La Società Internazionale Tommaso d'Aquino (SITA) si propone lo studio approfondito dell'opera di Tommaso, la diffusione della sua dottrina, l'esame dei fondamentali problemi del mondo d'oggi alla luce del suo insegnamento. In questo fascicolo sono raccolti gli atti del VI Congresso Internazionale (Bologna 2017). Vi hanno partecipato numerosi studiosi, docenti universitari e giovani ricercatori, provenienti da Europa, Americhe e Asia. Hanno riflettuto sulla *persona umana*, per ribadirne, sulla scorta di Tommaso, *l'unità intrinseca* (contro materialismo, spiritualismo e dualismo) e *la perseità* (tra le creature, solo la persona umana è per sé stessa, mentre le altre sono in relazione ad essa).

DIVUS THOMAS

Rivista quadrimestrale
Via dell'Osservanza, 72
40136 Bologna
tel. +39-051-582034
www.esd-domenicani.it

Spediz. in abb. postale
D.L. 353/2003 (conv. in
L. 27/02/2004 n. 46 art. 1
c. 2) e aut. CMP Bologna
n. 070094 del 27/11/2007

ISBN 978-88-7094-982-7

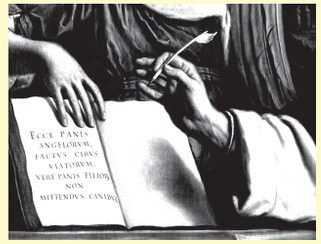
€ 30,00

2018 / 03

DIVUS THOMAS

ESD

DIVUS THOMAS



Anno 121° - 2018 - settembre/dicembre

La persona umana: «Id quod est perfectissimum in tota natura»

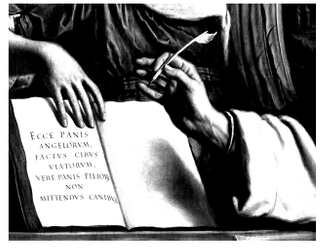
Atti del VI Congresso Internazionale SITA

(Bologna, 20-22 aprile 2017)

Ottorino Benetollo (ed.)

ESD

DIVUS THOMAS



Anno 121° - 2018 - settembre/dicembre

La persona umana: «Id quod est perfectissimum in tota natura»

Atti del VI Congresso Internazionale SITA (Bologna, 20-22 aprile 2017)

Ottorino Benetollo (ed.)

DIVUS THOMAS

ISSN 0012-4257
Periodico quadrimestrale dello Studio Filosofico Domenicano,
della Provincia San Domenico in Italia
Via dell'Osservanza, 72
40136 Bologna BO

Tel. ++39 051582034 - Fax ++39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it
Autorizzazione del Tribunale di Firenze del 19 aprile 1948 n. 13

Direttore: MARCO SALVIOLI - divusthomasdirettore@esd-domenicani.it

Comitato editoriale: Alberto Ambrosio, Giuseppe Barzaghi (direttore responsabile), Giovanni Bertuzzi, Giorgio Carbone, Diana Mancini, Flavio Minoli, Tommaso Reali.

Collaboratori: Fernando Bellelli, Erio Castellucci, David Černý, Alberto Cevolini, Marianna Rascente, Claudio Testi.

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI
© 2018 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.
Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.
Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org
L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

DIVUS THOMAS
Rivista quadrimestrale

ABBONAMENTI 2019

	un anno	*due anni*
Italia ordinario **biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto **persone fisiche e privati**	€ 60,00	€ 100,00
Estero ordinario **biblioteche, enti, agenzie** ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Estero ridotto **persone fisiche e privati**	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa 1924 - 2018, sconto 80%	€ ~~8.910,00~~	€ 1.782,00
Supplemento per sottoscrizione successiva al 15 marzo		€ 30,00
Serie completa 1992 - 2018, sconto 50%	€ ~~2.430,00~~	€ 1.215,00

numero singolo € 30,00

I singoli quaderni si possono acquistare anche presso l'Editore.

PAGAMENTI

Bonifico bancario

c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R R X X X

Bollettino postale

ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.
Il contratto di abbonamento ha durata di 1 o 2 anni, cessa con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno.
All'abbonamento sottoscritto dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00. Per la sottoscrizione scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

PRESENTAZIONE

OTTORINO BENETOLLO
La persona umana: «Id quod est perfectissimum in tota natura» 19

INTRODUZIONE

ROBERTO DI CEGLIE 22

CARLO CAFFARRA
Perfezione della persona 29
Premessa 29
Analisi dell'articolo 30
Tre approfondimenti 30
Auto-coscienza e libertà 32
Conclusione 38
Riassunto 38
Abstract 39

FRAN O'ROURKE
Persona e spirito 40
Riassunto 55
Abstract 56

FR. SERGE-THOMAS BONINO, O.P.
Provvidenza divina, angelo custode e dignità della persona umana 57
1. "Specialis providentiae modus" 58
1.1. Una provvidenza universale 58
1.2. Una provvidenza diversificata 61
2. L'angelo custode, testimone della dignità della persona 67
2.1. Un'attuazione della provvidenza speciale 67

2.2. Un aiuto «naturale» 69
2.3. Matteo *18,10* 72
2.4. La partecipazione speciale della persona al governo divino 73
Riassunto 75
Abstract 75

Enrique Martínez
La primacía del subsistente intelectual en la escala analógica de lo verdarero 76
1. La primacía de lo universal en el orden inteligible 77
2. La esencia de la verdad y la razón de la inteligibilidad 80
3. La persona, subsistente inmaterial, inteligible para sí 85
4. El diálogo personal, comunicación de la verdad 88
Riassunto 90
Abstract 91

José Noriega
Armonia nel *motus in Deum* e asimmetria: il caso delle figlie della lussuria 92
L'azione: fino a che punto è un *motus in Deum*? 93
Il governo del *motus*: la prudenza, *auriga virtutum*? 98
Castità: perché eccellenza dell'amore? 101
Quale eccesso in *re venerea*?
Una ridefinizione della lussuria 104
Le figlie della lussuria e l'asimmetria del *motus* 106
Conclusione 109
Riassunto 111
Abstract 111

Francesco Compagnoni
La persona umana come soggetto politico nell'opera di T. d'Aquino 112
Riassunto 118
Abstract 118

Jean-Louis Bruguès
San Tommaso nella morale cattolica di oggi: una esperienza personale nella redazione del Catechismo 119

Luigi Cornacchia
'Sicut pars ad totum'. Persona, società e responsabilità penale: per una lettura realista di alcuni odierni concetti giuspenalistici 124
'Ad legem pertinet ordinare in bonum commune' 124
'Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum' 125
'Officium' 128
Il problema dell'oggetto di tutela penale nella prospettiva della *analogia* 129
Tutela della persona e delle istituzioni della società 'secundum analogiam attributionis intrinsecae' 131
Riassunto 133
Abstract 134

Marco Damonte
Tommaso nel dibattito sul dualismo anima-corpo 135
L'impostazione del tema 136
Il contributo di Haldane 138
L'esegesi tomista 140
Bilancio... e rilancio 143
Riassunto 144
Abstract 145

Elsa Inés Donadío
Hacia una psicología trinitaria. Experiencias y Reflexiones 146
Riassunto 155
Abstract 155

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi
Crisis de la razón humana y su restauración en la cultura contemporánea 156
Introducción 156
1. Desconfianza de los recursos cognoscitivos de la razón humana en el pensamiento y la cultura contemporáneos 157
2. La crisis de sentido parcializa la verdad 158
3. La razón moral es una facultad natural del ser humano 160
4. La razón moral es razón práctica 160
5. La razón moral es razón normativa 161
6. La razón moral alcanza el nivel científico 162
7. La razón moral natural en su apertura a la razón moral sobrenatural 163
Riassunto 165
Abstract 166

Richard J. Dougherty
St. Thomas Aquinas on the Nature of Man in the «Treatise on Law» 167
Human Nature in the Human Law 168
St. Thomas on the Virtue of Prudence 174
Conclusion 176
Riassunto 177
Abstract 177

John Dudley
God's pleasure and man's pleasure according to st. Thomas Aquinas 178
Part A: God's pleasure 178
Part B: Man's pleasure 182
The doctrine of pleasure in *NE* X, I-V 183
The doctrine of pleasure in *EE* VI (= *NE* VII), XI-XIV 186
Conclusion 187
Riassunto 187
Abstract 188

Mauricio Echeverría
La educación como generación de la persona en cuanto persona 189
Introducción: despersonalización en la educación actual 189
Una educación humanizante: completar la generación de la naturaleza humana 191
Una educación personalizadora: completar la generación de cada persona 193
Riassunto 196
Abstract 197

Elvio Celestino Fontana
Libertà radicale: come impostare il problema 198
1. Due espressioni significative 198
2. Filosofia e Teologia di fronte alla libertà 200
3. Pensiero classico e moderno di fronte alla libertà 201
4. Quattro elementi indispensabili 202
5. La questione terminologica 203
6. Perché occorre superare la dialettica fra intelletto e volontà 204
7. A modo di conclusione 206
Riassunto 207
Abstract 207

Simone Guidi
«Magnae dignitati est in rationali natura subsistere». Aquinas' notion of «person» and the ontology of spiritual substances 208
Aquinas, the indivisibility of the person 208
Early modern ontologizations of individuality 210
Aquinas' *theological* foundation of the person and subject 212
Dignity and the Person: separated souls and angels 214
Duty and Hierarchy: Aquinas' Rethinking of Neoplatonism 215
Conclusion: Aquinas' theological rejection of dualism 217
Riassunto 218
Abstract 218

Arkadiusz Gudaniec
'Esse personale' come fondamento della persona umana 219
Introduzione 219
1. Le origini del concetto di *esse personale* 221
2. Uno sviluppo del concetto di *esse personale* 223
Riassunto 227
Abstract 227

Piotr Jaroszynski
Ontology against personalism 228
Riassunto 233
Abstract 233

Terence Kennedy
Mercy and the God of love in st. Thomas 234
Mercy Starts all God's Works 236
Compassion, «The Quality of Mercy» 240
«Et hoc fuit Abundantioris Misericordiae» (*STh* III 46, 1, ad 3) 242
Riassunto 245
Abstract 245

Mirella Lorenzini
Persona e natura umana in chiave educativa: il pensiero di san Tommaso nel progetto educativo di una scuola di primo grado 246
L'educazione come coltivazione della natura 246
«Illud quod primo intellectus concipit est ens» 247
Dalla metafisica allo stile educativo 248
Dire *ciao* per uscire dall'indifferenza 250
Dire *scusa* per uscire dall'isolamento 251
Dire *per favore* per uscire dall'autosufficienza 252
Dire *grazie* per uscire dalla tristezza 253
Riassunto 255
Abstract 255

Andrea Porcarelli
Educability as a prerogative of the human being: the influence of Thomas Aquinas' thought in pedagogical personalism of the twentieth century 256
Thomas as a «pedagogist» in the encyclical *Divini illius magistri* 256
The rediscovery of Thomas in pedagogical personalism 258
The «structuring» function of the Thomistic idea of education in the pedagogy of Gino Corallo 262
The «structuring» function of the Thomistic idea of education in the pedagogy of Gino Corallo 262
Riassunto 267
Abstract 267

Ignacio Serrano del Pozo
Algo imperfecto y ocasional: una relectura a la controvertida tesis de Tomás de Aquino sobre la mujer 268
Introducción 268
1. La defensa de Michael Nolan desde la crítica textual 272
2. La defensa de Joseph Hartel desde la metafísica 274
3. El aporte de A. MacIntyre a la concepción sobre la mujer desde la idea de vulnerabilidad corporal y dependencia 277
Riassunto 280
Abstract 280

Jörgen Vijgen
Wounded Nature. Thomas Aquinas on the fragility of the virtuous life and the limits of a philosophical virtue ethics 281
Introduction. Moral crisis and moral optimism 281
1. The reality of wounded nature 282
2. Wounded nature and moral action 284
2.1. The rebellion of the flesh against the spirit 284
2.2. The additional effect of actual sin 285

2.3. The necessity of healing grace even for moral actions proportionate to man's natural end 287
2.4. The impossibility of perseverance without grace 287
Conclusion 289
Riassunto 291
Abstract 291

José Luis Widow
Crítica a la propuesta de mejorar el carácter moral, sin libertad 292
Introducción 292
Reemplazo y asistencia de la actividad humana 293
¿Es posible mejorar moralmente mediante objetificación? 293
Objetificación del ser humano 295
El carácter moral 296
Conclusion 301
Riassunto 301
Abstract 302

Alex Yeung
Person and creativity: a Gilson inspired reading of st. Thomas Aquinas 303
Thomas and Thomists on creativity 303
Gilson on human creativity 307
Conclusion 310
Riassunto 312
Abstract 312

Michaël Bauwens
Thomas on the metaphysics of freedom in heaven and hell 313
Introduction 313
St. Anselm 314
St. Thomas 315
Two freedoms 316

Freedom, creation, love 317
Riassunto 318
Abstract 318

Maria Aracoeli Beroch
'Sourcehood' e scelta in Tommaso d'Aquino: l'uomo come perfetto padrone dei suoi atti 319
Riassunto 323
Abstract 323

José Maria Carabante
Naturaleza humana y persona. La persona como trascendental en santo Tomás de Aquino 324
Introduction 324
Hipóstasis y acto de ser 325
Persona y participación en el ser. La persona como trascendental 327
Riassunto 328
Abstract 329

Elisabetta Casadei
'Rational choice' ed 'electio' tommasiana 330
Introduzione 330
Aporie della 'rational choice' 330
Tentativi di ampliare la ragione economica 331
1. Teoria della razionalità limitata di Herbert Simon 332
2. Teoria delle motivazioni intrinseche di Bruno Frey 332
3. Teoria del meta-ordinamento delle preferenze di Amartya Sen 333
'Economic Making Decision Process' di Tommaso d'Aquino 333
1. L"electio' 334
2. Il 'consilium electionis' 334
Riassunto 335
Abstract 335

Blanca Castilla de Cortázar
El estatuto ontológico de la persona 336
Riassunto 340
Abstract 341

Tomasz Duma
Metaphysical Foundations of the Identity of the Human Being according to St. Thomas Aquinas 342
The Fact of the Identity of the Human Being 342
Non-contradictifying the Identity of the Human Being 344
Conclusion 346
Riassunto 347
Abstract 347

Marcus B. Gaffney
Recovering thomistic ethical solutions in the categories of natural inclination 348
A need for certain ethical principles 348
1. Categories 349
2. A Tension 351
Riassunto 353
Abstract 353

Francesco Luigi Gallo
Contro il determinismo biologico: Tommaso d'Aquino e il cervello plastico 354
Riassunto 358
Abstract 358

Lu Jiang
Person and freedom in Thomas Aquinas' philosophy 359
Riassunto 363
Abstract 364

Anna Mazurek
The aim of humor. A discussion of Aquinas' conception of humor 365
Whether humor is merely rest for a soul 365
Whether humor comes with struggle 368
Whether humor can be a craft/an art 369
Riassunto 370
Abstract 370

Seyyed Mohsen Eslami
Value-Based Theories of Reasons and Matters of Taste: Aquinas on Limitations of Reason Alone 371
Introduction 371
Motivation and Argument for HTR 372
Resisting the Argument 373
Aquinas on the Indeterminacy of Reason Alone 375
Conclusion 376
Riassunto 376
Abstract 377

Michał Oleksowiczf
The implications of Aquinas's concept of the corporeal spirits for the anthropological mind-body debate 378
Introduction 378
The psychophysics of the human person 379
Idea of the sensory stimulus 380
Conclusion 382
Riassunto 383
Abstract 383

Zbigniew Panpuch
A proposal of a new look at the human corporeality 384
Riassunto 388
Abstract 388

Marco Panero
'Ordo rationis', specificazione morale degli atti umani e regolazioni virtuose 389
Primo sondaggio: *ordo rationis* e specificazione morale degli atti umani 390
Secondo sondaggio: *ordo rationis* e regolazioni virtuose 391
Conclusione 393
Riassunto 394
Abstract 394

Matteo Scozia
Thomism and Scotism in the light of Pierre Legendre's Dogmatic Anthropology 395
Riassunto 399
Abstract 399

Indice generale dell'annata 2018 401

PRESENTAZIONE

La persona umana: «Id quod est perfectissimum in tota natura»

Ottorino Benetollo o.p.*

Nella questione 1, la prima della *Secunda Secundae*, san Tommaso inizia il trattato *De fide* e all'art. 8 presenta i 14 articoli della fede cristiana proposti dall'autorità della Chiesa. Divide gli articoli in due gruppi: i primi 7 sono quelli che riguardano Dio e la sua opera, gli altri 7 quelli relativi all'umanità di Cristo. E li elenca così: 1, l'unità di Dio; 2, la figura del Padre; 3, la figura del Figlio; 4, la figura dello Spirito Santo; 5, «l'esistenza della natura», che è «opera propria della divinità» e che la Chiesa propone come «verità di fede della creazione» (*proponuntur nobis opera divinitatis propria. Quorum primum pertinet ad esse naturae, et sic proponitur nobis articulus creationis*).

La verità della natura come opera di Dio non è strettamente una verità di fede, nel senso che la ragione la dimostra con le sue forze naturali, come san Tommaso stesso spiega alle questioni 44-46 della *Prima Pars*. Ma l'affermazione che l'esistenza della natura è opera della volontà divina dà all'intelligenza una luce e una forza che le impedisce di smarrirsi, mescolando il vero con il falso, nella sua ricerca dell'origine delle creature.

Tra le creature visibili, naturalmente, la domanda fondamentale è relativa alle creature umane, che sono esseri sussistenti e autonomi nell'agire. Anche su questa materia san Tommaso si dimostra maestro insuperabile e guida preziosissima.

Uno dei punti principali e qualificanti dell'insegnamento di Tommaso è la strenua difesa dell'unità intrinseca della persona.

---

* Presidente della Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

Questa teoria afferma: la materia, cioè il corpo, è essenziale alla natura umana; lo spirito, cioè l'anima, è ciò che specifica l'essere razionale; i due princìpi, materia e spirito, insieme costituiscono la persona formando un'unità sostanziale e individuale.

Questa dottrina esclude sia il materialismo, che nega la spiritualità dell'essere razionale (oggi molto diffuso); sia lo spiritualismo, che riduce il corpo a un semplice accessorio della natura umana; sia il dualismo, che distrugge l'unità dell'io, ritenendo la persona come un essere costituito da due realtà autonome, appunto la materia e lo spirito, spesso in antagonismo fra loro.

In questa peculiare prospettiva tomista, è logico che la dimensione spirituale occupi il primo posto, perché l'anima vivifica il corpo e presiede a tutto il comportamento umano. Ma la dimensione materiale viene altamente valorizzata perché il corpo costituisce il supporto naturale e necessario affinché la persona si realizzi nella sua integralità.

Così si comprende e si giustifica l'attenzione che si deve riservare ai beni terreni e a tutte le componenti della vita sociale, come il bene comune, la politica, le leggi, la giustizia, il lavoro, il progresso tecnologico, l'ecologia, la pace ecc. che diventano aspetti imprescindibili per la costruzione della persona nella sua integralità.

La radicale capacità di autonomia nell'operare pone ontologicamente la persona, ogni singola persona, al di sopra di tutti gli altri esseri naturali e le conferisce un valore assoluto a cui tutto è ordinato. Perciò «le creature intellettive sono governate da Dio in quanto volute per se stesse, mentre le altre creature sono ordinate alle creature dotate di ragione» (*Summa Contra Gentiles*, III, c. 112).

E dice ancora san Tommaso: «Gli animali e le piante non hanno la vita razionale, in modo da autogovernarsi, ma sono sempre come guidati dall'esterno mediante un istinto naturale. E in questo abbiamo il segno che per natura essi sono subordinati e ordinati all'uso di altri esseri» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 1, ad 2).

Questi due testi di san Tommaso mostrano con evidenza come le persone, che sono create per essere libere e padrone delle loro scelte, sono concepite da Dio creatore in vista della loro propria finalità; mentre le altre creature, non essendo libere, sono state pensate da Dio in funzione degli esseri intelligenti.

Questa disposizione che riscontriamo nell'universo, per cui quanto esiste nell'ordine cosmico trova la sua spiegazione in riferimento alla persona, manifesta una qualità propria della persona, quella che gli scolastici hanno chiamato «perseità» (*perseitas*). Perseità significa che la persona è un essere che nella creazione è stato pensato per se stesso, come un fine, mentre ogni altra cosa è stata pensata in funzione di essa, cioè come un mezzo. Ecco perché san Tommaso definisce la persona come «l'essere più perfetto che esiste in tutta la natura» (*id quod est perfectissimum in tota natura*; *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3).

Dire che la persona costituisce un fine non significa negare che a sua volta essa sia finalizzata al suo Creatore. La creatura razionale è un fine rispetto alle altre creature, che sono fatte per essa, ma essa è fatta per Dio. E perciò anche «in ordine al fine non esiste nulla di più alto della persona, se non Dio solo, nel quale esclusivamente consiste la perfetta beatitudine umana» (*secundum ordinem finis, nihil homine exsistit altius, nisi solus Deus, in quo solo perfecta beatitudo hominis consistit*; *Summa Contra Gentiles,* IV, 54, 2).

Per terminare ritengo interessante l'osservazione di un musicista. Diceva: sì, è vero, l'etimologia del termine persona significa «volto umano» o «maschera teatrale». Ma non si può ignorare la fonetica. La parola "persona" richiama il latino *pèrsono,* che significa «risuonare», «cantare». Ecco, diceva il musicista, non può esistere una risonanza più eccellente, un'armonia più sublime del «suono» della parola "persona". Anche per questo, quindi, la persona è l'essere più perfetto di tutta la natura.

DT 121, 3 (2018), pp. 22-28

INTRODUZIONE

ROBERTO DI CEGLIE*

Ogniqualvolta ci si approccia alla riflessione di un pensatore come Tommaso d'Aquino sorgono interrogativi circa il senso, l'appropriatezza e la plausibilità di un tale approccio. Nel corso dei tanti secoli che ci separano da lui, le sue idee hanno esercitato un'enorme influenza non solo sul pensiero filosofico e teologico, ma anche sulla pratica religiosa e perfino sulla vita istituzionale della Chiesa Cattolica. Risulta quindi necessario, nell'introdurre anche solo brevemente questo fascicolo di «Divus Thomas» dedicato, appunto, al «divino Tommaso», chiarire a partire da quali considerazioni e con quale interesse si è inteso avvicinare la riflessione di un così influente pensatore.

Nell'ambito della pratica religiosa del mondo cristiano, la riflessione di Tommaso è un punto di riferimento di primaria rilevanza. Questo è risaputo finanche esternamente alla tradizione spirituale e culturale del mondo cattolico. Un noto studioso protestante quale John Hick, ad esempio, in un suo fortunato volume dal titolo *Faith and Knowledge*, si riferiva al pensiero di Tommaso circa il rapporto tra fede e ragione sostenendo che esso andrebbe visto come «la tradizione dominante in Occidente», suscettibile di essere «accettata oggi da molti pensatori sia cattolici che protestanti, come pure dai critici del cristianesimo, sia atei che agnostici»[1]. Una posizione, questa di Hick, non certo isolata se si considera che la si ritrova di recente, nell'ambito di una serie di volumi editi da Oxford University Press e dedicati a temi filosofico-religiosi. Focalizzando l'attenzione sull'atto di fede, si scrive infatti che «pochi cristiani avranno letto Tommaso, ma poiché la sua prospettiva è ampiamente condivisa in ambito teologico, si può dire che essi l'abbiano assorbita 'per osmosi'»[2].

Anche nell'ambito degli studi filosofici l'eredità di Tommaso è riconosciuta e apprezzata ben oltre i confini della riflessione condotta da filosofi credenti. È vero che, come ha lucidamente evidenziato E. Forment, «il tomismo non pare contar molto nel mondo postmoderno, del tutto antimetafisico». Difatti, «a partire dal suo relativismo e agnosticismo, esso [il mondo postmoderno] si oppone alla dottrina filosofica di San Tommaso». Di conseguenza, «nel nostro mondo postmoderno, che annuncia e vive nella morte di tutti i trascendentali – unità, verità, bontà –, nel nichilismo che conduce al relativismo, non c'è spazio per la metafisica»[3]. Eppure, proprio in settori tradizionalmente lontani dall'impostazione metafisica come quello della filosofia analitica[4], oppure presso pensatori che non condividono affatto aspetti pur cruciali del pensiero tommasiano – basti citare Anthony Kenny[5] e, più recentemente, Robert Pasnau[6] –, Tommaso rimane un ineludibile punto di riferimento. Come rilevato da Mauro Mantovani, la metafisica e in genere la riflessione tomista ha insomma generato molteplici interpretazioni e punti di vista[7], a eloquente testimonianza del suo non costituirsi come un sistema monolitico chiuso in sé, ma, al contrario, del suo essere intrinsecamente capace di generare pensiero e aprire nuovi orizzonti.

* Professore Ordinario di Filosofia della religione nella Pontificia Università Lateranense (Roma).

[1] J. HICK, *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem* of *Religious Knowledge*, Wipf & Stock, Eugene, OR: 1966, 2009, p. 12.

[2] G. DAWES, *The Act of Faith: Aquinas and the Moderns*, in KVANVIG, J. (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 6, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 80.

[3] E. FORMENT, *Principales interpretaciones de la metafisica tomista en el siglo XX*, in J. VILLAGRASA (ed.), *Creazione e* actus essendi*. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, Roma 2008, pp. 167 ss.

[4] Cf. J. HALDANE (a cura di), *Analytical Thomism*, «The Monist» 81 (1998).

[5] Cf. almeno A. KENNY, *The Five Ways*, Oxford University Press, Oxford 1969.

[6] Cf. almeno R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

[7] M. MANTOVANI, *Tomismo y tomismos: ¿qué tradición hoy?*, in I. MURILLO MURILLO (ed.), *Actualidad de la Tradición Filosófica*, Ediciones Diálogo Filosófico / Publicaciones Claretianas, Colmenar Viejo 2010, p. 593.

Di fatto, la riflessione di Tommaso sembra essere per definizione aperta a interpretazioni multivoche. Secondo Otto H. Pesch, Tommaso «formula le cose in modo così limpido che si rischia di pensare troppo precipitosamente di aver capito»; inoltre «non fa oggetto delle sue esposizioni i presupposti di lettura e di comprensione che sono *ovvi* nella sua epoca»[8]. Allo stesso modo, seppure da una prospettiva di indagine analitica, Rudi te Velde sottolinea che «solo superficialmente Tommaso appare chiaro; in realtà, egli non offre affatto un livello di perspicuità che potremmo chiamare 'anglosassone'»[9]. E ancora John Milbank, facendogli eco, afferma che in Tommaso si trovano passi suscettibili di favorire posizioni contrastanti[10], mentre Fergus Kerr dedica finanche un intero libro alle «davvero molte vie per contemplare Tommaso», che risultano «rivali, confliggenti, finanche incommensurabili tra loro»[11]. Se ne può quindi concludere, con le parole di Mantovani, che «la gran varietà di interpretazioni rende arduo formulare una sintesi dottrinale che abbracci tutti quelli che si ispirano all'opera di Tommaso, e per questo non risulta facile identificare un'unica tradizione»[12].

La varietà di vedute e la ricchezza di possibili discordanti interpretazioni chiaramente contrasta con «gli arresti domiciliari del tomismo»[13], con la «polizia»[14] talora impiegata da coloro che «hanno punti di vista che vogliono far passare per suoi [di Tommaso]» e sono quindi tesi a interrogare chiunque altro parli di lui con una domanda ormai consueta: «Ma che Tomista sei?»[15].

Ai tentativi di ingabbiare la ricchezza di pensiero di Tommaso in schematismi non necessariamente fedeli al suo pensiero si dovrebbe rispondere con un atteggiamento che si ispiri alla sua fiducia nella ragione e nelle possibilità di un dialogo aperto, franco e proficuo con posizioni anche radicalmente differenti dalla propria. Il modo in cui Tommaso ha messo a frutto l'opera dei filosofi pagani non può che considerarsi «un modello di dialogo interculturale valido anche per il nostro tempo»[16]. Secondo Paolo VI, «senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del cristianesimo con la filosofia pagana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa»[17]. Nel tempo presente «egli certo gioirebbe di tutti i mezzi a disposizione per parlare di Dio in maniera più degna e convincente che in passato, senza scostarsi da quella tranquilla e superiore sicurezza che solo la fede può dare all'intelletto umano»[18].

Questo atteggiamento fiducioso nell'uomo – la più perfetta delle creature – e nella sua capacità di conseguire il vero è costitutivo dell'opera di Tommaso, per il quale infatti «è impossibile dimostrare ciò che è contrario al vero»[19]. Pur nella varietà delle interpretazioni del suo pensiero, difficilmente si potrebbe negare questo aspetto. Esso, inoltre, come le parole di Paolo VI sopra riportate evidenziano, pare radicarsi nell'altrettanto fiduciosa, ma certo più fondamentale, acco-

[8] O. H. Pesch, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale*, trad. it. Queriniana, Brescia 1994, pp. 17 e 33.

[9] R. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E.J. Brill, London 1995, pp. ix-xiv, cit. in J. Milbank - C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, Routledge, London e New York 2001, p. 18.

[10] Milbank - Pickstock, *op. cit*., p. 18.

[11] F. Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, SCM Press, London 2003, p. 40.

[12] M. Mantovani, *Tomismo y tomismos: ¿qué tradición hoy?*, p. 590.

[13] Cf. O. H. Pesch, p. 22.

[14] Cf. M. Jordan, *Rewritten Theology. Aquinas after his Readers*, Blackwell, Oxford 2006, p. 17.

[15] F. C. Bauerschmidt, *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. xi.

[16] M. Mantovani, *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. Cicchese – P. Coda – L. Zak (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003, p. 222.

[17] Paolo VI, *Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), n. 8.

[18] *Ivi*, n. 17. Ringrazio Mauro Mantovani per avermi segnalato questi brani della Lettera apostolica di Paolo VI.

[19] *ST*, I, q. 1, a. 8.

glienza della rivelazione divina. Nella dipendenza da Dio – questo sembra dire Tommaso – si genera la certezza, per la quale la ragione, essendo opera del Creatore, e se impiegata in accordo con la sua propria natura, non può non riconoscere il vero. Le parole sopra riportate circa la fiducia nella ragione sono pronunciate da Tommaso assieme a queste altre: «La fede è fondata nella verità infallibile», che esprimono invece la sua piena fiducia in Dio prima verità. Di conseguenza – si legge nello stesso passo – «è chiaro che gli argomenti portati contro la fede non possono essere dimostrazioni, ma sono solo difficoltà superabili». E tali difficoltà, peraltro, vanno risolte con l'impiego della ragione naturale «a partire dai principi della filosofia», come Tommaso stesso sostiene in un altro passo, altrettanto noto[20]. È quindi facile rilevare che, alla fiducia in Dio creatore segue la fiducia nelle creature, *in primis* l'uomo e la sua ragione. Ciò non dovrebbe stupire, se è vero che «gli atteggiamenti tipici della vita teoretica nel senso forte del termine, lo stupore originario e il pensare fino in fondo, presentano […] un singolare rapporto con lo *status* dell'uomo di fede»[21]. La ragione viene stimolata a una sempre maggiore comprensione, poiché «l'adesione ai contenuti di fede non disturba la sincerità della ricerca: tanto più sicuro è l'abbandono alla testimonianza che viene dall'alto (Rivelazione) tanto più si è disposti a porre in questione noi stessi, le nostre convinzioni, le nostre certezze». Di conseguenza, «la sua [della fede] garanzia trascendente la libera [la ragione] dalla necessità di costituirsi come chiuso possesso e la spinge a sottoporsi a qualsiasi prova»[22].

Si potrà forse rifiutare la fede abbracciata da Tommaso, principio direttivo di tutta la sua attività (così lui stesso la intende sin dal primo capitolo del primo libro della *Summa contra Gentiles* prendendo a prestito sant'Ilario di Poitier: «Io penso che il compito principale della mia vita sia quello di esprimere Dio in ogni parola e in ogni sentimento»); ma non se ne potrà facilmente rifiutare la passione per l'uomo e per la

[20] Cf. *Commento al De Trinitate di Boezio*, q. 2 a. 3.

[21] A. Rigobello, *La filosofia cristiana come interpretazione*, in «Aquinas» 24 (1981), p. 43.

[22] *Ivi*, p. 40.

sua dignità di essere razionale. Da questa singolare ma indubitabile connessione tra dedizione a Dio Creatore e impiego entusiasta della ragione in ogni possibile direzione sorgono le caratteristiche di un pensiero che, come mostrato da Maria Donadio Maggi nella sua lettura dell'enciclica *Fides et ratio*[23], emerge con chiarezza nel raffronto con le prospettive del mondo contemporaneo.

Un impiego della ragione quale quello tommasiano contrasta le varie manifestazioni del nichilismo contemporaneo, dalla crisi del senso alla frammentarietà, alla confusione dei dati e alla pluralità delle teorie che generano dubbio radicale. Una riflessione fiduciosa nelle proprie potenzialità non si accontenta di risposte parziali e tende invece a una ricostruzione metafisica; non sottovaluta a priori le verità di senso comune passibili di essere facilmente riconosciute da tutti e punto di partenza di ogni possibile discorso filosofico; non riduce l'indagine scientifica alla mera ricerca del progresso tecnologico; non appiattisce la dimensione morale sull'emotività né la riduce al mero consenso che pretende di rimpiazzare i principi etici.

In fondo, tutto questo si riassume bene nella dignità massima che Tommaso riconosce alla persona umana, «id quod est perfectissimum in tota natura»[24]. È per questo che, nel voler rivitalizzare una tradizione di ricerca e di congressi che per alcuni anni si era fermata, il Presidente della SITA, p. Vincenzo Benetollo op, ha apprezzabilmente proposto questa definizione tommasiana della persona umana quale titolo del VI Congresso della Società celebratosi a Bologna nell'aprile 2017, e alla pubblicazione dei cui Atti è dedicato questo fascicolo di «Divus Thomas». Nell'introdurre i lavori del Congresso[25], Benetollo afferma la compresenza sopra menzionata di autonoma e fiduciosa indagine razionale da un lato, e di sostegno che a ciò viene dalla fede in Dio. Richiamando la prima questione della *Summa theologiae*[26],

[23] Cf., in questo volume, pp. 156-166. Di questo suo raffronto, utilizzo alcune preziose espressioni.

[24] *ST*, I, q. 29, a. 3.

[25] Cf., in questo volume, la *Presentazione*, pp. 19-21.

[26] Cf. *ST*, II-II, q. 1 a. 8

Benetollo sostiene infatti che «la verità della natura come opera di Dio non è strettamente verità di fede; la ragione la dimostra con le sue forze naturali. Ma l'affermazione che l'esistenza della natura è opera della volontà divina dà all'intelligenza luce e forza, che le impedisce di smarrirsi mescolando il vero col falso nella sua ricerca dell'origine delle creature». Tommaso evidenzia ciò che, tra queste creature, distingue la persona umana, ossia l'essere autonoma nell'agire, e rifiuta paradigmi interpretativi che risultano diffusi nel nostro tempo quali il materialismo, «che nega la spiritualità dell'essere ragionevole, oggi diffuso», lo spiritualismo, «che riduce il corpo a semplice accessorio della natura umana», il dualismo, «che distrugge l'unità dell'io ritenendo la persona costituita da due realtà autonome, materia e spirito, spesso in antagonismo tra loro». In questa prospettiva, la dimensione spirituale certo esercita un primato, «perché l'anima vivifica il corpo e presiede a tutto il comportamento umano. Ma la dimensione materiale viene altamente valorizzata perché il corpo costituisce supporto necessario per la realizzazione integrale della persona». Si giustifica così l'attenzione da riservare «ai beni terreni e a tutte le componenti della vita sociale: il bene comune, la politica, le leggi, la giustizia, il lavoro, il progresso tecnologico, l'ecologia, la pace, e così via, aspetti imprescindibili per la costruzione della persona nella sua integralità».

Tutti questi aspetti della riflessione sulla persona umana sono stati toccati nel corso del congresso, al quale hanno partecipato numerosi studiosi, soci della SITA e non, Docenti universitari e giovani ricercatori, provenienti da Europa, America del Sud, America del Nord e Asia. Nel procedere alla pubblicazione degli Atti, si è voluto consentire a tutti di lasciare una traccia dei loro interventi, e si è conseguentemente proceduto ad assegnare spazi differenti ai vari contributi a seconda della centralità del ruolo svolto nel corso del convegno. Inutile dire che delle tesi argomentate nei vari saggi risultano responsabili solo gli Autori. A tutti loro, come pure alle Edizioni Studio Domenicano, nelle persone del Direttore generale, p. Giorgio Carbone op, e del Direttore di «Divus Thomas», p. Marco Salvioli op, mi sento infine di rivolgere, a nome della SITA, un sincero ringraziamento per aver accolto questi lavori dedicati a Tommaso in una prestigiosa e storica rivista che di lui mantiene – icasticamente – la presenza nella pubblicistica accademica del nostro tempo.

Perfezione della persona*

Carlo Caffarra

Premessa

Durante il mio ministero pastorale mi sono trovato spesso di fronte ad una condizione umana che – penso di non esagerare – definisco tragica. La persona umana che rinuncia ad essere persona; la persona umana che perde se stessa. Gesù dichiara che questa è la peggior perdita, anche fosse il prezzo pagato per entrare in possesso del mondo intero. *Essere* persona è più che *avere* il mondo intero.

La mia domanda era: come aiutare l'uomo a ritrovare se stesso? Fra le persone alle quali mi rivolgevo più spesso per avere un aiuto, vi era san Tommaso d'Aquino. Ho trovato in lui, attraverso una lettura permanente dei suoi testi, una dottrina sul «se stesso», sulla persona, che costituisce una luce splendente nelle tenebre in cui viviamo. Una dottrina capace di generare una pedagogia pastorale

Quanto ora dirò nasce da questa esperienza, e lo sottopongo, *cum timore et tremore,* al giudizio di chi ha una consuetudine con Tommaso ben superiore alla mia.

Il punto di partenza è *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1. E cercherò di attenermi il più possibile ai testi del Dottore Angelico.

---

* Questa è la relazione pronunziata dal cardinale Carlo Caffarra, Arcivescovo Emerito di Bologna, al VI Congresso Internazionale della SITA dell'aprile 2017. A motivo della morte improvvisa, avvenuta nel settembre 2017, l'Autore non ha potuto rivederne il testo. Questo era stato da lui concepito con un ultimo paragrafo intitolato «Et abiit in regionem longiquam», che però non è stato pronunciato nel corso della relazione né, per i motivi sopra ricordati, è stato mai aggiunto. L'abstract, nella duplice versione inglese e italiana, è stato elaborato dal Curatore di questo volume, sulla base della Premessa. Ancora, il Curatore ha inserito le note a pie' di pagina, ricavandole da testi che, nella redazione originale, erano inseriti con funzione pro-memoria nel corso del testo.

ANALISI DELL'ARTICOLO

Già ad una prima lettura dell'articolo, appare chiaramente la sua struttura logica.

La domanda verte sulla natura della persona (*quid sit persona*).

Il primo passo nell'*iter* teoretico è l'affermazione che la persona appartiene «speciali quodam modo» al genere sostanza. La ragione è che la sostanza è individuata «per seipsam», contrariamente agli accidenti, individuati in forza del soggetto cui ineriscono. Dunque: l'universo dell'essere ha come due regioni, «esse per seipsum» e «esse per aliud».

L'essere «questo qui», l'essere un qualcosa di determinato, esige di essere connotato con un nome suo proprio, quale *ipostasi* e/o *sostanza prima*.

Il secondo passo avviene all'interno del concetto di «essere-sostanza» come essere individuo, essere «questo qui». Nell'ambito di questo modo di essere, esiste una sostanza prima, una ipostasi che è tale, cioè sostanza prima «speciali et perfectiori modo». La modalità speciale e più perfetta di essere ipostasi o sostanze prime consiste nel fatto che esse «habent dominium sui actus et non solum aguntur, sed per se agunt». Queste particolari ipostasi esigono di essere connotate con un nome loro proprio: *persone*. Dunque la persona è un modo speciale e più perfetto di essere sostanza prima, individuo. La definizione di Boezio è da accettare, poiché essa esprime il genere: *substantia individua*; e la differenza specifica: *rationalis naturae*.

Il procedimento è dunque semplice: dall'universale al singolare; dal generico allo specifico.

TRE APPROFONDIMENTI

1. Il primo approfondimento è ancora parzialmente testuale. Mentre nella specificazione della sostanza prima Tommaso pone una modalità entitativa: *individuatur per seipsam*, nella specificazione della persona pone una modalità operativa: *non solum aguntur sed per se agunt*. Come è ben noto, la modalità operativa consegue alla modalità entitativa, e l'atto primo si perfeziona nell'atto secondo. Direi allora che il sottofondo dell'articolo potrebbe essere enunciato nel modo seguente: la persona si caratterizza per il suo «actus specialis et perfectior essendi»; la manifestazione di questa speciale perfezione, e la sua realizzazione in atto secondo consiste nel suo modo speciale di agire.

2. Il secondo approfondimento è la risposta alla seguente domanda: le proprietà che caratterizzano la sostanza prima si trovano realizzate in grado eminente in quella sostanza prima che è la persona? Cioè: non si può essere più sostanza prima di quanto lo sia la persona? E quindi: in assoluto non si può essere più che persone?

Partiamo da un'esperienza originaria, la quale ci attesta un fatto incontestabile. Mentre affermo la sostanzialità di realtà diverse da me mediante un'inferenza, esperimento invece *immediatamente* me stesso come soggetto, come punto terminale dentro la realtà. Non ho coscienza di me stesso come di un altro di cui ho conoscenza. Il soggetto del mio esserci mi si mostra immediatamente. L'atto del conoscere non è cosciente di se stesso, ma, mentre penso, io sono cosciente di me che sto pensando. Sono io che voglio, non è la volontà che vuole volere[1].

Da questa essenziale descrizione dell'esperienza originaria dell'auto-coscienza deriva una conseguenza teoreticamente assai importante. Poiché l'auto-coscienza di cui stiamo parlando è metafisicamente possibile solo perché chi la vive è soggetto spirituale, la sostanzialità della persona è dovuta alla spiritualità del soggetto-anima. In breve: il nocciolo della sostanzialità della persona umana consiste nella sua soggettività spirituale. È *questo modo di essere sostanza prima* che realizza, nel caso della persona, in grado eminente tutte le proprietà della sostanza. Per esempio, la proprietà della permanente durata dentro al mutamento. Ciò che ero e facevo da bambino, lo attribuisco ancora all'io che sono ora.

---

[1] «Questo soggetto cosciente, conoscente e libero, il quale possiede la conoscenza dell'altro da se stesso, ma possiede anche la coscienza di se stesso in azione e nella riflessione, non può inerire a null'altro, ma è dato univocamente nell'esperienza come autocoscienza sostanziale» (J. SEIFERT, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989, p. 328).

3. Il terzo approfondimento consiste nel mostrare che l'eminente sostanzialità della persona si rivela massimamente e si realizza *in actu secundo* mediante la capacità di agire *per seipsam*. È questa un'idea costante in Tommaso.

Nel *De potentia* (q. 9, art. 2), egli sostiene che il proprio della persona è «proprie et vere per se agere». Ma il testo più significativo è in *Contra Gentes* III, 111. Tommaso, in esso, insegna che le persone umane

> praecellent…alias creaturas et in perfectione naturae et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agunt[2].

Si noti subito: viene introdotto l'accenno privilegiato all'agire libero. I primi tre capitoli del libro terzo della *Contra Gentes* sono, a mio giudizio, una delle più alte espressioni del personalismo metafisico in Occidente.

Dunque: il *subsistere in se et per se* si realizza in grado eminente nella coscienza che la persona ha di se stessa, in quanto l'auto-coscienza è la radice della capacità del «libere se agere ad operandum». Sarà questo l'oggetto del prossimo paragrafo.

AUTO-COSCIENZA E LIBERTÀ

La definizione di persona di Boezio fatta propria da Tommaso viene da questi arricchita quando l'Angelico esplicita il contenuto della *rationalis natura* presente nella definizione boeziana.

Spero di non sbagliarmi dicendo innanzi tutto che Tommaso sembra suggerire che si introduca nel «libere se agens ad operandum» il tema dell'auto-coscienza, in quanto dimensione implicita. Non nel senso, ovviamente, che l'auto-coscienza costituisca la soggettività sostanziale della persona, ma nel senso che la rivela. È poi sulla base di questa manifestazione che ultimamente si costruisce l'antropologia,

[2] TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentes*, III, 111.

come sapere che si esibisce universalmente valido. Usando un vocabolario più agostiniano che tommasiano, è il *cogitare se* che genera il *nosse se*. Cioè: poiché la persona possiede una coscienza oggettiva di sé, è capace di costruire su di essa un sapere sull'uomo universalmente valido, e quindi comunicabile[3].

San Tommaso si muove su questa linea, e lo dimostra il fatto seguente. Nella sua strenua lotta contro la tesi dell'unicità dell'intelletto agente, egli confuta gli averroisti sia attraverso l'esegesi dei testi aristotelici, «sia con il richiamo all'auto-coscienza, cioè con l'esperienza diretta che ognuno ha del proprio atto di intendere (*hic homo singularis, particularis intellegit*), ma l'intendere non potrebbe dirsi un atto proprio dell'uomo individuo se non procedesse da un principio immanente ad ogni singolo»[4]. Esiste nel *De spiritualibus creaturis* (q. un. art. 10) un testo molto chiaro: «Et quod hoc verum sit, experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit, cum vult intelligibilia in actu».

Dai testi tommasiani mi sembra risulti che l'*experimentum* di cui parla nel *De spiritualibus creaturis* non è semplicemente la consapevolezza dei molteplici fenomeni psichici e spirituali che avvengono nell'uomo. Ma è coscienza del se stesso, del se stesso nella sua permanente identità. L'esperienza alla quale si richiama Tommaso come testimone della verità della sua tesi, non è solo consapevolezza dell'atto dell'intelletto o dell'atto della volontà che vuole capire. È la coscienza del *proprio io* che vuole capire.

Il *subsistere* proprio di ogni sostanza, diventa *subsistere umano*, cioè *io umano*, e si rivela come tale alla coscienza. Non dico che l'io è riconducibile alla coscienza di sé. Esso si costituisce mediante la capacità del *reditus in seipsum*, la quale si radica nella natura spirituale della persona. Lo sfondo metafisico di ciò che sto dicendo è la distinzione classica fra natura, facoltà, atto.

[3] Cf. AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 6,8.

[4] C. FABRO, *Dall'anima allo spirito: L'enigma dell'uomo e l'emergenza dell'atto*, in A. LOBATO (a cura di), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino: Atti del Congresso della SITA*, Roma 2-5 gennaio 1986, Massimo, Milano 1987, pp. 462-463.

In conclusione, la sussistenza, che è il modo proprio di essere delle sostanze, acquista, attraverso l'auto-coscienza, la perfezione *in ratione entis*. È l'essere in sé e presso di sé, incommensurabilmente superiore al nudo possesso di se stesso proprio delle sostanze non personali. Pertanto l'attribuzione della sostanzialità a sostanze personali e non, è un'attribuzione non univoca ma analogica.

Siamo così giunti al vertice della nostra riflessione. Tenterò infatti di capire perché Tommaso colloca nel *per se agere* la rivelazione più espressiva della sostanza spirituale, della persona umana. In breve: cercherò di capire che cosa significa «libere se agens ad operandum» (*Contra Gentes*) o «seipsum movet ad agendum» (*ST*, I, q. 83, a. 1, ad 3).

L'esperienza vissuta della causazione propria della persona può essere espressa nel modo seguente: *posso, ma non sono costretto*. È precisamente tra il «posso» e il «non sono costretto» che si incunea il «seipsum agere ad operandum», il «voglio/non voglio». La schematica presentazione dell'auto-coscienza fatta sopra deve ora essere tenuta ben presente.

L'esperienza dell'«io posso, ma non sono costretto» fa emergere all'interno della coscienza un *aliquid* che sta oltre la coscienza: l'io come soggetto che agisce, vera causa del suo atto, in quanto poteva (agire), ma non era costretto. Non è solo coscienza di una proprietà dell'atto; non è solo coscienza della mia volontà in azione. È al contempo coscienza dell'io che agisce, muovendo (= facoltà del volere) se stesso ad agire. È ciò che chiamiamo *auto-determinazione*, e che Tommaso descrive nel modo seguente: *homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum* (*ST*, I, q. 83, a. 1, ad 3). L'autodeterminazione è un evento unico nell'universo dell'essere creato, e dona alla sostanza spirituale un'incomparabile perfezione *in ratione entis*: è un inizio assoluto.

L'auto-determinazione ha come condizione di possibilità che la persona sia dotata di *auto-possesso*; non sia alienata, non sia in possesso di altri/o. Non è una banale osservazione: non posso disporre di ciò che non posseggo. La cosa è più profonda. Ciò che semplicemente avviene *nella* persona, per es. la digestione, non è *della* persona, ma della natura che agisce secondo sue leggi proprie. L'origine di ciò che avviene solamente nella persona, non è causato dalla persona. Questa non si autodetermina a digerire dopo che ha mangiato, poiché l'attività del digerire è in possesso, dipende da, è dinamizzata da processi chimici.

Ma l'auto-possesso non basta all'auto-determinazione. È necessario l'*auto-dominio*[5]. Cioè la capacità di dinamizzare/non dinamizzare: muovere se stesso ad agire. Comincia a rivelarsi in tutto il suo splendore la verità del modo di sussistere proprio delle persone.

L'auto-determinazione ha due dimensioni, chiaramente esposte da Tommaso : una dimensione orizzontale e una dimensione riflessiva.

La dimensione orizzontale consiste nel fatto che mi autodetermino volendo un oggetto. Non è un'auto-determinazione senza direzione: è intenzionata.

La dimensione riflessiva: volendo l'oggetto, voglio più profondamente realizzare (*in actu secundo*) me stesso nel modo che solo l'oggetto voluto me lo consente. In ogni auto-determinazione, quando la persona *se agit*, *se movet ad operandum*, l'io è l'oggetto primario. Mi muovo all'atto e divento persona in atto (*acting person*), non semplicemente perché voglio X anziché Y, ma primariamente e più immediatamente perché voglio essere nel modo che solo scegliendo X posso essere. San Gregorio di Nissa insegna che ciascuno di noi è padre di se stesso[6]. Tommaso lo insegna esplicitamente: «primum quod tunc (= cum usum rationis [homo] incipit habere) homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso»[7]. L'auto-determinazione è sempre abitata da un giudizio circa il bene che la persona considera il *suo* bene, cioè la sua perfezione *in ratione entis*.

Esiste dunque una duplice trascendenza della persona. Intenzionale: mediante i suoi dinamismi spirituali, la persona non è imprigionata dentro i confini del suo essere. Verticale: è la persona che decide se mettere in atto o no i suoi dinamismi spirituali. Non è trascinata dai suoi dinamismi. La persona, l'io-sostanza spirituale, è *preminente* nei confronti dei suoi atti, e questi dipendono da essa.

---

[5] Cf. il Prologo a *ST* I-II.

[6] «Noi siamo padri di noi stessi, generandoci tali quali vogliamo, e dandoci la forma che vogliamo» (GREGORIO DI NISSA, *Sulla virtù ovvero la vita di Mosè* II, 3, Fondazione Valla – Mondadori, Milano 1984, p. 65). Cf. K. WOITILA, *Metafisica della persona*, Bompiani, Milano 2003, p. 971: «Specificando il proprio io – rendendolo questo o quello – l'uomo diviene qualcuno».

[7] *ST* I-II, q. 88, a. 6, e ad 3.

Scopriamo dunque una nuova dimensione del sussistere proprio della sostanza spirituale. L'io non è fagocitato dal suo agire. È in se stesso. È profondamente vero ciò che scrive Fabro: «L'io nasce dall'io di ciascuno, mediante l'io di ciascuno. L'io è inderivabile, è incomunicabile, l'io è il compimento di se stesso»[8].

A questo punto ci è possibile tentare l'ultimo scavo dentro il sussistere che è proprio della persona: l'auto-determinazione e la trascendenza della persona hanno una dimensione imprescindibilmente etica.

Come ho già detto, l'auto-determinazione, il muovere se stessi si incunea tra il «posso» e il «ma non sono costretto». Che cosa in questa condizione ferma, per così dire, la persona, la mette in una sorta di *standing by*, si arresta prima che si decida a scegliere? È la considerazione che la ragione compie circa la bontà dell'oggetto possibile, circa, anzi, la misura della bontà dell'oggetto, cioè della ordinabilità di esso al fine che ultimamente ho posto alla mia esistenza. Un esempio. La considerazione della bontà intrinseca della consacrazione verginale (= considerazione della bontà dell'oggetto), mi porta a pensare che è una scelta migliore (= misuro la bontà) nei confronti del matrimonio, in ordine al fine ultimo della mia vita: seguire Gesù il Signore. In questo senso si dice che la decisione di consacrarsi è un bene. Più semplicemente: è una scelta buona.

Si deve tuttavia fare molta attenzione. L'auto-determinazione è realmente distinta dal giudizio della ragione. La prima è creativa; il secondo è manifestativo. La prima agisce; il secondo dice. È ben diverso *conoscere* la bontà del cristianesimo ed *essere* cristiani. Parlare quindi di una decisione della coscienza non ha senso, e crea solo confusione, e grave confusione.

Tuttavia è il giudizio della ragione che manifesta quale autorealizzazione *in ratione entis* è buona e quale no, cioè falsa. Mediante l'auto-determinazione l'io sceglie quale consistenza dare al suo sussistere come sostanza: vera o falsa (e quindi solo apparente)[9].

[8] C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, PIEMME, Casale Monferrato 2000, p. 296.

[9] «Infatti l'errore è immaginazione relativa al non-essere, che si forma nel nostro intelletto, quasi che abbia reale esistenza ciò che non esiste» (GREGORIO DI NISSA, *Sulla virtù ovvero la vita di Mosè*, p. 75).

È l'io che sceglie se divenire ciò che è o divenire ciò che non è ma sembra solo essere: se «inverare» se stesso o lasciarsi scegliere da altro di se stesso. Scegliere se realizzarsi in modo liberamente vero e veramente libero.

Concludo questo punto con una pagina stupenda del beato Rosmini, che il grande roveretano fonda su una citazione di Tommaso.

> E questo sì gran bene e sì gran male, che è morale, va a fregiare e sfregiare di sé il principio volitivo e personale che lo produce, a differenza di ogni altro bene e di ogni altro male che s'aggiunga all'uomo, e non dipenda dalla sua volontà, il quale non rende cattiva o buona la volontà e la persona dell'uomo benché possa giovare alla sua natura o nuocerle (cf. *ST* I-II, q. 18, art.1). Finalmente, ove la volontà s'attenga all'ordine oggettivo degli enti, e così si faccia buona, ella s'innalza alle cose eterne, giacché l'ordine degli enti è eterno; e da tanta altezza domina su tutte le temporali cose; fatto suo trono dell'oggetto, ella domina sullo stesso soggetto, su se stessa, sulla propria natura… E così il principio personale si rialza quasi direi di luogo, giacché il principio personale è quell'attività suprema che si manifesta nelle azioni volontarie[10].

Ho detto sopra che era l'ultimo scavo: il permanere della sostanza non è, nel caso delle sostanze spirituali create, neutrale. Esse lo qualificano.

Ma la fede consente un altro scavo. È suggerito da Paolo: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me». Io-non io: la nuova dialettica del soggetto. Ma questo appartiene alla teologia dell'io. Pertanto la definizione che Kierkegaard dà dell'io è completa: «Nel rapportarsi a se stesso e volendo essere se stesso, l'io si fonda, trasparente nella potenza che lo ha posto»[11].

[10] A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma 1981, p. 472.

[11] S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, Sansoni, Firenze 1972, p. 692.

CONCLUSIONE

L'analisi forse più profonda ed accurata della libertà fatta da Tommaso si trova forse nella sesta delle questioni disputate *De malo*, articolo unico.

Essa insegna in primo luogo che, quando si pensa la libertà, si deve accuratamente distinguere e non confondere la sua dimensione propriamente operativa (*ex parte exercitii actus*) e la dimensione specificativa (*ex parte obiecti specificantis*). La considerazione della prima senza la considerazione della seconda riduce la libertà ad una navigazione senza porto, ad un vagabondaggio. La considerazione della seconda senza la considerazione della prima conduce prima o poi al determinismo, riducendo l'io alle orme che fanno le onde del mare sulla sabbia. L'io è agito, non agisce; non muove se stesso, non è mosso.

La riflessione tomista, sulla quale non a caso scoppiò un'aspra polemica subito dopo la sua morte, polemica che comincia ad elaborare il concetto di libertà come *libertas indifferentiae*[12], è in realtà la narrazione della biografia spirituale di ogni persona. Essa rischia di divenire un vagabondo e non un pellegrino, o di essere «agita» da forze impersonali rinunciando all'auto-determinazione.

E così l'essere in senso pieno, *individua substantia in rationali natura*, è un compito più che un dato.

RIASSUNTO

«Come aiutare l'uomo a ritrovare se stesso?». Questa è la domanda dalla quale nasce la riflessione che si presenta in questo articolo. La risposta che si tenta di offrire si basa sulla dottrina tommasiana della persona, che si ritiene capace di illuminare il nostro tempo e di generare una pedagogia pastorale.

[12] Cf. E. H. WÉBER, *La personne humaine au XIII siècle*, Vrin, Paris 1981, pp. 482-495.

ABSTRACT

«How to help human beings to recover themselves?». The reflection that the Author develops in this article follows from the consideration of this question. He tries to offer an answer on the basis of the Thomistic doctrine of the human person, which the Author believes can enlighten people today and generate a pastoral pedagogy.

Persona e spirito*

Fran O'Rourke**

Virginia Woolf una volta ebbe a dire, suscitando non poca curiosità, che «la natura umana è cambiata intorno al dicembre 1910»[1]. Richard Rorty rese forse più chiara questa osservazione quando suggerì che «il grande cambiamento nella prospettiva degli intellettuali – evidentemente altro da un cambiamento della natura umana – che avvenne intorno al 1910 fu che essi iniziarono a convincersi che gli esseri umani hanno solo il corpo e non l'anima»[2]. A un secolo di distanza è ora di valutare questo cambiamento di prospettiva. Ai fini di questo lavoro, intendo adottare la definizione fornita da Ian Ramsey della comune comprensione di «anima» come «una realtà immateriale e indivisibile di tipo non spazio-temporale»[3]. Il termine «spirituale» potrebbe essere usato indifferentemente con «anima» per denotare tale realtà immateriale e non spazio-temporale. Presenterò qui alcuni degli argomenti che si potrebbero individuare in Aristotele, Proclo, l'autore del *Liber de Causis* e Tommaso a sostegno della visione che, oltre il corpo fisico, c'è nella persona umana un elemento spirituale in virtù del quale noi compiamo quelle attività che sono propriamente umane.

* Trad. dall'inglese di R. Di Ceglie. Testo originariamente pubblicato in B. Leahy, D. Walsh (a cura di), *The Human Voyage of Self-Discovery. Essays in Honour of Brendan Purcell*, Veritas, Dublin 2013, pp. 125-132. Copyright © by Fran O'Rourke.

** Emeritus Professor, School of Philosophy, University College Dublin.

[1] V. Woolf, *The Essays of Virginia Woolf* III, Hogarth, Londra 1995, p. 421. Qui e in casi analoghi non si fa riferimento a eventuali traduzioni italiane. Ci si limita quindi alla traduzione dal testo inglese citato dall'Autore. L'eccezione è possibile solo per i testi classici, ma solo laddove si è ritenuto che la traduzione italiana disponibile si armonizzasse adeguatamente con la riflessione condotta dall'Autore (*N.d.T.*).

[2] R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Londra 1999, p. 168.

[3] I. Ramsey, *Biology and Personality: Some Philosophical Reflections*, in I. T. Ramsey (a cura di), *Biology and Personality*, Basil Blackwell, Oxford 1965, p. 177.

Aristotele ha detto: «Non esiste viso (*prosopon*) né carne privo di anima (*psyche*)»[4]. Al contrario, una concezione che si è mantenuta comunemente attraverso la storia della filosofia, che è cresciuta in popolarità ed è oggi diffusa, sostiene che non c'è posto per l'anima: la vita psichica è un prodotto del cervello, e gli esseri umani sono esclusivamente materiali. Questa posizione potrebbe poggiare sull'assunto che l'intera realtà è, nella sua natura, essenzialmente materiale. Questa supposizione richiede di essere attentamente valutata. Friedrich Albert Lange iniziò nel 1866 un suo famoso studio, *The History of Materialism*, sostenendo: «Il materialismo è antico quanto la filosofia, ma non più antico»[5]. La tesi di Lange è che la filosofia potrebbe essere talora la fonte dei suoi propri problemi. Io quindi solleverò un'obiezione metodica alla posizione secondo cui la natura umana potrebbe essere spiegata esclusivamente in termini di materia, o alla più fondamentale credenza che tutta la realtà sia materiale. Questa è una affermazione metafisica di enorme rilevanza, che riposa, a mio avviso, su nient'altro che un errore metodico, ossia che la realtà o esistenza potrebbe essere identificata con uno dei suoi modi o determinazioni, nello specifico il suo modo percettivo. È vero che gli oggetti materiali sono i primi oggetti della cognizione umana e l'ambito proprio della conoscenza umana. È tuttavia implausibile concluderne che i corpi materiali sono tutto quel che esiste. La nozione di esistenza non esclude a priori la possibilità di una realtà di un tipo diverso da quello materiale. Se esaminiamo il concetto di esistenza o quello di vita, non c'è nulla che suggerisca che essi siano da ridurre a un loro particolare modo o limite. È concepibile che esistano modi di esistenza o modi di vita altri da quello materiale o corporeo. Nel suo significato intrinseco, l'essere non ha limitazioni; è illimitato. È quindi un'assunzione spuria che l'essere sia solo quello fisico, come non è garantito credere che tutto ciò che esiste sia il men-

[4] *Gen. An*. 734b25. *Prosopon* è anche «persona».

[5] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, (1887), Baedeker, Iserlohn 1887, p. 3: «Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter».

tale o razionale. Il linguaggio può confondere. «Essere *materiale*» è *essere*; «essere *ideale*» è essere; «essere *mentale*» è *essere*. Non possiamo invertire queste affermazioni e concludere che «essere» è semplicemente «essere *materiale*» o che «essere» è nulla più che «essere *ideale*», e così via. L'esistenza non può essere ridotta a una particolare modalità di essere, o messa sullo stesso piano con ogni sua singola determinazione. La trappola più evidente è ritenere uguali la realtà con il mondo naturale, con ciò che tocchiamo e vediamo qui e ora, e dire: «Questo è tutto quel che esiste». Questo è un errore di metodo, ossia interpretare l'esistenza esclusivamente in termini di quello che esperiamo fisicamente. Il metodo riveste cruciale importanza quanto alla determinazione di ciò che è reale e di ciò che non lo è. Un metodo restrittivo distorce lo scopo dell'indagine e riduce il soggetto d'indagine alla sua sola misura: se tutto ciò che hai è un martello, allora tutto quello che esiste consiste in chiodi.

Può la natura umana essere spiegata esaustivamente in termini fisici, materiali o biologici? La natura umana è manifestamente corporea e biologica; ma è solo questo? È stato argomentato da molti filosofi che varie attività indicano che l'uomo è capace di processi che vanno oltre i limiti della realtà materiale, così da mostrare la presenza di un principio non-materiale che non può spiegarsi in termini materiali.

Secondo Aristotele, tutto il vivente necessariamente possiede un principio che lo distingue dal non-vivente. I suoi predecessori attribuivano tre proprietà all'anima: movimento, percezione e incorporeità[6]. Quest'ultima è peculiare delle sostanze umane, in particolare dell'attività intellettuale. Aristotele fu notevolmente interessato dalla questione se l'intelletto può o no operare indipendentemente dal corpo. Risolvere questo problema risponde appropriatamente alla questione dell'immortalità dell'anima, e la posizione di Aristotele ha dato vita a notevoli dibattiti lungo la storia della filosofia. Enfatizzando la semplicità della sostanza individuale, e l'unità del corpo con l'anima, Aristotele fa emergere il più grande ostacolo all'indipendenza dell'anima e della sua sopravvivenza oltre la morte: «Non c'è bisogno di cercare se l'anima e il corpo formano un'unità, allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formano un'unità la cera e la figura»[7]. Siamo sfidati da due problemi fondamentali e tra loro connessi: l'unità del corpo e dell'anima e la possibile indipendenza dell'anima. L'anima, per Aristotele, è la forma che attualizza il corpo, ossia l'elemento che causa il corpo a essere tale. La questione è se la sua [della forma] piena realtà e attività sono esaurite da quella funzione o se essa ha indipendenza autonoma oltre il ruolo di attualizzare il corpo. È qualcosa di reale in sé (τόδε τι, *hoc aliquid*) e non solo forma (εἶδος) del corpo? Può esistere indipendentemente come una realtà incorporea? L'immortalità dipende dalla immaterialità.

All'inizio del *De Anima*, Aristotele considera la possibile sopravvivenza dell'anima ed esamina i problemi di una concezione dell'anima atta ad agire separatamente dal corpo. Il pensiero è la più plausibile giustificazione a favore di questa visione: «Se allora, tra le attività o affezioni dell'anima, ce n'è qualcuna che le sia propria, l'anima potrà avere un'esistenza separata; ma se non c'è nessuna che le sia propria, non sarà separabile»[8]. Aristotele prova a proporre l'immortalità dell'intelletto: «Sembra poi che il νοῦς sopraggiunga come una sostanza e che non si corrompa»[9]. Aristotele argomenta a favore del fatto che se l'intelletto, come gli organi sensoriali, fosse soggetto a decomposizione, tale decomposizione si verificherebbe inevitabilmente con l'avanzare degli anni. Diversamente dalla sensazione che di solito declina con l'invecchiamento degli organi sensoriali, la mente non è affetta da ciò, poiché non dispone di un organo specifico; ovviamente, potrebbe essere affetta da ciò indirettamente, perché la sua attività appartiene all'individuo il cui corpo è manifestamente affetto dal processo dell'invecchiamento. L'individuo cessa di pensare solo quando la sostanza è colpita a morte, e il composto di corpo e anima si dissolve. «Pensare, amare od odiare non

[6] Cf. *De An.* I, 2, 405b10-12: «ὁρίζονται δὲ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἰπειν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἀσωμάτῳ».

[7] *De An.* II, 1, 412b6-8 (trad. it. qui e in seguito *L'Anima*, a cura di G. MOVIA, Bompiani, Milano 2001).

[8] *Ibid.* I, 1, 403a7-12.

[9] *Ibid.* I, 3, 408b18-19: «ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίνεσθαι οὐσία τις οὖσα, καὶ οὐ φθείρεσθαι».

sono proprietà dell'intelletto, ma di questo determinato soggetto che lo possiede, in quanto lo possiede»[10]. Per Aristotele, non è né l'anima né il corpo a pensare ma l'individuo, come è l'individuo a percepire, amare e odiare. L'individuo è un'unità di corpo e anima. La dipendenza dell'intelletto dal corpo, tuttavia, non è lo stesso che quella della sensazione. Aristotele opera un'importante distinzione: la memoria e l'amore terminano con la morte dell'individuo, ma il pensiero e la riflessione (τὸ νοεῖν καὶ τὸ θεωρεῖν) vanno oltre la decomposizione[11]. Uno stretto ilemorfismo (unità di corpo e anima come di materia e forma) dovrebbe prescrivere che l'anima umana perisca alla morte dell'individuo. L'intelletto potrebbe costituire un'eccezione in quanto non è materiale, ossia composto di parti, e non può soffrire decomposizione. L'ilemorfismo di Aristotele è stato lodato da alcuni come ciò che meglio salvaguarda l'unità dell'individuo umano[12]; da altri è stato ritenuto intrinsecamente legato a una fisica superata, quindi non più sostenibile. L'ortodossia corrente guarda alla concezione aristotelica dell'immaterialità del νοῦς come a qualcosa di terribilmente inconsistente. Secondo H. M. Robinson, «l'opinione consueta oggi è che Aristotele sia essenzialmente o perlomeno nello spirito una sorta di materialista. Intendo dire che l'opinione consueta è che Aristotele sia un materialista *essenzialmente* o *nello spirito* perché pochi osano dire che egli *è* effettivamente un materialista, in quanto pochi osano negare che la sua dottrina del *nous* sia immaterialista»[13]. Christopher Shields risulta d'accordo e sostiene che «la maggioranza dei commentatori ha trascurato la concezione aristotelica del *nous* immateriale»[14].

[10] *Ibid*. I, 4, 408b25-7: «τὸ δὲ διανοεῖσθαι καὶ φιλεῖν ἢ μισεῖν οὐκ ἔστιν ἐκεινου πάθη, ἀλλὰ τουδὶ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο».

[11] Cf. *De An.* I, 4, 408b24, 408b27-8.

[12] Cf. E. BERTI, *Aristote était-il un penseur dualiste?*, in «Thêta-Pi» 2 (1973), p. 97.

[13] H. M. ROBINSON, *Aristotelian Dualism*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 1 (1983), p. 123.

[14] C. SHIELDS, *Some Recent Approaches to Aristotle's 'De Anima'*, in ARISTOTLE, *De Anima* Books II and III, trad. D.W. Hamlyn, rivista da C. Shields, Clarendon Press, Oxford 1993, p. 165.

Prima di trattare del νοῦς, dovremmo puntualizzare che, secondo Aristotele, la sensazione è anche un'attività immateriale, poiché è «ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia»[15]. Quindi, sebbene fisicamente esterni e distanti, gli oggetti di conoscenza possono essere presenti immaterialmente attraverso immagini sensibili (425b24–5). Aristotele distingue tra *organo* della sensazione, che ha grandezza spaziale, e *potenza* (immateriale) della sensazione, che risiede nell'organo ma senza grandezza (424a26-8). Aristotele sottolinea gli ovvi parallelismi tra intelligenza e sensazione (429a13-15). La differenza fondamentale è che la sensazione dipende intrinsecamente da un organo fisico mentre l'intelletto no. I sensi conoscono le cose individuali qui e ora, nel tempo e nello spazio; l'intelletto conosce realtà universali. Queste esistono in qualche modo entro l'anima stessa. Una persona potrebbe contemplare i suoi pensieri a volontà, ma non può arbitrariamente scegliere di sentire un particolare oggetto: l'oggetto deve esso stesso essere presente, poiché la sensazione conosce ciò che è individuale ed esterno (417b22-8).

Prendendo a prestito da Anassagora, Aristotele afferma che, poiché l'anima conosce tutte le cose, deve essere «non mescolata» (ἀμιγῆ)[16]. L'anima umana, per conoscere, non deve essere adulterata. Ci sono buone ragioni, egli dice, per affermare che essa non è mista al corpo ed è non-corporea o immateriale[17]. Se fosse corporea, avrebbe inevitabilmente una determinata qualità (come il caldo o il freddo), che renderebbe la cognizione del suo contrario impossibile. Inoltre richiederebbe un organo fisico simile a quello dei sensi (429a25-6). Se fosse materiale, non potrebbe ricevere in sé le nature intelligibili di tutte le cose; ma poiché è aperta a ricevere tutta la realtà intelligibile in se stessa, non è ristretta a un qualsiasi modo materiale, ed è quindi immateriale, semplice, impassibile[18]. L'anima, afferma Aristotele, è stata ben descritta come il «luogo delle forme» (429a27-8: τόπος εἰδῶν);

[15] *De An.* II, 12, 424a17-19; cf. anche 425b23-4.

[16] *Ibid*. III, 4, 429a18: «ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι».

[17] Cf. *Ibid*. III, 4, 429a24-5: «διὸ οὐδε μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι».

[18] Cf. *Ibid*. III, 4, 429b23: «ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς».

questo si applica, così egli spiega, non all'anima come a un intero, ma al suo elemento intellettuale; e le forme sono contenute non attualmente ma potenzialmente. Egli la definisce anche come «forma delle forme» (432a2: εἶδος εἰδῶν), poiché assimila le forme, ossia le nature intelligibili, di tutte le cose.

L'immaterialità dell'intelletto è stabilita in primo luogo dalla sua universalità, la cui prova più chiara è l'illimitata apertura a ogni possibile oggetto. Le facoltà sensibili funzionano ognuna infallibilmente in un particolare dominio, perché hanno un raggio d'azione chiaramente limitato, determinato dalla ricettività degli organi sensibili. La sensazione è diretta verso un particolare oggetto materiale qui e ora, strettamente localizzato nel tempo e nello spazio. L'intelletto è aperto alla totalità perché non ha tale organo. La sua universalità è una conseguenza della sua capacità immateriale. Il suo obiettivo è la realtà universale – la non ristretta totalità degli esseri in generale (τα πάντα), come pure i concetti universali di quelle essenze che sono istanziate in sostanze senza numero (τα καθόλου). Non c'è nulla che esista la cui essenza non possa essere oggetto dell'intelletto; l'universalità è segno della psiche immateriale. Mentre i sensi agguantano gli individui particolari, l'intelletto conosce le essenze universali secondo la loro intelligibilità immateriale[19]. L'universalità dell'intelletto è sintetizzata al meglio nella frase aristotelica che «l'anima è in certo modo tutti gli esseri»[20]. Secondo il filosofo arabo Avicenna (980-1037), l'ultima perfezione che l'anima può cogliere è la delineazione in essa di tutto l'ordine e le cause dell'universo. Cognitivamente o intenzionalmente (nell'ordine del conoscere), l'ultimo orizzonte di riflessione è la totalità del reale, di tutto ciò che è: l'essere umano ha attraverso lo spirito una relazione unica con la totalità. Con le parole di Platone, egli è «abituato a guardare alla terra nella sua totalità». L'uomo è finito nel suo essere; non è l'intero dell'essere; tuttavia attraverso la cognizione egli abbraccia la totalità del reale. Questo è espresso da Blaise Pascal (1623-1662) come segue: «Con lo spazio l'universo mi inghiotte e mi

[19] Cf. *Ibid*. II, 5, 417b22-3: «τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου».

[20] *Ibid*. III, 8, 431b21: «ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα».

contiene come un punto, con il mio pensiero sono io che lo contengo». Una prova dell'universalità della cognizione umana è il nostro illimitato desiderio di conoscere la totalità: non poniamo limiti all'ambito della investigazione umana.

Aristotele afferma nel *De Anima* che il pensiero come tale non implica un organo, a differenza dei sensi. Questa indipendenza dall'organo fisico, ossia il carattere non-materiale dell'intelletto, è inoltre evidenziato dalla sua «apatia»: non può essere danneggiato dal suo oggetto. Gli organi di senso possono essere distrutti da violente stimolazioni: l'orecchio da suoni assordanti, l'occhio da luce eccessiva (429a30-429b5, 435b7-16). L'intelletto non è leso dal pensiero intenso; al contrario, una volta confrontatosi con materie difficili, esso, come Aristotele sottolinea, riflette più facilmente su materie meno complesse. Questo gli consente di concludere che «la facoltà sensitiva non è indipendente dal corpo, mentre l'intelletto è separato»[21]. Aristotele ovviamente sottolinea che, senza l'iniziale attività sensibile, l'intelletto è vuoto di contenuti. Egli enfatizza l'unità dell'individuo umano; la questione è come entrambi i poli della cognizione umana, sensibile e intellettuale, possano appartenere a un unico essere. Per la sua natura immateriale e indipendente da un organo fisico, l'intelletto non ha né grandezza né parti: queste sarebbero di impedimento al processo del pensiero. La mente è una e semplice, non ha grandezza[22]. «In che modo quest'anima penserà, se è una grandezza?» (407a6-11). La mente deve essere semplice e completa, come i suoi pensieri che sono semplici e indivisibili. La mente coglie i pensieri una volta e *interamente*, non successivamente, pezzo per pezzo, una parte dopo l'altra. Se la mente fosse una grandezza materiale, dovrebbe conoscere il suo oggetto attraverso le sue parti divisibili.

Molti dibattiti e controversie si sarebbero evitati se Aristotele avesse spiegato con maggiore chiarezza che cosa egli intendesse per «separato». Tommaso da parte sua non ha dubbi sul suo significato ed esprime sorpresa dinanzi alle controversie generate da questa parola.

[21] *Ibid*. III, 4, 429b4-5: «τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός».

[22] Cf. *Ibid*. I, 3, 407a2-3: «οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι».

In verità, è sorprendente quanto facilmente alcuni si siano lasciati ingannare dal fatto che Aristotele chiami l'intelletto «separato»; perché il testo stesso rende perfettamente chiaro che cosa egli intenda, ossia che, diversamente dai sensi, l'intelletto non ha un organo corporeo. La nobiltà dell'anima umana trascende l'estensione e i limiti della materia corporea; di conseguenza, essa compie attività nelle quali la materia corporea non rientra e le cui potenzialità non hanno a che fare con l'organo corporeo; è in questo senso che si parla di «intelletto separato»[23].

La concezione aristotelica circa l'immortalità dell'anima è ben lontana dal presentarsi come conclusiva. Martin Lutero affermò crudamente: «Questo miserabile insegna nella sua opera migliore, il *De Anima*, che l'anima muore col corpo, sebbene molti abbiano tentato invano di salvare la sua reputazione»[24]. Lutero si riferisce alle difficoltà della concezione aristotelica secondo cui solo la funzione intellettiva dell'anima è immortale; questo presenta un ostacolo per l'unità dell'individuo e minaccia l'unità della stessa anima. Ritornerò alla soluzione di Tommaso a questa questione che, lontana dall'essere «parole vane», comporta per la psicologia aristotelica una profondità metafisica che non era a disposizione del filosofo greco e che consente di risolvere i problemi dell'intelletto associati all'ilemorfismo. Prima, però, un breve cenno alla conoscenza di sé, come interpretata da Aristotele, Tommaso e altri. La capacità di auto-riflessione dell'anima, insieme alla sua tensione all'universalità, è stata tradizionalmente invocata come prova del carattere spirituale della natura umana. Una delle domande più sfuggenti nella psicologia filosofica è: «Come sappiamo

[23] Cf. Tommaso d'Aquino, *In De An.* III, 7, 699: «Mirum est autem quomodo tam leviter erraverunt, ex hoc quod dicit quod intellectus est separatus, cum ex litera sua huius rei habeatur intellectus, dicit enim separatus intellectus, quia non habet organum, sicut sensus. Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus».

[24] *Works of Martin Luther* II, A. J. Holman, Philadelphia 1915, p. 25.

di sapere?». Aristotele afferma che quando l'anima «è divenuta ciascuno dei suoi oggetti» (429b5-6: ὅταν δ' οὕτως ἕκαστα γένηται), allora la mente è anche capace di pensare se stessa (429b5-6: αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν). Io suggerisco che la spiegazione potrebbe trovarsi nel fatto che l'anima è «in certo modo» (πώς) tutto ciò che è. La potenza dell'auto-riflessione è quindi una conseguenza dell'universalità dell'anima. A motivo della sua estensione universale, l'intelletto potrebbe introspettivamente e concomitantemente conoscere ogni atto cognitivo dell'individuo, sia sensibile sia intellettuale. L'intelletto conosce se stesso, suggerisce Aristotele, come ogni altro oggetto immateriale: «È esso stesso intelligibile come lo sono gli oggetti intelligibili. Infatti, nel caso degli oggetti senza materia, il soggetto pensante e l'oggetto pensato sono la stessa cosa, poiché la scienza teoretica e il suo oggetto s'identificano» (430a2-5).

Attingendo ampiamente da Aristotele per la sua psicologia, Tommaso sostiene vi siano tre cose che rendono evidente la spiritualità dell'anima:

> La prima: questa operazione ha per oggetti tutte le forme corporee – di conseguenza è necessario che il principio cui appartiene questa operazione sia sciolto da ogni forma corporea. La seconda: l'intendere è degli universali – ora, in un organo corporeo non possono essere ricevute se non intenzioni individuate. La terza: l'intelletto intende se stesso – cosa che non accade in una qualche facoltà la cui operazione sia mediante un organo corporeo[25].

[25] Tommaso d'Aquino, *In II Sent*., 19, 1, 1: «Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cujus est haec operatio, ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatae. Tertio, quia intellectus intelligit se; quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale» (trad. it. a cura di C. Pandolfi e R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000).

A supporto dell'ultimo argomento, Tommaso si appella ad Avicenna, ma specialmente all'autore ignoto del *Liber de Causis*. Quest'opera potrebbe essere datata tra il nono e il decimo secolo, probabilmente localizzabile nell'area di Baghdad; il trattato fu trasmesso in Occidente attraverso una traduzione dall'arabo, ma potrebbe essere stato scritto in siriano. Fu a lungo considerato la teologia perduta di Aristotele, ma è di fatto un distillato degli *Elementi di Teologia* di Proclo. Nella proposizione 15 di quest'opera Proclo asserisce: «Tutto ciò che è capace di convertirsi a se stesso è incorporeo (*ἀσώματον*)». La proposizione 171 afferma: «L'intelletto è incorporeo, come dimostrato dal suo ritorno a se stesso. Nessuno dei corpi ritorna infatti a se stesso». Nel suo commentario al *Liber de Causis* Tommaso cita con approvazione questa procliana «ragione a supporto dell'immaterialità dell'intelletto»:

> Nessun corpo ritorna naturalmente a se stesso. Perché se ciò che si piega su qualcosa è in contatto con ciò su cui si piega, allora è chiaro che tutte le parti del corpo il quale si piega su se stesso saranno in contatto con tutto [il resto delle sue parti]. Questo non è possibile per nessuna cosa che ha parti, a motivo della separazione delle parti, ciascuna delle quali si trova in un posto diverso[26].

In parole povere, ciò che questi autori hanno in mente è l'incapacità della realtà materiale, definita da reciproca esteriorità delle sue parti, *partes extra partes*, di riflettere su se stessa. Ancor più semplicemente, le parti interferiscono l'una con l'altra.

La conoscenza di sé è per Aristotele evidenza dell'esperienza. È una concomitante consapevolezza che accompagna la nostra conoscenza dell'oggetto: conosciamo noi stessi come soggetto quando conosciamo la realtà dell'oggetto. Tommaso è più enfatico: «La scienza riguardante l'anima è certissima, nella misura in cui ciascuno esperimenta in se stesso di avere l'anima e che in lui ci sono atti dell'anima ma è molto difficile conoscere che cosa sia l'anima. Perciò in quel-

[26] Proclo, *Elements of Theology* XV, cit. in R. Pasnau, *On Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 194.

lo stesso luogo il filosofo aggiunge che "la cosa più difficile è quella di raggiungere qualche certezza intorno ad essa"»[27].

Blaise Pascal esprime la natura sfuggente dell'auto-conoscenza, e la difficoltà di capire la natura umana:

> Chi non penserebbe, vedendoci composti di mente e corpo, se non che questo composto ci risulta intelligibile? Eppure è la cosa che meno capiamo. L'uomo è dinanzi a sé l'oggetto più straordinario che si trovi in natura, perché non può concepire che cosa sia il corpo, meno ancora che cosa sia la mente, e ancora meno come corpo e mente siano uniti tra loro. Questo è il compimento delle sue difficoltà, eppure è il suo proprio essere.

Pascal quindi cita Agostino: «La maniera con cui lo spirito si congiunge al corpo non si può comprendere dall'uomo, eppure proprio questo è l'uomo»[28].

La tesi di Pascal è che, sebbene sia difficile comprendere come lo spirituale e il fisico si intreccino, la loro unità è un innegabile e inaggirabile punto di partenza dal quale investigare la natura umana. Sia la materia che lo spirito sono essenziali all'esperienza vissuta e né l'uno né l'altro potrebbero essere abbandonati per semplificazioni di metodo. Vi è profonda evidenza a sostegno dell'intimo nesso di anima e corpo. Si pensi alla difficoltà dello sforzo intellettuale quando si è esausti, afflitti da dolore o da consumo di alcol: l'intimità di corpo e anima in tali condizioni è crudamente evidente. Più sottilmente, ma sempre da un

[27] Tommaso d'Aquino, *De Ver.* 10, 8 ad 8: «Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima, difficillimum est; unde Philosophus ibidem subiungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam finem de ipsa. As he remarks, to know the soul 'requires a diligent and subtle investigation» (trad. it. a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005). Cf. *Summa Theologiae* I, 87, 1: *Requiritur diligens et subtilis inquisitio*.

[28] *Pensées* 72. Cf. Agostino, *De Civ. Dei*, xxi, 10: «Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est».

punto di vista empirico, l'unità psicosomatica è illustrata dal modo in cui noi comunemente reagiamo fisicamente a influenze non fisiche come sentimenti, intuizioni e ricordi. Ma una volta che la natura e il significato di questi eventi empirici è colta, risulta anche evidente che lo spirituale e il fisico sono distinti. Io posso essere mosso alle lacrime da sentimenti di gioia o dolore. In ogni caso, il processo fisico è lo stesso: i miei condotti lacrimali si dilatano e un liquido viene secreto. Ma il significato delle mie lacrime è diverso se causato da gioia provocata dall'ascolto di musica, evocato da una scena romantica a teatro o al cinema o dall'aver ricevuto cattive notizie. Se vengo colpito dalla notizia di un evento tragico, la mia gola si contrae e i miei occhi si inumidiscono. Il significato autentico di questi fatti fisiologici non è tuttavia che i muscoli si bloccano o che dai nostri condotti e ghiandole fuoriesca qualcosa. Quando scoppio in lacrime all'apprendere della morte di un amico, non è perché sono determinato a rilasciare la tensione fisica. Sebbene la mia emozione abbia un effetto collaterale dal punto di vista fisico, è più uno stato intenzionale che abbraccia in simpatia la vita di altri attraverso tempo e spazio che l'estendersi di condizioni materiali.

Io arrossisco se qualcuno mi accusa di qualcosa di vergognoso. Questo non è semplicemente un emergere del sangue dalle mie guance, ma una risposta *involontaria* alla comprensione dei suoni ascoltati e una valutazione morale spontanea della mia autostima *vis-à-vis* qualcun altro. Oltre la manifestazione fisiologica, vi è un significato spirituale. Io trasudo e fremo quando vengo informato di un pericolo imminente: questa è più che una reazione fisiologica, ossia la secrezione di umidità salina attraverso l'epidermide è provocata dalla valutazione cosciente di *un evento che non si è ancora verificato ma è solo previsto*. La memoria di un terribile incidente perturba il mio equilibrio fisico come un pugno nello stomaco o un brivido lungo la schiena. Tali espressioni fisiche di orrore danno vita a *innumerevoli* processi fisiologici, carichi elettrici, tensioni neurali e collegamenti sinaptici. La forza della memoria, tuttavia, non può equivalere *solo* a questi processi fisici.

Tali esperienze quotidiane potrebbero davvero descriversi a livello biologico o fisiologico, ma questi resoconti non ne rivelerebbero il significato. La descrizione in termini di ritmo anatomico ed equilibrio corporeo non è una spiegazione. Socrate offre resoconti alternativi del

perché, essendo condannato a morte, rimanga seduto in prigione; uno è in termini di muscoli e legamenti che non gli consentono di alzarsi, ma la spiegazione reale è il rispetto che nutre per le leggi di Atene. Se richiesto perché il fornello è caldo, potrei riferirmi alla combustione del gas, al trasferimento del calore e così via; più significativamente, però, risponderei che voglio bere qualcosa di caldo.

Nonostante la sfida di stabilire la loro base comune, le prospettive del fisico e del metafisico sono insieme essenziali per l'integrità della natura umana. Il bisogno complementare di spiegazione metafisica fu riconosciuto da Albert Einstein, che lamentava il positivismo a una sola dimensione del suo tempo. Egli risaliva a David Hume che, a suo parere, «generò un pericolo per la filosofia, in quanto, seguendo la sua critica, ne emerse inevitabilmente una "paura per la metafisica" che è divenuta un morbo tipico del filosofare empiristico contemporaneo; questo morbo è la controparte del filosofare nelle nuvole dei tempi passati che riteneva di poter fare a meno dei sensi … Finalmente emerge ora che non si può fare a meno della metafisica»[29]. Sebbene Einstein punti all'irrilevanza di queste filosofie che nel passato ignorarono il fisico e l'empirico, egli avverte i propri contemporanei circa l'altro estremo. Anche il metafisico è necessario.

La domanda se la natura umana è spirituale è domanda dalle più decisive conseguenze per il nostro destino ultimo. Bisogna rispondere affermativamente prima ancora di porre la più importante delle domande personali, ossia quella relativa alla personale sopravvivenza oltre la morte. Senza spirito, l'avventura umana, per quanto entusiasmante finché dura, giunge comunque al termine; e se sono unicamente un aggregato di cellule, l'«io» necessariamente scompare con la dissoluzione costituita dalla morte. L'alternativa apre a diverse prospettive. Affermare la profonda realtà dello spirito nella natura umana è rifiutare che l'universo sia governato da cieche forze fisiche, dominato da spietata indifferenza[30].

---

[29] A. EINSTEIN, *Ideas and Opinions*, Souvenir Press, Londra 2005, p. 24.

[30] Cf. R. DAWKINS, *A River Out of Eden*, Basic Books, New York 1995, p. 133.

In conclusione, rimane da schizzare la soluzione offerta da Tommaso a sostegno dell'esistenza autonoma dell'anima. Come abbiamo visto, la logica stringente dell'ilemorfismo aristotelico richiede che con la dissoluzione dell'individuo che muore, e con la disintegrazione del corpo (materia), l'anima (la forma) debba cessare di esistere. Per Aristotele, l'anima è il più elevato principio di attualità nell'individuo, ma la sua funzione è di costituire e perfezionare il corpo, che di per sé ha solo potenzialità per la vita. Corpo e anima sono co-principi del singolo individuo e sono reciprocamente correlati: nessuno di essi esiste senza l'altro. Tommaso fondamentalmente rigenera la metafisica aristotelica dell'atto e della potenza con la sua più profonda comprensione dell'esistenza come atto radicale, la prima perfezione ed energia attualizzante di ogni natura o essenza. Per Tommaso la forma o essenza è ciò che determina l'individuo a essere *ciò* che è; determina l'essenza, ma non conferisce esistenza. C'è nella sostanza un principio più profondo di attualità, ossia la prima perfezione dell'essere: l'atto di esistenza, che è appropriatamente denotato dalla forma verbale attiva dell'infinito *esse* (essere). È questa teoria dell'essere che lo rende capace di risolvere la questione dell'indipendenza dell'anima, che è invece di ostacolo per l'ilemorfismo aristotelico.

Secondo Tommaso, l'anima ha il suo autonomo atto di esistenza: attualizzando il corpo, determinandolo a essere un corpo umano e nient'altro, comunica il suo essere al corpo nell'unità di un'unica sostanza. Sebbene dipenda inizialmente dal corpo per l'esercizio delle sue attività, una volta che le sue capacità intellettuali sono state attualizzate può compiere gli atti immateriali di intellezione e riflessione senza ricorso a un particolare organo fisico. Sebbene queste operazioni dipendano chiaramente dalla sostanza umana individuale, esse non implicano l'esercizio di un organo materiale. Procedono dall'intera persona come un essere intellettuale. Ma non solo l'anima non dipende da un organo corporeo per esercitare le proprie capacità; molto più significativamente, non dipende dal corpo per la sua esistenza. Piuttosto, ha il suo proprio essere sussistente; altrimenti non potrebbe compiere quelle attività che non sono legate alle condizioni di spazio e tempo che definiscono la conoscenza sensibile corporea.

A differenza della forma aristotelica, l'anima è per Tommaso non *forma immersa*, ma *forma emergens*[31]. Se fosse immersa o inerente al corpo, non potrebbe compiere attività indipendentemente dagli organi corporei. Le attività del mangiare, respirare e vedere sono inerenti al composto anima-corpo; la potenza dell'intelletto e l'attività del pensiero sono inerenti all'anima, e quindi intrinsecamente non corporei. La radicale metafisica dell'essere esistenziale di Tommaso spiega come l'anima, pur compiendo la sua opera come principio attualizzante del corpo, non è assorbita in quella funzione, ma ha un'attività più profonda, ossia quella dell'esistenza. Come suggerito sin dal principio, l'esistenza non è confinata a una particolare modalità, ma è energia dinamica onnipervasiva, onnipresente, illimitata e universale; nel mondo naturale, l'esistenza trova la sua più alta espressione nell'anima umana che, per parte sua, è più avvincentemente compresa nell'apertura dello spirito all'essere universale e nell'abilità a ritornare sulla sua propria conoscenza in un atto di riflessione personale. Essere una persona è prendere possesso, a livello di autoriflessione, del proprio essere individuale entro l'universo e plasmare liberamente il proprio destino.

RIASSUNTO

In questo saggio intendo presentare alcuni argomenti che possono essere individuati nell'opera di Aristotele, Proclo, l'autore ignoto del *Liber de Causis* e Tommaso; argomenti a sostegno della tesi secondo cui, oltre il corpo fisico, vi è nella persona umana un elemento spirituale in virtù del quale noi compiamo quelle attività che sono specificamente umane.

---

[31] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I, 76, 1 ad 4: «Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma».

ABSTRACT

In this essay, I will present some of the arguments that may be discerned in Aristotle, Proclus, the unknown author of the *Liber de Causis*, and Aquinas in favour of the view that, beyond the physical body, there is in the human person a spiritual element in virtue of which we perform those activities that are distinctly human.

Provvidenza divina, angelo custode e dignità della persona umana

Fr. Serge-Thomas Bonino, o.p.*

> «È tanto grande la dignità delle anime
> che ciascuna di esse ha, fin dalla nascita,
> un angelo deputato alla sua custodia» (San Girolamo[1])

«Se guardo il tuo 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?» (*Sal* 8,4)[2]. Ecco un modo originale, specificamente teologico, d'abbordare la questione antropologica: che cosa c'insegna a proposito della persona umana il modo d'agire di Dio nei suoi confronti? Difatti, nonostante l'estrema umiltà della sua condizione, messa in risalto dal *Salmo* 8 per mezzo del contrasto con la grandezza e lo splendore del cosmo, l'uomo (il genere umano in generale, ma anche ogni persona in particolare) è l'oggetto privilegiato del pensiero e della provvidenza di Dio. Queste premure della provvidenza, del tutto particolari, tanto rispetto alla loro finalità quanto alle loro modalità, ci offrono dunque una via d'accesso privilegiata per riconoscere l'eminente dignità della persona umana. Questo sarà l'oggetto della prima parte di questo studio.

Ma, tra le modalità di questa provvidenza speciale rispetto all'uomo, c'è il fatto, insegnatoci dalla Rivelazione e pertanto ricevuto nella

---

* Presidente dell'Accademia Pontificia di San Tommaso d'Aquino e Decano di Filosofia nella Pontificia Università Tommaso d'Aquino, Roma.

[1] Girolamo, *Commento al Vangelo di Matteo*, 18, 10: «Magna est dignitas animarum, ut unaquaeque habeat, ab ortu nativitatis, in custodiam sui angelum delegatum». Citato da san Tommaso, ad esempio, in *Sum. theol*., *Ia,* q. 113, a. 2, s.c.

[2] Cf. anche *Sal* 144,3. Cf. Tommaso d'Aquino, *In Psalmos David expositio, In Ps. 8*, 4 (ed. Parma, t. 14, pp. 168-169).

fede, che a ogni persona umana ancora in cammino Dio prepone un angelo particolare per custodirla nelle sue vie e aiutarla a raggiungere felicemente il suo termine. Pertanto, la dottrina tradizionale dell'angelo custode, di cui san Tommaso presenta l'azione come «un'attuazione (*executio*) della divina provvidenza rispetto agli uomini[3]», è una via di accesso possibile, certo indiretta ma molto feconda, verso la comprensione tommasiana della dignità della persona umana. Questo sarà l'oggetto della seconda parte del mio studio.

1. "SPECIALIS PROVIDENTIAE MODUS"

1.1. Una provvidenza universale

Nell'ambiente dottrinale del XIII secolo, una delle questioni principali e più discusse a proposito della provvidenza è quella sulla sua estensione[4]. La soluzione è intrinsecamente legata alla questione sull'estensione della scienza divina e, in ultima analisi, alla questione di come intendere la natura e quindi l'estensione della causalità dell'*Ipsum Esse subsistens*[5].

[3] TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* [= *Sum. theol.*], *Ia*, q. 113, a. 2.

[4] Sulla dottrina tomista della provvidenza, cf., tra gli studi più recenti: J. M. ARROYO SANCHEZ, *El tratado de la providencia divina en la obra de Santo Tomás de Aquino*, Rome 2007; J.-P. TORRELL, «"Dieu conduit toutes choses vers leur fin". Providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin», in *Nouvelles recherches thomasiennes*, Paris, 2008, pp. 63-97; M. LEVERING, *Biblical Thomism and the Doctrine of Providence*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 83 (2009), pp. 339-362 ; E. DURAND, *La Providence du salut selon Thomas d'Aquin. Un bénéfice théologique de la métaphysique des singuliers*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 96 (2012), pp. 451-492; ID., *Evangile et Providence. Une théologie de l'action de Dieu*, «Cogitato fidei 292», Paris, 2014 (ch. 4).

[5] Cf. THOMAS D'AQUIN, *De la vérité. Question 2 (La science en Dieu)*. Introduction, traduction et commentaire de S.-T. Bonino, «Vestigia, 17», Paris - Fribourg, 1996, pp. 221-240.

In quel contesto, san Tommaso cerca di rendere teologicamente conto delle esigenze della fede cristiana: la provvidenza divina è senz'altro universale e il suo governo abbraccia tutta la realtà fino ai minimi particolari. Prendiamo come guida, tra tanti altri testi che trattano il tema nel *corpus* tommasiano, *Summa theologiae*, Ia, q. 22, a. 2. La determinazione comporta due parti. La prima presenta in modo brevissimo diverse posizioni che condividono la negazione dell'universalità della provvidenza. La seconda dimostra quest'universalità per mezzo di due argomenti.

Secondo san Tommaso, tre gruppi di pensatori hanno negato l'universalità della provvidenza[6]. Ci sono, in primo luogo, gli antichi materialisti che, ricusando qualsiasi finalità nella natura, non possono pertanto concepire che ci sia un piano provvidenziale. Come voleva l'uso, san Tommaso fa riferimento a Democrito e agli epicurei, «i quali affermarono che il mondo è produzione del caso».

Ci sono poi quelli che hanno sostenuto che quaggiù, vale a dire nel mondo della generazione e della corruzione, la provvidenza non si estendesse agli individui, ma si limitasse alle specie delle realtà naturali, in quanto, a differenza degli individui, sono incorruttibili, perpetue e universali. La provvidenza bada a che ci siano sempre dei cavalli affinché perduri il grado d'essere specifico dell'«equinità», ma non si cura in particolare di Ronzinante o di Bucefalo, se non per quanto essi abbiano qualche rapporto con il bene della specie. Si tratterebbe, secondo alcuni (ma san Tommaso esita a seguirli), della posizione di Aristotele e del Commentatore, Averroè.

C'è infine la posizione di Maimonide che, pur aderendo ai fondamenti dell'opinione precedente, vuole accogliere le esigenze, diciamo «personaliste», della rivelazione biblica. Perciò, egli sostiene che, tra gli individui appartenenti alle diverse specie del mondo fisico, gli individui umani occupano un posto del tutto speciale, nella misura in cui partecipano alla realtà imperitura dell'intelletto. Quindi, essi e i loro atti sono oggetto di una provvidenza particolare poiché, secondo

[6] La presentazione di san Tommaso si ispira in parte a Maimonide, *La Guida dei perplessi*, III, c. 17.

Maimonide, la provvidenza si estende ovunque c'è qualche partecipazione dell'intelletto[7].

San Tommaso, dal canto suo, afferma che la provvidenza è assolutamente universale e pertanto si estende a tutti i singolari. Del resto, se non si esercitasse anche sui minimi particolari delle realtà materiali, non si vede come potrebbe esercitarsi efficacemente sulla persona umana, la cui l'attività è immersa nel concreto e nei particolari. L'Aquinate dimostra quest'universalità della provvidenza per mezzo di due argomenti. Il secondo argomento lo deduce a partire dall'universalità della scienza divina. Il primo argomento affronta la questione alle radici. Ogni agente, spiega il nostro Dottore, agisce sempre per un fine (*Omne agens agit propter finem*). Quando l'agente è razionale, egli crea un *ordo*, cioè ordina, dispone un insieme articolato di mezzi (*ordinatio effectuum in finem*) atti a raggiungere il fine. L'estensione di questo ordinamento è in proporzione all'estensione della causalità dell'agente. Più quest'ultima è ampia e universale, vale a dire più l'agente è elevato nella gerarchia delle cause, più essa abbraccia effetti e cause subordinate e più l'ordinamento è, anche'esso, ampio e universale e, pertanto, efficace. Pertanto, la provvidenza della Causa prima, che per definizione non lascia nulla fuori dalla sua azione, abbraccia in un modo totalmente efficace la totalità della realtà:

> La causalità di Dio, il quale è l'agente primo, si estende a tutti gli esseri, non solo quanto ai principi della specie, ma anche quanto ai principi individuali, sia delle cose incorruttibili, sia delle cose corruttibili. Quindi è necessario che tutto ciò che in qualsiasi modo ha l'essere sia da Dio ordinato al suo fine [*Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem*] (*Sum. theol*., Ia, q. 22, a. 2).

[7] Cf. anche *Sum. theol*., Ia, q. 22, a. 3, arg. 5 e ad 5; Ia, q. 103, a. 5, arg. 2 e ad 2; *Q. de ver*., q. 5, a. 6. Cf. A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris, 1988, c. 6: «La providence et la liberté».

1.2. Una provvidenza diversificata

Tuttavia, questa provvidenza universale si esercita in modo differenziato sui diversi tipi di creature, tanto rispetto al fine immediatamente perseguito quanto alle modalità che l'azione provvidenziale adotta nei loro confronti. La divisione principale è quella che passa tra, da una parte, le creature spirituali, ossia le persone, che sono governate contemporaneamente *propter seipsas* e secondo delle modalità adattate alla loro dignità di soggetto intelligente e libero, e, dall'altra parte, le creature irrazionali che sono governate *in ordine ad eas*, cioè alle persone, e secondo modalità puramente «naturali»[8]. Perché? Che cosa giustifica, nella persona, questo modo speciale di trattarla? Nel *corpus* tommasiano troviamo diverse risposte, più o meno fondamentali, che mettono in gioco diversi aspetti della persona umana: la sua incorruttibilità, la sua perpetuità, la sua unica prossimità con il fine stesso dell'universo.

1.2.1. L'incorruttibilità

Un primo motivo di questo trattamento speciale riservato dalla provvidenza agli uomini viene dal fatto che la persona umana, benché immersa nel mondo della generazione e della corruzione in virtù del suo corpo, partecipa in virtù della sua anima razionale e sussistente all'incorruttibilità e dunque alla perpetuità. Così, nel contesto appunto della teologia dell'angelo custode, san Tommaso scrive:

> La provvidenza di Dio si comporta in modo diverso riguardo all'uomo e riguardo alle altre creature corruttibili, perché diverso è il rapporto di queste creature con l'incorruttibilità. Gli uomini, infatti, sono incorruttibili non solo nella loro comune forma specifica, ma anche nelle loro forme individuali, che sono le anime razionali: ciò che non può affermarsi degli altri esseri corruttibili.

[8] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles* [= *CG*], III, c. 112.

> Ora, è evidente che la provvidenza di Dio ha di mira principalmente gli esseri che sempre esisteranno: mentre cura gli esseri perituri in ordine al bene di quelli eterni [*Providentia autem Dei aliter se habet ad homines, et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quae sunt animae rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quod providentia Dei principaliter est circa illa quae perpetuo manent, circa ea vero quae transeunt, providentia Dei est inquantum ordinat ipsa ad res perpetuas*] (*Sum. theol*., Ia, q. 113, a. 2).

1.2.2. Il rapporto diretto al fine dell'universo

In un brano importante dell'*Expositio* di san Tommaso sul libro di Giobbe (di cui si sa che si presenta secondo lui come un'ampia questione disputata sul tema della Provvidenza[9]), ritroviamo il motivo dell'incorruttibilità per spiegare perché la persona umana è governata da Dio secondo un modo speciale. Ma quel motivo è oramai subordinato a un motivo più fondamentale.

Nel c. 7, Giobbe, oberato dalla sofferenza, denuncia come opprimente l'attenzione che Dio gli porta. Perciò egli riprende, sovvertendole in modo ironico, le parole del *Salmo* 8:

> Che è quest'uomo che tu nei fai tanto conto e a lui rivolgi la tua attenzione e lo scruti ogni mattina e ad ogni istante lo metti alla prova? Fino a quando da me non toglierai lo sguardo e non mi lascerai inghiottire la saliva? (*Gb* 7,17-19).

[9] Cf. D. CHARDONNENS, *L'Homme sous le regard de la Providence. Providence de Dieu et condition humaine selon* l'Exposition littérale sur le livre de Job de Thomas d'Aquin, «Bibliothèque thomiste 50», Paris, 1997. L'idea secondo la quale i diversi protagonisti del libro di Giobbe rappresentano le diverse teorie sulla provvidenza divina si trova già in Maimonide, *La Guida dei perplessi*, III, c. 23.

Coerente con la sua interpretazione generale del personaggio di Giobbe, san Tommaso non vede in queste parole l'espressione di una rivolta. Egli interpreta questi versetti piuttosto nel senso di una riflessione nella quale Giobbe presenterebbe i motivi che Dio avrebbe di porre fine alla sua prova. Non sarebbe questa, infatti, la conseguenza logica delle premure speciali di Dio per l'uomo che «custodisce e protegge»? San Tommaso commenta:

> Va osservato che, nonostante tutti gli esseri siano soggetti alla provvidenza divina e tutti ottengano da Dio la propria grandezza secondo la condizione di ognuno, ciò tuttavia si verifica secondo modalità diverse. Dal momento, infatti, che tutti i singoli beni esistenti nell'universo si presentano ordinati al bene comune dell'universo come la parte è ordinata al tutto, e l'imperfetto al perfetto, alcuni di essi sono disposti secondo la provvidenza divina in quanto dicono ordine all'universo [*Ubi considerandum est quod licet omnia subsint divinae providentiae et omnia secundum statum suum magnitudinem consequantur a Deo, aliter tamen et aliter. Cum enim omnia particularia bona quae sunt in universo ordinari videantur ad commune bonum universi sicut pars ad totum et imperfectum ad perfectum, eo modo aliqua disponuntur secundum divinam providentiam secundum quod habent ordinem ad universum*] (*Expositio super Iob ad litteram*, c. 7 [ed. Leonina, t. 26, p. 50]).

La finalità del governo divino è quindi il bene comune dell'universo (inteso come la totalità delle creature), che è duplice. C'è, da una parte, il bene comune intrinseco, cioè il bene costituito dall'universo stesso, considerato come un tutto ordinato, e, d'altra parte, il bene comune estrinseco, che non è altro che Dio, fine ultimo, al quale il bene comune intrinseco viene subordinato. La provvidenza ordina tutto in modo da procurare questo bene comune, così che il modo di governare ogni tipo di essere dipende dal rapporto che questo intrattiene col bene comune dell'universo.

Ora, la perpetuità di un essere è il segno che esso è in rapporto immediato con il bene comune dell'universo. Pertanto, il motivo della perpetuità, ossia dell'incorrutibilità, viene logicamente subordinato al motivo della contribuzione al bene comune dell'universo:

> Va tenuto presente che secondo il modo per cui alcuni esseri partecipano della perpetuità, concorrono in maniera essenziale alla perfezione dell'universo; se invece non sono dotati della perpetuità, partecipano al bene dell'universo in forma accidentale, e non per sé. Di conseguenza, gli esseri perpetui sono di per sé ordinati da Dio; invece gli esseri corruttibili, lo sono in vista degli altri [*Secundum modum quo aliqua participant perpetuitatem, essentialiter ad perfectionem universi spectant, secundum autem quod a perpetuitate deficiunt, accidentaliter pertinent ad perfectionem universi et non per se: et ideo secundum quod aliqua perpetua sunt, propter se disponuntur a Deo, secundum autem quod corruptibilia sunt, propter aliud*] (*ibid*).

La perpetuità in questione, che fa sì che un essere sia ordinato direttamente al bene comune dell'universo, non è soltanto, come in Aristotele, quella delle sostanze separate o delle specie, ma è anche (ed ecco la novità biblica) quella della persona umana individuale. Il bene proprio degli individui delle specie infra-razionali è totalmente subordinato al bene della specie, ed è soltanto mediante il bene della specie che esso contribuisce al bene dell'universo. Invece, la persona umana è governata in vista del proprio bene. Però intendiamoci bene, in modo da evitare un equivoco troppo frequente: dal fatto che il bene della persona non sia mai subordinato come tale al bene di un'altra creatura o di una comunità di creature non segue che la persona sia al di sopra del bene comune dell'universo come tale, di cui essa è soltanto una parte (nel qual caso, non si potrebbe più spiegare, per esempio, la permissione divina del peccato o la riprovazione)[10].

Comunque sia, nella prospettiva del libro di Giobbe, così come la concepisce san Tommaso, vale a dire nella prospettiva della giustificazione della provvidenza grazie alla messa in evidenza della giusta retribuzione delle azioni umane, almeno nell'aldilà, è molto significativo che il modo speciale della provvidenza rispetto alla persona umana serva appunto a rivelare la perpetuità dell'uomo e dunque l'immortalità dell'anima e la possibilità di una retribuzione dopo la morte:

[10] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *CG*, III, c. 112 (n. 2865).

> Queste parole di Giobbe non vanno intese come un rimprovero alla sollecitudine divina per gli uomini ma come quelle di uno che indaga e ammira: infatti, visto dal di fuori, l'uomo è qualcosa di piccolo, fragile e caduco, per cui susciterebbe stupore il fatto che Dio si prendesse cura dell'uomo, se in lui non si celasse qualcosa capace di perpetuità. Di conseguenza la ricerca e la meraviglia di Giobbe smentiscono la tesi di Elifaz, perché se non esistesse un'altra vita dell'uomo oltre a quella terrena, egli non sembrerebbe più degno di tutta la sollecitudine che Dio ha per lui: dunque la stessa sollecitudine speciale che Dio riserva all'uomo dimostra l'esistenza di un'altra vita dopo la morte del corpo [*Haec autem verba Iob non sunt intelligenda tamquam improbantis divinam circa homines sollicitudinem, sed tamquam inquirentis et admirantis: id enim quod de homine videtur exterius parvum quid est, fragile et caducum, unde mirum videretur quod Deus tantam sollicitudinem haberet de homine nisi aliquid lateret in eo quod esset perpetuitatis capax. Unde per hanc inquisitionem et admirationem sententia Eliphaz excluditur, quia si non esset alia vita hominis nisi quae est super terram, non videretur condignus homo tanta Dei sollicitudine circa ipsum: ipsa ergo sollicitudo quam Deus specialiter habet de homine demonstrat esse aliam vitam hominis post corporis mortem*] (*ivi* [p. 51]).

1.2.3. La sintesi di Summa contra gentiles*, III, cc. 111-113*

Il commento tommasiano sul libro di Giobbe ci ha permesso di fare un passo avanti nella ricerca dei motivi che spiegano la provvidenza speciale che riguarda l'uomo, giacché san Tommaso subordina il motivo della perpetuità della persona al motivo del suo contributo diretto alla perfezione dell'universo. Tuttavia, la trattazione più sistematica del modo speciale della provvidenza rispetto alle persone e delle sue motivazioni si trova nei cc. 111-113 del libro III della *Summa contra gentiles*. San Tommaso vi avanza due ragioni fondamentali del modo speciale della provvidenza. L'una e l'altra derivano dalla natura stessa della persona in quanto persona.

> La provvidenza divina si estende a tutti gli esseri. Tuttavia è necessario che essa si eserciti sulle nature intellettive e razionali in una maniera speciale, più che sulle altre creature. Infatti, tali esseri superano le altre creature, (a) sia nella perfezione della natura, (b) che nella nobiltà del loro fine [*Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis*].
> (a) Nella perfezione della natura, perché soltanto la creatura ragionevole ha il dominio dei propri atti, muovendosi liberamente all'operazione: invece le altre creature più che muoversi sono mosse ad operare [*In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant*] (*CG* III, c. 111 [n. 2855]).

In quel testo, la perfezione della persona viene per così dire concentrata nella libertà. E, di fatto, la padronanza della persona sul proprio agire, da una parte, è la conseguenza della sua natura specificamente intellettuale e, d'altra parte, rappresenta la manifestazione per eccellenza dell'autosussistenza che definisce la perfezione della persona sul piano dell'essere: *rationalis naturae individua substantia*.

> (b) Le superano nella nobiltà del fine, poiché soltanto la creatura intellettiva raggiunge con la sua operazione il fine ultimo dell'universo, cioè Dio, conoscendolo e amandolo; invece le altre creature non possono raggiungerlo che mediante una certa partecipazione della sua somiglianza [*In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem*] (*ivi*).

Il fine ultimo dell'universo, quello cui mira l'azione provvidenziale, corrisponde al motivo iniziale della creazione, cioè la gloria di Dio,

la quale consiste nel diffondersi della bontà divina nelle creature per partecipazione[11]. Ora, le creature spirituali, in virtù della loro natura intellettuale che le apre alla totalità dell'essere e per tanto le rende capaci di conoscere Dio, partecipano in un modo più eccellente alle perfezioni divine. Esse sono immagini di Dio in virtù delle loro facoltà spirituali e si attualizzano come somiglianza di Dio quando lo prendono come oggetto diretto di conoscenza e di amore, già sul piano naturale ma in un modo eminente sul piano sopranaturale della grazia[12]. È significativo che nella q. 50 della *Prima parte*, per dimostrare l'esistenza degli angeli, san Tommaso faccia notare che un universo che fosse sprovvisto di creature spirituali non potrebbe raggiungere il fine voluto dal Creatore e, pertanto, non avrebbe senso. Solo le creature spirituali consentono all'universo di compiere perfettamente il suo ritorno (*reditus*) a Dio.

2. L'ANGELO CUSTODE, TESTIMONE DELLA DIGNITÀ DELLA PERSONA

La teologia tommasiana dell'angelo custode deriva da questa dottrina della provvidenza speciale di cui è oggetto la persona in quanto tale e, a sua volta, la illustra e la conferma[13].

2.1. Un'attuazione della provvidenza speciale

Una doppia legge governa la teologia tommasiana della provvidenza: prima, la legge della partecipazione, poi, precisandola, la legge della mediazione gerarchica. Nella sua pura generosità, Dio associa le creature, in quanto cause seconde, al governo dell'universo, e ciò secondo un ordine gerarchico, poiché «questa è la legge perentoria della

---

[11] Cf., ad esempio, ID., *Sum. theol.*, Ia, q. 44, a. 4.

[12] Cf. ID., *CG*, III, c. 112 (nn. 2858-2860).

[13] Sulla dottrina e la teologia tomiste dell'angelo custode, cf. S.-T. BONINO, *Les Anges et les Démons*, Paris 2017[2], c. 13.

Divinità: che gli esseri inferiori siano ricondotti a Dio per mezzo di quelli superiori»[14].

San Tommaso non fa dunque fatica a rendere teologicamente conto dell'antica e venerabile tradizione secondo cui il mondo angelico è preposto, da una parte, all'amministrazione del mondo corporeo[15], e, dall'altra parte, alla custodia degli uomini. Quest'attività angelica riproduce a modo proprio le finalità e le modalità differenziate della provvidenza divina di cui è l'attuazione. Di conseguenza, la dignità particolare dell'uomo fa che la custodia degli angeli prenda una forma del tutto particolare rispetto all'amministrazione generale del cosmo:

> Come tutti gli esseri corporei sottostanno alla provvidenza divina, e tuttavia si dice che essa si prende cura soltanto degli uomini a motivo dello speciale modo di provvidenza, così pure, sebbene tutti gli esseri corporei siano sottomessi al governo degli angeli, tuttavia, siccome gli angeli sono deputati specialmente alla custodia degli uomini, ciò viene attribuito alla dignità delle anime [*Sicut omnia corporalia divinae providentiae subiacent, et tamen cura dicitur esse ei de hominibus tantum, propter specialem providentiae modum; ita etiam quamvis omnia corporalia angelorum gubernationi sint subdita, quia tamen specialius ad hominum custodiam deputantur, hoc attribuitur animarum dignitati*] (*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 8, ad 6).

Molto espressivo in questa prospettiva è che ogni persona viene affidata alla custodia di un singolo angelo, il «suo angelo custode».

[14] DIONIGI AEROPAGITA, *Gerarchia celeste*, c. 4, § 3. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent*., d. 11, q. 1, a. 1 (ed. Mandonnet, p. 271); *Sum. theol*., Ia, q. 106, a. 3, s.c.; q. 110, a. 1, arg. 1; q. 111, a. 1; q. 113, a. 1; a. 2, arg. 2; *Lectura super Ioannem* [= *In Ioan.*], c. 12, lect. 4 (n. 1634); W. J. HANKEY, *Dionysius dixit, Lex divinitatis est ultima per media reducere, Aquinas, Hierocracy and the «augustinisme politique»*, in «Medioevo» 18 (1992), pp. 119-150.

[15] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol*., Ia, q. 110.

Nel sistema angelologico di san Tommaso, ereditato in gran parte da Dionigi, tocca difatti all'ultima delle tre gerarchie angeliche, quella più vicina agli uomini, di custodirli[16]. Ora, secondo san Tommaso, l'attività dei tre ordini che compongono questa gerarchia (Principati, Arcangeli e Angeli) interviene su tre livelli diversi che corrispondono a tre tipi di bene nei quali è coinvolta la persona: i Principati badano al bene comune delle comunità umane; gli Arcangeli al bene della persona in quanto ha delle ripercussioni dirette sul bene della comunità; infine gli Angeli badano al bene singolare di ogni persona[17]. Ciò significa chiaramente, in chiave angelica, che la persona, pure profondamente inserita nella vita comunitaria, non è mai assorbita nella dimensione sociale. La persona si definisce come avente un destino unico – «le cose intime e occulte, che interessano la salvezza dei singoli presi individualmente»[18] –, al successo del quale contribuisce un angelo custode anche lui singolare.

2.2. Un aiuto «naturale»

Per san Tommaso, la custodia angelica della persona umana è un dato di natura. Essa appartiene strutturalmente al governo divino qualunque sia la fase dell'economia teologica in cui si trova la persona umana. Certo, lo «stato teologico» in cui vive la persona determina profondamente le modalità della custodia angelica, ma esso non è la causa della sua stessa esistenza. Nello stato attuale, l'angelo custode mira alla salvezza soprannaturale della persona, la quale è stata gratuitamente chiamata alla vita eterna, ma è anche segnata dal peccato, originale e personale, e riscattata dalla grazia di Gesù Cristo comunicata nella Chiesa.

[16] Dionigi, fedele alla sua visione incentrata sul principio della mediazione, si attiene ad un'azione provvidenziale degli angeli dell'ultimo ordine sui soli capi delle comunità umane (re, vescovi) che, a loro volta, esercitano la loro provvidenza sulle persone a loro affidate. Da Dionigi, quindi, non poteva derivare l'idea di un angelo custode direttamente attribuito ad ogni persona.

[17] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *CG* III, c. 80 (nn. 2559-2561).

[18] ID., *Sum. theol*., *Ia*, q. 113, a. 2, ad 1.

In quel contesto, la custodia degli angeli trova il suo compimento più eccellente nel condurre le persone verso il loro fine soprannaturale, cioè la visione di Dio nella Patria. Ma la sua necessità è logicamente anteriore al peccato dell'uomo, anzi alla sua elevazione gratuita all'ordine soprannaturale. Essa è infatti un'esigenza di natura: qualsiasi creatura in divenire, cioè non ancora fissata nel proprio fine, e la cui l'attività è intrinsecamente segnata da una certa indeterminazione, ha bisogno d'essere aiutata e guidata nel proprio divenire da ciò che possiede già immutabilmente il fine. Questa legge generale vale già nel mondo fisico, ma vale soprattutto per la persona umana, che tende verso il suo fine per mezzo degli atti liberi[19].

Tutte le dottrine più particolari sviluppate da san Tommaso nella q. 113 della *Prima parte*, dedicata agli angeli custodi, derivano in ultima analisi dalla tesi che la custodia angelica è una disposizione della provvidenza «naturale», vale a dire che essa fa parte dei mezzi che la provvidenza mette al servizio di ogni uomo in quanto uomo. Così, l'articolo 4 insegna che la custodia angelica riguarda ogni uomo in stato di via (ivi compreso, dunque, Adamo nello stato prelapsario, nel quale era ancora *viator*[20]). Parimenti, nell'articolo 5, il nostro Dottore sostiene che la custodia angelica non comincia col battesimo, nascita alla vita soprannaturale, ma fin dalla nascita naturale (forse fin dall'infusione dell'anima razionale)[21]. Seguendo la stessa logica, egli ritiene che, anche se la persona umana sprofonda nel peccato, il suo angelo custode non l'abbandona

[19] Cf. *ibid*., q. 113, a. 1.

[20] Cf. *ibid*., a. 4, ad 2.

[21] Origene esitava su questo punto. Cf. ORIGENE, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, t. 13, 27 e 28 («PG 13», coll. 1165-1172). San Tommaso, invece, afferma che la guardia angelica comincia fin dalla nascita. Cf. *Sum. theol*., Ia, q. 113, a. 5. In *In II Sent*., d. 11, q. 1, a. 3 (p. 275) e ad 3 (p. 276), san Tommaso stimava che la guardia angelica cominciasse già con l'infusione dell'anima razionale. Ma sembra avere cambiato parere, poiché nella *Sum. theol*., Ia, q. 113, a. 5, ad 3 egli sostiene che il bambino ancora nel grembo materno viene affidato all'angelo custode della propria madre.

mai totalmente finché è in cammino quaggiù, così come non l'abbandona mai la divina provvidenza di cui l'angelo è il ministro fedele[22]. Questo permanere dell'angelo custode presso il peccatore attesta che la custodia angelica appartiene alla dimensione «naturale» della provvidenza, che «fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti» (*Mt* 5,45). Ciò attesta anche la verità e la costanza della volontà salvifica di Dio che non priva mai nessuno dei mezzi generali della salvezza[23].

Le modalità della custodia angelica corrispondono alle modalità specifiche che la provvidenza divina adopera nei confronti delle persone. Da un lato, l'angelo custode si rivolge alla libertà del suo pupillo. Egli la sollecita moralmente illuminando la sua intelligenza per mezzo di «illuminazioni» e «buoni pensieri» che la portano alla vita virtuosa. La differenza rispetto a Dio, ovviamente essenziale, è che l'angelo non può mai causare da se stesso il libero consenso della volontà umana alle sue mozioni obiettive[24]. Dall'altro lato, giacché le creature puramente corporee sono subordinate al bene delle persone, l'angelo custode, agendo sul cosmo, fa contribuire le creature corporee al bene del proprio pupillo, per esempio creando a suo favore le condizioni fisiologico-corporali che favoriscono la giusta vita morale, scostando i pericoli fisici o respingendo gli attacchi dei demoni[25].

[22] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol*., *Ia*, q. 113, a. 6.

[23] Per quel motivo, anche l'Anticristo avrà un angelo custode, cf. ID., *In II Sent*., d. 11, q. 1, a. 3 , ad 5 (p. 276); *Sum. theol*., *Ia*, q. 113, a. 4, ad 3.

[24] La causalità dell'angelo sull'uomo rimane periferica. L'angelo non raggiunge il centro della persona umana, dove solo il Creatore ha accesso. Pertanto, l'attività dell'angelo custode è dispositiva rispetto all'azione perfettiva di Dio. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent*., d. 11, q. 1, a. 1, ad 2 (p. 271-272); *ivi*., a. 3 (p. 275); *Sum. theol*., q. 113, a. 1, ad 2.

[25] L'azione dell'angelo custode sul condizionamento fisico della persona è l'unica che rimane nel caso dei bambini. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent*., d. 11, q. 1, a. 3, ad 3 (p. 276); *Sum. theol*., *Ia*, q. 113, a. 5, ad 2.

2.3. *Matteo* 18,10

La messa in risalto dell'alta dignità della persona umana attraverso il tema della custodia angelica ha un fondamento biblico esplicito nel *logion* di Gesù in *Mt* 18,10: «Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli». Nella sua *Lectura super Matthaeum*, san Tommaso ha ben restituito il principio generale del ragionamento evangelico. Bisogna evitare di scandalizzare i piccoli[26] non solo a causa del castigo terribile che si meriterebbe (*Mt* 10,6-9), ma anche «a causa della considerazione della provvidenza divina»[27]: difatti, «non si possono disprezzare quelli di cui il Signore si prende tanta cura»[28]. È interessante il fatto che san Tommaso, conformemente al suo metodo esegetico generale che cerca sempre di pensare il testo come un tutto organico, stabilisce un legame logico tra il nostro v. 10 e il v. 11: «È venuto infatti il Figlio dell'uomo a salvare ciò che era perduto». La custodia degli angeli, così come l'Incarnazione redentrice, cioè l'opera somma della provvidenza, attestano entrambe il valore attribuito da Dio a ogni persona umana[29].

Purtroppo, san Tommaso, come i suoi contemporanei, a causa della loro dipendenza dal principio dionigiano della mediazione, sfumano un po' la radicalità paradossale del brano evangelico. La parola di Gesù poggia sul contrasto che nasce nell'avvicinare due estremi che sembrano sommamente lontani. I più piccoli, che bisogna guardarsi dallo scandalizzare, sono messi in rapporto diretto con i più grandi, cioè gli angeli che vedono sempre la faccia di Dio. Ora, secondo le rappresentazioni del giudaismo dell'epoca, questi angeli erano i più alti nella gerarchia. San Giovanni Crisostomo, a cui si riferisce san

[26] Sull'identità di questi piccoli, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Lectura super Matthaeum* [= *In Matth.*], c. 18 (ed. Marietti, 1951[5], nn. 1502-1503). Si tratta sia degli amici di Dio che non contano agli occhi degli uomini, sia dei nuovi convertiti.

[27] *Ivi* (n. 1501).

[28] Cf. *ivi* (nn. 1503-1504).

[29] Cf. *ivi* (n. 1507).

Tommaso, ma per scostarsi da lui, aveva percepito meglio il paradosso e il suo significato[30]. Tuttavia, anche se talvolta cerca di spiegare come gli angeli superiori partecipino in modo indiretto alla custodia degli uomini, san Tommaso non smette mai di riservare ai soli angeli dell'ultimo ordine dell'ultima gerarchia la missione di custodire le persone come tali. Anzi, *Mt* 18,10 è spesso da lui citato per giustificare il fatto che anche gli ultimi degli angeli beati, cioè gli angeli custodi, vedono immediatamente l'essenza divina[31]!

2.4. La partecipazione speciale della persona al governo divino

La dottrina dell'angelo custode mette in rilievo un altro aspetto dell'eminente dignità della persona. Associando le creature al suo governare, Dio le fa partecipare alla dignità di causa (*dignitas causae*), ma, nel caso delle creature spirituali, questa cooperazione prende una forma del tutto speciale poiché esse sono capaci di entrare un po' nelle intenzioni della provvidenza e di metterle in opera in modo libero:

> La creatura ragionevole è soggetta alla provvidenza divina non solo in quanto ne è governata, ma anche in quanto può conoscerne in qualche modo il piano (*ratio*): perciò le si addice la capacità di

[30] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homeliae in sanctum Matthaeum Evangelistam*, hom. 59 («PG 58», col. 579); TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, Ia, q. 113, a. 3, arg. 1.

[31] *Mt* 18,10 è spesso citato da san Tommaso nel quadro della teologia della visione beatifica. Egli adopera questo versetto per difendere tre tesi connesse fra loro. *Primo*, contro l'apofatismo orientale, dobbiamo tenere che è possibile vedere l'essenza stessa di Dio, cioè la faccia del Padre. Cf. *Q. de ver.*, q. 8, a. 1, s. c. 1; *In Ioan.*, c. 1, lect. 11 (n. 210); c. 7, lect. 3 (n. 1062); *In Matth.*, c. 11 (n. 914); c. 18 (n. 1505). *Secondo*, la visione di Dio per essenza non è riservata agli angeli superiori, ma spetta a tutti gli angeli beati. Cf. *Lectura super epistolam s. Pauli ad Hebraeos*, c. 1, lect 6 (ed. Marietti, 1953, n. 86). *Terzo*, questa visione dell'essenza divina è immediata per tutti quanti la possiedono, anche per gli angeli inferiori. Cf. *In II Sent.*, d. 9, q. 1, a. 2, ad 3 (p. 230).

provvedere e di governare altri esseri. Il che non capita nelle altre creature, le quali partecipano alla provvidenza solo in quanto vi sono soggette. Ora, per il fatto che uno ha la capacità di provvedere, può anche dirigere e governare i propri atti. Dunque la creatura ragionevole partecipa della divina provvidenza non solo in quanto ne è governata, ma anche in quanto governa, poiché governa se stessa nei propri atti, e così pure altri esseri [*Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia*] (*CG* III, c. 113 [n. 2873]).

Il principio si applica perfettamente all'angelo custode:

Dio è il Custode primo e principale, presso il quale risiede la somma provvidenza. E non è a motivo di una sua insufficienza il fatto che Egli dia esecuzione alla sua provvidenza verso gli uomini per mezzo degli angeli. Ciò, invece, è in ragione dell'ordine della sua Sapienza. [...] Anzitutto una provvidenza divina tramite gli angeli ben si addice agli angeli. In tal modo, infatti, non viene loro negata la dignità di essere guide della riconduzione degli uomini a Dio (e in questo essi in certo qual modo imitano Dio, in quanto cooperano con Lui nella conduzione degli uomini al fine) [*Deus est custos primus et principalis, apud quem summa providentia residet: nec est propter suam insufficientiam quod suam providentiam de hominibus exequitur per Angelos, sed propter ordinem suae sapientiae. Tum quia congruit Angelis, ut scilicet eis haec dignitas non negetur, quod sint duces hominum reductionis in Deum; et in hoc Deum quodammodo imitantur, inquantum cooperantur Deo in introductione hominum in finem*] (*In II Sent.*, d. 11, q. 1, a. 1, ad 1 [p. 271]).

Così per ogni creatura spirituale, nei cieli e sulla terra, si avvera un poco quanto detto dal Signore Gesù agli apostoli, suoi cooperatori nell'opera provvidenziale della salvezza: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (*Gv* 15,15).

RIASSUNTO

Secondo san Tommaso, la Provvidenza, pur essendo universale, si prende cura in modo del tutto particolare delle persone, dato che queste partecipano dell'incorruttibilità e contribuiscono in modo diretto al bene comune dell'universo, fine del governo divino. La dottrina tradizionale dell'angelo custode mette in speciale rilievo quest'eminente dignità di ogni persona.

ABSTRACT

According to Thomas, although it is universal, Providence cares about persons in a particular way, since they are partly incorruptible and directly contribute to the common good of the universe, which is the end of the divine government. The traditional doctrine of the guardian angel effectively highlights this eminent dignity of any person.

La primacía del subsistente intelectual en la escala analógica de lo verdarero

Enrique Martínez*

Se ha ido asumiendo en la opinión pública contemporánea que vivimos en la era de la posverdad[1]. Consecuencia de ello es que el juicio sobre las realidades más relevantes de la vida humana se ha dejado en manos de las meras emociones, lo que a juicio de Joseph Ratzinger *«va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie»*[2]. ¿Afecta esta era de la posverdad al modo de entender el ser personal? Desde el fecundo encuentro entre fe y razón, la cultura occidental ha vertebrado su cosmovisión acerca del hombre y la vida humana a partir del concepto de persona[3]. Sin embargo, en nuestros días se habla de «personas no humanas» al referirse a orangutanes, cíborgs… En tal contexto, es muy conveniente redirigir la mirada hacia el concepto de verdad para ayudar a fundamentar adecuadamente una realidad tan primordial como la del ser personal. Y este es el objeto de la presente investigación. Para ello, se intentará argumentar en favor de que la primacía en la significación análoga de lo verdadero le corresponde precisamente a la persona, en tanto que subsistente cuyo ser es inteligible para sí mismo. Y desde ahí se concluirá que el dinamismo perfectivo de la vida personal se realiza de un modo eminente en la comunicación de la verdad por medio de la palabra.

* Profesor titular de Filosofía en la Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona) y miembro ordinario de la Pontificia Academia de Santo Tomás (Ciudad del Vaticano).

[1] Cf. AA.VV., *En la era de la posverdad,* Calambur, Madrid 2017.

[2] J. Ratzinger, *Homilía en la Misa Pro Eligendo Pontifice,* in AAS XCVII (2005) 5, p. 687.

[3] E. Martínez, *El término prosopon en el encuentro entre fe y razón*, in «Espíritu» LIX (2010) 139, pp. 173-193.

Esta tesis ha sido defendida, siguiendo a santo Tomás de Aquino, en la escuela tomista de Barcelona, principalmente por Jaime Bofill y Francisco Canals[4]. Dice este último sobre la cuestión, sintetizando cuanto deseamos luego desarrollar:

> No solo en la línea del bien trascendental (…) sino también en la línea de la verdad trascendental hay que afirmar aquella primacía de lo subsistente espiritual, de la persona. Solo la persona es capaz, no solo de lenguaje acerca de lo que es, sino también de ser aquel *a quien* se puede decir lo que el espíritu es originaria y constitutivamente capaz de decir (…) No se habla sino a las personas[5].

1. La primacía de lo universal en el orden inteligible

La tesis expuesta por Canals consiste, por tanto, en afirmar que la persona, en su singularidad, es lo primero en el orden de la verdad trascendental. Mas frente a ello hay que comenzar presentando una objeción no desdeñable, y es que parece que lo verdadero debe decirse primero de lo universal, y no de la persona, que es un singular. Así lo leemos en el mismo santo Tomás:

> Es deseo de la criatura racional conocer las cosas que perfeccionan el entendimiento. Estas cosas son los géneros y las especies, las razones de ser, y todo esto lo verá en Dios aquel que vea la esencia divina: Por otra parte, conocer lo singular, los hechos y pensamientos, no pertenece a la perfección del entendimiento creado, ni tampoco es una tendencia de su deseo natural[6].

[4] Sobre la Escuela Tomista de Barcelona véase: E. Forment, *Historia de la Filosofía Tomista en la España contemporánea,* Ediciones Encuentro, Madrid 1998, pp. 48-54; E. Forment, *La Escuela Tomista de Barcelona*, in «Verbo», 267-268 (1988), pp. 1119-1134.

[5] F. Canals, *Sobre la esencia del conocimiento,* PPU, Barcelona 1987, p. 576.

[6] «Ad quartum dicendum quod naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae pertinent ad perfectionem intellectus; et haec sunt species et

Jaime Bofill se lamenta de que «una desdichada interpretación de este pasaje, ha llevado a muchos autores a concebir la finalidad intelectual en el plano horizontal de la abstracción generalizadora»[7]. Parece conveniente, antes de resolver la objeción, saber cómo se ha llegado a establecer la primacía de lo universal en el orden de lo inteligible. Y consideramos que la afirmación de tal primacía es resultado de juzgar como propio del conocimiento en cuanto tal lo que no es sino específico del conocimiento del hombre. Veamos por qué.

La condición corpórea del hombre conlleva necesariamente unas limitaciones que dejan a su entendimiento en potencia respecto de lo inteligible. ¿Cómo alcanza entonces el entendimiento humano la actualidad del conocer? Podemos identificar diversas soluciones. Así, para algunos lo inteligible se encuentra en el mismo ente singular corpóreo, que será entonces inteligible por sí previamente al acto de conocer – intuicionismo entitativo escotista y nominalista –. Para otros, por el contrario, hay que llevar lo inteligible al entendimiento, separándolo del ente singular corpóreo y resultando de ello una especie universal; esta sería conocida bien por intuición – intuicionismo eidético racionalista e idealista –, bien por su representación – conceptualismo aristotélico-tomista –.

Mas parece como si se hubiera generalizado un cierto acuerdo universal respecto de que la intuición es el modo que corresponde a la esencia del conocer en cuanto tal, junto con un rechazo del concepto como representación, acusándolo de sustituir y alejarse por ello de la realidad.

Dice, por ejemplo, Henri Bergson:

> Voici d'abord un point sur lequel tout le monde s'accordera. Si les sens et la conscience avaient une portée illimitée, si, dans la double direction de la matiere et de l'esprit, la faculté de percevoir était indéfinie, on n'aurait pas besoin de concevoir, non plus que de raisonner[8].

De este modo el objeto podría ser alcanzado en la inteligibilidad que tendría por sí, previa al acto de conocer. Así lo leemos, por ejemplo en Francisco Suárez:

> Y si se arguye que se requiere tal especie a modo de «sustituto» en lugar del «objeto» fácilmente se refutará esto: por cuanto el objeto, y por consiguiente todo lo que hace sus veces, precede al acto de conocer: luego no puede ser producido por él[9].

Esta primacía de la intuición, que sería el modo propio del conocer en cuanto tal, conduce a afirmar – excepto en el nominalismo – la primacía de lo universal en el orden del lo inteligible, que para no alejarse de la realidad se conoce intuitivamente. Es decir, nos volvemos a encontrar con el mundo platónico de ideas, en donde «idea» significa «lo visto». Canals nos ofrece una sucinta relación de estas formas de intuicionismo eidético que consagran la primacía de lo universal:

> De aquí que el postulado inmediatista, que hemos visto antes funcionar en la desintegración de toda esencia, se ha ejercido también como exigencia de atribuir el carácter de realidad verdadera, y solo verdaderamente conocida, es decir, intuida, a los conteni-

genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati, nec ad hoc eius naturale desiderium tendit» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 8 ad 4).

[7] J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona 1950, p. 231.

[8] H. BERGSON, *La Pensée et Le Mouvant,* Éditions Albert Skira, Ginebra 1946, pp. 145-146; cf. F. CANALS, *op. cit.,* pp. 121-125.

[9] «Si ocurratur substitui pro obiecto, ita facile refellendum erit: quoniam obiectum et per consequens id quod suplet illius vicem praecedit actum cognoscendi: non ergo produci per illum valet» (F. SUÁREZ, *De anima* III, c. 5, n. 76). Incluso algunos tomistas – Cayetano, Gredt – siguen esta tesis, afirmando que lo propio del conocimiento en cuanto tal es la intuición de la especie, y que el concepto sólo se forma *per accidens* por la indigencia del modo humano de conocer (cf. F. CANALS, *op. cit.,* pp. 194-205).

> dos del entendimiento, a las esencias y a las *ideas* – es decir, realidades *vistas* –, mientras que se reconocía como el más propio *ver* o *percibir* a aquella captación de las mismas. Desde el *ente* contemplando por los eleáticos, y aun desde los números y figuras de los pitagóricos; desde el mundo inteligible constituido por la jerarquía de las ideas, los *géneros* y las *especies*, de los platónicos; hasta las *ideas claras y distintas* del cartesianismo, y hasta las *esencias* o los *valores* captados por modo de intuición inmediata, al decir de la moderna fenomenología; el postulado intuicionista ha funcionado en todos estos casos para afirmar la inmediata patencia de contenidos cognoscitivos, universalmente captables por todo hombre que haya alcanzado en verdad a conocer[10].

Este breve estado de la cuestión nos pone ante un primado de lo universal en el orden inteligible, que va de la mano del primado de la intuición. De este modo, aquello que es propio del modo de conocer del hombre debido a su limitación corpórea – esto es, la abstracción generalizadora –, ha acabado postulándose como lo correspondiente al conocer en cuanto tal, de modo que la universalidad ha quedado como la razón formal de la inteligibilidad.

2. LA ESENCIA DE LA VERDAD Y LA RAZÓN DE LA INTELIGIBILIDAD

Tratemos ahora de contraponer este planteamiento recién expuesto a la metafísica del conocimiento de santo Tomás de Aquino, buscando si la universalidad es según este la razón formal de la inteligibilidad. Antes que nada, conviene reconocer que el mencionado primado de la intuición y de lo universal se explica, en última instancia, por haber olvidado que el ser es acto y perfección, como denuncia Domingo Báñez:

> Y esto es lo que frecuentísimamente clama santo Tomás y que los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, y no se halla en cosa alguna como recipiente y perfectible, sino como recibido y perficiente de aquello en que es recibido[11].

En efecto, que el ser sea acto y perfección permite entender el conocer formalmente como un cierto ser. De esta manera, cuanto pertenezca a la esencia del conocimiento en cuanto tal, incluyendo la razón de la inteligibilidad, deberá ser entendido también como acto y perfección. Por el contrario, el olvido de este principio metafísico fundamental es lo que lleva a juzgar el conocer y la inteligibilidad solo desde la perspectiva de la potencialidad. Veámoslo en santo Tomás de Aquino identificando en su obra los diversos sentidos de «verdad», esto es, de inteligibilidad[12].

El primero de esos sentidos es, precisamente, el ser como acto, en tanto que fundamento de toda verdad o inteligibilidad. Por esta razón hay que decir que el objeto del conocimiento no es primeramente la verdad, sino el ser de la cosa:

> [La verdad se define] según aquello que precede al concepto de verdadero y en el que lo verdadero se funda; y así define Agustín en el libro de los *Soliloquios* que *verdadero es lo que es*[13].

Un segundo sentido es el referido a todo ente en tanto que, por tener la forma que le corresponde, es «verdadero» o inteligible, esto es, adecuado a ser entendido: «Toda cosa es verdadera según que tiene la pro-

---

[10] F. CANALS, *op. cit.,* p. 136.

[11] «Et hoc est quod saepissime Divus Thomas clamat, et thomistae, nolunt audire: quod 'esse' est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur» (D. BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae* q. 4, a. 1 ad 3).

[12] No entraremos en la inadecuada crítica de Martin Heidegger al concepto tradicional de verdad, en la que pone a santo Tomás como ejemplo del mismo. Véase F. CANALS, *op. cit.,* pp. 543-549.

[13] «Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus diffinit in Lib. Solil.: verum est id quod est» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1 in c.).

pia forma de su naturaleza…»[14]. Por este segundo sentido se dice igualmente que el entendimiento – como ente cognoscente que es – es verdadero o inteligible por cuanto tiene la forma que le corresponde, que es la especie o semejanza de la cosa conocida:

> … Es necesario – sigue el texto anterior – que el entendimiento, en cuanto es cognoscente, sea verdadero en cuanto tiene la semejanza de la cosa conocida, que es su forma…[15]

Finalmente, en un tercer sentido se llama «verdadero» a la conformidad entre la forma conocida y la cosa de la que es semejanza:

> … en cuanto es cognoscente – continúa el mismo texto –, y por esta razón se define la verdad como la conformidad del entendimiento y la cosa; por lo cual conocer la verdad es conocer esta conformidad… Pero no la aprehende sin embargo en tanto que conoce acerca de algo *lo que es,* sino que entonces primeramente conoce y dice lo verdadero cuando juzga que la cosa se da según es la forma que acerca de la cosa aprehende[16].

Esta tercera acepción es la que se significa en las definiciones que da el Aquinate citando a san Hilario y a san Agustín, esto es, la verdad como manifestativa del ser:

[14] «Omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 2 in c.).

[15] «… necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius…» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 2 in c.).

[16] «… inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem … Sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 2 in c.).

> … De una tercera manera se define lo verdadero como el efecto que se sigue, y así lo define Hilario diciendo que *lo verdadero es lo manifestativo y declarativo del ser* y Agustín en el libro *De vera religione* dice que *la verdad es aquello por lo que se pone de manifiesto lo que es*[17].

Por eso el sentido más propio de «verdad» se da en el decir lo que la cosa es, y no en la aprehensión de la especie.

Supuestas estas distinciones de los diferentes sentidos de «verdad» en el Aquinate, podemos preguntarnos ahora cuál es la razón de la inteligibilidad del ente, adecuado a ser entendido, así como de la especie en el entendimiento, adecuada a ser conocida en su conformidad con la cosa. Y la respuesta se encuentra en el primer sentido de «verdad»: el ser en acto.

> Es el ser de la cosa y no su verdad lo que causa la verdad en el entendimiento. Por eso dice el Filósofo que la opinión y la oración verdadera es *de lo que es la cosa,* y no *de lo que es verdadera la cosa*[18].

Demos ahora un paso más. Como no existe ningún universal subsistente, hay que negar que la razón formal de la inteligibilidad del ente sea la universalidad, sino la actualidad del ser. De este modo, lo ininteligible se corresponde con lo potencial; y como lo más potencial es la materia, es por ello que el entendimiento humano debe abstraer de lo material para poder conocer, resultando entonces el universal *in prædicando.* Mas entonces la razón de la inteligibilidad no está en la universalidad, sino en la inmaterialidad propia de lo actual:

[17] «Tertio modo diffinitur verum, secundum effectum consequentem; et sic dicit Hilarius, quod verum est declarativum et manifestativum esse; et Augustinus in Lib. de vera Relig.: veritas est qua ostenditur id quod est» (TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate* q. 1, a. 1 in c.).

[18] «Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 1 ad 3).

> Lo universal –afirma Canals-, precisamente por ser lo enunciable respecto de muchos sujetos, y por ello algo que en sí mismo, en su inteligibilidad directa, no es propiamente existente ni apto para existir, tampoco es inteligible en razón de su universalidad, sino solo en razón de su inmaterialidad[19].

De ahí que no se deba decir que algo es ininteligible por su singularidad, sino – como acabamos de afirmar – por su materialidad. Veamos esta importante tesis acerca de la razón de la inteligibilidad del ente en dos admirables textos del Aquinate:

> El alma humana es cierta forma individuada; e igualmente su potencia que llamamos entendimiento posible, y las formas entendidas en acto; pues algo es inteligido en acto porque es inmaterial, y no porque es universal; sino que más bien lo universal tiene ser inteligible porque es abstraído de los principios materiales individuantes. Pero es manifiesto que las sustancias separadas son inteligibles en acto, y sin embargo son ciertos individuos[20].
>
> De los singulares que existen en las cosas corporales no hay en nosotros intelección, no por razón de la singularidad, sino por razón de la materia que es el principio de su individuación. Por lo cual, si existen algunos singulares subsistentes sin materia, como son los ángeles, nada impide que sean inteligibles en acto[21].

[19] F. CANALS, *op. cit.,* p. 573.

[20] «Anima humana est quaedam forma individuata; et similiter potentia eius quae dicitur intellectus possibilis, et formae intelligibiles in eo receptae. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu: ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu, et tamen individua quaedam sunt» (TOMÁS DE AQUINO, *De anima* q. un., a. 2, ad 5).

[21] «Singularium quae sunt in rebus corporalibus, non est intellectus, apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 56, a. 1 ad 2).

3. LA PERSONA, SUBSISTENTE INMATERIAL, INTELIGIBLE PARA SÍ

En estos dos últimos textos acabamos de leer que «las sustancias separadas son inteligibles en acto, y sin embargo son ciertos individuos», y que «los singulares subsistentes sin materia, como son los ángeles, nada impide que sean inteligibles en acto». Estas afirmaciones nos llevan al punto central de nuestra exposición.

Según la conclusión a la que hemos llegado recientemente acerca de la razón de la inteligibilidad, podemos afirmar que los ángeles son inteligibles en acto por razón de la actualidad de su ser, excluyente de toda materialidad potencial. Y es por esta inmaterialidad que pueden volver sobre su propia esencia y conocerse en la actualidad de su ser singular.

Dice el Aquinate con notable audacia:

> Si un arca pudiese ser subsistente por sí misma sin materia, se entendería a sí misma, porque la inmunidad de la materia es la razón esencial de la intelectualidad[22].

En cierto sentido este singular sí puede decirse que es universal, pero *in causando,* que no *in prædicando,* por cuanto un ente es más universal en su causalidad según sea más acto: «Las sustancias separadas son universales y primeras causas del ser»[23]. Por eso Dios, Acto puro, es la Causa incausada universal.

Pero esta inteligibilidad también debe decirse del entendimiento humano, dada su inmaterialidad; aunque sea menor que la de los ángeles y, mucho menos, que la de Dios. «Y así – afirma santo Tomás –, si algo es singular e inmaterial, como el entendimiento, no repugna que

[22] «Si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam; quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis» (TOMÁS DE AQUINO, *De Spiritualibus Creaturis* q. un., a. 1 ad 12).

[23] «Substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi» (TOMÁS DE AQUINO, *Sententia libri Metaphysicae.* pr.).

sea entendido»[24]. Eso sí, la condición corpórea del hombre conlleva que su entendimiento esté en potencia de conocer – y de conocerse –, teniendo que pasar al acto de entender por medio de la abstracción que realiza el entendimiento agente, que no es sino la misma luz inteligible de la propia alma subsistente. Canals lo comenta de este modo:

> Si la inteligibilidad se constituye por la inmaterialidad, y no por la universalidad, o sea que lo universal no es inteligible sino por ser inmaterial, se comprende que Santo Tomás pueda atribuir el carácter de inteligibilidad a lo espiritual singular y existente, a pesar de la contingencia, facticidad y temporalidad que atraviesa toda realidad espiritual inmediatamente experimentable por la conciencia humana[25].

Por consiguiente, si planteamos una gradación proporcional de realidades inteligibles debemos decir que lo más inteligible es lo más actual e inmaterial, a saber, el subsistente intelectual singular. Por debajo de este, y por razón de la dependencia de la materia, lo inteligible queda en situación de potencialidad; solo pasará a inteligible en acto en el mismo conocer del inteligente gracias, precisamente, a la actualidad de su ser. En efecto, no hay verdad si no hay entendimiento; refiriendo esto último a Dios, dice el Aquinate: «Si no existiese entendimiento eterno alguno, tampoco existiría verdad eterna alguna»[26]. Pues bien, todo subsistente intelectual, que se conoce y se ama en su propio ser, y hace lo inteligible en acto, recibe desde antiguo un nombre de dignidad singular, que es el de «persona»:

> Particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales, que dominan sus actos, siendo no solo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona*[27].

Y así, debe reconocerse que la persona es un bien amado en sí mismo con amor de amistad. En efecto, no se ama la Humanidad, sino a Pedro o a Juan. Por consiguiente, el ser personal ocupa la primacía en la escala analógica del bien.

Pero, además, la persona es inteligible para sí por la actualidad subsistente de su ser, del que depende que lo inteligible en potencia sea hecho inteligible en acto. Luego el subsistente intelectual también tiene la primacía en la escala analógica de lo verdadero:

> Esta tesis – concluye Canals – nos lleva a concebir la verdad, perfectividad inmaterial del ente, como un ser en acto, una perfección y plenitud ontológica, de la que participan con plenitud, y en un sentido diverso y más pleno que las mismas esencias objetivas del ente natural, los subsistentes inmateriales, los entes personales; por los que la verdad es poseída, en la escala analógico proporcional de la verdad trascendental, según un modo diverso, y más perfecto, que aquel en que la poseen los entes que están fuera del orden de lo inmaterial e intelectual, del orden inteligible, y son solo inteligibles en potencia según inteligibilidad extrínseca y objetiva[28].

---

[24] «Si sit aliquod singulare immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligibilitati» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 1 ad 3).

[25] F. CANALS, , *op. cit.,* p. 575.

[26] «Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 7 in c.).

[27] «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» (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 1 in c.).

[28] F. CANALS, *op. cit.,* p. 576.

4. El diálogo personal, comunicación de la verdad

Llegando ya a nuestra conclusión, debemos reconocer en la actualidad del ser una inclinación a la comunicación de la propia perfección: «La naturaleza de cualquier acto consiste en que se comunique a sí misma en la medida de lo posible. De donde cada agente obra según que está en acto»[29]. Desde ahí, se infiere que el ser personal, conocedor de sí mismo por la actualidad de su ser subsistente, tiende entonces a ser por ello comunicativo y manifestativo de lo que es; y el medio no es otro que la palabra verdadera que dice lo conocido[30].

Más aún, solo el ser personal es asimismo el destinatario de esa palabra verdadera, aquel a quien se puede hablar:

> Solo la persona es capaz – dice Canals –, no solo de lenguaje acerca de lo que es, sino también de ser aquel *a quien* se puede decir lo que el espíritu es originaria y constitutivamente capaz de decir. Todo lenguaje con sentido inteligible, toda comunicación vital en el nivel del espíritu personal, en la línea del conocimiento de la realidad en cuanto tal, y en la línea de la acción moral, o de la convivencia social interpersonal, así como en la línea de la eficiencia racional o efectuación técnica, está, de suyo, exclusivamente destinado a ser recibido, consciente e inteligiblemente, por entes personales. No se habla sino a las personas, ni en el orden teorético ni en el moral, ni en el normativo de una vida política, ni en el regulativo o valorativo de una eficiencia racional[31].

De este modo, y frente a la posverdad desintegradora de la vida humana, hay que afirmar que el dinamismo perfectivo del hombre se realiza en la comunicación de la verdad por medio de la palabra.

[29] «Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est» (Tomás de Aquino, *De Potentia* q. 2, a.1 in c.).

[30] E. Martínez, *El subsistir personal, fundamento de la comunicación de vida humana*, in «Espíritu» LXII (2013) 146, pp. 311-333.

[31] F. Canals, *op. cit,* p. 576.

Y es gracias a ello que es posible la amistad; en efecto, la unión afectiva entre los amigos solo se entiende a la luz de una unión real, radicada en la palabra comunicativa de la propia vida personal[32]. Refiriéndose a la verdad como fundamento del reconocimiento de la dignidad del ser personal, afirma Jaime Bofill:

> Por ella queda vencida definitivamente la soledad, al quedar igualmente satisfechas tanto nuestras aspiraciones a ser comprendidos, apreciados, amados, como aquellas otras de dirección contraria, a derramar en otros la plenitud de nuestro corazón en apacible confidencia. Por ellas queda el hombre situado en su verdadero ambiente, a saber: la familia y la Sociedad, y ocupa su puesto en el Universo. La medida de esta perfección y del gozo correspondiente nos lo hará vislumbrar la consideración de lo que ella significa: el enriquecimiento de una Persona por lo que hay de más valioso en el Universo entero, a saber: por otra Persona, que se entrega a sí misma no en alguno de sus aspectos o bienes más o menos exteriores, sino introduciéndonos en lo íntimo de su vida y de su ser[33].

Santo Tomás de Aquino parte de esta fecunda tesis para referirse a la misma amistad con Cristo, con quien se entra en comunión por la comunicación de Verdad que es su misma Persona:

> Aquí pone el verdadero signo de amistad de parte suya, que es que *lo que oí de mi Padre os lo hice conocer.* En efecto, el verdadero signo de amistad es que un amigo revela los secretos del corazón a su amigo. En efecto, porque el corazón de los amigos es uno solo y una sola alma, no parece que un amigo ponga fuera de su corazón lo que revela al amigo … Pues Dios, haciéndonos partícipes de su sabiduría, nos revela sus secretos: *comunicándo-*

[32] E. Martínez, *Bonum amatur inquantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de santo Tomás de Aquino*, in «Espíritu» LXI (2012) 143, pp. 73-92.

[33] J. Bofill, *op. cit.,* p. 165.

> *se a las almas santas a través de las naciones, constituyó amigos de Dios y profetas*[34].

De ahí aquello que expresaba sintéticamente el Papa Benedicto XVI al inicio de su encíclica *Caritas in veritate:*

> En Cristo, la *caridad en la verdad* se convierte en el Rostro de su Persona, en una vocación a amar a nuestros hermanos en la verdad de su proyecto. En efecto, Él mismo es la Verdad (cf. *Jn* 14,6)[35].

RIASSUNTO

Nell'opinione pubblica contemporanea si è arrivati a ritenere che viviamo nell'epoca della post-verità, che abbandona i giudizi circa le realtà più rilevanti per la vita umana alle mere emozioni. In questo contesto è molto conveniente dirigere nuovamente lo sguardo al concetto di verità, per aiutare a fondare adeguatamente una realtà così primordiale come quella dell'essere personale. Ed è questo l'obiettivo di questa ricerca. Perciò si tenterà di argomentare a favore del primato che, nella significazione analogica del vero, corrisponde precisamente alla persona in quanto sussistente il cui essere è intellegibile per lui stesso. E da lì si concluderà che la dinamica perfettiva della vita personale diviene realtà in modo eminente nella comunicazione del vero tramite la parola. In tutta l'esposizione ci si baserà sul pensiero di Francisco Canals, massimo rappresentante della Scuola Tomistica di Barcellona.

---

[34] «Hic ponit verum signum amicitiae ex parte sua, quod est quia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis. Verum enim amicitiae signum est quod amicus amico suo cordis secreta revelet. Cum enim amicorum sit cor unum et anima una, non videtur amicus extra cor suum ponere quod amico revelat; Prov. XXV, 9: causam tuam tracta cum amico tuo. Deus autem faciendo nos participes suae sapientiae, sua secreta nobis revelat; Sap. VII, 27: per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit» (TOMÁS DE AQUINO, *Super Evangelium S. Ioannis lectura* c. 15, lect. 3).

[35] «In Christo caritas in veritate Vultus fit eius Personae, vocatio fit nobis ad nostros fratres in veritate eius propositi diligendos. Etenim Ipse Veritas est (cf. Io 14, 6)» (BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate* n. 1, in AAS CI (2009) 8, p. 642).

ABSTRACT

Contemporary public opinion has assumed that we are living in a post truth era, in which judgements about the most relevant realities for human life are abandoned to mere emotions. In this context it is very convenient to direct our attention to the concept of truth, to help to adequately lay the foundations of such an important reality as that of personal being. This is the purpose of the present research. Thus, an attempt will be made to give arguments in favor of the person's – insofar as subsistent being whose esse is intelligible for himself – priority in the analogical meaning of truth. Thereon it will be concluded that the perfective dynamics of personal life become reality in an eminent way in the communication of truth through words. The stance of Francisco Canals – the greatest representative of the Thomistic School of Barcelona –, will be followed at all times.

Armonia nel *motus in Deum* e asimmetria: il caso delle figlie della lussuria

José Noriega*

Perché l'azione porta la persona alla sua perfezione ultima? Se la persona è la cosa più perfetta in tutta la natura, lo è non solo in quanto al suo essere, ma soprattutto in quanto al suo agire. In Dio il suo agire si identifica con il suo essere, come attualità, ma nell'uomo il suo agire richiede un movimento, il passaggio dalla potenza all'atto. L'Aquinate esprime la sua visione sull'agire morale e il posto che occupa in seno alla sacra dottrina nel grande prologo, dove stabilisce la suddivisione dell'esposizione specifica di ogni parte della *Summa*: la *Seconda pars* si occuperà *de motu creaturae rationalis in Deum*[1]. In che modo Dio è il termine dell'agire umano? Innanzitutto, lo è poiché l'azione umana prepara la beatitudine perfetta, ma anche perché l'agire morale dell'uomo tocca Dio, unisce a lui. Ecco allora che ogni azione che l'uomo in grazia realizza è il passare dalla potenza all'atto: si tratta di un'attualizzazione dell'unione con Dio, ecco perché l'azione è la perfezione ultima.

Anche le azioni *in re venerea* ci uniscono a Dio? Se fosse così, se la persona che vive in amicizia con Dio fosse capace di attuare *in re venerea* un *motus in Deum,* ecco allora che il suo agire manifesterebbe una perfezione unica del suo essere e, dunque, anche in esso si apprezzerebbe un'arte specifica di Dio. Di fatto, una tale impostazione permetterebbe di collegare due mondi tanto diversi: il mondo di Dio e il mondo del sesso.

Sono consapevole che Tommaso non si sia posto una domanda del genere, soprattutto perché egli ha operato una precisa distinzione tra

* Ordinario di Teologia morale speciale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

[1] I, q. 2, prol.

la vita contemplativa, la vita attiva e le virtù che le perfezionano: secondo la sua impostazione, la virtù della castità incide proprio nella vita attiva, che ha un ruolo dispositivo riguardo alla vita contemplativa. Tuttavia, se prendiamo in considerazione la grande visione sull'agire di Tommaso, sulle passioni e sui doni dello Spirito (1), possiamo ritenere che la domanda non sia contraria alla sua logica. Questa rivisitazione ci permetterà di capire che il governo del *motus* comporta un'armonia interna al soggetto (2), il che evidenzia il posto della castità come ordinazione dell'amore e ne mostra il ruolo nell'ordinazione del *motus* (3), in contrasto con la lussuria (4) e l'asimmetria che introducono le sue figlie bastarde (5).

L'azione: fino a che punto è un *motus in Deum*?

La perfezione ultima di ogni creatura si trova proprio nell'azione, quando si compie il passaggio dalla potenza all'atto. Il *motus* è differente nelle creature che hanno intelligenza rispetto a quelle che non ce l'hanno: queste ultime *aguntur* e non *agunt*, cioè sono mosse dall'istinto, mentre gli esseri intelligenti *agunt*, ossia si muovono da loro stessi in quanto hanno il dominio dell'azione. Tra l'angelo e l'uomo vi è una differenza nel *motus*: all'angelo basta una sola azione per arrivare alla perfezione, mentre all'uomo è stata data una via più lunga, affinché nel tempo, tramite una lunga serie di operazioni, possa giungere alla beatitudine[2].

Desideriamo approfondire il modo in cui gli atti che compiamo nel tempo si relazionano con l'atto perfetto che riempie la vita, ovvero con l'atto beato, quello che l'Aquinate concepisce come atto di unione con Dio per la visione intellettuale.

La prima cosa che emerge è che le nostre azioni preparano l'atto perfetto di beatitudine. E lo preparano perché stabiliscono con esso un rapporto di proporzione: la parola «merito» vuole esprimere proprio questa dimensione dell'agire[3]. Le nostre azioni sarebbero dunque i

[2] I-II, q. 5, a. 1, ad 1.

[3] I-II, q. 5, a. 7.

passi compiuti su questo lungo cammino e il loro compito consisterebbe nell'avvicinarci alla pienezza che ancora non abbiamo.

Vera com'è questa spiegazione, non esaurisce tuttavia la prospettiva di Tommaso: proprio perché nell'azione dell'uomo che vive in amicizia con Dio, Dio si trova sia all'origine che alla fine del suo agire. All'origine, perché, se vive in carità, è anche mosso dallo Spirito: in lui si compie anche un *aguntur*[4]. Questo essere mosso da Dio è la condizione perché l'uomo possa agire: l'agire divino fonda l'agire umano, l'*instinctus Spiritus Sancti* suscita l'*instinctus rationis*[5]. Ma affinché Dio sia anche al termine dell'agire, è necessario che l'uomo rivolga a Lui la sua azione a partire da una conoscenza di Lui. Tommaso situa proprio il dono della sapienza al cuore dell'agire morale del cristiano in quanto conoscenza per connaturalità di Dio come fine, che ci attrae verso i beni umani[6]. Tale conoscenza, così attrattiva, ci permette di rivolgere a Lui l'azione, unendoci a Lui e avendo una fruizione di Lui.

Per capire questa modalità di unione con Dio nell'agire, ovvero la beatitudine, l'Aquinate introduce due aggettivi distinti: vera e perfetta. Affinché l'atto umano sia un atto di *vera* beatitudine, bisogna che l'oggetto al quale unisce sia veramente Dio: la verità dell'atto viene determinata allora dall'oggetto. Tuttavia, perché l'atto sia un atto di *perfetta* beatitudine occorre un modo di agire che superi la difficoltà della continuità e dell'unità proprie di questa vita, data la frammentarietà, la discorsività e la transitorietà che comporta l'agire nel tempo[7]: la perfezione dell'atto viene determinata dal soggetto e dal suo modo di agire. La correzione che rivolge allo Pseudo-Dionigi, per il quale l'uomo in questa vita poteva unirsi a Dio *omnino ignoto,* è davvero sintomatica: per Tommaso è possibile unirsi a Dio, che rimane non *omnino,* ma *quasi ignoto*[8]. Ecco allora che su questa terra, dove la transitorietà è così forte, è possibile un atto di vera beatitudine, ma imperfetta per il modo in cui si esercita. L'agire morale comporta «un'incoazione imperfetta della futura beatitudine»[9]. Infatti, nell'agire «si arriva allo stesso oggetto della beatitudine secondo se stesso, cioè Dio, ma imperfettamente, riguardo al modo con il quale Dio in se stesso è goduto»[10].

Egli giunge a questa conclusione grazie al superamento della distinzione aristotelica tra le due vite: quella contemplativa e quella attiva. La novità si trova nel fatto che proprio nella vita attiva, ossia nell'agire, si compie una contemplazione di Dio come fine che ci attira verso i beni umani. E da questa contemplazione di Dio come fine si può ordinare a Lui l'azione. La specificità della sapienza cristiana, come dono dello Spirito, gli ha così permesso di risolvere la questione della distinzione tra le due vite: se per i filosofi la virtù della sapienza è perfezione della ragione teoretica, cioè cognoscitiva, per l'uomo in grazia la sapienza è anche un abito direttivo dell'intera vita umana[11], in quanto partecipa già del fine, ed è possibile allora una conoscenza per connaturalità di Dio.

La domanda che sorge immediatamente è: come mai l'uomo può governare un *motus* con un tale fine in una vita così instabile? Può davvero costruire un'azione nella quale attualizzare l'unione con Dio? Il quesito si fa ancora più pressante quando si tiene conto del fatto che il bene che ci spinge ad agire è proprio il *bonum conveniens*, il quale dipende da una relazione di convenienza tra le condizioni del bene e le disposizioni del soggetto[12]. L'individuazione della persona umana in base al suo corpo fa sì che i principi generali dell'agire non siano sufficienti per determinare la rettitudine del *motus*[13]. Infatti, tra la generalità di questi principi, come «fa il bene ed evita il male», e la concretezza di ogni azione si apre un divario che minaccia l'impulso del volere.

[4] *Super Epistolam ad Romanos Lectura* VIII, III, n. 635.
[5] Cf. I-II, q. 68.
[6] Cf. J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu. El Espiritu Santo y el conocimiento moral*, Mursia, Roma 2000.
[7] I-II, q. 5, a. 3.
[8] I, q. 12, a. 13, ad 1.

[9] I-II, q. 69, a. 2.
[10] I-II, q. 5, a. 3, ad 2.
[11] II-II, q. 19, a. 7.
[12] Cf. *S.Th.*, I-II, q. 9, a.2; *De Malo* 6; *Sent. libri Eth*., III, l. XIII.
[13] G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983.

La prudenza, in quanto *recta ratio agibilium*, non saprebbe concretizzare nessuna azione solo a partire da questi principi così generali, anche perché il bene che attira è proprio quello che conviene con le proprie disposizioni: basterebbe cambiare le disposizioni del corpo perché quell'azione non attiri più o attiri in un altro modo. Il paragone che l'Aquinate stabilisce col gusto e la necessità che sia ben disposto, mostra che ci troviamo davanti al limite di una concezione intellettualista della conoscenza morale. Infatti, la conoscenza del fine dipende proprio da come è il soggetto, secondo la nota sentenza aristotelica.

Il divario tra la natura umana e la concretezza dell'azione non viene colmato da un discernimento, ma proprio dalle inclinazioni virtuose, le quali forniscono alla prudenza principi particolari da cui costruire l'azione[14]. La prudenza presuppone dunque i principi generali, specie quando questi ordinano di evitare determinati tipi di azione – si tratta dei precetti negativi –, ma parte dai principi particolari, che sono le inclinazioni virtuose, le quali concretizzano le inclinazioni generali in modi eccellenti di agire secondo un ordine stabilito dalla stessa prudenza.

La preoccupazione per l'unità del *motus in Deum* fornisce una spiegazione dell'unità del soggetto agente grazie alle abitudini virtuose. Vediamo quali sono i momenti decisivi di quest'unità dell'agire.

Il *motus* dell'agire richiede di fissare il fine ultimo dell'inclinazione naturale alla felicità nell'unione con Dio, e questo è opera delle virtù teologali, specie della carità, che ci unisce affettivamente a Dio in una amicizia specifica.

A sua volta, il *motus*, affinché possa raggiungere Dio in questa vita individualizzata dal corpo, richiede la mediazione dei fini intermedi nei quali vivere le inclinazioni naturali secondo un ordine preciso, e questo è opera delle virtù morali. I doni dello Spirito, ammorbidendo l'intero dinamismo virtuoso all'azione dello Spirito, consentono al controllo esercitato dall'uomo sul *motus* di essere compiuto con docilità: questo significa che l'*instinctus rationis,* grazie al quale la prudenza permea tutto il *motus*, sarà ormai vissuto nell'ambito di un *instinctus Spiritus Sancti*.

[14] I-II, q. 58, a. 5.

L'effetto di tutto questo è ben chiaro: nel bene che riguarda le disposizioni del soggetto e ne fa capire la convenienza, il cristiano in grazia comprenderà non solo la sua convenienza con quella concretezza di felicità che desidera in forza delle sue virtù, ma anche la convenienza rispetto al desiderio di unione con Dio che la carità ha generato in lui. Il bene conveniente attira, generando un impulso della ragione che riesce a vedere la sua intenzionalità verso la pienezza della vita, ma quell'impulso della ragione è preceduto da un impulso dello Spirito che collega con Dio stesso.

La conoscenza per connaturalità vuole esprimere la luce che la reazione affettiva davanti al bene conveniente offre sul fine che attira[15]. Quando Tommaso intende spiegare tale concetto, solitamente ricorre all'esempio di quanto accade nell'uomo casto, il quale giudica rettamente l'azione da fare a partire da una certa connaturalità[16]. Da qui egli compie il passo necessario per spiegare quanto accade nel saggio cristiano, il quale giudica in base a una connaturalità con le cose divine, giacché le patisce per la carità che le unisce a Dio.

Ecco allora che ci possiamo domandare: l'uomo casto, che reagisce affettivamente davanti all'azione casta con connaturalità, se vive in grazia, nella sua reazione affettiva ha anche una conoscenza per connaturalità di Dio? Questo sarà possibile soltanto se già partecipa di Dio in quanto fine, cioè se la carità lo ha unito in una amicizia con Dio e se ha ordinato tutto il suo dinamismo appetitivo sessuale a Dio. Ecco allora che l'uomo casto cristiano, nella reazione affettiva, non solo conosce per connaturalità il fine virtuoso al quale l'azione lo porta, ma anche Dio, come fine ultimo che lo attira nel fine intermedio. È da questa conoscenza di Dio, così attraente, che l'uomo ora impone al suo *motus* una direzione precisa e un impulso deciso. La prudenza diventa così serva della sapienza[17]: in altri termini, l'intelligenza pratica dell'uomo dipende dalla conoscenza per connaturalità che si trova all'origine del suo ragionare pratico.

[15] Cf. R. CALDERA, *Le jugement par connaturalité chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980, cap. II.

[16] II-II, q. 45, a. 2.

[17] I-II, q. 66, a. 5, ad 1.

Abbiamo cercato di comprendere come il *motus* arrivi a Dio e abbiamo concluso affermando che questo avviene grazie ad una conoscenza per connaturalità. Ci interessa ora approfondire in che modo la prudenza governa il *motus* dell'uomo casto.

IL GOVERNO DEL *MOTUS*: LA PRUDENZA, *AURIGA VIRTUTUM*?

Il governo del *motus*, ovvero dell'azione, è tutto in mano alla ragione pratica, il cui compito è proprio quello di "ordinarlo". L'energia di questo movimento parte da una *voluntas ut natura,* in quanto movimento naturale della volontà verso il bene in comune, o il bene delle inclinazioni naturali: nel caso della sessualità, si tratta dell'inclinazione al bene della specie. A differenza degli animali, il cui movimento naturale è rivolto *ad unum,* in quanto si rivolge a un solo tipo di azione, nel caso dell'uomo il movimento naturale della volontà è aperto *ad plura.*

La ragione pratica trova nella natura un movimento che la spinge ad agire, ma che ancora non le dà delle determinazioni concrete. Ecco allora che si rende necessario un «processo di concentrazione del dinamismo operativo», che passi dal *ad plura* proprio della natura spirituale al *ad unum* proprio dell'azione. Questo sarà il compito delle virtù, in quanto modificano l'apertura generale dell'appetito umano in modo tale che si rivolga a un modo di agire specifico, con una unità propria, data dal fine, ma aperto a realizzazioni differenti[18].

Orbene, in base a cosa le virtù specificano le inclinazioni naturali? Spetta alla prudenza, in base a una *naturalis cognitio* che si compie nell'attrattiva del bene concreto, stabilire il fine dovuto di ogni virtù, in quanto concretizzazione di un modo eccellente di vivere e di attualizzare il compimento della vita, ossia della felicità. Il bene concreto viene percepito dalla cogitativa, nella quale si compie una prima percezione intenzionale del fine che si mette in rapporto (*colligere*) con il compimento umano[19]: la ragione scopre nella *ratio particularis* del

[18] I-II, q. 49, a. 4.

[19] I, q. 78, a. 4.

bene concreto una *ratio universalis*, e così può aprire il dinamismo intenzionale del desiderio alla prosecuzione del bene in quanto tale. Se da un certo punto di vista i fini delle virtù sono stabiliti dalla natura, in quanto germi di virtù, cioè in quanto disposizioni formali a lasciarsi guidare dalla ragione, è altrettanto vero che si deve stabilire il fine dovuto di ogni virtù. In tal senso, si può affermare che la prudenza pre-istituisce il fine delle virtù in quanto stabilisce il loro mezzo[20], cioè il loro fine particolare e specifico[21], come determinazione della felicità secondo le condizioni concrete della persona. La prudenza determina dunque il momento intenzionale delle virtù, il quale rimarrà come *habitus,* ovvero come seconda natura. Sarà a partire da questo fine dell'inclinazione virtuosa che potrà applicare all'azione concreta il suo dinamismo finalistico.

Ma il momento decisivo della prudenza si trova proprio nel *praecipere,* ossia nell'ordinare la scelta al fine delle virtù. Se la scelta è atto proprio della volontà virtuosa, poiché l'agire o il non agire è in suo potere, la specificazione di tale atto corrisponde alla ragione virtuosa, quindi alla prudenza, che ordina di farlo secondo l'ordine preciso al fine che ha imposto. Così definisce l'Aquinate questo *praecipere:* come una *motio cum quadam ordinatione*[22].

La *voluntas ut natura,* cioè l'inclinazione naturale della volontà, diventa *voluntas ut ratio,* cioè intenzione di un fine, grazie alla scelta di ciò che è per il fine. Il movimento naturale della volontà viene allo-

[20] La differenza tra I-II, q. 66, a. 3, ad 3, dove afferma che *prudentia non solum dirigit virtutes morales in eligendo ea quae sunt ad finem, sed etiam in praestituendo finem*, con II-II, q. 47, a. 6, dove afferma che *ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem*, si risolve quando si chiarisce che la prudenza non parte dai principi universali, che applica all'azione (prospettiva della II-II), ma da principi particolari (prospettiva della I-II), come concretizzazione dei principi universali. Il *medium* di ogni virtù morale comporta allora un'ordinazione specifica della ragione che stabilisce il fine dovuto.

[21] Si veda O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, T. III/1, Gembloux 1949, 277-280.

[22] II-II, q. 47, a. 8, ad 3.

ra specificato dalla ragione in una intenzione e in una scelta ordinate l'una all'altra grazie alla ragione.

Abbiamo dunque compreso l'atto specifico della prudenza, ossia il *praecipere* l'azione. Ma affinché la prudenza possa ordinare un'azione così specificata nelle concrete circostanze mutevoli della vita, deve prima cercare, interrogarsi, trovare, inventare l'azione adeguata grazie al consiglio che ha recato e anche al giudizio della sua convenienza al fine voluto: *consigliari* e *iudicare,* perfezionati dalle virtù della *eubulia* e della *synesis,* sono le due virtù che potenziano l'atto specifico della prudenza.

L'azione buona è una costruzione che la prudenza fa in base ad un'armonia dei diversi momenti intenzionali: il fine naturale, il fine intermedio delle virtù e il fine prossimo della scelta. Si tratta di un ordine costruito dalla prudenza, non già in virtù di una destrezza di ragionamento, ma piuttosto grazie all'armonia del soggetto agente, ovvero ad un'armonia tra ragione, volontà e desiderio corporale. L'ordinazione dell'azione da parte della prudenza si basa quindi sull'ordine che la prudenza ha stabilito nel soggetto per le virtù morali.

Le virtù sono quindi decisive per indovinare la scelta da fare nelle circostanze mutevoli della vita[23]. L'Aquinate, addirittura, paragonerà la conoscenza morale alla conoscenza dei sapori, in quanto la conoscenza del bene dipende dalla reazione affettiva davanti al bene che attira. Se l'organo non è ben disposto, perché malato, non permetterà una conoscenza adeguata dei sapori. Infatti, in base a come si è, si vedrà il fine. La conoscenza del bene dipenderà non solo dall'essere di natura, ma anche e soprattutto dall'essere morale[24], che come seconda natura ognuno ha costruito dentro di sé grazie al modo in cui ha plasmato i propri desideri.

L'importanza di questa prospettiva sul ruolo della prudenza si riflette con forza nella definizione che l'Aquinate dà della verità pratica,

[23] Cf. A. RODRIGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

[24] Cf. J. PÉREZ SOBA, *Operari sequitur ese?*, in L. MELINA-J. NORIEGA-J.J. PÉREZ SOBA (a cura di), *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, pp. 65-83.

basandosi su Aristotele, cioè della verità del giudizio d'azione. A differenza del giudizio teorico, che viene misurato dalla realtà in quanto si tratta di una conformità del giudizio con la realtà, nel caso della ragione pratica il giudizio della scelta sarà vero non quando è conforme alla realtà o alle norme morali, ma quando è conforme al desiderio retto, ossia alle virtù[25].

CASTITÀ: PERCHÉ ECCELLENZA DELL'AMORE?

Le virtù si specificano in base al loro oggetto. L'oggetto della temperanza è proprio il desiderio concupiscibile, il quale si specifica anche come desiderio venereo. La temperanza, come conformazione del concupiscibile, diventa castità in quanto conformazione del desiderio venereo.

Quando ci si accosta al trattato della castità nella *Summa,* si prova una grande delusione: la conformazione che la ragione stabilisce nel desiderio si basa proprio sul fine naturale che la questione venerea comporta, cioè il bene della specie[26]. Il desiderio venereo, con il piacere intenso che offre, viene dunque ordinato al fine della riproduzione. Sembra che tutto il significato della castità si giochi proprio sull'ordinazione del desiderio sessuale alla riproduzione.

Quella prospettiva è reale. Ma la castità è soltanto questo? Se così fosse, si capirebbe la ragione per cui essa ha una posizione subordinata e dispositiva, anche nella verginità, in quanto ordinando o eliminando il desiderio di piacere venereo favorisce la contemplazione. Sia nell'uomo sposato casto che nell'uomo vergine, essa dispone alla contemplazione, ma non è espressamente detto che la contemplazione si compia proprio nell'agire casto.

[25] I-II, q. 57, a. 5, ad 3: *Verum intellectus speculativi accipitura per conformitatem intellectus ad rem… Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum*. Si veda L. MELINA, *La connoscenza morale*, Città Nuova, Roma 1987.

[26] II-II, q. 151, a. 3.

Tuttavia, possiamo trovare in Tommaso una visione più arricchita se approfondiamo l'oggetto della virtù della castità, ossia il desiderio venereo, proprio in quanto desiderio. Infatti, per comprendere il desiderio bisogna capire l'amore dal quale procede. L'amore come passione è quell'effetto specifico che l'amato genera nell'amante, proprio come unione affettiva, che assimila l'uno all'altro facendoli *alter ipse*[27]. Si tratta della presenza dell'amato nell'amante che genera un desiderio dell'altro che porta all'azione, all'amare, inteso ormai come un "volere un bene per l'amato", con il suo duplice oggetto: uno assoluto, l'amato, e un altro relativo, il bene che si vuole per lui[28]. La singolarità di questo volere sta proprio nell'essere radicato nell'amore ricevuto[29], cioè nella presenza intima dell'amato nell'amante che lo spinge a cercare l'amato per se stesso e a considerare quanto è buono o cattivo dell'amato come buono o cattivo anche per sé, ritenendo l'amico come se stesso[30].

La castità, in particolare, rende possibile l'ordine dell'amore, in modo tale che la persona sia amata per come è, e, nel caso del coniuge, perché sia amata come un *alter ipse,* con cui condividere un destino. Ed è in questo ordine che si inserisce il fine naturale della procreazione, come una condizione della bontà dell'intenzionalità dell'amore in quanto specificata dalla condivisione del bene comune per la società.

Il duplice oggetto dell'atto di amare, la persona e il bene per lei, si può allora mettere in rapporto con i due momenti intenzionali dell'azione: l'intenzione e la scelta[31]. La scelta specifica l'oggetto della

[27] I-II, q. 28, a. 1.

[28] I-II, q. 26, a. 4. Si veda J.J. PÉREZ-SOBA, *«Amor es nombre de persona». Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2001: L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PEREZ SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008: S. Jensen, *Good and Evil Actions*, Catholic University of America Press, Washington DC 2010.

[29] A. WOHLMAN, *L'élaboration des éléments aristotéliciens dans la doctrine thomiste de l'amour*, in «Revue Thomiste» 82 (1982), pp. 247-269.

[30] I-II, q. 28, a. 2.

[31] Cf. D. GALLAGHER, *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, in «Acta Philosophica» 4 (1995), pp. 51-71.

nostra azione in quanto si promuove un bene per l'amato. L'intenzione determina il fine intermedio in un modo specifico di comunione: sia di amicizia che di sponsalità con la persona amata. Si tratta di un'azione non compiuta dall'uno e subita dall'altro, ma piuttosto di un co-agire reciproco, a mo' di co-azione vicendevole, voluta per entrambi come un bene che ognuno vuole per l'altro, portando così ad una concordia reciproca nel volere lo stesso. La castità consente dunque di far sì che l'amato sia amato con un amore di amicizia, ovvero che sia inteso come fine dell'azione[32].

Il piacere, in quanto passione, ossia come ultimo «effetto dell'agente nel paziente», consisterebbe nella reazione che si ha davanti ad un'azione rispondente ad un dinamismo virtuoso. La *coniunctio* che ne consegue non è solo quella della reciproca attività sessuale, ma è la *coniunctio* di due volontà che si vogliono in reciprocità. Ecco allora che la *cognitio* che comporta si riferisce ad una condivisione reciproca: si comprende dunque come il piacere possa diventare gioia[33], tanto da consentirgli di avere una dimensione figurativa.

Per il casto, l'azione casta sarà proprio quella che conviene al suo desiderio ordinato rivolto alla comunione reciproca. Proprio nell'attrazione del bene, con l'intenzionalità che comporta, il casto avrà una conoscenza per connaturalità del fine che lo attira, e che è precisamente un modo di amarsi in reciprocità come concrezione della vita buona. La castità lo aiuterà non soltanto ad agire bene, ma anche e soprattutto a reagire bene. Tale reazione affettiva sarà allora carica di significato per la sua prudenza in quanto da essa potrà costruire l'azione per arrivare al fine che ha conosciuto per connaturalità.

L'agire casto degli sposi permette quindi la concrezione della pienezza della vita in un modo di amare specifico, nel quale si danno appuntamento sia una *voluntas ut natura*, in quanto il sesso parla di fecondità, sia una *voluntas ut ratio* che inserisce tale fecondità nell'intenzionalità che vuole promuovere l'amato mediante dei beni concreti.

[32] C. MCCLUSKEY, *Lust and Chastity*, in K. TIMPE – C.A. BOYD, *Virtues and their Vices*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 115-135.

[33] I-II, q. 31, a. 3.

L'intenzionalità della castità viene adesso ad essere guidata dalla ragione in forza dell'amore che si è ricevuto e si vive con l'altra persona: non è la semplice formalità di «agire secondo ragione» *in re venerea*.

Questa spiegazione ci spinge ad interrogarci sull'eventuale presenza di ulteriori sfaccettature specifiche della castità. San Tommaso ammette soltanto la specificazione della verginità, mentre per tutti coloro che non sono vergini, si tratterebbe formalmente della stessa virtù[34]. Capire la virtù della castità alla luce del suo oggetto, ossia il desiderio sessuale e l'amore che lo origina, ci impone dunque di specificare ulteriormente la castità secondo il proprio stato di vita: castità coniugale, castità celibataria, castità dei fidanzati, castità vedovile, castità verginale. Il fine concreto del desiderio in tutte loro è fondamentalmente differente, benché in tutte ci sia la formalità di agire secondo ragione *in re venerea*.

Nell'uomo casto troviamo un'armonia nei principi operativi del soggetto che rende possibile l'armonia del *motus.* Si tratta dell'armonia dell'affetto che porta all'armonia dell'agire. Vediamo ora il suo rovesciamento nel soggetto agente, quello che genera la lussuria.

QUALE ECCESSO *IN RE VENEREA*? UNA RIDEFINIZIONE DELLA LUSSURIA

Parlare di lussuria al giorno d'oggi è quasi incomprensibile per la nostra cultura. Come vizio sarebbe identificata solo in coloro che si lasciano trascinare dal piacere venereo, cioè i depravati. Addirittura, si è arrivati ad ipotizzare che la lussuria sarebbe proprio la virtù *in re venerea,* in quanto comporta un desiderio entusiastico e quindi consente di raggiungere uno dei beni più grandi della nostra vita: il piacere[35].

[34] Cf. II-II, q. 152, a. 3, ad 5. Si veda P. J. PAYER, *The Bridling of desire: views of sex in the Later Middle Ages*, University of Toronto Press, Toronto 1993, pp. 158-161.

[35] Cf. S. BLACKBURN, *Lust,* Oxford University Press, New York 2004: si veda il comento di *The Thomist*

Dante viene in nostro aiuto per aiutarci a comprendere: nel secondo girone dell'inferno, il Sommo Poeta aveva collocato i lussuriosi, raffigurati come uccelli. Ci sono gli stormi, che trascinati dalla bufera vanno qua e là senza una direzione precisa, perché sono trascinati dal desiderio di piacere sessuale in questa vita. Ma ci sono anche le gru, che in un volo in formazione, sorprendono il poeta: Virgilio spiega che si tratta di coloro il cui amore ha portato morte e guerre. Infine ci sono le due colombe in volo armonioso: sono Paolo e Francesca, che però, nel loro amore, hanno tradito il matrimonio.

Oggi abbiamo difficoltà a riconoscere che le gru e le colombe sono anch'esse viziose: sarebbe imbarazzante ammettere che Johan e Marianne, i protagonisti di *Scene da un Matrimonio* di Bergman, sono anch'essi lussuriosi. Per loro il sesso, cos'è? Divorziati l'uno dall'altra, di tanto in tanto si vedono e si donano sessualmente, avendo però entrambi imbastito storie con altre persone: il sesso è rimasto per loro come un porto dove approdare, ma senza aprire alcun cammino.

Tommaso, sulla scia di sant'Isidoro di Siviglia, definisce la lussuria come quel desiderio *solutus in voluptates.* Si tratta allora di un desiderio «lussato»: come nella lussazione della spalla l'omero esce dalla sua cavità articolare, così il desiderio sessuale può fuoriuscire dalla ragione, per eccederla[36]; ma quando questo accade? Per Tommaso non ci sono dubbi: è così quando non integra il movimento naturale della sessualità e il suo fine naturale, ossia il bene della specie, la procreazione. Si potrebbe anche aggiungere che questo accade quando l'ordine dell'amore non si esprime chiaramente nel volere un bene per l'amato e con l'amato: in altri termini quando l'amato non è amato come un fine dell'agire, ma come un mezzo. Il problema della lussuria non è che il piacere sia tale da impedire la ragione, ma eccede la ragione perché non è lei a governarlo. Il desiderio sessuale cerca piacere, o qualsiasi altra cosa, ma fuori dall'ordine della ragione. E a questo desiderio lussato corrisponde un'azione sessuale strumentale che dia piacere, dominio o controllo.

[36] Cf. J. NORIEGA, *Enigmi del piacere. Cibo, desiderio e sessualità*, Dehoniane, Bologna 2014.

LE FIGLIE DELLA LUSSURIA E L'ASIMMETRIA DEL *MOTUS*

Qual è l'effetto di un tale desiderio privo di una direzione precisa? Certo, l'azione che promuove non potrà portare alla pienezza della persona, ossia alla vita felice, perché introduce una strumentalizzazione dei rapporti. Esso ha anche un effetto sullo stesso soggetto agente: scompone la sua unità generando un'asimmetria nei suoi principi operativi. Tommaso vuole spiegare questo effetto con la dottrina tradizionale dei vizi capitali, in quanto generano altri vizi. Gregorio Magno gli offre lo spunto con l'elenco delle figlie della lussuria, ma è Tommaso che riesce a spiegare perché queste otto cattive figlie scombinano l'unità del soggetto agente, dirottando sia la ragione che la volontà dal perseguimento della felicità[37]. Si tratta di una spiegazione originale che gli appartiene[38], possibile grazie alla potente teoria dell'azione su cui verte. Cerchiamo allora di capire come agiscono queste figlie malvagie.

a. Riguardo agli atti della ragione.

Circa il fine, la lussuria fa diventare cieca la ragione. Si tratta della *caecitas mentis*, in quanto la ragione ormai non può compiere il semplice atto di conoscenza del fine, di retta considerazione del fine[39]. Come mai? La cogitativa, configurata da un desiderio ormai collocato al di fuori della ragione[40], non permette che si stabilisca il rapporto tra

[37] II-II, q. 153, a. 5.

[38] Qualcune delle figlie della lussuria è menzionata dal penitenziale di BURCARDO DI WORMS, *Decretum XIX,* PL 140, 977: «Dalla lussuria derivano cecità mentale, sconsideratezza, incertezza della vista e corruzione di tutto il corpo».

[39] *De Malo*, q. 15, a. 4.

[40] Per capire in che modo la cogitativa viene configurata, bisogna rifarsi alla teoria aristotelica della fantasia; ARISTOTELE, *De motu animalium* 8: 702a 18: «Le passioni preparano le parti organiche, il desiderio prepara le passioni, la fantasia prepara il desiderio e la fantasia avviene mediante il pensiero, o la percezione sensibile». Mi ispiro all'interpretazione di M. C. NUSSBAUM, *The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action*, in *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 221-270.

la *ratio particularis* del desiderio sessuale e la *ratio universalis*, cioè con il fine dovuto in quanto integra un desiderio naturale e si concretizza in una forma eccellente di agire nella comunione reciproca. Quando si compie l'attrazione del bene, l'impulso della ragione viene dirottato dal disordine del desiderio: fa sì che la mente confonda il fine e lo stabilisca nel piacere, perdendo così ogni forma di razionalità. Nella reazione affettiva davanti al bene pratico dell'agire sessuale, si conosce non il fine dovuto, ma il piacere che attira, senza alcun ordine al bene spirituale in gioco[41].

Circa ciò che è verso il fine, la lussuria introduce tre distorsioni: *praecipitatio, inconsideratio, inconstantia.* Tommaso non spiega questo concetto allo stesso modo nella *Somma Teologica* e nella *Quaestio de malo*, ma segue sostanzialmente lo stesso schema che deriva da quello degli atti della prudenza.

La *praecipitatio* riguarda il momento della prudenza per il quale ci si consiglia. Il desiderio lussurioso impedisce alla ragione di lasciarsi consigliare bene, ovvero di cercare, di interrogarsi, di chiedere. Questo consiglio è decisivo davanti alla contingenza e frammentarietà della vita, nella quale non sempre è facile sapere cosa fare, specie quando si tratta del rapporto uomo-donna. Il desiderio lussurioso spinge la ragione a non domandare alla memoria, a non chiarire le cose che sono in gioco, a non guardare al futuro, a non rapportare quel bene all'amato, a non ascoltare i consigli di chi è più grande[42]. Ecco allora che l'uomo precipita verso l'azione corporale, senza rivolgere attenzione agli stadi intermedi.

L'*inconsideratio* riguarda il momento della prudenza grazie al quale si arriva al giudizio. Il desiderio lussurioso impedisce altresì alla ragione di giudicare l'azione alla luce dei fini dovuti. L'inconsideratezza sta proprio nel procedere ad un giudizio dell'azione non basato su inclinazioni che portino a un bene in quanto tale, cioè su inclinazio-

[41] II-II, q. 16, a. 3: *Ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem exludit*.

[42] II-II, q. 53, a. 3.

ni virtuose[43]. Ciò che non si considera è il rapporto di tale bene pratico con la persona in quanto tale. Se l'atto di amare comportava precisamente il fatto di rapportare quel bene all'amato, ora l'inconsideratezza dimentica il suo compito che consiste nel tessere quella relazione.

L'*incostantia* esercita la sua influenza nel momento specifico della prudenza: il *praeceptum.* Se l'atto della prudenza arriva alla sua perfezione quando comanda l'azione, ossia quando la ordina in modo che raggiunga il suo fine, la lussuria introduce l'incostanza nel precetto. Il lussurioso diventa debole nel portare a termine quanto si è consigliato e giudicato[44]. L'ordine intenzionale che ha concepito con la sua azione non lo tiene fermo e si tira indietro.

b. Riguardo alla volontà, la lussuria riesce ad introdursi nei suoi due momenti: in quanto tende al fine, o in quanto tende a ciò che è verso il fine.

Circa il fine, il desiderio "lussato" introduce un'intenzionalità nuova: invece di rivolgere il desiderio verso l'amato, ora lo rivolge verso se stesso, cioè verso il suo piacere[45], e in questo modo favorisce l'*amor sui*[46]. L'altro viene ad essere amato non già con amore di amicizia, ma proprio con amore di concupiscenza, stravolgendo l'ordine dell'amore. Ma, poiché questo stravolgimento è proibito da Dio, si genera una reazione di *odium Dei*[47], come forma di risentimento.

Circa ciò che è verso il fine, la lussuria genera *affectus praesentis saeculi,* in quanto vuole fruire proprio di questo: la volontà ormai si lega alle creature in quanto tali. Così facendo, però, nasce anche una *desperatio*

[43] II-II, q. 53, a. 4: *Defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet: prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit ver neglegit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit*.

[44] II-II, q. 53, a. 5.

[45] *De Malo*, q. 15, a. 4: *appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut finem; et quantum ad hoc ponitur amor sui, dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem*.

[46] II-II, q. 153, a. 5: *amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordiante appetit.*

[47] II-II, q. 153, a. 5*: Odium Dei, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam*.

specifica, proprio quella che riguarda il secolo a venire, ossia la vita eterna. Questa figlia bastarda della lussuria è la più pericolosa, proprio perché in questa fattispecie non si tratta soltanto della vita futura, ma si tratta proprio dei beni spirituali che il sesso comporta. Pertanto, questa consapevolezza fa sì che la persona si consegni al sesso in modo disperato, senza cercare la sua bontà, la sua grandezza[48]. Il sesso viene allora vissuto come un tentativo disperato: vuole felicità ma raccoglie insoddisfazione; vuole relazionalità ma trova solitudine; vuole fecondità ma ottiene sterilità.

CONCLUSIONE

Castità e lussuria intendono spiegare due diverse modalità di costruzione della soggettività umana.

L'uomo casto realizza un'armonia che rende possibile il *motus in Deum,* in quanto offre un modo eccellente di vivere il desiderio sessuale in una concordia reciproca che integra anche il fine naturale della procreazione. Chi agisce castamente non solo collabora al bene della specie, ma, così facendo, acquisisce la sua ultima perfezione e, in quanto vive in amicizia con Dio, potrà unirsi a Dio nel suo agire casto. L'unità del soggetto agente rende possibile l'unità del suo *motus in Deum*. La sua vita attiva plasmata dalla castità e governata dalla prudenza gli permetterà di avere anche una contemplazione specifica di Dio. Chi agisce castamente non ha solo una conoscenza per connaturalità del fine della virtù, ma anche di Dio che agisce in lui e lo attira a sé nel bene venereo.

Il lussurioso, tuttavia, ha introdotto proprio un'asimmetria tra i suoi principi operativi, tanto che il desiderio di piacere sconvolge la sua ragione pratica e la sua affezione al fine ultimo, legandolo al piacere venereo e rendendo impossibile la felicità.

[48] II-II, q. 153, a. 5: *Desperatio futuri saeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas*.

La caduta dell'uomo nel vizio della lussuria sarebbe, per Aristotele, irredimibile. Ma per Tommaso il dono dello Spirito può rigenerare il desiderio casto: starà poi a lui lavorare a partire dalle reazioni di pudore e onestà; e coltivare le virtù più facili che potenziano la castità[49], perché la irrobustiscono con la *continentia,* la mitigano quando si oppongono alla *mansuetudo,* moderano la pretesa con la *humilitas,* focalizzano l'occhio con la *studiositas,* rifocillano l'anima con la *eutrapelia,* oppure abbelliscono il corpo con l'*hornatum.*

In questa complessa architettura del desiderio, la cosa più sconvolgente è proprio il fine teologico che presenta Tommaso. Dio rimane il *subjectum* di una *moralis consideratio* tanto concreta come quella che concerne la *re venerea*. Mostrare come Dio riesca a generare un *motus in Deum* anche in una materia così frammentaria e mutevole come il sesso, segna una novità riguardo alla comprensione di Dio. Ecco allora che appare la prospettiva teologica dell'intento di Tommaso: mostrare chi è Dio nell'agire umano. Anche nel sesso si apprezza quel movimento di *exitus* e *reditus,* la visione di Dio come principio e fine. Principio, perché è Lui a creare il sesso e la possibilità della gioia sessuale; ma anche Fine, perché ci si rivela non solo come Colui che ci attira nel bene sessuale, ma anche come Colui che genera l'ordine del desiderio, proprio perché, donandoci la carità, ci permette di desiderare Lui con tutto il nostro essere e di trovarlo anche nell'incontro sessuale dei coniugi.

Certo, la castità concerne la vita attiva, ma non è soltanto dispositiva: in essa si rende possibile una contemplazione originale di Dio, come fine e principio dell'agire casto. Se la persona è la cosa più perfetta nella natura, lo è anche, e in modo pieno, per il suo agire. L'armonia che l'uomo casto compie nella sua soggettività comporta una bellezza unica nel creato[50].

---

[49] Cf. II-II, qq. 155 ss.

[50] O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011.

RIASSUNTO

Castità e lussuria vogliono spiegare due forme di costruzione della soggettività umana con un influsso decisivo sull'agire. Il casto genera un'armonia che fa possibile il *motus in Deum* del suo agire, in quanto offre un modo eccellente di vivere il desiderio sessuale in una concordia reciproca che integra anche il fine naturale della procreazione. Il lussurioso, d'altro canto, introduce una asimmetria tra i suoi principi operativi. Le figlie della lussuria vogliono spiegare il modo di questa asimmetria del soggetto, nel suo influsso sui diversi livelli della conoscenza pratica e del volere.

ABSTRACT

The virtue of chastity and the vice of lust explain two different ways of building the human subjectivity with a decisive influence on the human action. The chaste person, on the one hand, generates a special harmony which makes possible the *motus in Deum* of its action, as much as it offers an excellent way of living the sexual desire in a reciprocal concord with the beloved, and integrating also the natural end of procreation. The lustful person, on the other hand, introduces a disharmony element in his action. The daughters of Lust explain this kind of asymmetry in the acting person, and its influence in the different levels of practical knowledge and of the will.

La persona umana come soggetto politico nell'opera di Tommaso d'Aquino

Francesco Compagnoni*

1. Mi rendo conto che il titolo promette molto. Anzi, se uno studente me lo presentasse come argomento di tesi, gli direi certamente che è troppo ampio.

In realtà questa riflessione prende le mosse all'interno dei miei studi sui diritti umani e la loro relazione con il cristianesimo storico. Riflessioni su quell'istituto giuridico (e morale) tutto moderno che permette al cittadino o ad una minoranza di far valere certi diritti – in precedenza codificati – di fronte all'autorità politica del proprio paese.

In relazione a san Tommaso, il mio problema nasceva dal fatto che ritengo, e non sono il solo, che sia molto utile dare un fondamento ai diritti umani, e che questo sia quello che siamo soliti chiamare 'la dignità della persona'. Dignità significa, dopo Kant, che la persona non è mai mezzo ma sempre fine. Il valore delle merci si contrappone alla dignità della persona umana. Quest'ultima, quindi, ha sempre diritti inalienabili di fronte all'autorità sociale costituita.

Da quando lessi, nel volume sui diritti umani curato da J. Maritain nel 1948 per conto dell'UNESCO, il breve contributo di Benedetto Croce che negava che si potessero fondare i diritti umani, il tema mi ha sempre interessato. Anche l'importante filosofo del diritto italiano Norberto Bobbio aveva la stessa posizione di Croce, a conferma che questa posizione è ampiamente diffusa oggi tra gli intellettuali.

2. Sappiamo che 'persona' è un concetto sviluppatosi all'interno della riflessione trinitaria cristiana dei primi secoli. Esso è però un concetto metafisico, mentre 'dignità' è un concetto morale che si sviluppa all'interno del cristianesimo primitivo (cf. tavole famigliari paoline sul modo di trattare gli schiavi, o i testi di Efesini sui rapporti tra marito e moglie).

* Professore emerito di Teologia Morale, Pont. Università S. Tommaso di Roma.

Contemporanei al cristianesimo del I e II secolo, abbiamo però anche testi come la Prima Diatriba dello stoico Epitteto:

> Ma allora come sopportare tali persone? - Schiavo, non sopporterai tuo fratello, che ha Zeus per padre, è nato, come figlio, dallo stesso germe che te e dalla stessa discendenza celeste, ma per essere stato collocato in una posizione un po' eminente, t'atteggerai subito a tiranno? Non ricorderai chi sei e su chi comandi? Non sono uomini della stessa stirpe, fratelli per natura, discendenti di Zeus? - Ma io ho un diritto d'acquisto su loro, essi non l'hanno su me. - Vedi dove guardi? Non è sulla terra, sul baratro, su queste infelici leggi che sono leggi dei morti? Alle leggi degli dei non guardi?[1].

Ma saranno soprattutto Leone Magno (metà del V sec.) e Gregorio Magno (fine del VI sec.) a valorizzare la dignità umana, proveniente dall'idea di creazione e di redenzione.

Dignità non è più riconoscimento pubblico della virtù e delle *res gestae*, come presso i Romani, bensì conseguenza dell'azione di Dio e di Cristo che ci danno la *virtus* di fare grandi cose.

Anche il santo monaco celtico irlandese Colombano, morto nel 615 a Bobbio, in provincia di Piacenza, conobbe questo mutamento.

Nella Basilica di San Pietro di Bobbio, si trova un mosaico dedicato a san Colombano. Essa porta la scritta: "Se togli la libertà, togli la dignità". La frase è tratta da una delle lettere di Colombano. È qualcosa che potrebbe essere stato scritto, non solo da un missionario del VII secolo, ma anche da un cittadino del mondo di oggi. Comunque fu usata come motto dai partigiani italiani antifascisti di quella zona montuosa, durante la seconda guerra mondiale.

3. Leone, Gregorio, Colombano sono però gli ultimi bagliori dei padri della Chiesa latina, eredi di Ambrogio ed Agostino. Dopo di loro comincia veramente il medioevo, quello che la letteratura laica classifica come

[1] Altri riferimenti testuali interessanti si trovano in F. Bartolomei, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, Giappichelli, Torino 1987.

'buio'. E lo è stato veramente: ce lo confermano le tavole penitenziali dei monaci iro-scozzesi. Oltre, evidentemente, a tanti altri documenti.

Ma nel buio ci sono lampi di luce per il nostro tema.

Come quando, nel IX secolo, papa Nicolò I, ai Bulgari che stavano cercando a quale chiesa cristiana unirsi, scrive che non debbono uccidere nessuno, nemmeno i criminali, perché «Cristo è morto per tutti…».

Ma la vita, caratterizzata da scarsità e violenza – pensate al movimento della *Pax Dei* dall'XI al XIII secolo –, è molto dura, e il primato del bene comune, del bene della comunità, verrà continuamente riaffermato contro i possenti egoismi individuali e di clan.

Tommaso, nel XIII secolo, vive in un'epoca nella quale il medioevo non è più buio. È il secolo delle cattedrali, delle università europee, delle banche e dei mercanti internazionali. Ma è anche l'epoca nella quale gli stati nazionali si costituiscono all'interno dell'idea e del territorio dell'impero romano-germanico.

Tali stati, nella teologia cristiana (non solo cattolica), saranno ritenuti per secoli i depositari del bene comune. Prima dell'illuminismo, infatti, le chiese erano depositarie della cultura anche politica. Pio XII, ancora agli inizi degli anni '50, negava la legittimità dell'obiezione di coscienza al servizio militare – sempre in funzione del bene comune –, e durante la prima guerra mondiale solo l'Inghilterra ammise, sia pure con difficoltà, tale obiezione per i propri sudditi.

Ma nella terza edizione italiana dell'*Initiation à Saint Thomas d'Aquin* di Jean-Pierre Torrell, leggo alle pp. 133-134:

> Considerata dal punto di vista dell'intellettuale che era, la predicazione di Tommaso appariva sorprendentemente concreta, fondata sull'esperienza quotidiana, preoccupata della giustizia sociale e commerciale. Nota 83: P. Gauthier ci segnala che nel suo lavoro di preparazione dell'edizione dei *Quodlibeta* egli è «invece stupito dalla mancanza completa di preoccupazione per la giustizia sociale». San Tommaso non si impegna in questo senso, accontentandosi di riprendere, attraverso sant'Ambrogio, le posizioni di san Basilio, anch'esse ispirate allo stoicismo «la cui critica sociale è una caratteristica propria», mentre Aristotele era piuttosto conservatore. Questo forse dipende dalla differenza del genere letterario, ma la predicazione di Tommaso ci sembra più positiva in questo settore.

4. Tommaso, dunque, nel trattato della giustizia della sua *Somma teologica* si chiede se lo stato possa giustiziare un criminale. In realtà, detta così, la domanda suona retorica, perché a quel tempo si giustiziava ampiamente, ma il problema di Tommaso è: su quale fondamento è giusta questa prassi?

La risposta è che il peccatore/delinquente grave ha perso la sua dignità/intoccabilità perché si è comportato come un animale senza ragione:

> Ad tertium dicendum quod homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens, et incidit quodammodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur secundum quod est utile aliis; secundum illud Psalm., homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis; et Prov. XI dicitur, qui stultus est serviet sapienti. Et ideo quamvis hominem in sua *dignitate* manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam, peior enim est malus homo bestia, et plus nocet, ut philosophus dicit, in I Polit. et in VII Ethic (*ST*, II-II, q. 64 a. 2 ad 3, 1271-72 a Napoli).

E in *De veritate*, q. 25 a. 6 ad 2 (1256-59 a Parigi), si legge:

> Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod motus rationis magis participatur in irascibili, peccata irascibilis sunt graviora; sed peccata concupiscibilis turpiora: ipsa enim discretio rationis culpam auget, sicut ignorantia culpam alleviat. Recessus autem a ratione, in qua tota *dignitas humana* consistit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipso patet quod concupiscibilis est magis corrupta, utpote longius a ratione discedens.

E *in Symbolum Apostolorum*, art.1 in fine (1273, a Napoli):

> Debemus ergo considerare hominem post Angelos digniorem esse ceteris creaturis, et nullo modo *dignitatem nostram* diminuere propter peccata et propter inordinatum appetitum rerum corporalium, quae viliores sunt nobis, et ad servitium nostrum factae; sed

eo modo debemus nos habere quo Deus fecit nos. Deus enim fecit hominem ut praeesset omnibus quae sunt in terra, et ut subsit Deo.

Sono grato a padre Giorgio Carbone OP, docente alla Facoltà di Teologia di Bologna, che mi ha segnalato quest'ultimo testo di Tommaso, dove il maestro sostiene che la dignità della persona non si può perdere con il peccato. Si tratterebbe ora di comparare cronologicamente i testi e formulare una seria ipotesi esplicativa della eventuale discrepanza delle diverse posizioni tommasiane.

Il testo della II-II dovrebbe essere dell'inizio degli anni 1270; quello del *De Veritate* di una dozzina di anni prima. La *Reportatio/Collatio* sul Credo non è databile con uguale precisione; secondo Torrell, sarebbe contemporanea alla II-II, ma è comunque di genere letterario molto diverso dagli altri due.

Personalmente ritengo, dunque, che il testo del trattato sulla giustizia non perda il suo valore, soprattutto perché lo si può inserire nel quadro generale di Tommaso circa i rapporti individuo e società. E non solo nel suo: direi che è congegnale all'occidente del XIII secolo.

5. Perché insisto sulla dignità della persona in Tommaso e non sul suo rapporto con la società civile?

Perché la mia attenzione, come dichiarato, è rivolta alla possibilità di parlare, all'interno dell'universo sistematico tommasiano, di diritti dell'uomo in senso moderno. Egli, sostenitore di legge e diritto naturale, estende l'applicazione di essi fino ai diritti inalienabili del singolo di fronte al governo del paese?

Ci sono studi che si interessano alla nascita dell'individuo nel mondo medievale occidentale. Pensiamo subito, ad es., alla posizione di Abelardo sull'intenzionalità dell'azione e del peccato, ovviamente.

Contemporanea a lui nasce l'individualità intesa come dispiegamento delle potenzialità individuali, resa possibile dalla cultura e dall'economia[2].

[2] Si vedano i seguenti bei lavori: C. MORRIS, *La scoperta dell'individuo* [1050-1200] [1972], Liguori, Napoli 1985; W. ULLMANN, *The Individual and Society in the Middle Ages*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1966; J. F. BENTON, *Consciousness of Self and Perceptions of Individuality,* in R. L. BENSON, G. CONSTABLE, C. D. LANHAM (a cura di), *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1982, pp. 263 ss.

6. Personalmente ritengo, in sintesi, che in Tommaso non si possa parlare di *diritti umani in senso moderno*, nel senso preciso della loro intangibilità nell'operare politico da parte dell'autorità secondo criteri predeterminati.

Come controprova, ci si può chiedere, per esempio, se sarebbe rientrata nell'universo teoretico tommasiano la proibizione moderna assoluta di torturare il cittadino, tenendo presente sia la finalità di espiazione che di confessione. A quell'epoca, ed anche per i secoli a venire, la tortura giudiziaria era ammessa sia nella società politica che ecclesiale.

In questo senso, le nostre società contemporanee hanno fatto certamente dei progressi sulla via dell'umanizzazione della vita pubblica.

Non li abbiamo invece fatti sulla via della rivendicazione dei diritti civili: ammettiamo l'aborto, i matrimoni gay, con relative adozioni, e l'eutanasia è sempre più diffusa.

Qui Tommaso ci può aiutare con la fondazione dei diritti sulla legge naturale, o, meglio, sulla natura individuale e sociale dell'uomo. Il problema della fondazione, dal quale siamo partiti, ridiventa di grande attualità proprio di fronte alla rivendicazione di nuovi diritti umani.

Tenendo anche presente che è attiva la «dichiarazione sul diritto e la responsabilità degli individui, dei gruppi e degli organi della società di promuovere e proteggere le libertà fondamentali e i diritti umani universalmente riconosciuti (1998)» - Dichiarazione sugli «human rights defenders» - Assemblea Generale delle Nazioni Unite, risoluzione 53/144 del 9 dicembre 1998.

Questo ci fa anche capire che la storia dell'umanità non è sempre e comunque un progresso. E che il «progresso», dal punto di vista morale, non coincide necessariamente con la sanzione sociale di ogni desiderio individuale o di gruppo.

Il quale potrebbe anche essere in sé «tollerabile» (ad es. suicidio eseguito in proprio), ma non accettabile come diritto (ad es. l'eutanasia, come suicidio assistito).

Per fare questa operazione abbiamo bisogno di una fondazione dei diritti umani, e questo non può avvenire, in definitiva, che all'interno di un sistema filosofico coerente. Norberto Bobbio ha detto: il problema non è fondare i diritti umani, ma difenderli. Io direi piuttosto: il problema è proprio quello di fondarli per poterli difendere meglio e discernere quelli veri da quelli falsi.

RIASSUNTO

La riflessione svolta è molto più ristretta di quanto propone il titolo, perché si pone all'interno dei miei studi sui diritti umani e la loro relazione con il cristianesimo storico. Riflessioni su quell'istituto giuridico (e morale) tutto moderno che permette al cittadino o ad una minoranza di far valere certi diritti – in precedenza codificati – di fronte all'autorità politica del proprio paese. Personalmente ritengo, in sintesi, che in Tommaso non si possa parlare di diritti umani in senso moderno, nel senso preciso della loro intangibilità nell'operare politico da parte dell'autorità secondo criteri predeterminati. Tommaso ritiene che il criminale/peccatore grave perde la sua dignità umana e che quindi, in caso di necessità sociale, possa essere ucciso dall'autorità pubblica.

ABSTRACT

The reflections proposed here are much more restricted than the title suggests because they are situated within the framework of my studies on human rights and their relation to historical Christianity. Human rights are a completely modern juridical (and moral) institution that allow a citizen or a minority to claim respect for certain previously codified rights from the political authority of their own country. Personally I hold that we cannot speak about human rights in the modern sense in Thomas, that is, in the precise sense of their inviolability within the political activity of the state according to predetermined criteria. Thomas holds that a criminal or grave sinner loses his human dignity and that therefore, where the social situation requires it, the public authority may execute him.

San Tommaso nella morale cattolica di oggi: una esperienza personale nella redazione del Catechismo

Jean-Louis Bruguès o. p.*

Il padre Vincenzo Benetollo, che conosco da lunga data, da quando ebbe la bella idea di pubblicare molti dei miei libri in Italia, mi aveva scritto a marzo 2016 per chiedermi di concludere i lavori del sesto Congresso internazionale organizzato dalla SITA. Bisognava porre l'accento, precisava, sull'attualità del *Doctor Humanitatis*.

Comprendevo bene la sua intenzione, ma rimanevo perplesso su come rispondere alla sua aspettativa: infatti, cosa bisognava intendere per «attualità»? Questo neologismo di recente creazione, se è vero ciò che si trova nei dizionari, significherebbe, in una prima accezione, «ciò che è reale o effettivo»; in un secondo significato, derivato, «ciò che è presente». Mi sono dunque permesso di interpretare la missione che mi è stata affidata in modo molto personale, forse troppo, diranno alcuni: come san Tommaso si è fatto presente nella mia vita e come ho potuto osservare la sua attualità nella Chiesa dei nostri tempi?

Al termine del noviziato, il maestro aveva l'abitudine di chiamare ciascuno dei novizi e di tracciare con lui un bilancio di questa prima esperienza di vita domenicana, cercando di orientare ed indirizzare. Di quella esperienza conservo vivo il ricordo e risuonano ancora nella mia mente le parole che egli mi rivolse: «Per l'avvenire, Le potrà essere chiesto di assumere delle responsabilità di governo ed allo stesso tempo l'insegnamento». Ciò non era un giudizio sbagliato. Difatti, nell'anno che seguì la mia ordinazione sacerdotale, fui nominato *socius* del provinciale e, contemporaneamente, docente di teologia morale fondamentale alla facoltà dell'*Institut catholique* di Tolosa.

---

* Arcivescovo, Archivista di Santa Romana Chiesa.

All'inizio, provavo una certa difficoltà per questa duplice attività: era impossibile dedicarmi come avrei voluto alle letture, alla ricerca, alla riflessione, tutte cose necessarie per chi è chiamato ad insegnare. Successivamente, ho cominciato a considerare che le due vene si nutrono vicendevolmente. La conoscenza dei meandri del cuore umano, la scoperta di sensibilità, di modi di essere e di comportarsi dell'uomo costituiscono una base essenziale della teologia morale, che il Signore mi ha fatto la grazia di acquistare, non primariamente sui libri, ancora meno nei manuali, ma nella consuetudine giornaliera con gli altri frati impegnati, come me, nell'esperienza unica della *sequela Christi*. Da questo punto di vista posso affermare che la direzione di un Convento vale ben più di una biblioteca.

In questo duplice apprendimento, ho avuto la grande fortuna di essere accompagnato da un fratello anziano, un maestro di teologia morale: il padre Labourdette, assegnato come me al convento di Tolosa. Vivevo, nel rapporto che avevo con lui, l'esperienza tangibile dell'originalità della vita domenicana: era il mio maestro nell'insegnamento, mentre io ero il suo superiore in comunità. Egli aveva una capacità singolare, che ho ritrovato qualche anno dopo in un certo cardinal Joseph Ratzinger, di esporre con la più grande semplicità le problematiche più spinose e difficili, e di far nascere, se posso dirlo, in ciascuno l'impressione di scoprire da solo la soluzione cercata. Egli chiariva ciò che sembrava oscuro a primo acchito. «Perché non ci sono arrivato prima?», mi chiedevo ogni volta. La verità era che quando mi trovavo solo, facevo ancora molta fatica a ricostruire le problematiche e a trovare vie di soluzione…

Mi sembra così utile riportare due lezioni di vita da lui ricevute. In quel tempo la teologia morale, almeno in Francia, era caduta in un profondo stato di abbandono. Per due anni, i seminaristi di Tolosa non ricevettero alcun insegnamento in questa materia, reputata tanto ingrata e noiosa da non trovare nessuno disposto ad insegnarla. Come si faceva a interessarsi ancora di morale, dopo il maggio del '68? Siccome io ero il più giovane, la sorte toccò a me: mi fu chiesto di occupare una cattedra trascurata da tempo.

Il padre Labourdette cercava di incoraggiarmi: «Lei si occupa di una materia oggi disprezzata, ma abbia pazienza: verrà il giorno in cui sarà invidiata dalle altre». Quel momento sarebbe arrivato all'inizio degli anni '80. Dopo gli eccessi del «tutto è politica» del maggio '68, ci si rese conto che le questioni all'ordine del giorno presentavano una dimensione etica sempre più marcata. Basti ricordare il grande interesse per l'ecologia e l'amore per la natura, o anche gli interrogativi posti dallo straordinario sviluppo delle tecniche mediche applicate alla vita umana (quindi la bioetica). Ed ecco che, dall'oggi al domani, gli «eticisti» – neologismo barbaro coniato per non dire «moralisti», in quanto la parola «morale» faceva ancora paura – erano richiesti da tutte le parti. L'etica «faceva tendenza»: tutti la volevano, ovunque si faceva etica, nel disordine più completo – a cominciare da quello terminologico. In breve, il mio vecchio professore aveva visto giusto: la teologia morale stava diventando la materia più apprezzata, l'unica branca della teologia ad essere davvero richiesta in una società secolarizzata.

La seconda lezione che riporterò del padre Labourdette ci introduce in maniera ancora più diretta nella riflessione conclusiva del Congresso. Negli anni '70, gli studenti appartenenti al clero erano caratterizzati da una mentalità fondamentalmente critica: l'idea stessa di fare riferimento a maestri della Tradizione suscitava in loro reazioni allergiche. Era impossibile anche solo pronunciare il nome di Tommaso d'Aquino: si rischiava di veder tappare di colpo tutte le orecchie. Avevo voluto sottrarmi al discorso sistematico-critico e al «decostruttivismo» che regnavano allora in maniera assoluta sulle cattedre parigine, per beneficiare, grazie ad una dispensa personale, di ciò che era rimasto della teologia a *Saint-Maximin*, poi nella città dove riposa il corpo di san Tommaso. Confidando queste difficoltà al padre Labourdette, mi sentii dare un consiglio sul tomismo: «lo insegni sempre, ma senza mai pronunciarne il nome». Pertanto, ho praticato per anni un tomismo per così dire anfibio. Finalmente, un giorno, mi sono sentito chiedere delle lezioni imperniate proprio sulla teologia morale di san Tommaso: il tempo del tomismo «clandestino» era terminato.

Molte ragioni possono essere portate per spiegare tale mutamento. Innanzitutto il cambio generazionale. La generazione del maggio '68, che si definiva critica, si era rifiutata di trasmettere la cultura e la tradizione cristiane; così la generazione successiva si era trovata pressoché priva di ogni forma di cultura cristiana: sapeva di non sapere. Ciò

portò a non condividere i pregiudizi dei predecessori e si poté ricominciare daccapo e ripartire dai grandi maestri. Il *Catechismo della chiesa Cattolica* è il testo che meglio di altri riflette tale cambiamento.

Promulgato nel 1992, il *Catechismo* è stato preceduto da molte versioni preparatorie. La seconda bozza provvisoria era stata inviata ai vescovi del mondo intero tra il 1988 e il 1989. I rilievi critici più consistenti manifestati dai vescovi si riferivano alla terza parte, quella morale; circa 9.000 rilievi ed emendamenti (su un totale di 24.000)! Gli esperti della commissione, tra cui il sottoscritto, si rimisero al lavoro, rivedendo il progetto da cima a fondo. Si introdussero così due correzioni fondamentali, che permettono di affermare che la morale del Catechismo si ispira a san Tommaso, come mai era accaduto in precedenza in un testo magisteriale di tale importanza. La prima correzione verteva sulla morale particolare: come esporla? A partire dai comandamenti, come avrebbero suggerito quanti si riferivano ad una morale della legge, o a partire dalle virtù, come fa la *Summa* ? Il cardinal Ratzinger dispose che fosse esposta a partire dai comandamenti, così da restare fedeli all'uso tradizionale, ma ogni comandamento, dopo la sua enunciazione, doveva essere spiegato in maniera dinamica: dalle virtù morali e teologali, che nella tradizione cristiana si rifanno a quel determinato comandamento. Il primo comandamento, per esempio, è immediatamente seguito dal richiamo alle tre virtù teologali; il quarto è articolato intorno alle virtù che si riferiscono alla vita familiare e politica; il sesto è incentrato sulle virtù legate alla castità, ecc.

La seconda correzione riguardava la morale generale. Gli esperti seguirono più da vicino lo schema della *Gaudium et spes*, inserendovi molta dottrina di san Tommaso. L'esposizione della morale cristiana, come nella *Summa*, comincia con la creazione dell'uomo a immagine di Dio. Il trattato tomista della beatitudine non figurava in quanto tale nel testo conciliare; esso appariva dopo la creazione a immagine di Dio; le virtù, poi, si trovavano appena evocate nel testo conciliare: con le passioni, diventano le articolazioni dello sviluppo della persona umana…

Il *Catechismo* si basa su una convinzione che è opportuno approfondire: le grandi intuizioni della morale di san Tommaso costituiscono lo strumento migliore di dialogo critico con la modernità. I concetti di persona umana, di dignità e di libertà, che sono divenuti emblemi

della modernità, non trovano in essa le fondamenta più solide? Nell'introduzione al *Catechismo* Giovanni Paolo II scriveva: «Il Catechismo, dunque, conterrà dell'antico e del nuovo». Ma è precisamente l'antico che offre le migliori chiavi interpretative del nuovo. In maniera logica, dunque, l'enciclica *Fides et ratio* ci ricorda che san Tommaso è stato sempre proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero a cui riferirsi costantemente (n. 43). Le sue intuizioni riguardanti il ruolo che lo Spirito Santo svolge nel far maturare e crescere la conoscenza umana (n. 44) autorizzano a presentare la morale cristiana non come un sistema, né come una filosofia particolare, ma come l'arte del vivere, l'arte di incarnare l'infinito nel finito, il senso dell'eternità nelle scelte concrete dell'atto libero.

Per concludere, vorrei indicare due direzioni della ricerca morale nelle quali il pensiero di san Tommaso offre dei solidi punti di riferimento per un dialogo costruttivo tra la teologia morale e la modernità. Prima direzione: san Tommaso fonda la sua morale sul concetto di natura umana, partendo dalla creazione a immagine e somiglianza di Dio. Ebbene, le grandi questioni etiche dell'oggi gravitano tutte attorno alla questione della natura (che cos'è la natura propriamente umana? Quali sono i limiti dell'intervento della tecnica sulla natura? Le pressioni delle opinioni dominanti possono permettere alla coscienza personale di accedere a una conoscenza corretta della legge naturale?…).

Seconda direzione: con le virtù morali e teologali, san Tommaso sviluppa un modello che Michel Foucault avrebbe definito "modello della costruzione di sé". Ora, il «modello del codice», che esercitò la sua supremazia sulla teologia cattolica fin dal XVI secolo, si sta disfacendo sotto i nostri occhi. Possiamo quindi scommettere che la teoria delle virtù stimolerà un rinnovamento della teologia morale. Del resto, lo constatiamo già negli Stati Uniti, con l'importanza che ha assunto la corrente neo-aristotelica detta «contestualismo». Dunque, l'insegnamento della teologia morale a partire dalle grandi intuizioni del tomismo ha ancora un luminoso futuro davanti a sé.

'Sicut pars ad totum'. Persona, società e responsabilità penale: per una lettura realista di alcuni odierni concetti giuspenalistici

Luigi Cornacchia*

'Ad legem pertinet ordinare in bonum commune'

Il tema della funzione dell'intervento penale rappresenta oggi la coniugazione primaria di quello del fondamento, ovvero, secondo la prospettiva della tradizione anglosassone, coniugata sul *Harm Principle*, dei c.d. limiti morali del diritto penale[1]. Nell'area europea continentale il dibattito penalistico assegna al diritto penale il ruolo di strumento necessario per la protezione dei beni sociali essenziali[2].

In questo contributo si tenterà di ricondurre l'intera problematica *ad unum*, ossia a quell'entità che rappresenta il vero punto focale di ogni possibile teleologismo del diritto penale (e del diritto in generale): il *bene comune*, che denota «la garanzia di condizioni per cui le persone possono realizzarsi cooperando tra loro come concittadini»[3], in virtù del principio secondo cui il bene integrale umano nella sua irrinunciabile dimensione sociale rappresenta il vero scopo della legge[4], in quanto orientata appunto a «servire il bene comune proteggendo i beni delle persone e le comunità di cui sono membri»[5].

Per san Tommaso il bene comune rappresenta il fine proprio e immediato della c.d. *iustitia legalis*, che ordina le varie parti (gli atti di tutte le virtù) in ordine al bene comune (compito appunto della legge)[6].

Nell'orizzonte della relazione tra persona e comunità sociale (e non in semplicistiche soluzioni modellate sulla libertà individuale) va collocata la giusta prospettiva d'indagine rispetto al problema dell'oggetto di tutela penale.

'Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum'

> Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum.

* Professore associato di diritto penale, Università del Salento.

[1] Così si intitolava la celebre tetralogia di Joel Feinberg; cf. R.A. Duff, L. Farmer, S.E. Marshall, M. Renzo, V. Tadros (ed.), *The Boundaries of Criminal Law*, Oxford, 2010; V. Tadros, *The Ends of Harm: The Moral Foundations of the Criminal Law*, Oxford, 2011.

[2] Secondo la celebre formula degli interessi «costituzionalmente significativi» di F. Bricola, *Teoria generale del reato* (voce), Nss.D.I., 1973, pp. 14 ss.; v. Marx, *Zur Definition des Begriffs "Rechtsgut". Prolegomena einer materialen Verbrechenslehre*, Köln, 1972, p. 62; W. Hassemer, *Theorie und Soziologie des Verbrechen. Ansätze zu einer praxisorientierten Rechtsgutslehre*, Frankfurt am Main, 1973, pp. 233 ss.

[3] R.P. George, *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, Torino, 2011, p. 87. Sulla concezione dell'illecito come *harm to others*, propaggine del brocardo del «*neminem laedere*» (secondo la lettura già di J.S. Mill, *On Liberty*, 1859, trad.it. *Saggio sulla libertà*, Milano, 1997) v. J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. I: *Harm to Others*, New York-Oxford, 1984, pp. 3 ss. e 31 ss.; A.P. Simester, A. von Hirsch, *Crimes, Harms and Wrongs. On Principles of Criminalization*, Hart Publishing, Oxford and Portland, Oregon, 2010, pp. 35 ss.

[4] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, 1-2, q. 96, a. 1; I-II, q. 90, a. 4.

[5] R.P. George, *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, p. 89.

[6] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 58, a. 5 ss.; v. anche *Summa Theologica*, II-II, q. 61, a. 1, RA4: «…ad iustitiam legalem pertinet ordinare ea quae sunt privatarum personarum in bonum commune, sed ordinare e converso bonum commune ad personas particulares per distributionem est iustitiae particularis».

> Pars autem id quod est totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius[7].

La concezione tomista della relazione tra persona e *societas*, anche alla luce dell'interpretazione basata sulla divisione associativa dei compiti tra libere persone in vista del bene comune[8], permette di rifondare in chiave realista – a partire dal concetto di persona in rapporto alla comunità intera *come la parte rispetto al tutto*[9] – alcuni concetti giuridici essenziali nel dibattito contemporaneo, con particolare riferimento all'area del diritto penale.

In questa congiuntura inobliabile tra persona come parte e comunità sociale come tutto, ad esempio, si spiega la dicotomia tra *deontological* e *consequentialist theories*[10] nell'inquadramento della funzione della pena, peraltro già chiarissima nella distinzione tra *finis operis* e *finis operantis*[11].

E il significato non puramente «umanitario» o individualistico delle concezioni afferenti al caleidoscopio della c.d. *Restorative Justice*, che proprio dall'idea di *poena medicinalis* traggono senso sempre in relazione al centrale bene comune quale oggetto primario di protezione (nell'ottica di salvaguardare il bene delle vittime, del reo, della co-

[7] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 58, a. 5 *Conclusio*. Il *topos* ricorre frequentemente nella *Summa* ed è coerente con l'intera riflessione tomista sull'etica sociale. V. già *ibidem*, II-II, q. 61, a. 1 *Conclusio*: «...iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum».

[8] Cf. M.M. KEYS, *Aquinas, Aristotle, and the Promise of the Common Good*, Cambridge, 2006, pp. 77 ss.

[9] Inutile sottolineare che tale concezione non ha nulla a che fare con alcuna lettura collettivista, organicista o funzionalista della società come sistema orientato ad ascrivere la propria identità ai singoli «costruiti come microsocietà».

[10] Cf., ad es., A. ELLIS, *The Philosophy of Punishment*, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, 2012.

[11] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 141, a. 6, ad 1; cf. I. BETSCHART, *Das Wesen der Strafe. Untersuchungen über Sein und Wert der Strafe in phänomenologischer und aristotelisch-thomistischer Schau*, Einsiedeln, 1939, pp. 38 ss.

munità di riferimento, della società nel suo insieme): giustizia riparativa, non già come mero ripristino di beni/interessi concreti violati o «ristrutturazione» delle offese intese alla stregua di debiti insoluti, ma piuttosto come orientamento alla rieducazione del reo, alla soddisfazione anche simbolica della vittima e, in tal modo, al risanamento delle relazioni intersoggettive che cementano il vivere sociale in funzione della *ricostituzione della* societas.

Del resto, come noto, già Aristotele, tra le forme della giustizia particolare, contemplava «quella capace di portare riparazione nelle relazioni», ossia la c.d. *giustizia correttiva*[12]. Tra le relazioni interpersonali passibili di "riparazione" lo Stagirita menzionava anche quelle stabilite con frode o con violenza, quindi nascenti dalla commissione di reati (c.d. relazioni involontarie[13]).

Il commento di san Tommaso rimarca l'evidente connotazione commutativa di questo paradigma di giustizia: «una alia species particularis iustitiae est, quae constituit rectitudinem iustitiae in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum»[14].

Peraltro, dato che nelle "relazioni involontarie" (derivanti dalla commissione di reato) alla sottrazione di una cosa si aggiunge la *iniuria*, non basta la mera riparazione (*reddere rem quam rapuit*), ma la *iniuria* arrecata rende giusta *in più* la punizione del reo.

> Est autem considerandum quod voluntarium et involuntarium in commutationibus diversificat iustitiae speciem; quia in commutationibus voluntariis fit subtractio solius rei, quam oporteat recompensari secundum aequalitatem iustitiae. In commutationibus autem involuntariis fit etiam quaedam iniuria. Unde raptor non solum compellitur reddere rem quam rapuit, sed etiam ultra punitur propter iniuriam quam intulit[15].

[12] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 5, 1130b, 30 (ed. Bur, Milano, 1998, vol. 1, pp. 333 s.).

[13] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 5, 1131a, 5 (ed. Bur, Milano, 1998, vol. 1, p. 333 s.).

[14] TOMMASO D'AQUINO, *Commentarium in X libros Ethicae Nicomachaeae*, 928 (ed. A.M. Pirotta, Torino, 1934, p. 254).

[15] TOMMASO D'AQUINO, *Commentarium in X libros Ethicae Nicomachaeae*, 931 (ed. A.M. Pirotta, Torino, 1934, 928, p. 254).

San Tommaso sottolinea quindi l'essenza del reato, individuata nella *iniuria*, che è supplementare rispetto al mero danno arrecato ad altri e che giustifica la pena come *surplus* rispetto al mero *reddere rem*[16].

Così facendo, l'Aquinate sembra cogliere un aspetto che altrimenti va perduto tanto nella tradizione anglosassone dell'*Harm to Others*, quanto in una prospettiva riduttivamente empirica della teoria della lesione a bene giuridico: presupposto e limite morale dell'intervento penale – anche di tipo *restorative* – non potrà mai essere la pura offesa materiale – di terzi o di un bene concretamente afferrabile – ma, appunto, la *iniuria*, concetto che rimanda a una dimensione normativa di illiceità (*contra ius* e *non iure*).

'OFFICIUM'

Ma è soprattutto il concetto di «competenza» radicata nella teoria degli obblighi giuridici e dei ruoli come base della responsabilità – già presente *in nuce* nel pensiero tomista[17] – che appare assumere una luce particolare se ripensata in ragione della funzione descritta: la *sfera di libertà del cittadino* può essere allora rivista come sorta di *cellula decentrata dell'organizzazione sociale garantita da istituzioni*.

Tale ipotesi interpretativa, pur risentendo dichiaratamente dell'influsso delle moderne concezioni funzionalistiche edificate su ruoli predefiniti quali costruzioni oggettive della società, *non pone al centro la società (anzi lo Stato) a discapito dell'individuo*, né deprezza que-

[16] Per inciso, la logica riparativa della moderna *restorative justice* – nella misura in cui non si riduca, ovviamente, alla mera sinallagmatica restituzione, ma presupponga un impegno del reo nei confronti della vittima – non appare in contrasto con tale visuale.

[17] «Unde omnes tenetur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalia juris praecepta; singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant» (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologica*, I-II, q. 76, a. 2): laddove del tutto evidente ci pare il riferimento, da parte dell'Aquinate, a quelli che oggi chiameremmo obblighi e ruoli.

st'ultimo a mera variabile dipendente dal riconoscimento arbitrario da parte dei pubblici poteri in relazione di "radicale subordinazione" rispetto a questi ultimi.

A scanso di equivoci, va sottolineata la matrice radicalmente *antihegeliana*[18] e piuttosto, come detto, *realista-tomista* del percorso teorico suggerito: non è infatti la società a «decentrare il proprio significato», ascrivendo la propria identità ai singoli «costruiti come microsocietà»; ma è ciascuna persona individuale a stare in rapporto alla comunità intera *come la parte sta al tutto*: una *relazione di riconoscimento normativo* con il potere pubblico, sul presupposto della *visibilità pubblica* del singolo come soggetto di diritto, tale per cui la sua autonomia non è semplicemente un fatto privato, ma assume un rilievo pubblico, costituente la ragione della responsabilità per le conseguenze, ogni volta che il singolo interagisce con la società come totalità; allora le sue azioni vengono "prese sul serio" dalla comunità (non certo in quanto considerate hegelianamente alla stregua di creazioni arbitrarie della volontà statuale, ma piuttosto) in quanto provenienti da un soggetto che, *quale parte organica, riproduce il tutto*.

IL PROBLEMA DELL'OGGETTO DI TUTELA PENALE NELLA PROSPETTIVA DELLA *ANALOGIA*

Il rapporto tra bene comune, obiettivo della giustizia legale, e bene giuridico (secondo il principio di offensività) o interesse individuale altrui (secondo l'*Harm Principle*) pare rappresentare un tipico esempio di *analogia di attribuzione estrinseca* (nella lezione tomista origi-

[18] In contrapposizione netta con il concetto «totale» di Stato come «realtà dell'Idea etica», come «volontà che si pensa e si sa, e che porta a compimento ciò che sa e nella misura in cui lo sa» (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto (1820-1821)*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, 1998, § 257, p. 417), come «il Razionale in sé e per sé», «…autofinalità assoluta e immobile nella quale la Libertà perviene al suo diritto supremo», per cui «…i singoli… hanno il *dovere supremo* di essere membri dello Stato» (*ibidem*, § 258, p. 417), etc.

naria, *analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse*), dal momento che la forma significata dal nome analogo – il «bene» – è, intrinsecamente, propria dell'analogato principale – il «bene comune» –, mentre rispetto agli analogati «particolari» si pone in relazione, appunto, puramente estrinseca, nel senso che conviene solo *per accidens* agli analogati inferiori. Che la vita o la salute o la libertà dei cittadini sia funzionale al bene comune è affermazione valida – e anzi assolutamente evidente – solo laddove essi siano intesi *in senso non puramente materiale*; altrimenti, se concepiti riduttivamente nella loro dimensione materiale di interessi concreti, la lesione degli stessi potrebbe coerentemente essere considerata qualcosa che non pregiudica affatto il bene comune, ma che risulta persino «utile» in vista della sua implementazione: la perdita di vite umane, ad esempio quale conseguenza della soppressione di nascituri, anziani, infermi, costosi in termini di cure in un bilanciamento con i possibili benefici, o comunque incapaci di contribuire ai costi stessi con il loro reddito, potrebbe essere valutata come vantaggiosa per la collettività; allo stesso modo la violazione della libertà derivante dall'internamento di soggetti eccentrici o considerati "antisociali"; e comunque ponderazioni relative alla qualità delle esistenze dei soggetti titolari dei beni passibili di offesa influenzerebbero l'apprezzamento del valore dei beni stessi e quindi della necessità reale di una loro tutela in funzione del bene comune.

> Superfluo rimarcare come una simile concezione – tipica delle moderne teorie utilitariste e consequenzialiste della società, intesa come progetto di cooperazione reciproca orientato a garantire e contemperare gli interessi individuali dei cittadini in termini di efficienza – sia assolutamente aliena alla speculazione tomista, per la quale il bene comune è di per se stesso un valore positivo "più grande e più divino" degli scopi individuali perseguiti dalle persone, piuttosto che un artificio umano ideato sulla scorta di un'analisi di costi e benefici[19].

[19] V. P.K. KORITANSKY, *Thomas Aquinas and the Philosophy of Punishment*, Washington, D.C., 2012, p. 198.

Invece, il bene comune può essere considerato scopo «finale» della tutela «strumentale» di singoli beni individuali solo nella misura in cui l'individuo – a prescindere da una valutazione in termini utilitaristici dei vantaggi materiali che la sua esistenza può apportare alla collettività – venga inteso, nell'accezione precedentemente menzionata, come *cellula della società*, quindi irrinunciabile sul piano comunicativo, perché la sua perdita o il pregiudizio (antigiuridico) a una delle sue prerogative personali si ripercuote, sempre a livello comunicativo, sull'intero organismo sociale: così, ad esempio, ammettere che si possa rinunciare alle cure di soggetti che hanno ridotte prospettive di vita (in senso temporale o qualitativo) significa legittimare il principio, esiziale per il bene comune della società, secondo cui la vita e i diritti personali dei soggetti più deboli possono essere sacrificati agli interessi di altri.

TUTELA DELLA PERSONA E DELLE ISTITUZIONI DELLA SOCIETÀ 'SECUNDUM ANALOGIAM ATTRIBUTIONIS INTRINSECAE'

Per ricomporre rispetto al principale analogato – bene per essenza nelle relazioni sociali – una *analogia di attribuzione intrinseca* (o *analogia secundum intentionem et secundum esse simul*) occorrerà guadagnare un diverso tipo di bene quale oggetto di tutela del diritto penale: un bene rispetto al quale quello comune costituisca davvero – «intrinsecamente» – il fine ultimo, e che non si riduca a mero bene utile, mezzo idoneo per il raggiungimento di esso (come possono essere considerati i beni giuridici a sostrato empirico; non invece i beni «smaterializzati», a connotazione formale o funzionale, su cui è edificata oggi una quota rilevante del diritto penale vigente, e che possono assurgere al più a beni per pura denominazione estrinseca).

L'*analogia attributionis intrinseca* suppone che la forma espressa dal termine analogo («bene») sia la medesima che viene partecipata realmente secondo il più e il meno dall'analogato secondario, secondo un *ordine* immanente allo stesso analogato secondario (o agli analogati secondari, coordinati tra loro, ma in dipendenza da quel primo al quale sono subordinati): «un coordinamento comunicativo, derivante

dall'ordine trascendente degli stessi all'analogato principale»[20], tale per cui la forma del supremo analogato sia posta nella definizione di tutti gli analogati inferiori.

Dunque, un'ipotesi di lavoro potrebbe essere cercare le entità – beni, aspettative, sfere di libertà *versus* istituzioni, o altro – che possano essere non solamente finalizzate accidentalmente al bene comune, ma che siano legate a quest'ultimo in *relazione di trascendenza partecipativa*[21].

In particolare, il diritto penale va ripensato nella cornice della *tutela delle istituzioni fondamentali* che costituiscono la società: cornici di azione prestabilite, deputate essenzialmente a determinare le modalità di azione e a regolare sul piano normativo diverse forme d'interazione umana, dalle attività cooperative a quelle concorrenziali[22].

Un approccio orientato in tal senso permetterebbe allora di rivitalizzare l'aspirazione, in fondo sempre nuova, a un diritto penale a *tutela della persona*: non quale puro soggetto biologico, né solamente nella prospettiva della protezione dei beni (strumentali) che le afferiscono in quanto individuo. Ma piuttosto tutela delle persone come «cellule» della compagine sociale, in funzione del reciproco riconoscimento e della salvaguardia delle rispettive prerogative, nella loro valenza appunto istituzionale legittimata dalla Costituzione: e responsabilità del singolo quale parte organica che riproduce la totalità, la *civitas*.

---

[20] G. BARZAGHI, *Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista*, in *Sapienza*, I, 1987, p. 75, ove cita I. M. RAMIREZ, *De Analogia*, II, Madrid, 1970, 742: «Omnia quorum unum est finis oportet quod in ordine ad finem conveniant». Sul tema dell'analogia si veda la ponderosa opera di T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Bologna, 1991, pp. 523 ss., 553 ss., 813 ss. e *passim*.

[21] G. BARZAGHI, *Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista*, p. 77.

[22] Cf. O. WEINBERGER, Einleitung: *Ausgangspunkt des Institutionalistischen Rechtspositivismus*, in N. MACCORMICK – O. WEINBERGER, *Grundlagen des Institutionalistischen Rechtspositivismus*, Berlin, 1985, pp. 25 ss.; IDEM, *Das Philosophische Framework der Handlungs- und Institutionentheorie. Gleichzeitig eine Auseinandersetzung mit John R. Searles*, Rechtstheorie, Bd. 31, 2000, p. 59; analogamente N. MACCORMICK, *Law as Institutional Fact*, Edinburgh, 1973, pp. 5 ss.

In questa prospettiva d'indagine, andrebbe quindi approfondita l'ipotesi di assegnare al diritto penale il ruolo di strumento di tutela delle sfere di libertà intersoggettive e delle principali istituzioni che cementano la società: «… ogni società correttamente ordinata consiste in un regime di libertà o, meglio, per non equivocare su un termine assai compromesso, di rispetto dell'individuo, ma anche in un insieme di istituzioni che ordinano il singolo al bene di tutti…»[23].

> Tali indicazioni potrebbero poi essere ripensate alla luce dei diversi paradigmi di giustizia, secondo «…la duplice linea ascendente di solidarietà del soggetto con il bene comune (valore di obbligo, dovere, fondato sulla giustizia legale) e quella discendente di sussidiarietà che collega la collettività all'individuo da rispettare e da proteggere nel contempo (valore di libertà, diritto, fondato sulla giustizia distributiva)»[24].

RIASSUNTO

Il contributo prende in considerazione il tema della funzione del diritto penale e del suo oggetto di tutela, analizzando allo scopo la concezione tomista del bene comune e cercando di mettere in luce la relazione tra persona e comunità come la parte rispetto al tutto. Il *paper* focalizza l'attenzione sulla *restorative justice*, coerente con la teoria della *poena medicinalis*, sulle competenze come ruoli/obblighi giuridici e sulla tutela giuridica della persona e delle istituzioni *secundum analogiam attributionis intrinsecae*.

---

[23] T. TYN, *Le difficili vie dell'etica*, p. 5.

[24] T. TYN, *Le difficili vie dell'etica*, p. 6.

ABSTRACT

The essay concerns the function of criminal law and its object of protection, analysing, for the sake of the argument, the Thomist view of common good and trying to highlight the relationship between person and community as a part of a whole. The paper focused on topics of restorative justice, consistent with the doctrine of *poena medicinalis*, normative competences as roles/duties, and legal protection of persons and institutions *secundum analogiam attributionis intrinsecae*.

TOMMASO NEL DIBATTITO SUL DUALISMO ANIMA-CORPO

MARCO DAMONTE*

L'esistenza di un *tomismo analitico* ha promosso una ricezione del pensiero di Tommaso in numerosi ambiti all'intermo della filosofia di lingua inglese[1], con una eccezione riguardo al tema antropologico, il quale non è esplicitamente annoverato tra i settori in cui si articola la filosofia analitica. Molte questioni di antropologia filosofica vengono comunque affrontate sotto il nome di *filosofia della mente*[2]. Ritengo perciò significativo approfondire l'uso che è stato fatto di Tommaso in questo ambito, prestando particolare attenzione al dibattito circa il dualismo anima-corpo. Questa visione antropologica è stata spesso tacitamente accettata dai filosofi analitici, ma, a fronte di diverse aporie portate all'evidenza, negli ultimi decenni è stata messa in discussione proprio da alcuni autori che si rifanno apertamente a Tommaso. I loro contributi sono storicamente riconducibili a tre filoni piuttosto indipendenti l'uno dall'altro. Dopo averne ricostruito criticamente le origini, le principali fonti e le metodologie interpretative, mostrerò come solo una loro convergenza potrà rendere incisivo il pensiero tomista in questo dibattito.

---

* Docente a Contratto di Correnti del Pensiero Contemporaneo (Università degli Studi di Genova).

[1] Cf. M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007 e C. PATERSON, M. S. PUGH (a cura di), *Analytical Thomism. Traitions in Dialogue*, Ashgate, Aldershot 2006.

[2] Cf. M. MARRAFFA, *Filosofia della mente*, in F. D'AGOSTINI, N. VASSALLO (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 194-222.

L'IMPOSTAZIONE DEL TEMA

Il testo che ha segnato l'agenda degli studi tomisti in ambito di filosofia della mente è stata l'antologia curata da Kenny nel 1969, il cui terzo capitolo contiene tre eterogenei saggi proprio sotto il titolo di *philosophy of mind*[3]. Il primo, scritto dallo stesso Kenny, approfondisce la nozione tomista di immaginazione e, rifacendosi a Lonergan, presenta l'intelletto come una capacità, un'abilità, una disposizione che si realizza attraverso i fantasmi, da intendersi quali *species* e non come immagini mentali. Nel secondo, McCabe sostiene l'immortalità dell'anima a partire dalla concezione tomista di mente, considerata l'ambito dell'essere intenzionale, cioè di una operazione che prescinde dal corpo. Infine Sheenan, a partire da Geach, sottolinea l'attualità dell'intenzionalità tomista, capace di superare il dualismo che la filosofia moderna e contemporanea pone tra il pensiero e il suo oggetto.

Con lo scopo esplicito di far dialogare Tommaso con i filosofi analitici, Kenny nel 1980 scrisse una breve monografia, la cui seconda parte è dedicata al concetto di *mente*. Tommaso diventa una sorta di terza via tra le posizioni dominanti, ma apiretiche, della speculazione contemporanea:

> egli concorda con gli empiristi, contro i razionalisti, che la mente senz'esperienza è una tabula rasa; ma concorda con i razionalisti, contro gli empiristi, che la mera esperienza è impotente a scrivere alcunché su una pagina bianca[4].

L'intenzionalità si ripresenta come una questione cardine, capace di risolvere il problema ontologico della presenza degli oggetti alla mente e di affrontare in modo adeguato quello dell'identità soggettiva:

[3] A. KENNY, *Intellect and Imagination in Aquinas*; H. MCCABE, *The Immortality of the Soul* e P. SHEENAN, *Aquinas on Intentionality*, in A. KENNY (a cura di), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, MacMillan, London 1969, rispettivamente pp. 273-296, 297-306 e 307-321.

[4] A. KENNY, *Tommaso d'Aquino*, Dall'Oglio, Milano 1980 (ed. or. *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1980), p. 110.

> Se la dottrina dell'esistenza mentale rende facile rispondere al quesito «Che cosa rende un pensiero, pensiero dell'oggetto X?», essa dà maggior rilievo all'altro quesito: «che cosa fa d'un pensiero, il pensiero del soggetto A?»[5].

Il ricorso a Tommaso per valorizzare un'identità personale concreta al di là dello spiritualismo cartesiano che ha informato l'intera riflessione analitica, viene esplicitato nelle *The Aquinas Lectures* del 1988[6], ma solo cinque anni più tardi Kenny ha pubblicato *Aquinas on Mind*, dove ha ricostruito in maniera estesa la filosofia della mente dell'Aquinate, occupandosi di percezione, intelletto, volontà, universali, conoscenza di sé e natura dell'anima. L'ultimo capitolo, dedicato al rapporto tra mente e corpo, si rifà a *ST* I, 76-77 e presenta la tesi secondo cui l'anima intesa come forma del corpo, e non come la sua causa, evita le derive comportamentiste, materialiste e spiritualistiche. Poiché l'anima è forma, essa è atto d'esistere e vita stessa del corpo, allora le abilità umane non possono essere ridotte né al loro esercizio, né al mero essere veicolate attraverso la materia[7].

L'anno precedente Braine aveva fatto un uso eclettico di Tommaso nel suo testo di antropologia filosofica, con lo scopo di mostrare come solo una concezione unitaria, olistica e psicofisica della persona umana sia capace di rendere ragione delle evidenze fenomenologiche e di evitare le aporie del cartesianesimo e dei suoi epigoni monisti e riduzionistici. In particolare la percezione e la vita comunitaria esprimerebbero l'esigenza di un corpo che si trascende, mentre le abilità linguistiche e di pensiero realizzerebbero questa trascendenza nella

[5] *Ibidem*, p. 118. Cf. F. AMERINI, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa 2013 e M. DAMONTE, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, MEF, Firenze 2009.

[6] Cf. A. KENNY, *The Self*, Marquette University Press, Milwaukee 1988.

[7] Cf. A. KENNY, *Aquinas on Mind*, Routledge, London 1993, pp. 145-159. L'autore torna sull'importanza di questo tema, fornendone un'efficace sintesi anche nella sua recente autobiografia: cf. *Un affettuoso addio alla Chiesa*, Carocci, Roma 2016, pp. 134-6.

sua concretezza corporea[8]. Contemporaneamente Davies, nella sua monografia su Tommaso, aveva problematizzato la distinzione stessa tra il *me* e il *my body*, alla base della distinzione netta tra anima e corpo, capace di informare, da un lato, la questione della morte e, dall'altro, quella del desiderio e dell'azione[9]. Davies amplia le sue fonti e, oltre a *ST* I 75, 87 e 98, e *ST* I-II 6, si avvale di *ScG* 2 e del *Commento alla Prima lettera ai Corinti*.

IL CONTRIBUTO DI HALDANE

Indipendentemente da questi apporti, Haldane, per quasi due decenni, ha promosso un dibattito interno alla corrente analitica, condotto prevalentemente su riviste e attraverso citazioni abbondanti e sempre puntuali di Tommaso. Lo studio della percezione sensibile gli ha permesso di superare la contrapposizione tra spirituale e fisico, in quanto per l'Aquinate la ricezione *spirituale* di una forma percepita con i sensi è un processo *fisico*[10]. Nel suo complesso, la conoscenza comporta elementi fisici dotati però di intrinseca intenzionalità, cioè in grado di rappresentare qualcosa della realtà in quanto tale: questa capacità può essere propria solo di un essere *razionale*, termine tomista che veicola l'idea contemporanea di psicofisicità[11]. Ciò che è mentale si caratterizza soprattutto non attraverso una categoria ontologica, quella della spiritualità, quanto attraverso una funzione che svolge, cioè quella della rappresentazione o significanza linguistica: il pensiero e il linguaggio vengono a coincidere con il *verbum mentis* generato

[8] Cf. D. BRAINE, *The Human Person: Animal & Spirit*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992.

[9] Cf. B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 207-226.

[10] Cf. J.HALDANE, *Aquinas on Sense-Perception*, in «The Philosophical Review» 102 (1983), pp. 233-239.

[11] Cf. J. HALDANE, *Naturalism and the Problem of Intentionality*, in «Inquiry» 32 (1989), pp. 305-322.

dalle passioni dell'anima[12]. La nozione tomista di forma diventa fondamentale per superare i dualismi e i fisicalismi in cui versa la filosofia della mente concepita da autori quali Dennett e Churchland[13]. La concezione ilemorfica sarebbe la risposta più plausibile agli interrogativi sulla natura delle persone umane, del pensiero e dell'azione. Il ricorso a Tommaso diventerebbe perciò la via privilegiata per ampliare l'ambito delle possibili formulazioni dei problemi in questo settore e del modo di affrontarli che il *mainstream* della filosofia analitica ha indebitamente ristretto: di fronte a questa situazione

> dobbiamo fare tre cose. Primo, prendere sul serio, come fanno Aristotele e Tommaso, una nozione di sostanzialità psicofisica. Secondo, reintrodurre una nozione di causazione formale. Questo significa rimettere in gioco la storica nozione aristotelico-tomista che il modo in cui le cose sono composte e disposte è direttamente, e non riducibilmente, pertinente rispetto a ciò che esse sono e a come si comportano, ma che un tale principio organizzatore non è una forza materiale che agisce sulle cose. Terzo, abbiamo bisogno di distinguere tra (a) la relazione di causazione fisica che intercorre tra l'ambiente e la neurofisiologia del soggetto e (b) la relazione non fisica di identità formale che vige tra il contenuto di uno stato percettivo del soggetto e la struttura percettibile e intelligibile che ne è l'oggetto. Allora, davvero, potremmo trovarci in una posizione migliore per fornire una metafisica adeguata alla realtà dell'avere una mente e alla possibilità del realismo percettivo; ma tale metafisica escluderebbe certamente il fisicalismo e perciò solleverebbe più ampie e persino più profonde domande sulla natura e le origini della realtà[14].

[12] Cf. J. HALDANE, *The Life of Signs*, in «Review of Metaphysics» 47 (1994), pp. 451-470.

[13] Cf. J. HALDANE, *A Return to Form in the Philosophy of Mind*, in «Ratio» 11 (1998), pp. 253-277.

[14] J. HALDANE, *La filosofia contemporanea della mente e il bisogno di tomismo analitico*, in «Iride» 17 (2004), p. 628.

Tra le nozioni filosofiche attuali, la più duttile a esprimere l'unità psicofisica dell'essere umano sarebbe quella di sopravvenienza[15], mutuata con qualche riserva da Davidson. Essa, infatti, consentirebbe di parlare di immaterialità degli atti dell'anima e di rendere ragione di come, da un corpo fisico, si manifestino la capacità di conoscere distributivamente tutte le cose, quella di astrarre l'universale e quella di riflettere sui suoi stessi atti[16]. Sulla scorta di Haldane, Braine ha approfondito il rapporto tra intelletto possibile e intelletto agente, chiarendo come la conoscenza intellettiva operi attraverso un isomorfismo intenzionale che si realizza in un organo corporeo senza però coincidere con uno stato della materia[17]. Analogamente Cross, attraverso la nozione di emergenza, ha specificato come le attività dell'anima non siano riconducibili a quelle del corpo[18].

L'ESEGESI TOMISTA

Con criteri interpretativi diversi, i temi sottolineati dagli autori considerati sono stati ripresi, contestualizzati e approfonditi alla luce del pensiero tomista, nelle monografie pubblicate dall'inizio del terzo millennio e ad esso dedicate[19]. In un saggio sul ruolo che la virtù ricopre nell'antropologia tomista, Hibbs sottolinea come l'Aquinate vada oltre

[15] Cf. J. HALDANE, *Analytical Philosophy and the Nature of Mind: Time for Another Rebirth?*, in R. WARNER, T. SZUBK (a cura di), *The Mind-Body Problem*, Blackwell, Oxford 1994, pp. 195-203.

[16] Cf. J. HALDANE, *The Breakdown of Contemporary Philosophy of Mind*, in J. HALDANE (a cura di), *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2002, pp. 54-75.

[17] Cf. D. BRAINE, *The Active and Potential Intellects: Aquinas as a Philosophers in His Own Right*, in HALDANE (a cura di), *Mind, Metaphysics, and Value*, cit. pp. 18-35.

[18] Cf. R. CROSS, *Aquinas and the Mind-Body Problem*, in HALDANE (a cura di), *Mind, Metaphysics, and Value*, cit., pp. 36-53.

[19] Cfr R. C. MINER, *Recent Work on Thomas in North America: Language, Anthropology, Christology*, in F. KERR (a cura di), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, SCM, London 2003, pp. 137-162.

la posizione aristotelica nel concepire l'anima non solo come *forma*, ma come forma *sussistente*, la cui esistenza indipendente è un corollario tanto importante, quanto problematico. Egli inoltre suggerisce di concepire l'unità tra anima e corpo non nei termini di unione, bensì di teleologia, in quanto permette la realizzazione piena di ogni essere umano[20]. Più attenta al dialogo con gli autori contemporanei, tra cui Churchland, Dennett e Searle, è Stump, che insiste sull'originalità tomista di fronte al dualismo platonico-cartesiano ereditato acriticamente dalla attuale filosofia della mente. Interrogandosi sulla fondazione della conoscenza, sui meccanismi che sovrintendono ai processi intellettivi, compresi quelli della libertà, dell'azione e della volontà, Stump mostra l'attualità di un'anima intesa come forma sostanziale della materia, cioè come ciò che configura la materia, rendendola parte di una specie e consentendole determinate possibilità e specifici poteri causali. Nel concreto la forma del corpo umano si manifesta già a livello biologico attraverso delle proprietà emergenti. Questa interpretazione mira ad evitare il riduzionismo, ma deve essere completata alla luce dell'angelologia tomista, grazie alla quale l'anima deve essere intesa, in analogia con l'intelletto che è misura misurata, come una forma sussistente configurata e configurante: mutuando un esempio dalla biologia, si può affermare che l'anima è come un enzima o un catalizzatore, dotato sì di una sua sussistenza, ma capace di realizzare le sue proprie potenzialità solo se interagisce con qualcosa d'altro[21].

Apparentemente più concentrato nell'esegesi tomista è Pasnau, che, se da un lato cerca di estrarre un vero e proprio *tractatus de homine* da *ST* I, 75-89, dall'altro rischia di sacrificare un'adeguata contestualizzazione metafisica per rendere funzionale l'antropologia tomista alla sensibilità contemporanea. Egli, infatti, ha come scopo quello di superare la distinzione corporeo-incorporeo per proporre un naturalismo non riduzionista. Benché insista sull'anima come attualità, attribuisce a Tommaso una posizione negativa, che si contrapporrebbe al platoni-

[20] Cf. T. HIBBS, *Virtue's Splendor. Wisdom, Prudence, and the Human Good*, Fordham University Press, New York 2001.

[21] Cf. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London 2003, pp. 191-216.

smo e all'averroismo del suo tempo, senza però fornire una teoria sistematica alternativa. Distinguendo correttamente la capacità di riflessione da quella di introspezione, Pasnau, con accenti scotisti e occamisti, concepisce però le distinzioni atto-potenza e forma-materia come concettuali e non reali, traendo così conclusioni bioetiche e teologiche che risultano essere in tensione con una genuina interpretazione di Tommaso[22]. Le stesse ambiguità ermeneutiche si riscontrano in un saggio sul medesimo tema, dove Pasnau prende in considerazione le *Quaestiones de Anima* e, aggiunto Galeno tra gli obiettivi polemici di Tommaso, insiste sugli aspetti positivi di una concezione ilemorfica, che però risulterebbe incompatibile con la dottrina cristiana della vita oltre la morte e con molte delle posizioni cattoliche in materia bioetica[23]. Lo stesso autore è poi intervenuto ancora su questo dibattito in un articolo contenuto nell'*Oxford Handbook of Aquinas*, dove la genialità e le criticità dell'antropologia tomista vengono presentate come due facce della stessa medaglia: sarebbe proprio il tentativo di presentare l'eccezionalità della natura umana a far sì che Tommaso debba mediare tra l'attenzione alla dimensione biologica, mutuata da Aristotele, e la dimensione della trascendenza, mutuata dalla rivelazione. Questa mediazione sfocerebbe, secondo Pasnau, in una tensione non sanata, per cui concepire l'anima come entità soprannaturale comporterebbe di uscire da una prospettiva genuinamente ilemorfica. A fronte di tale tensione, l'insistenza degli interpreti contemporanei sulle potenzialità e sugli atti dell'anima sarebbe un mal celato tentativo di evadere il problema circa la natura dell'anima[24].

---

[22] Cf. R. PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of* Summa theologiae Ia 75-89, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

[23] Cf. R. PASNAU, C. SHIELDS, *The Philosophy of Aquinas*, Westview Press, Colorado 2004, pp. 153-174.

[24] Cf. R. PASNAU, *Philosophy on Mind and Human Nature*, in B. DAVIES, E. STUMP (a cura di), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 348-368.

BILANCIO... E RILANCIO

Dalla ricostruzione storica proposta emerge con chiarezza come Tommaso possa essere considerato un interlocutore valido all'interno dell'acceso dibattito circa il *mind-body problem*, anche se – anzi, proprio perché – il suo contributo va nella direzione di un superamento del problema più che in quello di una sua soluzione. La plurisemanticità del termine inglese *mind* non ha un corrispettivo preciso nella terminologia latina (*anima*, *mens*), e se ciò ha favorito, da un lato, la fruizione dell'impostazione tomista, ha generato, dall'altro, alcune ambiguità che possono essere rilevate soprattutto nella scelta di concentrare l'attenzione ora sugli aspetti epistemologici (come è fatto l'essere umano perché possa conoscere?), ora su quelli ontologici (qual è la natura dell'anima razionale?), ora su quelli metafisici (qual è il rapporto tra l'anima umana e Dio?) o ancora su quelli derivanti dalla filosofia pratica (quali sono le capacità dell'essere umano perché possa manifestare comportamenti liberi e volontari?). La specializzazione tipica degli autori analitici tende a rispondere separatamente a questi interrogativi, impedendo di apprezzare fino in fondo la sintesi tomista e rischiando di svalutarne il pensiero, considerandolo l'esito di uno sforzo sincretista. La categoria di *forma sussistente* rappresenta una cartina di tornasole a riguardo, in quanto apprezzata come soluzione geniale o rifiutata come formula ossimorica. Gli elementi cruciali che determinano il valore della fruibilità di Tommaso risultano essere i seguenti: la necessità di un equilibrio tra un uso puntuale delle citazioni tomiste e una loro adeguata contestualizzazione; la consapevolezza della diversità tra le forme antiche di riduzionismo e quelle contemporanee; la capacità di individuare il contenuto filosofico proposto da Tommaso al di là della sua formulazione nei termini della scienza biologica medievale; l'attenzione al rapporto tra filosofia e rivelazione che consente di apprezzare il valore filosofico della persona umana come *imago Dei* e offre l'opportunità di riflettere sul suo fine.

Se i toni tipici della corrente analitica hanno declinato il confronto oggetto del presente studio attraverso accenti dai tratti provocatori, ciò conferma l'attualità di Tommaso, tanto che sono forse da preferire, a fronte di presentazioni più piane del suo pensiero, incapaci però di

renderlo davvero fruibile[25]. Per un tomista (analitico, ma non solo) il *mind-body problem* è dunque un'opportunità che consente di apprezzare la risposta tomista alla domanda *chi è l'uomo?* e di declinarla in ambito di psicologia filosofica[26], di teologia naturale, di filosofia della teologia[27], di bioetica[28], oltre che di filosofia della mente. Tali auspicabili contributi potranno però risultare davvero incisivi solo nella misura in cui rientrino in un progetto più unitario e capace di apprezzare lo sforzo sintetico di Tommaso, rispetto a quanto abbiano sinora fatto gli eterogenei filoni di studio emersi dall'indagine storica sopra condotta. Una loro convergenza sarebbe un primo passo in tale direzione.

RIASSUNTO

Nella filosofia analitica la ricezione dell'antropologia tomista è piuttosto lacunosa, anche se alcuni temi da essa posti vengono trattati nell'ambito della filosofia della mente. Questo contributo prende in considerazione il dibattito sul dualismo anima-corpo che, grazie ad autori quali Kenny e Haldane, permette di valorizzare la nozione tomista di anima come forma sussistente della persona umana.

[25] Cf. E. FESER, *Aquinas. A Beginner's Guide*, Oneworld Publications 2009 e S. L. BROCK, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Wipf and Stock, Eugene 2015.

[26] Questo è il nome che Anscombe dà all'antropologia filosofica, nel tentativo di renderla un settore disciplinare autonomo e preliminare agli studi di filosofia dell'azione: cf. G.E.M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy» 33 (1958), pp. 1-19.

[27] Cf. B.J. SHANLEY, *The Thomist Tradition*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002, pp. 151-178.

[28] Cf. F. AMERINI, *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, Harvard University Press, Cambridge 2013 (ed. or. *Tommaso d'Aquino: Origine e fine della vita umana*, ETS, Pisa 2009).

ABSTRACT

In the analytic philosophy the reception of Aquinas anthropology is rather incomplete even if some of the themes are treated in the philosophy of mind. This contribution takes into account the mind-body problem which, thanks to authors such as Kenny and Haldane, allows to enhance the Thomistic notion of the soul as a subsistent form of the human person.

Hacia una psicología trinitaria
Experiencias y Reflexiones

Elsa Inés Donadío*

El título convocante de este congreso: *La persona humana: lo que es más perfecto en toda la naturaleza*, me resultó particularmente atractivo, aunque personalmente lo traduciría por: *La persona humana, lo que es más perfecto en toda la naturaleza porque es lo más amado*.

Por cierto que esta «añadido» sugiere muchos caminos a transitar. El primero hacia el que a mí me guía, es hacia el amor que atraviesa toda mi vida y que me condujo, entre otras cosas, hacia mi profesión: soy psicóloga. Y este amor, transformado en gran inquietud, se fue aliando con otra fuerte convicción con la que llegué a la universidad: recibir todo lo que no se oponga a mi fe y desechar todo lo que la excluya.

Y como estos dos amores marcaron todo el derrotero de mi vida profesional, y de la otra, para contarles a quién veo cuando me encuentro con mis pacientes en el consultorio cada día, he optado por relatarles mi experiencia personal con la esperanza de tardar un poco menos en contarla que lo que he tardado en vivirla.

Mi ingreso al «mundo psi» acontece por allá de mayo del ’67 en la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador. De esa manera me inserto en un mundo en el que la fe estaba deliberada y prolijamente excluida, enfáticamente rechazada y hasta vivida como signo de enfermedad. O, en el mejor de los casos, era puesta entre paréntesis. Cierto que también tenía «Teología», pero la de esa época más vale olvidarla.

Allí fue donde empecé a formarme como psicóloga, pero - gracias a Dios - yo venía de otro «mundo», en el que me crié y en el cual Dios estaba en el centro de la vida, y nosotros, los humanos, habíamos sido amorosamente hechos - uno por uno - a su imagen y semejanza. ¡Cuánta nobleza!

* Fundación ARCHÉ- Buenos Aires

Como todos ustedes imaginarán, semejante contradicción entre estos dos mundos no pasó desapercibida por mí y fue un aguijón en mi carne hasta el día de hoy.

Pero mejor volvamos al «nuevo mundo» con el que me encontré. En ese mundo se suponía que me iban a ayudar a comprender la realidad de la persona humana con todos sus dinamismos, conflictos y dramas a fin de disponerme a su servicio. Pero a medida que avanzaba en la carrera, sólo me iba encontrando con *energías, determinaciones inconscientes o ambientales o sociales, represiones, sublimaciones, condicionamientos operantes, fuerzas productivas, superestructuras*, *y*... En síntesis, sólo fenómenos y más fenómenos. Y la persona ¿dónde estaba?

En verdad, todo eso que me enseñaban coincidía muy poco con la experiencia que yo tenía de mí misma y de los otros. Por lo cual no fue casual que mi pregunta favorita con la que perseguía con perseverancia a mis profesores era: *¿qué es el «YO»?* o *¿a qué llaman «EL YO»?* Porque, en verdad, sí usaban, y mucho, ese pronombre sustantivado, *«YO»,* pero no se podía encontrar ninguna realidad concreta, asible y sustanciosa a la que ese nombre remitiera.

Quienes han sido mis maestros y guías desde los primeros años de la Facultad, quienes también me acercaron a mis próximos acompañantes, Alberto Fariña Videla y mi hermana, ya me habían enseñado que en las ciencias no todos dicen verdades, así que me fui a buscar en los que supuestamente sí la predicaban. Y vean lo que ahora me encontré: todo lo referente a la persona era asunto de la Antropología filosófica; la Psicología sólo debía ocuparse de las conductas, sentimientos, sensaciones, en fin, de los fenómenos, tal como cualquier ciencia. Es decir, me estaba permitido conocer las conductas y acciones pero no a quien las producía, podía saber de sensaciones y sentimientos pero nada de quien sentía o era conmovido. Hasta allí me estaba vedado llegar. Entonces, ¿tendrían razón aquellos autores que había estudiado antes?, ¿cómo es que en mi experiencia cotidiana yo podía acceder a la realidad de la persona y desde la Psicología no?, ¿no era forzada tamaña prohibición?

Como se imaginarán, mi insatisfacción permanecía incólume, o mejor dicho, acrecentada. Sepan que por esas épocas yo conocía a Tomás de Aquino, más de oídas que de estudiado. Sin embargo, con lo

poco que sabía, confiaba plenamente en él y estaba segura que él no podía sostener algo que no coincidiera en absoluto con nuestra experiencia de lo real. Y así fue que aquella insatisfacción se fue transformando, poco a poco, en otro de mis mayores amores que se formalizó, al comienzo, en las siguientes preguntas: *según Tomás ¿qué es la ciencia?, para él ¿la Psicología sería ciencia?, ¿cómo la entendería? ¿cabría allí la persona? y ya que estamos, ¿qué papel jugaría la fe?*. Empecé así un largo recorrido que aún hoy no termina y del cual sólo presentaré los hitos más importantes.

Al primero de ellos llego de la mano de Emilio Komar. Gracias a él, entre muchas otras cosas, vengo a enterarme de los avatares que sufrieron aquellas cuestiones a lo largo de la historia del pensamiento y, muy especialmente, cuán significativo fue al respecto el giro que el nominalismo produce a fines de la Edad Media. Con esto solo ya tenía como para divertirme sacando consecuencias. Pero, como los regalos siempre vienen de a muchos, recibí una «joyita» más. Entre los tantos hijos del proceso que desde allí se desencadena, había uno que me llamó poderosamente la atención pues, desde aquella división sin continuidad entre sensación y razón del nominalismo, había propuesto la distinción (¿o división?) entre *Psicología Racional* y *Psicología Empírica*. La primera, partiendo de principios de la razón, se ocuparía de la sustancia, del sujeto; la segunda, comenzando desde las sensaciones, se encargaría de los fenómenos. He ahí a Christian Wolff, cuanto la referencia más cercana en el tiempo de aquella división entre Antropología filosófica y Psicología que tan insatisfecha me había dejado. Desde aquí, a mí me correspondía la Psicología Empírica, la hoy llamada «Psicología Científica».

Mi espíritu comenzaba a hallar sosiego y nueva inquietud, porque una vez encontrada la pista no podía quedarme allí. Y seguí. Ahora de la mano de Juan José Sanguineti con su obra *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*. Para mí ésta fue como una puerta al paraíso.

Para Tomás, y en simplificada síntesis, la ciencia era conocimiento cierto de las *cosas* a la luz de sus causas. El principio y término de la ciencia es, entonces, *lo real en su singularidad y concreción*. *En* y *de* este *singular* tiende a inteligir el hombre las causas de su determinación, sus principios actuales. El *sujeto* (y no ya el *objeto*) de la ciencia es, pues, el *ente*, en su perfección de ser *(Ciencia primera o Metafísica)* o según alguna perfección formal *(Ciencias segundas o particulares)*. Y aquí podría ubicar a la Psicología.

Al fin me estaba permitido ocuparme de las cosas y no sólo de sus apariciones, de los sujetos y no sólo de sus acciones, aunque llegara a ellos a través de sus acciones (*método*). Las ciencias eran de las sustancias concretas y reales; y aún cuando lo fueran de los accidentes debía reconducirlos a la sustancia y todo resolverlo en el acto de ser (*esse*). No más divisiones y subdivisiones. Sólo Metafísica y Ciencias particulares y éstas resolviéndose en la primera. Todo empezaba a acercarse a la realidad y a mi experiencia de la realidad.

Y, para colmo, Tomás me ofreció algo más: dada la calidad del sujeto de nuestra ciencia - *el hombre* -, él debe estudiarse a un nivel de inteligibilidad estrictamente metafísico, pues al llegar a la vida espiritual los métodos de las hoy llamadas ciencias naturales ya no resultan adecuados. Sin palabras.

Pero ¿qué había pasado de Tomás a esta parte?, ¿cómo era que desde un lado u otro habíamos llegado a donde estábamos? Porque, como vimos, en la Psicología no sólo había quedado fuera la fe, sino también la persona. ¡Pequeño detalle! Y conste que a la *'persona'* no había posibilidad de hacerla entrar ni siquiera subordinándonos a la Antropología filosófica, según me propusieron. Y esto era así porque, aunque nos olvidáramos de Wolff, la mayoría de los desarrollos de la Psicología de este siglo estaban intrínsecamente incapacitados de articulación alguna con la Antropología filosófica llamada «realista», la única que parecía ofrecer una lectura del hombre en la que podía reflejarse su ser imagen y semejanza de Dios.

Y para contestarme recibo nuevamente ayudas. Una vez más Sanguineti[1] mediante, me encuentro con un panorama de la historia de la ciencia que luego fue magníficamente completado y ahondado nada menos que por H. U. von Balthasar[2]. Y este panorama no casualmente

---

[1] J. J. SANGUINETI, *Ciencia y modernidad,* Lohlé, Bs. As. 1988.

[2] H.U.VON BALTHASAR, *Gloria 4 y 5*; *Teodramática 2 y 4; Teológica 2.* Encuentro, Madrid 1988, 1992 y 1997.

coincidía con la historia de la comprensión de la *persona* e iba siendo atravesado por la inclusión o prescindencia de la verdad revelada por parte del científico, por su abrevar o no en la *fe*. ¡Vaya coincidencia!

Mis ya añejas preguntas no sólo empiezan a hallar cada vez mejores y más profundas respuestas, sino que, por eso mismo, se van conjugando en una sinfonía.

En principio, tengamos claro que aquella historia no se presenta como un perfecto camino recto sino, antes bien, como un camino con encrucijadas y desvíos, en el que, sin embargo, podemos delimitar tres grandes momentos.

El primero es el de la antigüedad clásica y precristiana, para cuyos científicos el mundo que contemplaban era un *eterno mundo divinizado*, un mundo de necesidades absolutas. Éste era un mundo con una consistente unidad física y orgánica, dentro de la cual también quedábamos comprendidos nosotros, los humanos. Cierto que en todo este período mucho fue lo que se develó de nuestra maravillosa realidad personal. Pero tan cierto como que hubo un límite. Y entonces, a pesar de todos los esfuerzos al respecto que encuentran su culminación en Platón y Aristóteles, no les fue posible acceder hasta la raíz última de nuestro ser desde la que podemos comprendernos como seres únicos e irrepetibles, como efectivas realidades personales. Dentro de este mundo, en último término, el *hombre* resulta poseer la condición natural y orgánica de todo el cosmos, y cada uno de nosotros no sería sino un órgano individual y viviente de ese 'todo', órgano individual del que aún hasta resulta cuestionable su mismísima individualidad[3].

Con la encarnación de Cristo entramos en la segunda etapa, pues las novedades que Él conlleva paulatinamente van cambiando de raíz la visión del mundo que tenían los científicos. Cierto que muchas de aquellas novedades ya habían sido reveladas por Dios a su pueblo elegido, pero tanto como que éste no había tenido una efectiva incidencia cultural en el mundo de esa época. Esto recién acontece, y de un modo superlativo, a partir de la evangelización apostólica y de la consecuente evangelización de la cultura.

---

[3] E. GILSON. *El ser y los filósofos.* EUNSA, Pamplona 1979, pp. 84-90.

En principio, queda plenamente al descubierto que éste es un *mundo* que, por su libérrimo amor, Dios ha *creado ex-nihilo*, y lo ha creado *en Sí* aunque realmente *distinto de Sí*; un mundo que ya ha sufrido transformaciones y que también las sufrirá al final de los tiempos; por todo lo cual ni el cosmos ni el hombre que en él habita gozan de necesidad absoluta. La realidad queda transida, entonces, de contingencia y de infinita posibilidad. La eterna y absoluta necesidad del mundo griego salta en pedazos. Se abre la historia, y como historia de salvación en la que también nosotros participamos libremente.

Pero no sólo esto, ya que decir mundo creado, *puesto en la existencia*, también nos remite a que el centro está precisamente allí, en el regalo del *existir*, y entonces éste es un mundo sumamente dinámico, no acabado, no clausurado, sino abierto y participante de Dios, del Otro no-otro que con su Palabra nos crea como su interlocutor privilegiado en el seno de una creación que cobra su sentido partiendo de este privilegio exorbitante.

Y, de entre todas las novedades recibidas, la primordial para nuestras preocupaciones: es que *Dios es Persona*, y no una sino tres. Porque Él es *Uno y Trino*, *unidad en la comunión*, unidad de *únicos* en el amor, unidad en la que Padre, Hijo y Espíritu Santo *existen como personas por las inescrutables relaciones divinas*. Y Ellos habían dicho «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», hagamos al hombre, varón y mujer, como personas únicas e irrepetibles, como singularidades irremplazables.

Ahora sí, el cielo se nos abrió y nos fue concedido trascender el límite con el que se encontraron los griegos, límite que desde nosotros mismos y con nuestras solas fuerzas quizás podíamos vislumbrar pero nunca trascender. A partir de toda aquella iluminadora revelación se nos abren los ojos y podemos comenzar a ver que la mismidad humana no es sólo una realidad psicológica y moral, sino una maravillosa realidad metafísica.

Esta develación de la, ahora sí, *persona* humana se va realizando poco a poco desde los comienzos de nuestra era y alcanza su mejor fundamento y mayor esplendor en Tomás, gracias a su reconocimiento del hecho de que el ente sólo puede ser real mediante su participación en el acto de ser y que la plenitud del ser sólo llega a ser real en el ente

singular; diferencia que a su vez remite imperiosamente no a una necesidad absoluta sino a una Libertad y Amor absolutos y, entonces, a la gran diferencia habida entre Dios y el mundo y de allí a la amorosa diferencia intra-trinitaria.

Pero semejante esplendor duró poco. Muy pronto todo empieza a cambiar y de tal manera que la luz que hasta aquí nos iluminó fue apagándose hasta llegar al oscurecimiento cierto en que vivimos hoy. Y no casualmente hablo de luz y oscuridad, pues el giro que ahora presenciamos en la historia viene de la mano de la deliberada exclusión de la fe o, si se prefiere, de la pretensión de buscar hasta qué punto la sola razón humana, prescindiendo de todo saber revelado, es capaz de avanzar en los problemas relativos a los fundamentos últimos del ser.

Y si bien esto se inicia fuera del pensamiento cristiano - en el averroísmo padovano -, poco a poco, a partir de Scotto y el nominalismo, esta escisión y oposición entre razón y fe se va haciendo carne también en el cristianismo, inundando así toda la cultura. Este es el que consideramos como el tercer y último momento de nuestra historia: el momento poscristiano.

En este momento, excluida la fe y contando sólo con la razón, resultó imposible reeditar o continuar la experiencia de Tomás. Desde un tal desvanecimiento, lamentablemente quedan sólo dos caminos posibles para recorrer: la racionalización o la esencialización del ser. He ahí el racionalismo y el idealismo. Ambas formas destruyen el misterio suprarracional y supraesencial del *esse*, ambas extinguen la imagen y semejanza que brilla en el ser. Y, para lo que aquí más nos interesa y por las mismas razones, ambas formas desembocan necesariamente, de un modo u otro, en la *disolución de la persona humana*. Desde aquí a ella no le quedará otra posibilidad que *aparecer* - y ya no más ser - o como un *constructo hipotético* de nuestra razón, o como un *momento fugaz* en el devenir de la totalidad. Ya no podremos hallar el fundamento de nuestro *ser mismidad-en-participación*, y por eso ya no lo seremos para la modernidad que, precisamente por ello, ha entrado en crisis y para algunos ya llega a su fin desembocando en la llamada *era de la posverdad.*

Perdón si los he cansado con este comprimido y denso recorrido histórico, y más aún por haber tenido que incursionar por la Metafísica y la Teología, pero les prometí que les contaría mi experiencia y ocurre que hasta allí tuve que ir para entender qué había pasado, por qué la persona había quedado fuera de la Psicología y por qué hasta los «bien intencionados» se preocupaban y ocupaban de que la fe no «contaminara» a la ciencia. Según lo fui comprendiendo en mi recorrido, de otra manera no era posible llegar a la raíz del asunto y hacer un buen diagnóstico, paso ineludible para comenzar a vislumbrar el camino de sanación.

Porque ante el panorama actual de la Psicología en particular y de la cultura en general, algo tenemos que hacer. No podemos seguir dejando la lámpara debajo de la mesa. El don de la fe que hemos recibido nos ha sido dado no para enterrarlo sino para dar frutos. Y en el comienzo de un nuevo milenio ésta es nuestra urgente responsabilidad como cristianos científicos.

Y para responder, tal como nos han enseñado los grandes y santos pensadores de la Iglesia, tenemos que volver a animarnos a pensar *en* la fe, a mirar la realidad *desde* la fe. Y por si queremos un maestro, ahí está Juan Pablo II cuya mirada es íntegra y en la cual no hay lugar para el falso conflicto entre razón y fe. En él parece natural lo que él mismo dice en *Cristefideles Laici* acerca de una *ciencia inspirada y medida por la verdadera Sabiduría*. Precisamente desde semejante disposición nos ha regalado a los psicólogos una *«perspectiva fundamental»* desde la cual rever nuestra ciencia y lo hizo especialmente al arrojar una *«nueva luz»* sobre la realidad del hombre - varón y mujer - en su Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem.*

Allí presenta al *hombre* como un ser cuyo corazón es el *amor* y, más precisamente, *un ser amado para amar*. Allí se nos hace patente que el nuestro es un *existir recíproco* en el que *uno existe para el otro*, que nuestra realidad es la de un *ser* cuyo *existir* tiene el signo de la *entrega.* Ser persona significa intrínsecamente *relacionalidad*, *comunión* con lo otro, los otros, consigo mismo y con Dios[4].

---

[4] J. RATZINGER, *La dignità della donna,* Ed. Logos, Roma 1988, pp. 5-11.

Y esto es así pues el Amor nos ha llamado de la nada a la existencia para que como Él fuéramos entrega, don. Ellos, que no son más que un infinito y eterno don de sí, nos han convocado a ser su imagen y semejanza, y más precisamente a ser hijos en el Hijo.

Y Él, el Amado del Padre de quien todo lo recibe, es eterna disponibilidad que agradece ser don, don que se recibe y que se reconoce pura y simplemente como don, y esto en el doble sentido de recibido y entregado. Agradecidamente lo recibe todo y lo da todo. Todo le pertenece y de nada se apropia. Igual que el Padre quien no se reserva nada de sí ni para sí y que el Espíritu, quien sella como «persona» esta desapropiación idéntica en el Padre y en el Hijo, quedando claro que él sólo es pura proclamación y efusión del amor entre el Padre y el Hijo.

Y al redimirnos nos hicieron hijos hasta el colmo, nos elevaron al extremo de ser hijos en el Hijo hasta el fin, invitándonos a participar en el mayor amor, en la mayor gloria del Padre. Tampoco aquí se reservan algo para Ellos, a nada se aferran. Al sanarnos nos dejan ser donándonos la libertad de los hijos de Dios, lo que es lo mismo que decir que nos invitan a ser lo que somos: «entrega», «don», «regreso en el despojo». Y semejante invitación no podía excluir su mayor gloria y entonces nos ofrecen beber su cáliz y sufrir su bautismo, nos regalan un sitio en la cruz. He ahí la más plena manifestación de la libertad de los hijos de Dios, he ahí nuestra misión: *ser derramado como ofrenda para que Dios sea todo en todos.* Como nos enseña S. Pablo:

> Ninguno de nosotros vive para sí mismo, como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos, ya muramos, del Señor somos. Porque Cristo murió y volvió a la vida para eso, para ser Señor de muertos y vivos. (Rom 14,7-9).

Sólo desde esta *«perspectiva fundamental»*, desde esta *«nueva luz»*, podremos lograr que la Psicología refleje el esplendor de la Imagen y Semejanza.

Sólo desde aquí, comprendiendo al hombre como ser para otro, como entrega y don, podremos acompañarlo en su misión filial.

Sólo procurando encontrarme con este quien, tratando de ver y recibir a esta persona que se encuentra atrapada en sus conflictos, mecanismos anónimos, abusos y vejaciones, atravesada por dolores a veces hasta el extremo, involucrándome a fondo con su vida sabiendo que está en juego su salud y salvación junto con la mía, sólo así podremos acompañarnos en nuestro común camino de sanación.

Y sólo desde aquí la Psicología podrá cumplir con su propia misión que, como cualquier ciencia, recién se realiza sirviendo para que *«venga a nosotros Tu Reino».*

Este es el camino por el que venimos transitando comunitariamente desde hace ya 40 años en mi querida Fundación Arché a quien he querido hacer presente hoy ante Ustedes.

RIASSUNTO

Data la scomparsa della «persona umana» da quasi tutte le scuole psicologiche del ventesimo e ventunesimo secolo, è mia intenzione cercare le cause di tale assurdità. Questo mi porta ad avventurarmi nella storia del pensiero per toccare le radici metafisiche e teologiche del problema.

ABSTRACT

Given the disappearance of the «human person» from almost all psychological schools of the twentieth and twenty-first century, it is my intention to seek the causes of such nonsense. This leads me to venture into the history of thought to touch the metaphysical and theological roots of the question.

Crisis de la razón humana y su restauración en la cultura contemporánea

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi*

Introducción

La condición actual de la persona, en la comprensión de sí misma y en la justificación de su conducta, es la crisis de sentido, que desemboca en un estado de escepticismo, de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo. Cabe a la filosofía recuperar el lugar y el papel de la razón en la formación del pensamiento y la cultura, asumiendo con responsabilidad su compromiso ante la verdad y la libertad. Su recurso más urgente es legitimar los distintos niveles de racionalidad, que fragmentan el accionar de la persona, superando la parcialización de la verdad frente al decisionismo y a la conciencia moral. En lo profundo, tal desvalorización de la razón, tanto natural como sobrenatural, atenta gravemente, también, contra la adecuada conciliación entre la razón y la fe. La crisis contemporánea, motivada por la desvalorización de la razón, va más allá de una preocupación de índole académica pues, por la gravitación de las ideas y de las cosmovisiones en los distintos estratos de la sociedad, tiene una sustancial incidencia cultural y metodológica que se extiende a varios escenarios vitales del ser humano.

El pensamiento de Tomás de Aquino y el de Juan Pablo II son dos fuentes insoslayables para abordar la crisis actual que afecta a la persona, como individuo y en el todo social, esclareciendo el panorama

* Profesora Titular Ordinaria Filosofía Moral y Filosofía Social, Pontificia Universidad Católica Argentina «Santa María de los Buenos Aires» (Buenos Aires).

para aportar una salida superadora y enriquecedora, revalorizando la índole propia de la persona: «*id quod est perfectissimum in tota natura*»[1].

1. Desconfianza de los recursos cognoscitivos de la razón humana en el pensamiento y la cultura contemporáneos

Cuando la cuestión es conocer lo que constituye la índole propia de la persona humana, no daríamos una respuesta apropiada si no reparásemos en lo que la persona hace con su vida. No es sólo cuestión de «ser» y «poder» sino «si su ser puede hacer aquello que debe ser». Como los restantes entes, la reducida cuota de ser con la que el hombre fue creado cobija, en su misma naturaleza, la posibilidad, a través de su operación, de alcanzar la máxima plenitud debida dentro de la especie y de sus determinaciones personales. Sin embargo, a diferencia de los restantes entes, por su configuración racional y libre, queda en sus manos asumir su finitud y ratificar que la persona es *id quod est perfectissimum in tota natura* frente a su destino existencial[2]. Es el punto en que la respuesta antropológica y ontológica se encuentra con la respuesta moral que perfila lo que *propiamente sea la naturaleza de la persona humana*.

[1] «Unde consueverunt dici personae in Ecclesiis, quae habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis distinta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona». *Summa Theologiae*, I, 29, 3 ad 2.

[2] «Propio es de la naturaleza racional que tienda al fin actuando y dirigiéndose a sí misma al fin. Sin embargo, la naturaleza irracional es actuada y conducida por otro hacia un fin conocido, como en los animales brutos, o hacia un fin no conocido, como sucede en todos los entes que carecen de conocimiento». *Summa Theologiae* I-II, q. 1 a. 2 co.

El pensamiento y la cultura contemporáneos manifiestan una aguda desconfianza, por momentos extremadamente crítica, en los grandes recursos cognoscitivos de la razón humana[3] la cual, por una parte, ha restringido su horizonte, su objeto propio que es la verdad y, por otra, ha limitado y condicionado su hondura metafísica. Porque si la verdad que trasciende es un horizonte de cara a lo absoluto, ésta supone una razón con profundidad metafísica[4], estrechar la capacidad racional trae como consecuencia la parcialización de la verdad. Desde el inicio del pensar filosófico en Grecia, hubo teorías antropológicas, morales, y hasta metafísicas, que en vez de someterse a la naturaleza del objeto científico, manipularon la respuesta para proyectar el tipo de hombre y de dinamismo humano convenientes a propósitos ajenos a la realidad y al saber. Por lógica, tal incidencia distorsionante sólo podía ejercerse sobre el actuar humano, de ahí que la ofensiva fue de la ética a la antropología y de ahí a la metafísica.

2. La crisis de sentido parcializa la verdad

Nuestra condición actual es la «crisis de sentido». Porque la fragmentariedad del saber, la barahúnda de datos en que estamos inmersos y la pluralidad de teorías que disputan la respuesta, crean la duda radical de si todavía tiene sentido plantearse la cuestión del sentido, que desemboca en un estado de escepticismo y de indiferencia o en las diversas manifestaciones del nihilismo (*FR*, 6). La parcialización de la verdad acontece cuando se recurre, en forma acrítica, a teorías que entronizan las respuestas parciales en el lugar de la metafísica (*eclecticismo-FR*, 86). Cuando se infravaloran las verdades que el hombre está seguro de alcanzar (*escepticismo, agnosticismo, relativismo-FR*, 5). Cuando se niega el patrimonio universal de verdad (*pluralismo erróneo-FR*, 69).

[3] Juan Pablo II, *Carta Encíclica Fides et Ratio* (14.09.1998), nn. 5-6. En adelante citaré *FR*.

[4] *FR*, nn. 22; 83.

Cuando el ser es relegado a lo fáctico; la investigación científica al progreso tecnológico; la cuestión moral a la emotividad, a lo irracional e imaginario (*cientificismo-FR*, 88). Cuando el mero consenso reemplaza los principios éticos (*pragmatismo-FR*, 89). Cuando la verdad es sólo adecuación a un determinado período (*historicismo-FR*, 87). Se estrecha la capacidad racional y metafísica navegando en su propia dialéctica o en su propia praxis (*idealismo/ humanismo ateo-FR*, 46). Todas estas formas son fruto de una mentalidad común: una razón desvalorizada en sus alcances (*racionalismo, ontologismo-FR*, 52), en la que no se puede confiar (*fideísmo, tradicionalismo radical-FR*, 52), mucho menos en sus afirmaciones globales y absolutas (*especialización-FR*, 56).

Las notas configurativas de la razón moral que es preciso consolidar frente a estas embestidas son las siguientes. 1) La razón moral como *facultad natural* del ser humano frente a lo que podemos llamar «cientificismo». 2) La razón moral como *razón práctica* frente a la filosofía analítica que reduce la moralidad a lo que hace la gente cuando habla de lo que debe hacer. 3) La razón moral como *normativa* frente a las éticas aplicadas desconectadas de los fundamentos de una ética general. 4) Revalorizar la razón moral que alcanza *un nivel científico* frente a la «nueva moral»[5] con la que se emparenta la moral tecno-política, que es autónoma y consecuencialista. 5) Una razón moral natural que pueda tener una *apertura a la razón moral sobrenatural*.

[5] La expresión «Nueva Moral» no refiere sólo a las que así hoy se llaman, sino que comprehende a todas las propuestas de la ética contemporánea que se han presentado como «novedades», básicamente la ética analítica, el consecuencialismo y sus emuladores o continuadores. Me refiero a posiciones como las de Hans Georg Gadamer (1900-2002), Jean Beaudrillard (1929-2007), Jean-François Lyotard (1924-1998), Jacques Derrida (1930-2004), Gianni Vattimo (1936-), Richard M. Rorty (1931-2007). También, en cierta forma, podríamos ubicar aquí a Jürgen Habermas (1929-) para quien la crítica a la modernidad tiene por objeto dar un espacio de supervivencia a la modernidad, aunque librándola de todo lastre de «la gran filosofía», de la que sin duda es su heredero.

3. La razón moral es una facultad natural del ser humano

Es con referencia a la demostración y justificación de la verdad donde se define el diálogo entre filosofía y ciencias, respetando los campos propios de conocimiento, la necesidad de complementariedad y, sobre todo, no incurrir en «imperialismo epistemológico». El reconocimiento de una razón moral en su sentido pleno, supone que la operación central del intelecto, el juicio, es naturalmente «crítica» porque la razón en el juicio puede realizar una reflexión completa, por la que se conoce como principio activo, conoce su acto y conoce la adecuación y la correspondencia entre la razón y la realidad conocida. Esta función crítica del juicio y develadora de la verdad también se registra en la esfera moral, tanto en el juicio estimativo de la conciencia, como en el juicio práctico de la elección y en el juicio de la sindéresis.

Esto nos permite afirmar que en el orden moral se registra, como en otras ciencias naturales o sociales, *verdad y falsedad morales* y, por lo tanto, que los juicios de valor moral como los juicios normativos, son susceptibles de verdad o falsedad moral. Sin duda que el orden moral del individuo humano, es afectado por la relatividad y las circunstancias pero, incluso ahí, es posible que la razón humana debidamente ordenada pueda descubrir la verdad práctica singular para cada caso.

4. La razón moral es razón práctica

En las teorías emotivistas contemporáneas se desconfía de la eficacia de la razón pues, afirmar que la rectitud de la acción es percibida por la razón es equivalente a decir que una captación de la razón puede movemos a actuar. Pero esto no sería posible pues, la captación de la verdad y falsedad, son objeto teórico de conocimiento racional. De tal forma que la percepción de la rectitud no puede ser racional, ni la moralidad es descubierta por la razón, sino que son materia de los sentimientos.

Para el realismo filosófico el problema radica en la cuestión, por negada no resuelta, entre *ser y deber*. La respuesta ha de buscarse en

la misma concepción de la razón práctico-moral, y es que «el intelecto especulativo por extensión se hace práctico»[6]. La regulación supone el conocer y, el conocimiento humano como tal, es primariamente especulativo. De esta forma el intelecto y el conocimiento práctico se sustentan en el ser y en el bien, porque en tanto intelecto aspira a la actualidad perfectiva de la «verdad del bien» y en tanto práctico se abre a la «comunicación perfectiva del bien mismo», raíz de la practicidad de su objeto y de la eficacia motriz del agente moral.

5. La razón moral es razón normativa

La ética tomasiana está orientada a la moralidad como vida real de los hombres por dos vías: la ordenación debida a los fines, en la deliberación y la elección prudentes, y la conveniente disposición a tales fines de las virtudes morales de la afectividad. La intención del agente moral resulta insuficiente como criterio de moralidad y no basta su perfeccionamiento extrínseco, llámese compromiso libre y consciente, consenso de la mayoría, el deseo de producir el mayor bien posible, sino que es preciso perfeccionar la facultad que tiene a su cargo la determinación del fin debido.

El universo tomasiano, sin duda, no es axiológicamente neutro, ya que la perfección es primariamente una determinación ontológica, por lo tanto premoral, sobre la que se fundamentan los variados tipos de perfecciones. En el caso del orden moral, la perfección consiste en una plenitud de ser debida, en que lo debido es un orden y proporción racional con referencia a los bienes y fines legítimos del actuar humano[7].

---

[6] *De Veritate*, q. 14, a. 4co.

[7] «Todo acto, en cuanto tiene algo de ser es que tiene de bondad. Sin embargo, en cuanto carece de la plenitud de ser que debería tener la acción humana, carece de bondad y por eso se la llama mala. Por ejemplo, si carece de la cantidad determinada conforme a la razón o del lugar debido o de algo semejante», *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 1, corpus.

6. La razón moral alcanza el nivel científico

La última «novedad» en la Ética la estamos viviendo hoy bajo la forma del consecuencialismo y proporcionalismo, y se le ha dado en llamar la *nueva moral*. Desde la ética analítica, las propuestas actuales han elaborado una versión menos docta del Análisis. Ha mediado el «nihilismo posmoderno»[8] que se ha constituido en base a la crítica dialéctica de la modernidad. Es «posmoderna» porque experimenta una continuidad y a la vez un desencanto de la modernidad. Por eso es «antimoderna»[9], ya que entiende que la razón ilustrada ha resultado utópica al no cumplir con las promesas revolucionarias. Este descrédito lleva al cinismo y la simulación, perdiendo todo alcance científico como pieza arquitectónica de la ética.

La moral de Tomás de Aquino ofrece una revalorización de la razón práctica, porque reconoce la racionalidad de sus principios, de su objeto y de la certeza del sistema. *a- Los principios son racionales*. En la naturaleza racional hallan fundamento las luces primeras del conocimiento moral, las normas radicales del obrar humano y los fines últimos de la existencia humana. Son los principios práctico-morales (contenidos de la sindéresis y la ley natural), que se concretan por una inclinación natural de su razón. *b- El objeto moral es racional*. Para Tomás, los actos son considerados «buenos o malos» por la especificación del objeto y por la relación conveniente al fin como causa de la bondad, es decir, por un acuerdo o desacuerdo con una medida racional[10]. *c- Justifica su certeza racional***.** La filosofía moral como ciencia goza de la universalidad y necesidad que le confieren, no la impredecible conducta humana, sino la bondad moral que la especifica: los fines connaturales de la existencia humana y la ley natural[11].

---

[8] Cf. nota 6.

[9] Resuena la inversión de valores de la «guerra» nietzscheana a la moral, que para Nietzsche no es otra que la moral de la burguesía alemana y particularmente del Cristianismo, por su secreta rabia a la vida.

[10] *Summa Theologiae*, I-II, 18, 7co.

[11] «Toda ciencia racional, participa de alguna manera de los primeros principios (...) y así de los principios universales se procede a los casos particulares, donde reside la operación, como sucede en las ciencias prácticas, pues siempre es preciso que tal ciencia verse sobre las causas y los principios». *In Metaph.*, L.VI, l.1, n. 1145.

Problemática analógica encontramos en *Veritatis Splendor*[12] respecto de la conciencia moral, que opera el vínculo entre *verdad* y *libertad*, donde se señala que las discusiones teológicas postconciliares han dado lugar a una interpretación *creativa* (*VS*, 34, 70) de la conciencia moral, que se aleja de la posición tradicional de la Iglesia y de su Magisterio (*VS*, 54). Esta interpretación, a su vez, se opone a lo que entiende es la concepción tradicional de la «naturaleza humana y de su importancia para la vida moral», que la califica como *moral formal y abstracta* (*VS*, 55).

La propuesta de la *V.S.* es la de la conciencia «en» la verdad, vale decir cuando concilia en un mismo acto la resonancia personal que tiene el orden moral en su intimidad, con la verdad sobre el bien y el mal moral que proviene de la luz originaria de la ley natural, lo que ocurre cuando el acto de conciencia desemboca en la responsabilidad. La conciencia moral *es conciencia en la verdad* que intermedia entre la interpretación *formal* y la interpretación *creativa,* al orientarse hacia el compromiso responsable del juicio libre.

7. La razón moral natural en su apertura a la razón moral sobrenatural

Las relaciones entre filosofía moral y teología, como entre moral natural, moral sobrenatural y religión, dentro del mismo pensamiento católico, muestran posiciones varias y distantes desde el inicio de la era cristiana hasta nuestros días, que pueden nucleares en tres grandes grupos: 1) una moral teonómica con primacía de la religión[13]; 2) una moral separada de la religión[14] y 3) una moral con apertura a la religión.

---

[12] Juan pablo II, *Veritatis Splendor*, 06.08.1993. En adelante citaré *VS*.

[13] Comparte esta posición el voluntarismo medieval de Occam y seguidores, para quienes no hay actos morales intrínsecamente buenos o malos sino que es ésta una determinación de la Voluntad divina concebida como absoluta, incondicionada, libre e «irracional». También, la posición de Maritain, quien entiende que no puede darse una filosofía moral puramente filosófica o una ética natural puramente natural, por cuanto los hombres reales no se encuentran en estado de naturaleza pura.

[14] Referencia a una ética *eudemonista*, por ejemplo al estilo de la aristotélica.

Según Tomás de Aquino la moralidad natural recibe la profundidad de la gracia que la incorpora al plan de la Ley Nueva. La moral tomasiana es propiamente una moral de la fe, por lo tanto, es teología moral. Pero, en la medida en que no excluye una valorización del orden temporal y de todo lo que es auténticamente humano, la formulación de la ley natural y de la recta razón son asumidas pero conservadas en su contexto. Es una real *actitud de apertura* ante la profundidad que recibe el mismo objeto al ser elevado por la fe y la gracia divinas. La necesidad de la Ética filosófica además de la Teología moral, en la doctrina realista de Tomás de Aquino, es ratificada por Juan Pablo II en *Fides et ratio*:

> En toda la Encíclica he subrayado claramente el papel fundamental que corresponde a la verdad en el campo moral… Para cumplir esta misión propia, la teología moral debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien. Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia - como la paz, la justicia, la familia, la defensa de la vida y del ambiente natural - del modo más adecuado y eficaz (*FR,* n. 98).

Aún más, Santo Tomás es «modelo del modo correcto de hacer filosofía» pues no tolera que el Cristianismo se contamine con la filosofía pagana, pero no la rechaza «a priori», por lo que se convierte en el precursor del nuevo rumbo de la filosofía y la cultura (*FR*, 43). Propone una asociación amigable entre el saber filosófico y teológico recuperando un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe que proveyó a su dignidad, pero distinguiendo muy bien la razón de la fe y conservando los derechos de una y otra. Además, convencido profundamente de que «toda verdad expresada de cualquier cosa, proviene del Espíritu Santo, en cuanto infunde la luz natural y mueve a la inteligencia a expresar la verdad»[15], se le puede llamar con razón, *apóstol de la verdad* (*FR*, 44).

[15] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 9 ad 1.

Si el obrar moral de la persona humana expresa ampliamente la compleja conformación del hombre, como ente racional y volitivo, que piensa y ama, que busca razones para obrar y que se inclina amorosamente en consecuencia, o que duda o rechaza. Además, si es consciente de su fragilidad creatural y busca beber en la fuente de Vida eterna el auxilio y la plenitud perfectiva. Si este encuentro de lo horizontal y lo vertical se da en un mismo hombre de forma concreta e insoslayable, el lugar de la razón y la fe, de la dimensión natural y sobrenatural de la moral humana, sólo puede darse en la forma de la colaboración con diferencias propias pero sin separación. Solo así la persona ostentará propiamente el título de «*id quod est perfectissimum in tota natura*»[16].

RIASSUNTO

La condizione attuale della persona, nella sua auto-conoscenza e nella giustificazione del suo comportamento, è la crisi del significato che conduce al nichilismo. Spetta alla filosofia recuperare il posto e il ruolo della ragione nel pensiero e nella cultura. Tommaso d'Aquino e Giovanni Paolo II sono due fonti ineludibili per affrontare l'attuale crisi che colpisce la persona e la società.

[16] «La bondad de las cosas creadas no les corresponde por su propia esencia, sino por algo sobreañadido: sea de su propio acto de ser, sea de una perfección añadida, sea por el orden al fin». *Summa Theologiae* I, q. 6 a. 3 ad 3. «La primera perfección de una cosa le viene de que es perfecta en su sustancia […]. La segunda perfección le viene del fin, el cual o bien es la misma operación […] o bien algo que se obtiene por la operación […]. Sin embargo, la última perfección, que es el fin del universo, es la perfecta beatitud de los santos que se obtendrá en la consumación de los siglos». *Summa Theologiae* I, q. 73 a. 1 co.

Abstract

The current condition of the person, in his self-knowledge and in the justification of his behavior, is the crisis of meaning that leads to nihilism. It is up to philosophy to recover the place and the role of reason in thought and culture. Thomas Aquinas and John Paul II are two indispensable sources to address the current crisis that affects the person and society.

St. Thomas Aquinas on the Nature of Man in the «Treatise on Law»

Richard J. Dougherty*

One of the charges that is sometimes raised against St. Thomas' treatment of law in the *Summa Theologiae*, and in particular the way in which natural law plays such a significant role in his analysis, is that the clear and definite lines seemingly drawn by the natural law teaching promote a kind of rigidity in the application of the law that creates problems for the political order. That is, because natural law commences with foundational principles – principles which seem to be fixed and unchangeable – the claim is made that Aquinas denies to statesmen the capacity for making prudential judgments about the political good. Thus, when one is governed by the kind of principles laid out in the «Treatise on Law» of the *Prima Secundae* the statesman may find himself constrained from taking the effective measures, measures which he otherwise might judge to be fit and necessary.

In his Walgreen Lectures at the University of Chicago, published in 1953 as *Natural Right and History*, Leo Strauss addresses the Thomistic understanding of justice or of natural right in a quite brief passage, of some two pages. The crux of the treatment for our purposes can be found in a concluding comment Strauss makes concerning Montesquieu's *Spirit of the Laws*, which he says is «misunderstood if one disregards the fact that it is directed against the Thomistic view of natural right»[1]. In what way is Montesquieu's approach different from that of St. Thomas, though? For Strauss, Montesquieu «tried to recover for statesmanship a latitude which has been considerably restricted by the Thomistic teaching»[2].

---

* Chairman and Associate Professor of Politics, Politics Department, University of Dallas (Irving, TX, USA).

[1] L. Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago 1953, p. 153.

[2] *Ibid*.

But why is it that St. Thomas' account might be seen as politically problematic? Strauss suggests two avenues that one might consider here. One is that modern political thinkers, in his view, operated from the premise that «the moral principles have a greater evidence than the teachings even of natural theology», and thus they sought to ground a natural law or natural right on non-theological footing. In addition, he argues, modern thinkers also sought to oppose the Thomistic view on «such issues as the indissolubility of marriage and birth control»[3]. In this regard, he suggests, modern authors find themselves more aligned with classical thinkers than with the medieval or Christian approach[4].

Yet, it seems that one can defend Aquinas against such a charge, and to do so without sacrificing the grain of truth that is found in the claim raised against him[5]. While there are some absolutes, moral absolutes, that can be found in his presentation, there are also numerous instances within the argument of the «Treatise on Law» that would lead one to acknowledge that his analysis of law and the exercise of ruling authority is in fact quite subtle, supple, and complex. The Treatise on Law contains numerous passages which reveal St. Thomas' understanding of the human person and human nature, but the following will focus on what he has to say about such questions in the treatment of the human law, where it is perhaps seen most clearly.

HUMAN NATURE IN THE HUMAN LAW

At the outset of the Treatise on Law, in Question 90, Article 2, Thomas defines what he means by law: it is «an ordinance of reason for the common good, made by one who is in charge of the community, and promulgated»[6]. When that definition is applied subsequently to the Human Law, both in Question 91, Article 3, then in the whole of Questions 95-97, we see pretty clearly that what he is referring to there are political laws, to political communities. He spends no time here, for example, discussing the way in which Canon Law operates or church authority is exercised, and when he makes mention of the rightful authority of rulers (the people or the «personam publicam» of I-II.90.3) he does not seem to mean ecclesiastical authorities; this omission suggests that he is clearly distinguishing temporal political power from concerns of dogma or particular claims of revelation.

In Question 91, Article 3, upon introducing the human law for the first time, St. Thomas also makes no mention of the influence of the Divine Law in discussing the particular determinations from the natural law that constitute or inform the human law. Indeed, the contours of the relationship between the Divine Law and the Human Law is studiously avoided by St. Thomas here in the Treatise on Law almost completely – he says almost nothing directly about what possible connection there may be between the two. While the relationship between the Natural Law and the Human Law is clearly articulated, precious little is said of the relationship between the Human and Divine Law[7]. It is not surprising, perhaps, that such is the case, for once St. Thomas has articulated the derivation of the Human Law from the Natural Law one might strain to find the room for a substantial role for the Divine Law in the economy of laws. But St. Thomas is not completely silent on this issue; one pointed remark he does make is that when the human law violates the Divine Law one is not compelled in conscience to obey such a law, but rather is compelled to not obey such a law «in any way» (he particularly refers to laws compelling idolatry)[8].

---

[3] *Ibid.*, p. 164.

[4] Winston Churchill addresses the apparent political conundrum at issue here in *The Gathering Storm*, Bantam Books, New York 1961, p. 286: «It is baffling to reflect that what men call honour does not always correspond to Christian ethics».

[5] This question was engaged in J. V. SCHALL, *A Latitude for Statesmanship? Strauss on St. Thomas*, in «Review of Politics» 53 (1991), pp. 126-145.

[6] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 90 a. 2 *corp*. (the English translation that is used, with some slight alterations, is *Treatise on Law: The Complete Text*, Trans. A. J. FREDDOSO, St. Augustine's Press, South Bend, IN 2009).

[7] St. Thomas notes in *STh* II-II, q. 10 a. 10 *corp*. that «the Divine law which is the law of grace, does not do away with human law which is the law of natural reason».

[8] *STh* I-II, q. 96 a. 4 *corp*.: «Et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur Act. V, obedire oportet Deo magis quam hominibus».

In Question 92, Article 1, St. Thomas raises an issue of fundamental importance, that is, whether the purpose of law is to make men good[9]. Here, in his Reply to Objection 3, we see emerge a point which he returns to on a number of occasions within the «Treatise», that there is a difference between the concerns of politics and those of theology, that the perfection of man within the political order is thus largely directed at his actions, not at the internal machinations of the soul. Indeed, he has already made this point in Question 91 when, in arguing for the necessity of the Divine Law, he notes that the perfection of human character requires not only the proper direction of actions, which can be done through good laws, but also the perfection of the interior motions of the soul, which cannot be the proper subject matter of human law[10]. But, it is still a matter of significant importance that the external actions be properly ordered, and this leads to a consideration of a related point that St. Thomas makes in the Treatise, revealing his concern for the different degrees of perfection, or simply differences of history and custom, between and among political orders and peoples formed within those orders.

St. Thomas distinguishes between and among the kind of laws that are to be found in the variety of regimes ranging from monarchies to aristocracies, oligarchies, democracies, and finally tyrannies, though to be sure he notes that the latter form has no corresponding law, since it means the absence of law[11]. Citizenship in a regime must be considered in regard to a particular political order, and, following Aristotle – or agreeing with Aristotle – on this point, the aim of the education or formation in the regime is predicated on the form the regime takes. Aristotle in his *Politics* refers to this principle as the «presupposition» of the political order, the given animating principle that provides the framework for judging the desirability of human laws[12]. The recognition of the need for multiple legitimate forms for the political regime is a

[9] *STh* I-II, q. 92 *pro.*: «Primo, utrum effectus legis sit homines facere bonos».
[10] *STh* I-II, q. 91 a. 4 *corp*.
[11] *STh* I-II, q. 95 a. 4 *corp*.
[12] ARISTOTLE, *Politics*, 2.2.1, and 2.6.7.

result of his acknowledgment of the natural differences between and among peoples, or perhaps different stages of political development that might – and do – necessitate attention to such multiplicity of forms.

There are numerous other passages and arguments one could point to as an indication of the role that political judgment must play for St. Thomas, including at the very heart of his consideration of the role of human law. In Question 95 St. Thomas turns to the Human Law proper, and begins by asking whether it is good for men to make law[13]. The question, of course, is not whether it is good for the people who are making the law to make law, but whether it is good for the political order and for the ordered people that law be made. Here St. Thomas is engaging with the Aristotelian principle concerning the relationship between the rule of law and the rule of man. In Book III of the *Politics*, Aristotle notes the advantages and disadvantages attached to each alternative, describing the rule of law as the rule of «passionless reason», but noting that the rule of man has the advantage of allowing leeway for prudent application of principles to particular circumstances[14]. But St. Thomas takes a somewhat different starting point, and straightforwardly defends the principle of the rule of law, on the grounds that it provides a more rational, long-range, and dispassionate arrangement upon which to ground political judgment. He makes three claims here as to why the rule of law is superior to the rule of man: first, that it is easier to find a few wise men who can make law, rather than many wise rulers who can apply it; secondly, that law can provide a universal scope that particular cases might not allow one to see; and thirdly, that particular judgments might be perverted by bias or passion, and so should give way to dispassionate rules[15].

But we should not overlook a more obvious point here at the outset of his concern with the human law, that it is useful that there be a human law, a law which follows upon and particularizes the natural law[16]. That

[13] *STh* I-II, q. 95 a. 1.
[14] ARISTOTLE, *Politics*, 3.15.4ff.
[15] *STh* I-II, q. 95 a. 1 *ad* 2.
[16] *STh* I-II, q. 91 a. 3.

notion itself presupposes that human beings are rational, that laws are effective in directing human action, and that the right ordering of society requires the employment of man's practical reason in fashioning the Human Law. It is in this sense, at least, that one can speak of human beings «participating» in the Eternal Law, by exercising some providential care over the political and social order[17].

But to return to the question of the superiority of the rule of law, asserted without qualification in the opening article on the Human Law. This seemed fairly simple and straightforward there, but we come to see that the matter is actually much more complicated. A striking alteration or addition to the original assertion St. Thomas makes is found in Question 96, Article 6, where he responds to the question of whether one who is subject to the law may act outside the letter of the law[18]. His answer to the query seems to surprise the reader at first, for he says that yes, one can act outside the law, as when the gate-keeper of the city opens the gates to allow returning citizens to find refuge in the city when being pursued, even though the letter of the law does not allow for such an action[19]. The guiding principles of the law is the service of the common good, and so acting against the letter of the law may better fulfill the intention of the law; «Necessity is not subject to the law», he says, in concluding the argument[20]. Human laws should be made for the community as a whole, and are meant to last over time, as we see In Question 95.1, but we also come to see that rigid adherence to the law is sometimes problematic, as justice requires attention to particular circumstances in the applications of the law.

It is the case that the rule of law is preferable to the rule of man, yet the prudential application of the law, or of the general principles of the Natural Law, in fact requires rulers – and sometimes citizens or

[17] See *STh* I-II, q. 91 a. 2; and see the treatment of Prudence below.

[18] *STh* I-II, q. 96 *pro.*: «utrum his qui sunt sub lege, liceat agere praeter verba legis».

[19] *STh* I-II, q. 96 a. 6 *corp*.

[20] *STh* I-II, q. 96 a. 6 *corp*: «…necessitas non subditur legi». Something akin to this principle can be found in John Locke's notion of prerogative power (see *Second Treatise*, Ch. XIV).

subjects – to make judgments on a regular basis about the fixed character of written law, the consequences of obedience to and disobedience to that law, and the applicability of the law to new situations, situations not contemplated by the ruler or the law.

There are a host of other arguments Aquinas makes in the treatment of the Human Law that indicate the same point, that attention must be given by lawgivers and rulers to particular political circumstances, and to the variations within human character. For example, we find that the law should be changed when needed (though not arbitrarily and not too often)[21], that custom can acquire the force of law or nullify a law[22], and rulers can give dispensations from the law[23]. The law must also recognize distinctions of maturity within its own population, and thus it accounts for differences between children and adults[24].

The law serves the role of contributing to discipline, and thus to the development of virtue[25]. And there is a distinct role for sanctions to play in the enforcement of the law, taking into account the elements of human character that promote or prompt rightful obedience to the law[26]. In addition, while the human law seeks to promote virtue, it must take into account the possibilities for virtue in any political community, calibrating its demands to what it is possible to achieve at any given time. Thus, while it seeks to oppress vice, it must do so prudentially, and lead people to virtue gradually[27]. The human law is also limited in

[21] *STh* I-II, q. 97 a. 2 *ad* 2; here compare Aristotle's treatment of Hippodamus, *Politics* 2.8.

[22] *STh* I-II, q. 97 a. 3.

[23] *STh* I-II, q. 97 a. 4.

[24] See *STh* I-II, q. 96 a. 2 *corp*., and *STh* I-II, q. 107 a. 1 *corp*.

[25] *STh* I-II, q. 95, a. 3. This issue is developed at greater length in R. DOUGHERTY, *St. Thomas on the Acquisition of Virtue and the Natural Law*, in HENK J. M. SCHOOT and H. GORIS (a cura di), *The Virtuous Life: Thomas Aquinas on the Theological Nature of Moral Virtues*, Peeters Publishing, Leuven 2017, pp. 163-181.

[26] *STh* I-II, q. 92, a. 2, *STh* I-II, q. 91 a. 3 *corp*., and *STh* I-II, q. 95 a. 1 *corp*.; note that obedience to the law does not simply rely on charity or virtue.

[27] *STh* I-II, q. 96 a. 2 *corp*., and STh I-II, q. 96 a. 2 *ad* 2.

its extension, as it does not seek to regulate every human thought or act, and thus it does not reach everything that the Natural Law or Divine Law might command or prohibit[28].

ST. THOMAS ON THE VIRTUE OF PRUDENCE

All of what has been described above in regard to law and the nature of the human person suggests the critical role prudence plays for St. Thomas. In the *Secunda Secundae* he describes prudence in the following manner:

> [I]t belongs to prudence...to apply right reason to action, and this is not done without a right appetite. Hence prudence has the nature of virtue not only as the other intellectual virtues have it, but also as the moral virtues have it, among which virtues it is enumerated[29].

For St. Thomas prudence does counsel action, not simply restraint, and he draws upon Aristotle for the claim that «prudence commands»[30]. This is a critical part of Aquinas' argument, for it indicates at least two central things; that prudence is to be found most especially in rulers (though it is also in subjects in a different way[31]), and that those charged with rule must take their bearings by the principle of the common good, an indication that man is by nature social, and thus his good transcends a more meager understanding of the individual good.

This understanding of prudence can be seen in St. Thomas' discussion of the way rational beings exercise foresight, or providence. In Question 47, Article 10, he argues that «since it belongs to prudence

[28] See, for example, *STh* I-II, q. 91 a. 4 *corp.*, *STh* I-II, q. 96 a. 2 *ad*. 3, and *STh* II-II, q. 66 a. 6 *corp*.

[29] *STh* II-II, q. 47 a. 4 *corp*.

[30] *STh* II-II, q. 47 a. 8 *sed contra*; citing *Nicomachean Ethics* 6.10.

[31] *STh* II-II, q. 47 a. 12; here St. Thomas asks whether «subjects» can be said to possess prudence, and he responds by saying that they can, but in their character as rational beings, not as subjects.

to counsel, judge, and command concerning the means of obtaining a due end, it is evident that prudence regards not only the private good of the individual, but also the common good of the multitude»[32]. In addition, there is no easy disconnect between the good of the self and that of the society, for the «individual good is impossible without the common good», and man «must needs consider what is good for him by being prudent about the good of the many»[33]. Prudence requires diligence, St. Thomas tells us, and there are two kinds of diligence, one of which is in all who have grace, and is sufficient for salvation. But there is another kind of diligence that is «more than sufficient, whereby a man is able to make provision both for himself and for others, not only in matters necessary for salvation, but in all things relating to human life»[34]. In this sense prudence clearly points beyond the individual good to the common good[35].

The fact that prudence ushers in action, and includes the capacity to exercise foresight, seems to connect it with the role played by the natural law in St. Thomas's account of law in the *Prima Secunda*. There, as we have seen, he states that the natural law is «the participation of the eternal law in the rational creature»[36]. Since the eternal law is providence, this indicates to us that human beings are providential creatures, and one way they exercise that providence is through legislating and ruling.

St. Thomas, with Aristotle, understands prudence to be a matter concerned with particular action, and that it is found most fully in rulers[37]. Prudential judgments may vary, and could be other than what they are, and thus they do not profess the kind of certainty that one

[32] *STh* II-II, q. 47 a. 10 *corp.*

[33] *STh* II-II, q. 47 a. 10 *ad* 2.

[34] *STh* II-II, q. 47 a. 14 *ad* 1.

[35] One would have to measure this last statement against the point made in *STh* I-II, q. 109 a. 2 *corp*., on the good that can be done without grace.

[36] *STh* I-II, q. 91 a. 2 *corp*.

[37] For Aristotle's account of this see *Nicomachean Ethics* 6.5 (1140b8-11), and *Politics* 3.4.17-18 (1277b26-28).

finds in claims about knowledge. But the fact that they are in part circumstantial does not mean that they are unworthy of our consideration, especially as we are talking about the pursuit of the human good in action. As Aristotle says, we may have knowledge that light meat is good for us, but if we can't recognize what meat is in fact light then we cannot make practical use of that knowledge[38].

CONCLUSION

Contrary to the charge that Thomistic legal analysis hamstrings political actors, such that they are severely limited in the choices available to them and thus often bound to violate principles of justice or natural right in the actions they take in fulfillment of the law, the argument presented here suggests that St. Thomas provides a robust understanding of law and human nature. The result of that understanding is that rulers and potential rulers are provided significant latitude in addressing the myriad of challenging circumstances they may be called upon to confront.

The general principles of the natural law must be applied to the particular and peculiar circumstances that present themselves in differing times and places, and this fact reveals much to us about St. Thomas' understanding of the character and make-up of the human person. The human person participates in the Eternal Law, in part by exercising a degree of providential rule over other human beings, and over those concerns which are essential to the flourishing of the human person[39].

Indeed, since prudence is most fully found in the ruler who must exercise judgment about contingent matters, rulers can be said to possess that opportunity for exercising the fullness of completeness of virtue by the very fact that they are in a position to rule. In this sense,

[38] *Nicomachean Ethics* 6.7; 1141b18-21.

[39] For an account of the most rudimentary concerns a ruler must tend to, see St. Thomas' descriptions of the physical necessities of the good city in *De Regno*, 123-148, and of the proper concern of law, in *STh* I-II, q. 105 aa. 1-4.

then, participation in and engagement with political life does not require one to sequester concerns about virtue, but may very well provide the occasion to reach a particular height of virtue, through the care expressed in the structuring and executing of the law. Here one might say the making of the law is in fact good for the ruler, while at the same time acknowledging that the goodness of the human law certainly benefits those who live their lives under that law.

In the end, St. Thomas recognizes the necessity of leaving room for prudential judgments to be made in the political realm. To what extent that may allow for sufficient flexibility to political leaders acting under the human law will itself have to be a matter of judgment, examining specific instances in which one might call upon prudential judgments, or where fundamental or first principles cannot be suspended.

RIASSUNTO

La comprensione della natura umana da parte di san Tommaso informa a fondo il suo resoconto nel *Trattato sulla Legge*, in particolare per quanto riguarda i principi e l'applicazione delle norme politiche. Il principio di prudenza, con la consapevolezza delle differenze tra i diversi popoli e regimi, è considerato centrale per la derivazione e l'applicazione di un'efficace guida legislativa e morale.

ABSTRACT

St. Thomas's understanding of human nature thoroughly informs his account in the *Treatise on Law*, in particular as it concerns the principles and application of political rule. The principle of prudence, including an awareness of differences between different peoples and regimes, is seen as central to the derivation and application of efficacious legislative and moral guidance.

DT 121, 3 (2018), pp. 178-188

God's pleasure and man's pleasure according to st. Thomas Aquinas

John Dudley*

Part A: God's pleasure

It is well known that Plato considered pleasure something entirely unworthy of the divine and denied outright that God or the gods or the divine had any pleasure. In the *Philebus* Protarchus says: «Certainly it is not likely that the gods experience pleasure or its opposite». And Socrates replies: «Not at all likely. Either would be quite unfitting»[1]. In the pseudo-Platonic *Epinomis* we read: «God is beyond pain and pleasure»[2]. And in Plato's third letter again we read: «The divine is found remote from pleasure and pain»[3].

In this regard Aristotle differed radically from his master. Both in his ethical thought and in *Met.* Aristotle makes it clear that God has pleasure. At the conclusion of *EE* VI (= *NE* VII) Aristotle compares man's pleasure to that of God:

> But no one thing is always pleasant, as our nature is not simple, but there is always something else in it (whence we are perishable), such that if the one element acts, this is against nature for the other nature, but when they are equal, that which is done seems neither painful nor pleasant; since if the nature of anything were simple, the same action would always be most pleasant [sc. to it]. Hence God always enjoys a single and simple pleasure; for there is not only an actualisation of movement, but also of immobility, and pleasure is rather in rest than in movement. But 'change in all things is sweet', as the poet says, due to some wickedness; for just as the wicked man is a volatile man, so also the nature which needs change is wicked; for it is not simple or good[4].

In this passage we read that God has a single and simple pleasure, corresponding to his simple nature. This statement is in harmony with Aristotle's attribution of pleasure to the Unmoved Mover in *Met*. Λ(XII). There, in the famous passage in which he gives an account of God's activity, Aristotle writes:

On such a first principle, then, depend the heaven (ὁ οὐρανός) and nature (ἡ φύσις). And it is a way of life (διαγωγή) such as the best we have for a short time. For it [sc. the Unmoved Mover] is in this state always (which for us is impossible), since its activity (ἐνέργεια) is also pleasure (ἡδονή). (And for this reason wakefulness, perception and thinking are most pleasant (ἥδιστον), and hopes and memories because of these)…(sc. the act of) contemplation (θεωρία) is what is most pleasant (ἥδιστον) and best[5].

In this passage one of the characteristics distinguishing God's state from man's best state is said to be the permanence of God's state which is contrasted with the short time in which man is in his best state. God is held to be always in this «best» state, unlike man, because God's activity (ἐνέργεια) «is also pleasure». Here the thought seems to be elliptical. The permanence of God's state is clearly not due to the fact that God's activity is pleasure, but due to God's unchanging, i.e. simple or immaterial nature. The reason why Aristotle states that God's activity «is also pleasure» can surely only be to prove that

* Research Fellow at the Université Catholique de Louvain.

[1] Plat. *Phileb*. 33b: εἰκός γε οὔτε χαίρειν τοὺς θεοὺς οὔτε τὸ ἐναντίον.

[2] Cf. [pseudo-Plat.] *Epin*. 985 a: God is ἔξω λύπης τε καὶ ἡδονῆς.

[3] Plato, *Ep*. III, 315c: πόρρω γὰρ ἡδονῆς ἵδρυται καὶ λύπης τὸ θεῖον.

[4] *EE* VI (= *NE* VII), XIV, 1154 b 20-31.

[5] *Met*. Λ(XII), VII, 1072 b 13-18, 24.

God's activity resembles the «best» state of man, which is thought to include pleasure[6].

From the passages quoted above it is clear that Aristotle's ascription of pleasure to God is not merely metaphorical, but marks a departure from Plato's denial of pleasure to the divinity, and undoubtedly springs from Aristotle's desire to attribute all human intellectual perfections to God[7]. Although, in the case of the Prime Mover, substance and attributes are identical, nevertheless in the ascription of attributes to God Aristotle follows the logical order in the human sphere. Thus he attributes pleasure to God in the passage of *Met*. Λ(XII) where he deals with God's activity, just as pleasure is associated with human activity in the ethical works. Hence it may truly be said, having regard for the inadequacy of the language, that God's pleasure arises from his activity, namely contemplation[8]. Aristotle understands this pleasure in metaphysical terms, namely as an ἐνέργεια, which when referred to man is the realisation in activity of a potentiality and in terms of the Unmoved Mover is a realised activity permanently in act.

If we turn to Aquinas we discover that he is unwilling to ascribe pleasure to God in the way that Aristotle had done. It is true that he is also unwilling to deny that God has pleasure of any kind, as Plato had held. Instead he takes over from Avicenna a distinction between *delectatio* (pleasure) and *gaudium* (joy), whereby joy is a subsection

[6] Cf. L. ELDERS, *Aristotle's Theology, A Commenary on Book Λ of the Metaphysics*, Van Gorcum, Assen, 1972, p. 182: «The argument, which is not explicitly formulated, is: the activity of the first principle is comparable to our activity in our leisure time; for this reason as well as because of the fact that the first being never tires, its activity is pure pleasure».

[7] Cf. ELDERS, *Aristotle's Theology*…181: «The inquiry [sc. *Met*. Λ(XII), vii, 1072 b 14-30] is inspired by the principle that the noblest human acts will show some similarity with the activity of unchangeable entity». Cf. *ibid*. 184: «Aristotle apparently brings in the question of pleasure because it rated high in his scale of values and he felt it could not but be attributed to the First Principle».

[8] Cf. *Protrep*. B87: ἡ θεωρητικὴ ἐνέργεια πασῶν ἡδίστη.

of pleasure[9]. Other terms can replace *gaudium*, such as *laetitia*, *exultatio*, and *iucunditas*[10]. Where Aristotle had spoken of God's self-contemplation as being the greatest pleasure, St. Thomas holds that the greatest joy is God's intellectual activity, followed by the joy of the angels, followed by the joy of man which is a combination of animal pleasure and angelic rejoicing with God[11].

One might therefore be inclined to think that Aquinas had sided with Aristotle rather than with Plato by allowing God joy, delight and exultation. But in reality the Greek term χαρά, meaning joy, is allowed as a synonym of pleasure only in early works under Platonic influence[12] and is not the same as pleasure, but is an emotion accompanied by pleasure[13]. Thus the joy attributed to God by Aquinas is not part of pleasure for Aristotle. I would argue that Aquinas' fundamental aversion to attributing pleasure to God reflects rather Plato's position than the analogical attribution of pleasure to God that is an integral part of Aristotle's metaphysical position, whereby if pleasure follows from or is identical with activity, it must therefore be attributed to God.

[9] Cf. *S.T*. I-II, qu. 31, art. 3, 147a: «…nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem…delectatio est in plus quam gaudium». Cf. AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus* (ed. S. Van Riet, Avicenna Latinus IV-V, Leiden, 1968), pars 4, cap. 4, p.58, 31-36.

[10] *S.T*. I-II, qu. 31, art. 3, ad 3; *De veritate*, qu. 26, art. 4, ad 5, p. 492b.

[11] *S.T*. I-II, qu. 31, art. 4, ad 2; ad 3, p. 148a; *NE* X, IV, 1154 b 26; PS.-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia* (ed. G. Heil and A.M. Ritter, Corpûs Dionysiacum II, Berlin-New York 1991) ch. 15, p.340A. Again, St. Thomas writes in *S.T*. I-II, qu. 32, art. 7, p. 156a: «perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus». The latter text is close to Aristotle in the conclusion of *EE* VI.

[12] *Top*. II, VI, 112 b 23-26; *Pol*. VIII, VII, 1342 a 16.

[13] *NE* II, V, 1105 b 21-23; *De An*. I, I, 403 a 18.

PART B: MAN'S PLEASURE

The doctrine of pleasure in *Rhet*. I, XI

Although Aristotle's outline of pleasure in *Rhet* I, XI is situated in a context, the purpose of which is the provision of a systematic scheme of instruction on techniques of persuasion, it is nonetheless relevant to his two full treatises on pleasure in the ethical works. It shows, furthermore, that from his earliest years, Aristotle, following Plato, understood pleasure in metaphysical terms.

In his definition of pleasure in *Rhet*. I, XI Aristotle writes:

> Let it be laid down by us that pleasure is some kind of movement (κίνησίς τις) of the soul, and a sudden and perceptible restoration to its natural state, and pain the opposite. If such is the nature of pleasure it is clear that that which is productive of the disposition mentioned is also pleasant, and that which is destructive of it or productive of the contrary condition is painful. It is necessary, therefore, that the pleasant is entering into a natural state generally, and most of all whenever what takes place in accordance with it [sc. its proper nature] has reached its proper nature, and also with habits[14].

This definition is preceded by the introductory words: «…let us speak now of the pleasant. It is necessary in each case to consider the definitions adequate if, without being rigorous, they are not obscure»[15].

Aristotle thus makes it clear that his intention here is to give a definition which is adequate, although not rigorous, thus a «working definition»[16].

[14] *Rhet*. I, XI, 1369 b 33 – 1370 a 6.

[15] *Rhet*. I, X, 1369 b 30-32.

[16] Cf. G. LIEBERG, *Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles*, Beck, Munich 1958, 26: «Die Definition soll im Ernst Definition sein, weil sie nicht undeutlich sein darf, aber sie beansprucht nicht den höchsten Grad denkerischen Ausschöpfens und präziser Formulierung».

Aristotle's definition of pleasure in *Rhet*. I, XI is very close to Plato's understanding of pleasure, as expressed in the *Timaeus*, the *Philebus* and the *Republic*[17]. However, at the stage of *Rhet*. I, XI Aristotle has made changes in it, developing it into his own thought[18]. The definition of pleasure in this chapter as 'a kind of movement' (κίνησίς τις) is not to be understood as being opposed to an ἐνέργεια, but in the sense in which every ἐνέργεια can be understood as a κίνησις τελεία or perfected movement. However, *Rhet*. I, xi appears to be an early work through its closeness to Plato's thought and through the absence of the term ἐνέργεια to designate pleasure[19].

For the thesis of this article it is striking that the definition of pleasure taken over by Aquinas from Aristotle is that of *Rhet*. I, XI[20], thus the definition closest to Plato, and not the later definitions found in the ethical works.

THE DOCTRINE OF PLEASURE IN *NE* X, I-V

Most people «choose what is pleasant and avoid what is painful», Aristotle tells us. For Aristotle, however, ethical action frequently consists in adopting a painful course and in going against one's desire for pleasure. He foreshadows the Ignation principle of «agere contra» when he says that we must drag ourselves far away from our errors in order to correct them. On the other hand, Aristotle also says that we

[17] Cf. *Tim*. 64d-65a; *Phileb*. 31d, 32b, 42 c-d, 53c, 54e; *Resp*. IX, 583b-586c. Cf. E.M. COPE, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Macmillan, London/Cambridge 1867, 234.

[18] LIEBERG, *Die Lehre*…23-38, 41.

[19] Cf. J. DUDLEY *Evolution de la pensée aristotélicienne du plaisir*, in *Le Plaisir, Réflexions antiques, approches modernes*, ed. René Lefebvre and Laurence Villard, Presses Universitaires de Rouen, 2006, pp. 87-99.

[20] *S.T*. I-II, qu. 31, art. 1. It is striking that Aquinas quotes the definitions of pleasure in *EE* VI and *NE* X (namely as being or accompanying an *energeia* (translated as *operatio*), but does not accept them. In art. 2 ad 2 he accepts that pleasure does not require time for its realisation, while using the term *motus* for *energeia (teleia)*. Again in art. 4 ad 2 he refers to God's joy as movement (*motus*), not as *energeia* (*operatio*).

should take pleasure in the right things. Pain has a remedial purpose and is to be used as an external means to train children to take pleasure in the right things. We may note that there is less emphasis on will-power in the theory of taking pleasure in the right thing than in that of dragging oneself away from erroneous pleasures.

In Aristotle's time the word «pleasure» (ἡδονή) was as debased in general usage as at present. Aristotle writes that bodily pleasures were frequently thought to be the only pleasures[21]. Aristotle applies the term pleasure (ἡδονή) to a hierarchy of pleasures including the disgraceful pleasures[22], restorative bodily pleasures, and the pleasures which accompany or are actualisations or ἐνέργειαι. The bad or disgraceful pleasures are, however, for the Stagirite, not real pleasures at all, or only accidentally.

At the start of his positive account of pleasure in *NE* X Aristotle states that pleasure is like the act of seeing (ὅρασις). Thus ἡδονή appears to be taken in a verbal sense, as «feeling pleasure». The reason is to classify it as an ἐνέργεια in the restricted sense, namely as an actualisation or activity which is its own end. Aristotle explicitly denies that pleasure is a quality.

However, Aristotle also states in *NE* X that pleasure perfects an ἐνέργεια. Thus ἡδονή is both an ἐνέργεια and perfects an ἐνέργεια. It is surely incorrect to translate ἐνέργεια by activity, as has been customary here. How could an activity perfect an activity? The more adequate translation would be 'actualisation' or «realization». Thus an actualisation (pleasure) perfects an actualisation (activity). The opposing actualisation (pain) destroys an actualisation (activity).

Besides accompanying and perfecting an ἐνέργεια pleasure can also accompany, and presumably perfect a becoming (γένεσις), such as a replenishment. In this case in metaphysical terms an ἐνέργεια accompanies a γένεσις.

[21] *EE* VI (= *NE* VII), XIII, 1153 b 33 – 1154 a 1.
[22] *NE* X, III, 1173 b 20-25; *EE* VI (=*NE* VII), xiv, 1154 a 31-34.

There are pleasures of the body and pleasures of the soul. But in both cases pleasure is an actualisation of the soul. In the former case the pleasure (felt in the soul) accompanies a realisation (ἐνέργεια) or process (γένεσις) of one of the five senses – an ἐνέργεια in the case of seeing, a γένεσις in the case of a replenishment. In the case of pleasures of the soul, e.g. love of learning (φιλομάθεια), the body is not affected at all, only the intellect.

In regard to the relationship of pleasure and the activity which it accompanies Aristotle writes in *NE* X that pleasure is closely attached to and inseparable from the ἐνέργεια which it perfects and is akin to it. Pleasure is said to be in the ἐνέργεια which it perfects. They are so closely linked as to raise a doubt as to whether the activity is not the same thing as the pleasure. But despite their closeness Aristotle strongly rejects the theory that pleasure and the ἐνέργεια which it accompanies are identical. It appears that the relationship of pleasure to activity was a major preoccupation for Aristotle. The reason is because this relationship is the determining factor in the place of pleasure in the ideal life.

Having denied in *NE* X that ἡδονή is a formal, efficient or material cause, Aristotle finally states that it is a particular kind of final cause, namely a kind of "supervening end" (ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, 1174 b 33), like beauty to those in their prime. From the phrase alone, however, we can see that Aristotle felt it to be difficult or not fully satisfactory.

In determining which pleasures are included in the ideal life Aristotle makes use of the Platonic doctrine that pleasures follow on activities. In distinguishing the quality of a pleasure it is necessary, therefore, only to distinguish the quality of the activity which it follows – thus the pleasure proper to a good activity is good and that proper to a bad activity bad. Given that man's highest activity is that of contemplation (θεωρία), the pleasure which follows on and perfects this activity must be man's highest pleasure. If man's highest activity is an imitation of that of God, then man's highest pleasure is an imitation of God's pleasure. The pleasures which follow on and perfect lower activities are said to be secondarily or in a lower degree proper to man. Since Aristotle views the life of moral virtue as secondarily happy, the pleasure accompanying morally virtuous action is secondarily proper to man.

THE DOCTRINE OF PLEASURE IN *EE* VI (= *NE* VII), XI-XIV

The account of pleasure in *EE* VI is shorter and much more elliptic and dense than that in *NE* X. Contrary to the doctrine of *NE* X, restorative pleasures are viewed not as «real» pleasures, but as accidentally pleasant and as becomings (γενέσεις). A pleasure of the soul is likewise viewed as a γένεσις in the case of the establishment of a ἕξις, e.g. love of learning. Only the higher pleasures which result from the exercise of our dispositions (ἕξεις) are real pleasures and realisations (ἐνέργειαι), e.g. contemplating.

Pleasures are also said to actually be the ἐνέργειαι from which they arise. Thus the causal relationship between pleasure and activity that preoccupied Aristotle in *NE* X ceases to be a problem in *EE* VI. Aristotle does not discuss the distinction between pleasure and activity, but one may perhaps conclude that he would hold that there exists between them what Duns Scotus calls a *distinctio formalis*.

In *EE* VI, xii-xiii Aristotle is concerned to prove that pleasure is identical with the supreme good (τ᾽ ἄριστον). The good, however, means the good for man, which is happiness. Whatever ἐνέργεια is defined as constituting happiness, the pleasure which is identical with it is also happiness. If man's highest activity is contemplation, his highest pleasure is also this contemplation. If man's highest activity is an imitation of God's activity, then man's highest pleasure is an imitation of God's pleasure. The parallel between man's activity and pleasure and God's activity and pleasure is even more striking in *EE* VI than in *NE* X, since in *EE* VI pleasure and activity are identical for man as well as for God.

Aristotle is not thereby a hedonist, since he is merely stating the unity of the supreme good for man, whereby pleasure is identical with the activity from which it arises.We may compare the view of Aquinas that the pleasure of enjoying God is the ultimate end of man (*S.T.* 1a2ae, 34, 3).

CONCLUSION

For Aristotle there exists an important parallel between the life of the perfect man and the life of God, as I have argued, so much so that one may speak of Aristotle's ethics as theonomic[23]. Thus if pleasure follows or is human activity it must be attributed to God analogically. However, Aquinas is unwilling to allow pleasure (ἡδονή or *delectatio*) as such to God analogically, but only joy, which he made a distinct part of pleasure.

It is striking that Aquinas not only refers to the definition of pleasure in *Rhet*., but even adopts it himself, although it is a mere working definition and has not the same status as Aristotle's treatment in *NE* X, i-v and *EE* VI (= *NE* VII), xi-xiv. Thus while Aquinas appears to follow Aristotle partly in attributing a limited part of pleasure, namely joy, to God, and in adopting an Aristotelian definition of pleasure, a closer examination shows that joy is not a part of pleasure for Aristotle and that the definition of pleasure which he adopts comes from *Rhet*, rather then the ethical works, and is the definition closest to that of Plato. We may conclude, then, that the account of pleasure in St. Thomas Aquinas while it is largely dependent on Aristotle, is fundamentally Platonic in inspiration.

RIASSUNTO

Quest'articolo è diviso in due parti, la prima sul piacere di Dio, la seconda su quello dell'uomo. La mia tesi è che quanto Tommaso dice del piacere, come si legge ad esempio nella *Summa theologiae* I-II, qq. 31-39, sebbene risulti ampiamente dipendente da Aristotele, è di ispirazione fondamentalmente platonica.

---

[23] Cf. J. DUDLEY, *Dio e Contemplazione in Aristotele, Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

ABSTRACT

This article is divided into two parts, namely God's pleasure and man's pleasure. My thesis is that the account of pleasure in St. Thomas Aquinas, as found, for example, in *S.T.* I-II, qu's 31-39, while it is largely dependent on Aristotle, is fundamentally Platonic in inspiration.

La educación como generación de la persona en cuanto persona

Mauricio Echeverría*

Introducción: despersonalización en la educación actual

A pesar del antropocentrismo actual, constatamos que la práctica pedagógica moderna ha seguido un camino de progresivo empobrecimiento de la persona[1]. Podemos identificar esa despersonalización en tres ámbitos educacionales: el contenido, el educador y el educando mismo.

En cuanto a los contenidos de la educación moderna, se observa históricamente un lamentable paso desde un extremo suprapersonal a otro extremo infrapersonal. En un inicio, los contenidos pedagógicos se generaron fuera de la persona, en un nivel supuestamente superior a la misma. Ahora, los contenidos educacionales han descendido hasta un nivel inferior a lo propiamente personal. En efecto, según el proyecto pedagógico inicial de la modernidad, los contenidos para la educación intelectual debían ser desarrollados desde arriba: los conocimientos objetivos acerca de toda la realidad serían primero formulados por los científicos ilustrados y luego «empaquetados» en las enciclopedias y textos escolares para su transmisión a gran escala hacia toda la humanidad. Sin embargo, ese ambicioso proyecto nunca se llevó a término en toda su amplitud: ni los científicos han podido «escanear» la realidad completa, ni los alumnos pueden (ni quieren) hoy absorber la masa de información, cada vez mayor y más caótica[2].

---

* Profesor Titular de la Universidad Santo Tomás (Chile).

[1] Cf. E. Martínez (Ed.), *¿Una sociedad despersonalizada?: propuestas educativas Balmes*, Barcelona 2012.

[2] Cf. Z. Bauman, *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona 2007, pp. 41-44.

La evolución de la sociedad industrial y del mito del progreso que la sostenía ha ido modificando también los tipos de contenidos provistos por el sistema educacional. Se ha desacreditado el racionalismo memorístico en favor del activismo: formar en habilidades y destrezas, denominadas «competencias» desde un pragmatismo laboral. Estos son los nuevos contenidos a educar. Tampoco aquí hay un interés por contribuir al desarrollo del alumno en cuanto persona. De hecho, no importa lo que pase en el interior del educando, solo interesan los resultados externos: que se capacite, que se «entrene» en las competencias requeridas por la sociedad o el mercado. Así, la educación ha sido degradada a mero adiestramiento y el contenido ha pasado a ser infra personal.

En cuanto a los educadores, podemos ver desde los inicios de la educación moderna una creciente tendencia por asignar la función educativa a educadores profesionales expertos: maestros, preceptores, profesores, orientadores, psicopedagogos, psicólogos educacionales, capacitadores, «*coachs*». Educadores expertos, que han ido copando todas las áreas y niveles posibles de una educación permanente.

De esta manera, el sistema educativo moderno ha ido expropiando progresivamente la función educadora a la familia. Con ello, se ha ido ganando quizás en especialización, pero se ha ido perdiendo en personalización educativa. En efecto, la familia es el lugar donde naturalmente es más fácil valorar a la persona por sí misma, donde se suele querer la educación de los hijos por ellos mismos, para su bien y felicidad personal. A medida que el educador profesional se aleja del núcleo y del modelo familiar, resulta más difícil mantener el enfoque centrado en la persona del educando. La masificación y la especialización educativas atentan claramente contra la personalización. Hasta llegar a los extremos de los instructores virtuales, de la maestra robótica japonesa Saya, o de la educación sin educadores (Lyotard).

En cuanto a los educandos mismos: es claro que el sistema educativo moderno ha estado más centrado en los contenidos, en los educadores, en la infraestructura, en la gestión, en la planificación, en los materiales didácticos, en los indicadores de desempeño… que en la persona de cada alumno. En reacción a esa tendencia, siempre ha habido durante la era moderna y contemporánea corrientes que abogan

por una educación «centrada en el educando». Sin embargo, tales versiones alternativas suelen promover el libre despliegue del individuo, sin parámetros objetivos de orientación. De esta manera, incluso algunas corrientes personalistas contemporáneas terminar por diluir a la persona (y su educación) en un flujo de sensaciones, sin sustrato ni destino digno de tal nombre[3].

UNA EDUCACIÓN HUMANIZANTE: COMPLETAR LA GENERACIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

Para recuperar un concepto de educación digno de la persona humana, proponemos en cambio recurrir a la filosofía del *Doctor Humanitatis*. Esta permite situar el proceso educativo en un contexto ontológico sólido, capaz de respetar la integralidad del ser humano y de su vida personal. En tal visión, la educación se entiende con relación a la generación del ser humano y, por lo mismo, en función del matrimonio y de la familia. A diferencia de la generación de los demás animales, la generación humana es complementada no solo con la nutrición sino también con la educación. Ello proviene de la indigencia operativa de este extraño animal racional. Todos los animales nacen premunidos de las capacidades operacionales necesarias para valerse por sí mismos en un muy breve plazo después de nacidos; todos, salvo el animal humano, quien nace aparentemente inmaduro, incapaz de realizar las acciones básicas indispensables incluso para su sobrevivencia. Como observa el Aquinate, dicha relativa indigencia e inferioridad de la generación humana se explica porque el hombre actuará movido sobre todo por sus facultades racionales, las que necesitan ser primero educadas[4].

---

[3] Cf. D. CASTELLANO, *Il personalismo e la negazione della persona. En, ¿Una sociedad despersonalizada?* (cit.), pp. 41-48.

[4] Cf. *Summa contra Gentiles*, III, cap. 122, n. 8.

Pero la vinculación de los padres con la necesidad educativa del recién nacido responde no solo al hecho de que un adulto tiene más experiencia que un niño, sino a la relación ontológica entre generación y educación. En efecto, la generación no basta para que el hijo sea capaz de actuar conforme a su propia naturaleza racional. Y, mientras no lo logre, él no habrá alcanzado la perfección operativa que le corresponde como ser humano. Por esto, la co-generación realizada por la pareja humana no alcanza su resultado propio mientras el engendrado no haya sido educado. El mismo acto procreador exige internamente ser completado por la educación[5]. Es decir, el efecto perfecto (completo) – al que tiende por su propia naturaleza el acto procreativo humano desde su origen – es el estado educado del hijo.

Ahora bien, lo que le falta al generado para alcanzar su estado humano perfecto es la virtud. Virtudes intelectuales y virtudes morales. Para vivir humanamente necesita haber dispuesto la razón de manera estable hacia la verdad y haber «impreso» racionalidad en su voluntad y apetitos sensibles[6]. El conjunto armónico de virtudes intelectuales y morales, esto es, de disposiciones operativas estables para alcanzar la verdad y el bien, es el estado de virtud: el estado del hombre educado, el efecto perfecto al que tiende por naturaleza la acción procreativa del matrimonio[7].

Con todo, el grandioso ideal de llevar a los niños hacia la plenitud humana madura es un ideal educativo común, conforme a un parámetro genérico (o mejor, de la «especie» humana). La virtud es necesaria para el individuo debido a la limitación de la perfección de la naturaleza humana provocada por la individualización material. La educación

[5] «Matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum statum» (*Scriptum super Sententiis*, IV, d. 39, q. 1, a. 2).

[6] Cf. *Sententia libri Ethicorum*, II, lec. 1, n. 5.

[7] «Non enim intendit natura solum generationem eius (prolis), sed (etiam) traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status» (*Sententiis*, IV, d. 26, q. 1, a. 1).

humanizante aquí descrita pretende completar lo que le falta al individuo en cuanto a la integralidad de las características del hombre completo. Y, en ese sentido, coincide con el ideal de la educación clásica, de la *paideia* o *humanitas.* El «aprende a ser quien eres» de los griegos no apuntaba hacia el desarrollo de cada persona en cuanto tal, sino al modelo común de hombre culto, capaz de participar en la vida política desde una cultura compartida.

UNA EDUCACIÓN PERSONALIZADORA: COMPLETAR LA GENERACIÓN DE CADA PERSONA

Haría falta la nueva mirada del Cristianismo, para descubrir y valorar a cada persona en sí misma, para definir el concepto de «persona» (en función de la reflexión teológica) y para personalizar la educación.

Sin el estado de virtud, el hombre no alcanza su estado perfecto en cuanto hombre. Pero, sin la educación, la persona tampoco termina de constituirse en cuanto persona (en el nivel operativo, por supuesto). No posee la posibilidad de actuar como persona. El efecto generativo queda incompleto, no solo en cuanto miembro de la especie humana, sino como «esta persona humana».

Si la persona es el subsistente en naturaleza racional (*subsistens in rationali natura*), la perfección propia de cada ente personal se juega en que él se haga capaz de realizar consistentemente el dominio que posee de sus propios actos racionales y libres[8]. «En este sentido, la educación debe ser un proceso de ayuda para la realización personal, (…) desarrollar cada persona como principio consistente de actividad»[9].

[8] «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» (*S. Theol*., I, q. 29, a. 1).

[9] V. GARCÍA HOZ, *Principios de pedagogía sistemática* (12ª ed.), Rialp, Madrid 1987, p. 32.

Principio consistente de actividad, que responde a un principio subsistente de ser, constituido en el nivel racional. Una primera definición, entonces, de la educación como culminación de la generación personal sería la de promoción de la «consistencia existencial». Con ese término me refiero a la asunción consciente del propio ser y a la coherencia responsable que de ahí se deriva en cuanto al dominio de los propios actos. Ayudar al hijo a asumir con gratitud y conciencia el gran don de la propia vida que está en sus manos, colaborar en su búsqueda personal de sentido: he ahí la primera gran misión de una educación personal.

Principio subsistente de ser que también fundamenta la propia dignidad. «De gran dignidad es subsistir en naturaleza racional». ¿Qué tan grande? La dignidad que corresponde a aquello más perfecto en todo el universo. Por eso se le llama «persona»[10]. Ahora bien, la dignidad *per se* de toda persona se hace operativa y se expresa en la posibilidad de llevar una vida digna de tal nombre. La educación, por lo tanto, es un homenaje a la dignidad de toda persona y una colaboración ética con la misma. Completar lo que falta a la generación de un niño no es solo llevar a buen término el efecto intencionado en la naturaleza de la procreación, sino a la vez una dignísima tarea; la de contribuir a que aquello más perfecto en todo el universo alcance la altísima perfección operativa a la que ha sido llamado al nacer.

Pero tal vez el rasgo más evidente del concepto de «persona» y el de «educación personalizada» dice relación con la singularidad de cada individuo humano[11]. Una educación personalizada, entonces, atiende a las diferencias singulares de cada persona[12]. En efecto, además de las predisposiciones virtuosas comunes a todo hombre, santo Tomás reconoce la diversidad de inclinaciones en cada individuo. Esto depende de las variaciones físicas del cuerpo humano (temperamento, pasiones, sensibilidad...)[13], así como de otras influencias del medio físico y de la historia de cada sujeto[14]. A partir de esas diferencias individuales, todas las virtudes crecen en medidas distintas para cada persona, pero como los dedos de la mano, o sea, «con cierta igualdad de proporción»[15]. De esta manera, el Aquinate supera la estandarización de un estado de virtud común, propio de una educación humanizadora impersonal, y a la vez mantiene un horizonte de formación integral para todos los educandos.

Con todo, nos hemos limitado aquí a la diferenciación personal en la línea de la esencia: a las características singulares. Sin embargo, dos personas con todos los rasgos idénticos (si ello fuese posible) seguirían siendo dos personas distintas, cada una con su propio ser[16]. Cada una es un principio subsistente de ser y es llamada a una particular consistencia existencial. La unicidad y singularidad entitativa de cada persona exige educadores que miren a los ojos – ventanas del alma – de cada niño, que lo hagan sentir diferente y único en el universo, más allá de sus talentos, su temperamento, sus atributos culturales o de personalidad.

Así, el desarrollo de las virtudes en cada persona y las decisiones que ella vaya tomando siguen siendo realidades singulares, en las que cada uno se juega la calidad de una vida única, que no se repetirá jamás. El perfeccionamiento educativo apoya un camino personal y único. Por esto, la ética «de la primera persona» planteada por santo Tomás en la segunda parte de la *Suma Teológica* pone de relieve a la

[10] «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura» (*S. Theol*., I, q. 29, a. 3). «Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est» (*Ibíd*., ad 2).

[11] «Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem» (*S. Theol*., I, q. 29, a. 4). Cf. ibíd., a. 2, ad 3.

[12] Cf. GARCÍA HOZ, *óp. cit*., pp. 407-427.

[13] Cf. *S. Theol*., I-II, q. 63, a. 1; q. 51, a. 1.

[14] Cf. *S. Theol.*, I-II, q. 66, a. 1; *De virtutibus*, q. 5, a. 3.

[15] Cf. *S. Theol*., I-II, q. 66, a. 2.

[16] «Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est, personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem ese. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis (...)» (*S. Theol*., III q. 17, a. 2, ad 1).

persona como principio de sus obras[17]. Nadie puede reemplazar al educando en sus decisiones personales. Asimismo, el alumno entiende o no; el maestro no puede traspasarle su propio acto abstractivo, judicativo o razonante; solo puede suministrarle algunos medios para que le resulte más fácil el ejercicio de su facultad intelectiva[18]. En otras palabras, dos personas con idénticas cualidades morales e intelectuales pueden tomar decisiones distintas y pueden entender o no una misma lección. La educación personalizadora reconoce y promueve tal abismante e insalvable diferencia existencial.

Subsistencia, dignidad, singularidad. Esas tres características del ser personal exigen una educación que lo completen de manera proporcional.

En conclusión, parece urgente recuperar en nuestros tiempos una educación entendida como generación (completa) de la persona en cuanto persona. Tal enfoque debería redefinir los contenidos, los educadores y los educandos, hoy tan despersonalizados. Unos contenidos personalizantes deberían consistir en estímulos externos para la consistencia existencial, para la conciencia de la propia dignidad y para el desarrollo de un personal *status virtutis*. Los educadores personalizadores tienen que ser ellos mismos personas, que entren en relación de persona a persona con el educando. Cada educando ha de ser amado por él mismo, como hijo confiado por la familia y como autor de su propia biografía.

RIASSUNTO

L'approccio classico intende l'educazione come la promozione di uno stato di virtù che completi la generazione della natura umana. In questo saggio, intendo mostrare che, se l'educazione è finalizzata a perfezionare la (generazione della) *persona*, essa dovrebbe occuparsi della sussistenza, della dignità e della singolarità dell'essere personale.

[17] Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1996, p. 60, y *Lex et virtus: Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983.

[18] Cf. *S. Theol*., I, q. 117, a. 1.

ABSTRACT

The classical approach takes education as the promotion of a state of virtue aimed at completing the generation of human nature. In this essay I show that, if education is aimed at perfecting (the generation of) *the person*, it should deal with the persistence, dignity and singularity of the personal being.

LIBERTÀ RADICALE: COME IMPOSTARE IL PROBLEMA

ELVIO CELESTINO FONTANA*

La tesi che vorrei presentare, e soltanto presentare – tenendo conto dello spazio che gentilmente ci viene offerto da *Divus Thomas* – contiene riflessioni che si ispirano al lavoro realizzato da Cornelio Fabro nel corso di vari anni con lo scopo di identificare il vero problema della libertà superando – ma senza trascurare – i problemi secondari o derivati. Parlando della libertà, il compito più arduo consiste nell'identificazione del suo vero problema. La maggior parte dei tomisti hanno preso di mira aspetti secondari o derivati dal problema principale. Questo ha fatto sì che l'attenzione fosse deviata dal momento metafisico essenziale che Fabro ha nominato con proprietà: «libertà radicale».

1. DUE ESPRESSIONI SIGNIFICATIVE

La prima proviene dalle lezioni universitarie e trasmette tutta la forza e la determinatezza con cui è stata pronunciata:

> Ho capito con il pensiero moderno e con il Vangelo che l'essenza dell'uomo non è l'intelligenza, non è la bellezza, non è la salute, non è l'ingegno, non è sottoscrivere le sinfonie di Mozart, o Beethoven, o di Mendelssohn, non è dipingere come Caravaggio, no; ma esercitare la propria libertà, fare il bene, perché l'uomo che ha la volontà buona è tutto buono... Questo pensiero moderno che mi ha tanto affascinato, mi affascina anche oggi, mi mette quasi sull'orlo della disperazione, perché se c'è un pensiero che ha accentuato l'importanza della libertà come caratteristica dell'uomo, questo è il pensiero moderno. Io non sono stato formato con questa idea, lo sapete? Ripeto che ho capito con il pensiero moderno e con il Vangelo, che l'essenza dell'uomo è la libertà[1].

Seconda espressione, presa da un volume appositamente dedicato alla libertà:

> La realtà della libertà, prima ancora del problema, è la prima esperienza che ha fatto l'uomo fin dall'antichità: eppure il problema della libertà pare non sia stato ancora risolto; più esattamente è stato di farne un problema, ovvero il subordinarlo al pensiero, cioè il rendere dipendenti ciò che in sé deve per natura essere indipendente, che ha gettato la libertà, la realtà primaria appunto della libertà, alla mercé delle aporie[2].

Che il pensiero abbia fatto della libertà un problema potrebbe sembrare una frase slogan o di circostanza, ma Fabro non parlava così. È questa una riflessione piena di significato ed esprime non solo la problematica, ma anche il modo di entrare in essa. Possiamo fare un'analogia e dire che la medicina ha fatto della salute un problema. Ed è vero. La salute è un'esperienza dell'essere vivente. Spesso ci troviamo a godere della salute senza accorgercene. Ma ciò che si rivela un'esperienza vitale per un uomo, la medicina l'ha trasformata in un problema, nel «suo» problema.

Così succede con la libertà: è un'esperienza antica come l'uomo, che la filosofia ha trasformato in un problema, o meglio, del quale la filosofia ha saputo vedere la sua problematicità, e non è poco. Anzi, è forse il maggior contributo che può dare per l'uomo nel suo pellegrinaggio terreno.

---

* Professore di Metafisica nella Pontificia Università Urbaniana e Segretario della Società Internazionale Tommaso d'Aquino.

[1] C. FABRO, *Lezione 15.2.1977*, in R. GOGLIA, *Cornelio Fabro: Profilo Biografico Cronologico Tematico da inediti, note di archivio, testimonianze*, Edivi, Segni 2010, p. 209.

[2] C. FABRO, *Riflessione sulla libertà*, Edivi, Segni 2004, p. 7.

Perché dire che la filosofia ha fatto della libertà un problema, e non la teologia che affronta pure, e forse con più diritto, il problema della libertà sia divina che umana? Non ha saputo la teologia fare della libertà un problema? Possiamo rispondere con un'importante distinzione: anche la teologia ha colto il problema della libertà, ma non come "un problema essenziale", bensì come «un problema derivato».

2. FILOSOFIA E TEOLOGIA DI FRONTE ALLA LIBERTÀ

Con questi presupposti, cioè mettendo insieme le due affermazioni di Fabro, possiamo entrare nel cuore del tema.

Prima difficoltà: la filosofia ha fatto della libertà un problema. Che filosofia? Non la filosofia classica; ma la moderna: «Il pensiero moderno, come è noto, è l'apoteosi della libertà»[3]. Parlando così, però, può sembrare che si escluda fra gli interlocutori niente meno che San Tommaso. Cosa diremmo al riguardo?

Seconda difficoltà: per la teologia, la libertà è un problema «derivato». Vuol dire che neppure teologicamente Tommaso ha avuto una risposta al problema della libertà?

Terza difficoltà: come si deve interpretare il riferimento al Vangelo e al pensiero moderno come fonti per l'impostazione del problema della libertà in Fabro?

Abbozziamo una risposta alla prima e alla seconda difficoltà prima di addentrarci nella terza che è lo scopo del nostro lavoro.

Quale è dunque il posto di Tommaso filosofo e teologo riguardo al problema della libertà? La sua posizione è simile a quella della filosofia classica? Non ci sono elementi di novità riguardo alla libertà, come invece ci sono riguardo alla filosofia dell'essere?

In uno studio su san Bonaventura e la libertà[4], quindi proprio nel contesto della nostra problematica, Fabro fa delle osservazioni sulla

[3] C. FABRO, *Riflessione sulla libertà*, Edivi, Segni 2004, p. 8.

[4] Cf. C. FABRO, *La libertà in S. Bonaventura*, in Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio, Ed. Miscellanea Francescana, Roma 1976.

teologia medievale, più specificamente sul metodo teologico che si utilizzava già prima di Bonaventura e che si protrasse fino al rinascimento. Normalmente erano opere di commentatori o espositori, perciò – sia nella presentazione dei problemi che nelle risposte – il primato spettava alle formule del Magistero, che venivano commentate o spiegate con l'uso delle autorità patristiche o ecclesiastiche, e non tanto come frutto di una intrinseca derivazione teoretica. Si pensi che durante i secoli la discussione teologica è partita dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo, ciò che ha favorito una certa uniformità seppur sacrificando una sana originalità nel modo di svolgere i problemi teologici. Il carattere "occasionale e settoriale" del modo in cui venivano affrontati i problemi si vede inoltre dal contesto nel quale i teologi, in questo caso san Bonaventura, trattavano il tema della libertà: cioè in rapporto al peccato originale, alla grazia, alla scienza divina e alla predestinazione. In rapporto ad essi, la libertà diventava un problema derivato.

In san Tommaso la situazione è un po' diversa. L'Angelico, pur essendo debitore del suo tempo, è stato, per elezione divina, un pensatore unico ed originale, o, come lo ha descritto Guglielmo di Tocco: «...erat enim novus in sua lectione movens articulos, novum modum... novas rationes...: ut nemo qui ipsum audisset nova docere, et novis rationibus dubia diffinire, dubitaret, quod Deus dignatus novi homini luminis radiis illustrasset». Debitore, sì, ma nella novità. Il nostro compito è di far fruttificare questo germe di novità. Fabro lo ha fatto in diversi campi, e lo ha reso noto a tutti con le pubblicazioni sistematiche su alcuni temi, come la partecipazione, l'*actus essendi*, la percezione, eccetera. Sul tema della libertà non ci ha lasciato nessun trattato completo, ma soltanto articoli, contributi, lezioni… che, nonostante ciò, contengono preziosi suggerimenti per continuare il suo lavoro.

3. PENSIERO CLASSICO E MODERNO DI FRONTE ALLA LIBERTÀ

Come è stato impostato il problema nella filosofia del passato e in quella del nostro tempo?

Nella sua veste di storico e filosofo, lo stesso Fabro ci ha lasciato chiare indicazioni e giudizi sul modo in cui nel passato fu affrontato il

tema della libertà. La medesima cosa è stata fatta riguardo al pensiero moderno e contemporaneo, specialmente nella linea dell'idealismo tedesco e dell'esistenzialismo del ventesimo secolo. Vorrei continuare nella presente ricerca, della quale posso offrire soltanto un estratto, con lo *status quaestionis* del problema o del modo di impostare il problema fra gli studiosi, specialmente tomisti o realisti, del nostro tempo. Il problema è di capitale importanza: in alcuni di essi si percepisce un ritorno all'impostazione classico-formalista, in altri – specialmente nel mondo anglosassone – le loro investigazioni si avvicinano molto, pur senza saperlo o dirlo, alle intuizioni che Fabro presentò negli anni settanta-ottanta: un'occasione stimolante per riprendere un dialogo fecondo su questo tema.

4. QUATTRO ELEMENTI INDISPENSABILI

Per una appropriata impostazione del problema al modo fabriano, mi sembra siano quattro gli elementi che non possono mancare. Li elenco seguendo il ruolo pedagogico che hanno nella misura in cui aiutano ad entrare nella problematica, cioè partendo da ciò che potrebbe essere più familiare a tutti, fino a ciò che saranno i momenti risolutivi della problematica e fondanti della teoria della libertà radicale.

Prima di tutto è necessario chiarire la terminologia usata dagli studiosi in questione: di san Tommaso e della tradizione, di Fabro e dei nostri contemporanei (1). Poi si dovrà chiarire il posto che occupa il problema del rapporto fra intelletto e volontà nell'atto libero (2), che per tanti pensatori è stato il punto centrale. Per Fabro invece è solo una istanza di una dialettica più profonda e fondante, cioè la «dialettica fra il Singolo e l'Assoluto»: essa si sdoppia nel rapporto «dello spirito con la causa movente» (3) e «dell'Io con il fine ultimo concreto» (4), ambedue però *a livello esistenziale*[5].

[5] Insisto nel volere distinguere il livello ontologico formale dal livello metafisico esistenziale. San Tommaso è stato chiaro ed esplicito nel primo campo dell'essere, e Fabro – dopo aver riscoperto la centralità della dottrina tomista dell'essere *ut actus essendi* – ha prolungato i suoi studi sulla scia dell'Angelico Dottore, avendo esplorato la proiezione della dottrina dell'essere nel campo dinamico dell'esistenza.

5. LA QUESTIONE TERMINOLOGICA

Per introdurre il problema, conviene iniziare dalla questione terminologica, cioè il modo in cui sono state tradotte nelle lingue degli autori che prendiamo in considerazione le espressioni e la terminologia che usava Tommaso, i lemmi che questi hanno privilegiato, alle volte coniando una nuova parola o dandone un significato nuovo, in tutto o in parte.

Uno studio completo dovrebbe far conto di tutte le parole inerenti al problema e quindi non si può tralasciare di analizzare parole come *elezione*, *scelta*, *decisione*, *deliberazione*, *libero arbitrio*, *libertà*… e anche *volontà* e *amore*, e quindi *amore naturale*, *elicito*, *imperato*, e per forza *intelletto*, *ragione*, e così l'orizzonte si può allargare tanto quanto grande può essere il campo della filosofia. Dal momento però che la discussione non è astratta ma legata al nostro mondo filosofico, il filo di Arianna avrà per forza il suo nodo iniziale nella parola *libertà*.

Tommaso d'Aquino ha ereditato una tradizione che fa capo all'espressione *liberum arbitrium*, piuttosto che al termine *libertà*, espressione che si conserva nelle lingue latine, come il francese *le libre arbitre*, l'italiano *libero arbitrio*, lo spagnolo *libre arbitrio*. Ma nelle lingue non latine, come nella lingua inglese, è stato spesso tradotto, per esempio, con l'espressione *free will*, essendo questa espressione già un'interpretazione: nell'originale latino non è presente il sostantivo *voluntas*, ma *arbitrio*, ed è proprio materia di dibattito se la libertà sia della volontà oppure della ragione o di qualche altra facoltà o di nessuna ma soltanto dell'anima. Perciò altri hanno proposto delle espressioni alternative: *free choice*... *free judgment*, *free decision*. Perché non usare *free arbiter*, se il termine *arbiter* esiste in inglese? Altri scelgono semplicemente *freedom* per tradurre la frase latina *liberum arbitrium* oppure *liberty*, anche se questa parola ha una storia un po' diversa.

San Tommaso conosceva la parola *libertas*, principalmente secondo l'uso tradizionale che faceva capo a sant'Agostino: *libertas a coactio*, *libertas a peccato*, *libertas a miseria*. Perciò non si è *libero per*…, ma *libero da*…; libertà non per…, ma da… Quindi, come nozione metodologica nella discussione conviene che rimanga l'uso dell'espressione «libero arbitrio», più che «libertà». Ciò nonostante, Cornelio Fabro coniò l'espressione *libertà radicale*, per mostrare la direzione che dava ai suoi studi e per presentare la sua personale proposta, una proposta fondativa del «libero arbitrio» in una dimensione più profonda, appunto, radicale.

Ma in questa sintesi conviene andare avanti e presentare il secondo quesito, cioè: rispondere perché sia indispensabile superare la dialettica intelletto-volontà per approdare nella dialettica fra l'Io e l'Assoluto; delucidare la complessa portata metafisico-esistenziale di ambedue i poli di quest'ultima dialettica sarà lo scopo del nostro terzo e quarto punto, assenti in questo estratto.

6. Perché occorre superare la dialettica fra intelletto e volontà

Una abbondantissima letteratura dà ragione della centralità che ha avuto il problema dell'interazione fra intelletto e volontà nell'atto libero o della vecchia polemica sulla primazia fra le potenze. Il tema è ripreso dalla filosofia greca e perdura fino ai nostri giorni nella discussione fra le scuole e fra i tomisti. Non è una discussione vana, ma non è il punto base per risolvere il problema della libertà. Questo problema ha radici più profonde ed è chiaro che è un problema metafisico prima che antropologico.

Cornelio Fabro, senza ovviare a questa problematica[6], ha riportato il problema ad un livello più profondo, come aveva già fatto san Tommaso,

[6] Si vedano, ad esempio, questi articoli di Cornelio Fabro, entrambi contestuali all'ambiente e in dialogo con discepoli di san Tommaso: *Orizzontalità e verticalità nella dialettica della libertà*, in «Angelicum» 48 (1971), pp. 302-354 e *Dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, in «Doctor Communis» (1977), pp. 163-191.

cioè al rapporto con la causa prima ed ultima. Ma l'originalità di Fabro consiste nel prospettare lo studio di questo rapporto in un'istanza anteriore e più profonda di quella della facoltà, istanza che tuttavia non si identifica con l'anima: egli ha portato la discussione ad un piano intermedio fra facoltà e anima, cioè al livello della soggettività e dell'Io.

Sinteticamente, per Fabro, la «dialettica» fra l'intelletto e la volontà che converge nell'atto libero della scelta (*electio*, nel dire di Tommaso) è più profonda, nel senso che essa scelta fa emergere l'Io e la dialettica diventa veramente tale perché il Singolo si trova di fronte all'Assoluto.

Ma in quale modo? Bisogna snodare i passaggi.

a) Rivisitando i testi tomistici, soprattutto quelli della maturità, Fabro evidenzia il ruolo metafisico che ha l'appetito intellettivo nel dinamismo delle facoltà dell'anima per la scelta. La volontà è *motor ommium*: di se stessa e delle altre facoltà, perfino dell'intelletto, per cui essa detiene la priorità nell'ordine della causa efficiente, *quoad exercitium actus*. Avendo la potestà sull'atto, la volontà domina pertanto anche l'oggetto: l'intelletto presenta un oggetto come un bene conveniente, ma in quanto è mosso dalla stessa volontà. Ed è alla volontà che tocca accettare o meno l'oggetto presentato dall'intelletto, potendo pertanto non volere che l'intelletto glielo proponga, addirittura fermando tutto il processo che porterebbe alla scelta.

b) Ma c'è di più. La volontà per Tommaso è la facoltà di tutto l'uomo[7], al punto che l'uomo è buono in quanto ha volontà buona, non in quanto ha un buon intelletto[8], come Fabro riporta spesso e si è già accennato all'inizio di questo lavoro.

c) Dalla primazia data alla volontà nell'atto di scelta, si evidenzia, per Fabro, la primazia che bisogna ridare all'uomo in quanto tale. Il più delle volte è lo stesso Tommaso a scambiare la volontà per l'uomo, nominandolo addirittura come l'*ipse volens*. È l'uomo dunque per la sua volontà a mettersi in moto e a darsi il proprio oggetto movendo l'intelletto. Questo aspetto è stato trascurato dalla maggior parte delle letture tomistiche del secolo scorso, contemporanee a Fabro, comprese

[7] Cf. Thomas de Aquino, *Q. D. De Ver*., q. 22, a. 5 ad 3.

[8] Cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 3.

quelle che davano un certo rilievo al ruolo della volontà. Molto di meno si poteva cogliere la principalità del soggetto se si faceva girare la spiegazione ultima della libertà attorno all'intelletto, giacché in questo modo l'accento è sul solo oggetto e non sull'uomo che compie le scelte.

d) L'uomo per la volontà sceglie. Ma di quale uomo si tratta? È da qui che per Fabro si può spiegare il fondo dell'evento, in quanto non si tratta dell'anima dell'uomo, benché dall'anima emanino le facoltà sia per Tommaso sia per Fabro. L'anima è, per Fabro, il «"primum actuans", ma "absconditum", cioè l'atto primo a livello metafisico trascendentale»[9]. Qui si parla invece dell'Io, inteso come il principio prossimo dell'agire nella scelta; è il principio che opera se stesso e manifesta se stesso nella propria libertà (e dell'atto e dell'oggetto). Nell'ambito dell'Io operano le facoltà spirituali dell'uomo, ma l'ambito della soggettività è individuato da Fabro come un livello "esistenziale", e la scelta propria dell'Io è quella del fine ultimo in concreto, come si cercherà di mostrare nei punti 3 e 4 non presenti in questo estratto che ora diamo alla pubblicazione.

7. A MODO DI CONCLUSIONE

Se le osservazioni precedenti sono giuste, siamo invitati a percorrere un sentiero in qualche modo nuovo in filosofia: siamo invitati, cioè, a prolungare il rapporto fra l'Io e la causa prima e dell'Io con il suo fine ultimo nel suo momento *esistenziale*. San Tommaso ha stabilito le basi per queste ricerche affrontando magistralmente ed esplicitamente entrambi i rapporti dal punto di vista teologico e filosofico formale, nonché lasciando preziose indicazioni in modo tale che possiamo addentrarci in uno studio più dinamico ed esistenziale. I rapporti sono complessi sia nella linea della causalità agente che nella linea della causalità finale. Nella linea della causalità agente, la prima causa trascendentale (l'*esse* puro) penetra l'ordine predicamentale in quanto il *primum movens* estrinseco (Dio *in quanto spirito*) agisce e potenzia il

[9] C. FABRO, *Atto esistenziale e impegno della libertà*, in «Divus Thomas» 2-3/86 (1983), p. 150.

primum movens (soggettivo), cioè l'Io come *ipse volens* del suo proprio atto libero. Nella linea della causalità finale il fine ultimo trascendente (il *bonum* perfetto) penetra e attiva quel «che» di bene (*ratio bonis*) reale che è capace di attirare il soggetto che lo desidera come beatificante di sé, ossia per amore di sé (*amor sui*). Infine, dato che il nostro studio affronta il problema del libero arbitrio di questo singolo nello stato concreto in cui è stato creato, cioè elevato ad un fine soprannaturale, subentrano anche altri due elementi: nella linea della causa agente è necessario considerare filosoficamente la realtà della grazia come «natura dentro la natura», come principio agente in parte estrinseco e in parte intrinseco che agisce nei principi della natura umana; e nella linea della causa finale sarà necessario considerare la scelta concreta del fine ultimo esistenziale, pietra angolare della metafisica del libero arbitrio. Queste tesi, la cui verità e coerenza filosofico-teologica occorre dimostrare, potrebbero offrire una cornice più completa per la comprensione filosofica del problema della libertà radicale.

RIASSUNTO

In questo articolo, intendo mostrare che affrontare il vero problema della libertà significa non fermarsi alla dialettica «intelletto e volontà». Significa anche indagare a livello esistenziale la sfera della «libertà radicale». Il fine è quello di esplorare la «dialettica fra il Singolo e l'Assoluto» che si sdoppia nel rapporto «dello spirito con la causa movente» e «dell'Io con il fine ultimo concreto».

ABSTRACT

In this article, I show that addressing the real problem of freedom means not stopping at the dialectic between «the intellect and the will». It also means to investigate the sphere of «radical freedom» at the existential level. The aim is to further explore the «dialectic between the Singular and the Absolute» which is split into the relationship «of the spirit and the first cause» and «of the I and the last concrete end».

«Magnae dignitati est in rationali natura subsistere». Aquinas' notion of «person» and the ontology of spiritual substances

Simone Guidi*

Aquinas, the indivisibility of the person

Commenting on the famous Boethian definition of the «person» in *Summa Theologiae* I, 29, Aquinas needs to clarify meaningfully what the status of the *separated* soul entails. Indeed, it can be defined as an «individual substance of rational nature», while it cannot be actually qualified as a person.

The reasons for such a position are both historical and theoretical. In this intervention we would like to show both of them, focusing especially on a theoretical aspect that, we think, can lead us to better consider Aquinas' historical reasons.

It is already a historiographical assumption that Aquinas' rejection of the separated soul's status of «person» is connected to the possible intersection of dualism, Platonism and Averroism. A strong secondary literature – like, for instance, Edouard Weber[1] – has well stressed how it is really urgent, for Aquinas, to avoid any involuntary help to both these dualist anthropologies.

* Post-Doc Fellow, Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos. This article is to be considered as a result of the FCT Grant Disembodied Intellects and Celestial Movers the Renaissance Portuguese-Spanish Debate on 'Separated Substances' and its Influence on Early Modern Dualism.

[1] E.-H. Weber, *L'homme en discussion a l'Université de Paris en 1270*, Vrin, Paris 1970.

It is commonly recognized[2] that Aquinas did not directly read Plato but rather Nemesio of Emesa's *De natura hominis*, wrongly attributed to the authority of Gregory of Nissa.[3] In these texts Aquinas finds the news of the *First Alcibiades*' first doctrine, where Plato claimed that «man cannot be identified with either the body or the union of body and soul», arguing the only believable possibility was that «man was nothing but the soul»,[4] understood here as an intellective, *separated* soul.

The separated status of Plato's soul is the reason why Aquinas finds it really close to Averroes' account of *De Anima* III, 5. Plato's doctrine leads us to think of the soul as a complete substance, ontologically other than the material body. Even if Plato notably claims the individuality of the soul, the independence of the soul is a first similarity with Averroes. Nevertheless, the strength of the Platonic soul's individuality is called into question by his most famous theory, ideas.

Aquinas understands Plato's hyperuranion as really close to Avicenna's 'weak' monopsychism. This is because Plato's ideas are separated forms, as Aristotle had meanly claimed. Hence, especially in *Contra Gentiles*, Aquinas puts Plato in continuity with Avicenna, saying that for Plato «every time we understand something in act, some intelligible species flows out to our possible intellect from the active intellect, which is a sort of separated substance».[5]

The identification between Plato's hyperuranius and Avicenna's active intellect allows Aquinas to drop the differences between Plato's individuality and Averroes' unity of the separated intellect. These three authors make a unique front that Aquinas fights, proposing for the first time his *ontological* soul-body unity. Aquinas is thus led to

[2] See especially R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism. A study of the Plato and Platonici texts in the writings of Saint Thomas*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956; T. A. Fay, *Participation: the Transformation of Platonic and Neoplatonic Thought in the Metaphysics of Thomas Aquinas*, «Divus Thomas», 76 (1973), pp. 50-64.

[3] See the latin tr. Nemesius, *De natura hominis*, translated by Burgundio de Pise, ed. by G. Verbeke e J. R. Moncho, Brill, Leiden 1975.

[4] Plato, *First Alcibiades*, 130 c.

[5] Thomas Aquinas, *Contra Gentiles*, II, 74, § 2; See also II, 76, § 5, and Id. *Summa Theologiae* I, 84, art. 4.

reject even his predecessors' idea that the soul could be a *perfectio* of the body, making it the *form* itself and a *part* of a hylomorphic composition.[6] In man, the unity of the body-soul *compositum*, has a logical and an ontological preeminence over its *parts*, and it is the «first substance» in which the person inheres.

These are the historical reasons why Aquinas rejects the separated soul status of *persona*, saying it is «part of the human species» which «keeps the nature of the *unibilitas*».[7] Its nature as a part is the reason why we cannot define the soul as an individual substance, in the meaning of the «first substance», or *hypostasis*. For the same reason Aquinas conversely grants angels, which are persons even if they are totally unrelated to bodies. As «simple» substances, in which reason, subsistence and individuality are immediately together, angels are directly recognized by Aquinas as *personae*.

Early modern ontologizations of individuality

What Aquinas introduces here is an actual anthropological revolution for his time which he seems to pay for with some theoretical difficulties in qualifying the separated soul's status even as *natural*. In *Contra Gentiles* Aquinas even defines it as «against the nature of the soul»,[8] a temporary status in which the soul is waiting for the reunion with the glorified body after the Apocalypse. In *Summa Theologiae* this definition will appear actually to soften, since the separated status is thought of as «beyond the nature of the soul».[9]

On its «radical» and original position, Aquinas will be attacked by many authors and especially by Duns Scotus. This will later give Caietan hard work defending (and often changing) his thought.[10]

[6] Thomas Aquinas, *In lib. Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 4; Id., *Contra Gentiles*, II, 94, § 4; Id. *De Anima*, II, lectio I, 5.

[7] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 1, ad 5.

[8] Thomas Aquinas, *Contra Gentiles*, IV, 79, § 10.

[9] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 89, art. 1, co.

[10] Thomas de Vio, *Commentatria De anima Aristotelis*, v. 1, I, § 72, ed. P. I. Coquelle, Inst. Angelicum, Roma 1938; Id., *Comm. S. Theol.,* q. 75, a. 6.

Scotus's objection – based on its «positive» account of individuation as an *ultima solitudo*[11] – is that the soul is not ontologically united with the body because it is essentially a form;[12] conversely, it should be defined as a form because of its union with the body.

Scotus' point, even if is not itself the cause of any ontologization of the subject, is crucial. Starting from it, several commentators will try indeed to correct Aquinas' position, recognizing for the separated soul ontological independence, which does not logically imply the body. The soul becomes, among Aquinas' followers too, a form naturally *inclined* to the union of the body, but it can be basically separated without actually losing its ontology. The separated soul keeps its status as a part, while it loses the essentiality of its function as a form, basically taken back to the status as a *perfectio*.

Especially in the *De Anima*'s Early Modern commentaries, deeply influenced by Aquinas but also by Scotus and Platonism, we can find entire treatises dedicated to the *separated soul*. The most famous are the Conimbricenses',[13] by the Jesuit Baltasar Álvares, and Francisco Suárez's,[14] which was edited by Álvares too. These authors think, like Aquinas, that the soul is the real form of the body; but this is not directly the cause of their essence as part of the composite. As for Scotus, the soul can be ontologically individuated as an independent substance, «contained» in a more complex, composite substance.[15]

Starting from this dualism, Cartesian metaphysics will easily take back a strongly-dualist anthropology, transforming both soul and person into a *res cogitans* whose unity with the body is at least extrinsic.

[11] Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 3, q. 6.

[12] Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 1, q. 6, 304.

[13] *Commentarii Collegii Conimbricensis societatis Iesu, in tres libros De Anima Aristotelis Stagiritae*, Coloniae 1600. See the portuguese tr. by Maria Conceiçao Camps, introduction and bibliography by Mário Santiago de Carvalho, *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*, Silabo, Lisboa 2010.

[14] F. Suárez, *Tractatus De Anima*, Lugduni 1635.

[15] See. F. Suárez, *Metaphysicae Disputationes*, XXXIII, s. I.

It seems quite clear to us that this passage is the starting point of today's our contemporary, «substantialistic» concept of «subject», also used by contemporary thinkers in personalism[16] who have tried to make the person a substance. Within the perspective of the 17th Century the person is thought of as coming from an originally ontological nature of the soul. This will lead the entire early modern age to think of the person as an *ontological* subject, related to its body and other subjects according to proximal cause-effect relationships.

AQUINAS' *THEOLOGICAL* FOUNDATION OF THE PERSON AND SUBJECT

From a historical and a critical point of view, it is clear how this modern interpretation shows that Aquinas' anthropology was originally based on something different from a mere ontological framework. His concept of «person» seems to be, first of all: 1) theological; 2) irreducible to an inner logic of the being. Personality is primarily in God's Person the foundation of this logic, which flows from it as a consequence.

A crucial difference between Aquinas and the later thinkers is especially in their account of creation. Early modern Aristotelianism will think of it as an already-ontological act, in which God gives being according to an efficient process, like what happens in the physical substances.[17] Conversely, according to Aquinas, to be is a theological and a *personal* participation in God's Being. Nevertheless, «the only thing that moves God to produce creatures», Aquinas claims, «is His own goodness, which He wished to communicate to other things by likening them to Himself».[18]

[16] See V. POSSENTI, *Concezione sostanziale e concezione funzionale della persona nella filosofia contemporanea*, «Espíritu» 62 (2013), pp. 375-394.

[17] See F. SUÁREZ, *Metaphysicae Disputationes*, XX.

[18] THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, II, 46, § 6.

Creation is hence to participate in God's Being.[19] For rational creatures this happens in the analogy with God's Person – they are created *as* persons – and, at the same time, *because* of this analogy. The person thus acts as both a foundation principle and a founded condition. This structure can be considered as circular, but it is so only in the perspective of a preeminent, general metaphysics of the *ens* to which the person does not belong. This positive relationship itself founds the possibility of an ontic structure, as it is concretized in substance and rationality; such a structure, yet, should never be understood as a universal, 'negative' principle – a general concept of *ens* –, existing before the creature. There is a positive, personal dimension, which exists before the ontological level[20] and which the latter reflects without being able to reduce it. We will say that this dimension is that of *freedom*, and especially in being the free actor of a cosmological life.

Aquinas' position can thus be actually understood only by reversing the «modern» way of mind. Rational, subsistent subjects' nature is not a prescriptive essence that automatically attributes an external label as a «person» to a previous, neutral being. Being itself is personal, and person cannot be reduced to a formal relationship based on rationality. Rather, rationality is a *definiens* that we can only conclude from effects, since the very cause of this nature is a previous relationship, which is to be recognized as a person. The rational nature thus has to be literally understood as nothing but the formal act of belonging, in this positive act of being, to the genus of rational creatures. Rationality is, therefore, the «root» for a qualification that we cannot take as the ontological principle for the very status of the 'person' and not as the cause of this status.

[19] See especially R. TE VELDE, *Aquinas on God. The 'Divine Science' of the* Summa Theologiae, Ashgate, Burlington 2006, pp. 139-142.

[20] Aquinas' creation is not, indeed, a trasmutation of something existing before. Creatures are not indentical with their being; they participate in God's being. See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 44, art. 1; R.TE VELDE, *Aquinas on God*, cit., 139.

DIGNITY AND THE PERSON: SEPARATED SOULS AND ANGELS

Hence Aquinas proposes a pre-ontological notion of «person» that is at the foundation of the ontological individuality of creatures.[21] We think that this preeminence is testified to even by his choice to deny the status of person to separated souls but, at the same time, to allow it for angels. Also angels' qualification should not be understood as a formal dependence of their personality on belonging to the rational genus. This would actually be impossible since, according to Aquinas, angels' intellection does not coincide with their substance, with their being and, obviously, with their essence.[22]

Nevertheless, Aquinas stresses that rationality, as a genus, cannot be directly equivalent to personality as it would paradoxically entail recognizing this status to the actual genus or the species of rational creatures (as Plato does). Conversely, there are individual creatures, in their own, individual – and personal – rationality founding the rational genus.[23] The status of person is hence not in the rational but rather in the *hypostatic* subsistence and in the fact that here men and angels univocally *receive* their rational essence, in analogy with God's rationality.

If, on the contrary, we understand a rational essence as the *cause* of the status of person, we will be unable to really found it. While rationality is indeed unique for the genus, it is actually different as regards the species: subsisting in the rational nature is something completely different in men (*pars speciei* of a form-matter composition) and angels (pure intellects).[24]

---

[21] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 2, ad 3: both the hypostasis and the person do not coincide, for Aquinas, with creatures' essence.

[22] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 54.

[23] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 2, ad 4.

[24] Because of its condition of *pars*, and because its individuation always passes through the composition, the soul cannot be qualified as a person: see THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 1, ad 5.

Such an impossibility to *formalize*, to reduce to the essence it actually founds, the status of person, reinforces the idea that it is a pre-ontological condition. But in what might it consist? We can find an answer by Aquinas in one of the most famous passages of the *Summa*. Here Thomas stresses how «person» indicated, still in the original Greek, the status of «aliquos dignitatem habentes».[25] The reason for that is, for him, that «subsistence in a rational nature is of high dignity», and this is the cause of the fact that «every individual of the rational nature is called a person».[26]

In the very words of Aquinas we can find the sequence of this relationship: 1) in the «ontic» dimension we can find beings that subsist «in rational nature»; 2) they make up a hierarchy, but also they address us to understand how these beings are shown to have a great dignity in the world. A rational nature, as the *sign* of a pre-ontological recognition of the «person», is the condition for a later-ontological individuation of the intellective substances. Nevertheless, Aquinas famously defines person as «what is most perfect in all nature – *that is*, a subsistent individual of a rational nature».[27] Again, its special position is logically placed *before* its formally rational nature.

DUTY AND HIERARCHY: AQUINAS' RETHINKING OF NEOPLATONISM

Understanding the theological preeminence of person over its ontological formalization may allow us to differently read the relationship between Aquinas and Neoplatonism too. Especially in *Contra Gentiles* Aquinas explains the spiritual substances' existence by highlighting the absolute need, for the universe, of «some creatures which return to God not only as regards likeness of nature, but also by their action».[28]

---

[25] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 3, ad 2.

[26] *Ibid*.

[27] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 3, co.: «quod is perfectissimum in tota natura, *scilicet* subsistens in rationali natura».

[28] THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, II, 46, § 3.

What is this (quite impossible) similarity in nature, and what indicates the «operation»?

It is a quite popular assumption – which mainly arises from the Renaissance's rediscovery of Aquinas and continues nowadays with Weber's interpretation – that Aquinas directly embodies in his cosmology a hierarchical ontology, founded on greater or lesser potentiality in essence. From *operari* would follow an *esse*. But it would be a misunderstanding to think of this hierarchy as flowing out from a formal condition of the spiritual substances, as we can find it in the Neoplatonic context.[29] Actually we can recognize the influence of sources like Avicenna, Dionysus or Proclus, and Aquinas himself sometimes refers to them as a metaphysical truth. We should only avoid forgetting that what is true from the perspective of a metaphysics can be considered theologically contingent.

If what we have inferred is true, we might rather discover Aquinas *using* a neoplatonic architecture while he conversely reverses the relationship between cause and effect in the foundation of the hierarchy of the spiritual substances. In creatures, the different grade of essence is thus to be understood not as a potential quantity of a being's power but rather as the proof of a different dignity. In the text mentioned above Aquinas seems to be using 'nature' in an analogical way, as this 'similarity in nature' with God is obviously not in the essence but in the status of person. Such a similarity, claims Aquinas, emerges in operation too.[30] We believe that this operation is specifically rationality, able to reproduce on the rational dimension the personal relationship with God itself.

To enter the core of this point we should not forget that in Aquinas' perspective God's will and intellect are perfectly the same as His existence.[31] Especially in *De Veritate* Aquinas stresses how the truth and

[29] See, nevertheless, what Aquinas says about the 'secondary causes' in THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, II, 42.

[30] THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, II, 46, § 2.

[31] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 19, art. 1, co.

the cause of the whole of creation is in God's knowledge.[32] The essence and the operation of creatures belongs, therefore, to God's knowledge of the world, that is to His project on it. Hence, the special dignity of the 'person' we must recognize starting from the rational essence and operation of them is, first of all, to receive a cosmological *duty*, a *function*, these subjects are called to, and for which they receive their rationality. As Aquinas says in the *Summa*, an «hypostasis distinct by reason of dignity».[33] The function of persons is to act in a rational way, freely recognizing and repeating in the ontic world what God has created; including the fact that «from the eternity» He «has known them […] in their proper natures; and for that reason has loved them».[34] Persons are called, therefore, to understand – Aquinas strongly highlights this in *Contra Gentiles* – that unity of God, persons and creation.

If person is intimately connected with relation, as Aquinas claims, we can say that rationality reveals a particularly dignified relationship, the one between God and its participants. They are thus not merely instruments, because their dignity prescribes them not to be responsible in their function. They are, nevertheless, those «which have dominion over their own actions; and which are not only made to act, like others».[35] Such a freedom directly springs from the original status of the person, making up the totality of rational creatures: what we might understand as a functional unity of their substance, essence, power and operation.

CONCLUSION: AQUINAS' THEOLOGICAL REJECTION OF DUALISM

To reach a conclusion, let us go back to the historical reasons for Aquinas' rejection of both Plato's and, especially, Averroes' psychology.

[32] THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 2, art. 14.

[33] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 3, ad 2.

[34] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 20, art. 2, ad 2.

[35] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 1, co.

From a philosophical perspective we customarily read Aquinas' choice as an anthropological one; but, first of all, it seems to be a cosmological position and, especially a theological need. Breaking the original relationship between God, His persons and creatures, as well as the one between personality and rationality, both Plato and Averroes look to Aquinas unable to understand the foundational role of the person. Understood as an individual being and, at the same time, an originally free actor in the conservation of God's world.

RIASSUNTO

Il saggio è dedicato alla teoria della persona di Tommaso, focalizzandosi in particolare sulla rilevanza di tale qualificazione nella teoria delle «sostanze spirituali», nel rifiuto del platonismo e nel peculiare *utilizzo*, da parte dell'Aquinate, della gerarchia neoplatonica delle sostanze intellettive. Sottolineiamo in particolare che la teoria della persona di Tommaso, di stampo funzionalista, pone la *dignitas* a fondamento della razionalità, intesa quest'ultima come uno specifico compito e una specifica responsabilità nell'ordine complessivo della Creazione.

ABSTRACT

The essay deals with Aquinas' theory of person, focusing especially on the relevance of this qualification in Saint Thomas' theory of the «spiritual substances», on his rejection of Platonism and on his peculiar *use* of the Neoplatonic hierarchy of the intellecitve substances. We especially stress that Aquinas' functionalist theory of person places the concept of «dignity» as the ultimate foundation of rationality, understanding the latter as a specific assignement and a specific responsibility in the order of Creation.

DT 121, 3 (2018), pp. 219-227

'Esse personale' come fondamento della persona umana

Arkadiusz Gudaniec*

Introduzione

Questo articolo si compone di due parti. La prima parte riguarda il processo al termine del quale è emerso il concetto di *esse personale* nel pensiero dell'Aquinate, entro il contesto sia teologico che filosofico, comprendente una controversia circa la natura dell'uomo. Nella seconda parte viene considerato un tentativo di sviluppare questo concetto verso un'antropologia metafisica. È un tentativo operato entro la Scuola Filosofica di Lublino[1], da due pensatori polacchi: Karol Wojtyła e Mieczysław Albert Krąpiec. L'obiettivo è quello di dimostrare la specificità del personalismo di san Tommaso d'Aquino, che è un tipo di personalismo metafisico, in contrasto con la maggior parte dei personalismi contemporanei. L'altro obiettivo è quello di mostrare l'apertura universale che contraddistingue il pensiero tommasiano e la sua fertilità, realizzatasi, tra gli altri numerosissimi, negli esempi dei pensatori trattati nella seconda parte.

San Tommaso ha elaborato due importanti aree: 1. la teoria metafisica dell'*esse* (l'esistenza)[2] come l'atto d'essere; 2. la teoria della per-

---

* Professore associato di metafisica e antropologia filosofica presso l'Università Cattolica di Giovanni Paolo II (Lublino, Polonia).

[1] Cf. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *The Lublin Philosophical School*, in: http://www.ptta.pl/lsf/history.pdf.

[2] A causa dei problemi relativi alla traduzione della parola latina «esse», utilizzata da san Tommaso in un modo speciale, uso qui due termini italiani: «l'essere» e «l'esistenza», dando la preferenza al secondo, il quale esprime meglio il concetto metafisico cui vorrei qui accennare.

sona quale entità unica e speciale (concetto teologico). La combinazione di queste due aree, vale a dire l'uso del concetto metafisico di *esse* per rivelare lo specifico della persona (*esse personale*), è stata effettuata dall'Aquinate solo inizialmente – ma quello può essere considerato un punto di partenza per sviluppare questo concetto.

Un tentativo interessante di sviluppare quel concetto è stato intrapreso dall'opera di due antropologi della Scuola Filosofica di Lublino. Il primo, Karol Wojtyła[3] (in seguito papa Giovanni Paolo II, divenuto santo), è stato un antropologo-etico che ha elaborato il metodo trasfenomenologico nella descrizione dell'esperienza dell'uomo quale persona: un'antropologia ad uso degli studiosi di etica, innanzitutto per dimostrare la necessità del punto di partenza antropologico nell'ambito di qualunque etica. Il secondo, padre Mieczysław Albert Krąpiec OP[4], è stato invece un antropologo-metafisico, che ha costruito un proprio personalismo metafisico. Costui riteneva che al punto di partenza della teoria della persona si collocassero dei dati unici dell'esperienza personale, che vengono poi sottoposti ad una spiegazione metafisica, indicante la base ontica per una tale esperienza. Entrambi i pensatori, in modi diversi ma complementari, tiravano fuori il concetto dell'*esse personale*, comprendendolo come un principio ultimo che spiega l'uomo.

Questo articolo fornisce un quadro generale del problema, si limita ad abbozzare i lineamenti di un argomento che ci sembra assai vasto, e che pertanto richiederà ulteriori approfondimenti[5].

---

[3] Karol Wojtyła (1920-2005) è stato professore di Etica all'Università Cattolica di Lublino a partire dall'anno 1954. Abitando a Cracovia (dove dal 1958 fu vescovo, dal 1964 arcivescovo), per più di 20 anni ha preso il treno per recarsi all'università di Lublino. Ha continuato le ricerce filosofiche e il lavoro didattico fino all'ottobre del 1978.

[4] Mieczysław Albert Krąpiec (1921-2008) ha insegnato metafisica (poi anche altre materie filosofiche) all'Università Cattolica di Lublino dall'anno 1951 fino al 1996. Fu il decano della Facoltà di Filosofia e negli anni 1970-1983 il rettore dell'università. È stato molto attivo sul piano filosofico, ma anche su quello teologico ed umanistico. Ha scritto più di 30 monografie e oltre 400 studi.

[5] Il mio studio del problema dell'*esse personale*, in riferimento alla controversia dell'unità dell'uomo, è stato pubblicato in polacco: A. GUDANIEC, *U podstaw jedności bytowej człowieka*, PTTA-Wyd.KUL, Lublin 2016.

1. LE ORIGINI DEL CONCETTO DI *ESSE PERSONALE*

Per poter comprendere bene i fattori che hanno consentito l'emergere del concetto di *esse personale*, occorre almeno ricapitolare in una breve panoramica le teorie dell'uomo nella filosofia anteriore a quella di san Tommaso d'Aquino.

I primi filosofi greci ritenevano che l'uomo si unisse con il cosmo, senza creare un qualcosa di separato, perché non era considerato un essere unico. Queste correnti cosmologiche, comprese entro la teoria generale del *monismo olistico*, sono state superate in modo eminente da Socrate, che ha dimostrato la specificità dell'uomo come soggetto morale che conosce il bene oggettivo. Il suo allievo, Platone, ha cercato le ragioni di questo stato dell'uomo. Come spiegazione razionale, ha indicato la duplice natura dell'uomo (*dualismo*), e, infine, la sua natura essenzialmente spirituale (*angelismo*). Aristotele, invece, ha preso in esame l'uomo quale essere naturale (*naturalismo*), ma è stato costretto a rilevare in esso una particella divina che non proviene dalla natura. Questa particella è il cosiddetto *intellectus agens,* provieniente probabilmente dal di fuori, appunto come l'anima nel pensiero di Platone.

Le suddette teorie costituiscono in pratica le più significative acquisizioni dell'antichità sulla questione dell'uomo. La concezione della persona è invece apparsa in ambito cristiano sulla base dei dibattiti cristologici dei secoli IV-V. La definizione di persona formulata da Boezio è stata poi sviluppata nel Medioevo in riferimento all'uomo.

San Tommaso, in modo molto interessante e innovativo, ha utilizzato la teoria dell'ilemorfismo per spiegare l'unità dell'uomo. Egli dimostrò che l'ilemorfismo aristotelico è in realtà l'unica teoria che spiega l'unità nella molteplicità rimanendo nell'ordine ontico (cioè non riduttivamente e non solo metaforicamente). In questo ambito si riferiva, forse per la prima volta, all'esperienza dell'unità dell'uomo:

> Experitur enim unusquisque seipsum esse [...]; ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire[6].

---

[6] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1; in THOMAS AQUINAS,*Corpus Thomisticum*, edito da Enrique Alarcón, Pamplona, University of Navarra 2000

Proseguendo queste considerazioni, l'Aquinate ha sviluppato poi la teoria ilemorfica dell'unità dell'essere umano, introducendo il concetto dell'*esse*: l'anima umana possiede il proprio atto d'essere e lo concede al corpo, del quale è la forma:

> Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse, quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae[7].

Avendo così creato un concetto di uomo totalmente diverso dai precedenti, è stato possibile per la prima volta mantenere insieme sia l'immortalità e immaterialità dell'anima umana, coerente con l'esperienza della trascendenza umana, che l'unità dell'uomo. La prima di queste affermazioni era sostenuta da Platone e dalle correnti platoniche, la seconda invece da Aristotele e dalla scuola peripatetica. Fino ad allora entrambe erano sembrate inconciliabili.

Nel pensiero dell'Aquinate si verificò così un'importante svolta nella definizione di uomo, il quale veniva percepito come persona, cioè come un'entità unica e particolare. Questo richiedeva di introdurre uno speciale tipo di conoscenza, chiamato esperienza interiore. Proseguendo lungo questa strada, san Tommaso ha indicato la via per il trasferimento del *proprium humanum* dal piano essenziale, che riguarda le caratteristiche distintive della natura umana, a quello esistenziale, proprio dell'*esse personale*. Quest'ultimo piano soltanto è capace di rivelare l'unicità della persona.

Il termine stesso di *esse personale* viene utilizzato dall'Aquinate nel contesto teologico[8]. Si tratta di un atto d'essere personale di Dio (Cristo),

(http://www.corpusthomisticum.org/) [riferisco qui anche le seguenti citazioni e menzioni delle opere di san Tommaso].

[7] *Ibid*.

[8] Cf., tra gli altri scritti: TOMMASO D'AQUINO, *Super Sententiarum*, III, d. 2; d. 6; d. 11; ID., *Summa* Theologiae, III, q. 2; q. 4; q. 6; qq. 8-10; q. 17; q. 21.

che assume la forma della persona umana, senza diventare un nuovo atto d'essere, ma grazie al proprio essere personale può assumere la natura umana. Quel contesto, pur incentrato su delle considerazioni teologiche (riguardanti la natura di Cristo), permette tuttavia di sottolineare l'importanza dell'*esse personale* anche nel caso dell'uomo, perché il Figlio di Dio si è fatto uomo (in questo modo Cristo può essere considerato un paradigma della persona e di *esse personale*).

Questa, in certo senso, fu una rivoluzione intellettuale[9]. L'ente è composto dell'*esse* (l'esistere) e dell'essenza concettualmente percepibile, la quale diventa reale attraverso l'*esse*. Questa composizione indica la provenienza dall'Assoluto, il quale «induce le cose a esistere» ed è l'essere (l'esistere) nella sua essenza.

A questo punto occorre dire che l'applicazione del concetto dell'*esse* al problema della persona in quanto tale permette di sviluppare l'argomento dell'*esse personale* nell'antropologia. Un esempio celebre di tale approccio della questione sono le seguenti formulazioni:

> Ipsum esse est personae subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam; esse pertinet ad ipsam constitutionem personae[10].
> Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis[11].

2. UNO SVILUPPO DEL CONCETTO DI *ESSE PERSONALE*

Il concetto di uomo elaborato da san Tommaso ha costituito la base per le teorie antropologiche nella Scuola Filosofica di Lublino. Tale concetto veniva qui sviluppato attraverso l'utilizzo delle conquiste

[9] V. Possenti la chiama *terza navigazione*, rispetto alla *seconda navigazione* di Platone. Cf. V. POSSENTI, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando Editore, Roma 2004, pp. 329-422.

[10] TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae,* III, q. 17, a. 2, ad 4.

[11] *Ibid.*, q. 19, a. 1, ad 4. Cf. ID., *Quaestiones quodlibetales*, II, q. 2. a. 2.

dell'età moderna e contemporanea nell'ambito della descrizione e comprensione dell'area del soggetto nell'esperienza umana. Karol Wojtyła ha approfittato del guadagno ottenuto dalla filosofia del soggetto e dal metodo fenomenologico nella descrizione dell'esperienza umana interiore, invece Mieczysław Albert Krąpiec ha modernizzato la metafisica classica, spostando in certa misura l'attenzione dal concetto di anima all'«io» personale, dato nell'esperienza. Il concetto di anima rimane uno dei punti cruciali dell'antropologia classica, ma è teorico, comprensibile solo sul piano del sistema metafisico. Questi due studi appaiono come ampiamente complementari nel mostrare l'essenza dell'essere umano.

Wojtyła osserva che la definizione di persona, data da Boezio («persona è una sostanza individuale di natura razionale»), ignora tutte le specificità della soggettività, che sono importanti per l'uomo come persona. La persona è invece un di più di una natura individualizzata: è un essere unico, irripetibile. Propria all'uomo, l'esistenza (*esse*) è personale, non solo individua, nel senso della natura individualizzata. La pienezza del contenuto della persona esprime l'unicità piuttosto che la concretezza. Secondo Krąpiec, la definizione di Boezio può essere trasformata, seguendo gli sviluppi della filosofia del soggetto, e venire sostituita da: «Io di natura ragionevole». È importante che l'esistenza singolare della persona venga prima rispetto all'essere secondo la specie dell'uomo:

> Essere la persona significa ottenere l'esistenza – vita senza una mediazione della natura, perché l'essere personale (...) non è una conseguenza della natura, ma al contrario, la natura è un risultato dell'auto-esistenza dell'anima, che è anche la forma dell'organismo[12].

Se il giudizio esistenziale (giudizio riguardante l'esistere di qualcosa) è il primo atto conoscitivo dell'uomo (qualunque cosa si conosca, è conosciuta come esistente), un atto cognitivo simile, in seconda istanza,

[12] M. A. KRĄPIEC, *Odzyskać świat realny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, p. 611.

è quello di conoscere l'esistenza del proprio «io» come soggetto, il quale precedentemente percepisce l'esistenza (*esse*) di altre cose. L'esperienza dell'«io» è molto specifica: è un atto diretto, anche se secondario (perché viene dopo l'atto di percepire l'*esse*). L'esistenza di un ente è la causa del giudizio esistenziale, il quale a sua volta è la causa della riflessione primaria (*reflexio in actu exercito*), che attiva il fattore soggettivo sotto forma di un giudizio esistenziale egotico[13]. Nel caso dell'uomo, l'esperienza originale dell'esistenza (dell'essere) è data dall'interno.

Va considerata una straordinaria dualità dell'esistenza personale: da un lato, essa si vede attraverso un'analogia ontologica, perché grazie a quell'esistenza l'uomo diventa reale (l'esistenza personale «funziona» come ogni atto dell'esistenza); dall'altro lato, essa distingue totalmente ed essenzialmente il modo umano dell'esistere da qualsiasi altra forma di esistenza conoscibile dall'uomo. L'«io» è, a questo punto, l'essere che si può comprendere analogicamente come un'esistenza (così viene formulato il principio della priorità dell'essere rispetto alla conoscenza), ma nello stesso tempo è così diverso da tutte le entità (cose) che si può comprendere solo come un'esistenza personale, vale a dire, l'esistenza di non-una-cosa, l'esistenza completamente unica[14].

Giunti fin qui, possiamo scoprire che l'esistenza personale costituisce la base per costruire, o meglio svelare, l'unione della prospettiva oggettiva e soggettiva. L'esistenza personale è comunque allo stesso tempo il principio ontico più profondo e il momento più intimo della manifestazione della persona nel mondo. L'esistenza personale, quindi, mostra una prospettiva comune per gli approcci unilaterali oggettivi e soggettivi. Si apre così un campo per l'armonia della prospettiva oggettiva e soggettiva nell'*esse personale*. L'esperienza personale interiore («io») si basa sull'*esse* metafisico e allo stesso tempo l'*esse*

[13] Cf. ID., *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1988, pp. 31-42, 126-130.

[14] Cf. K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, pp. 123, 131.

metafisico è inserito nell'atto soggettivo fondamentale, che è il giudizio esistenziale circa la propria esistenza.

A questo punto dovremmo anche dire che l'*esse personale* permette il passaggio dal discorso metafisico a quello antropologico. Così, da qui in poi, parlare dell'uomo significa parlare della persona. L'esistenza personale deve necessariamente essere compresa sul piano ontologico, cioè sul piano dell'essere come tale. L'esistenza personale è così l'esistenza di un essere unico nel mondo reale – perciò l'uomo è un ente reale, non *res cogitans*, non un intelletto, neppure una libertà pura.

Viene qui da sottolineare la difficoltà di capire che cosa sia l'esistenza, nel senso metafisico. Non possiamo immaginarci l'esistenza, ma solo un'essenza (un «contenuto» dell'ente). Questa impossibilità di immaginazione è per tanti sinonimo di inconoscibilità (è una tendenza fenomenalistica). L'esistenza non modifica in nessun modo l'essenza, ma solamente la fa esistere, cioè le permette di essere come un ente reale[15]. L'esistenza pura, solitaria, è incomprensibile: abbiamo sempre un'esistenza di qualcosa, perciò l'esistenza personale è l'esistenza di una persona concreta.

La teoria dell'*esse personale*, adeguatamente elaborata, è capace, tra l'altro, di spiegare la questione dell'unità ontica dell'uomo, e di risolvere il problema della sostanziale inconoscibilità del rapporto anima-corpo, presente nel pensiero moderno. L'*esse personale* va oltre la prospettiva soggettiva e quella oggettiva, e si rivela come un luogo dove quelle prospettive si incontrano. L'uomo quale persona è uno grazie all'unità dell'atto esistenziale dell'essere (*esse personale*), per cui la persona è un'unità esistenziale piuttosto che un'unità ilemorfica[16].

Come culmine dell'antropologia costruita sul piano dell'*esse personale*, vanno considerati i seguenti principi: 1) la persona, in quanto percepita dal lato dell'esistenza, si rivela fin dalla prima esperienza dell'uomo, e non solo nella teoria o in un concetto costruito dopo (è *un primato metafisico dell'esistenza rispetto all'essenza*); 2) la persona è considerata un paradigma dell'essere, rappresentando la sostanza esistente in se stessa (è *un primato metafisico della persona rispetto alle cose*).

In conclusione, veniamo a scoprire che l'esistenza personale ha una dimensione che trascende il piano naturale, che rivela un'apertura verso l'infinito e verso la pienezza dell'esistenza. La persona risulta un essere che non si può spiegare con metodi esclusivamente naturali. Qui inevitabilmente si tocca il *mistero*: l'esistenza non è qualcosa che si lascia racchiudere in un concetto. In altre parole, essa introduce un riferimento alla verità, fino alla Verità assoluta.

[15] Cf. M. A. KRĄPIEC, *Struktura bytu*, RW KUL, Lublin 1995, pp. 299-301.

[16] L'accento spostato dall'anima all'esistenza, come risulta dai concetti fin qui descritti, richiede di essere ulteriormente approfondito.

RIASSUNTO

The concept of *esse personale*, initiated by Saint Thomas Aquinas, is the effect of applying a metaphysical theory of being to explain the specificity of a human person. The development of this concept within the Lublin Philosophical School enables the use of both traditional metaphysical tools and the achievements of contemporary philosophy.

ABSTRACT

Il concetto dell'*esse personale*, iniziato da san Tommaso d'Aquino, è il risultato dell'applicazione della teoria metafisica dell'*esse* per spiegare la specificità della persona umana. Lo sviluppo di questo concetto all'interno della Scuola Filosofica di Lublino consente l'utilizzo degli strumenti metafisici tradizionali così come delle conquiste della filosofia moderna.

DT 121, 3 (2018), pp. 228-233

ONTOLOGY AGAINST PERSONALISM

PIOTR JAROSZYNSKI*

There are many sources of the crisis of the idea of a person and, in consequence, of Personalism understood not only as one of the theoretical conceptions of human being, but also as a basic value of western civilization. First of all the word itself (*person*) seems to be unclear, since it is a word coming from Latin (*persona*), which is hardly respected in the program of contemporary education, as well as Greek equivalent *prósopon* does not seem to be understood properly today. On the other hand, there are different levels of meaning covered by the word persona like etymology, sociology, history, but also classical philosophy and sacred theology. In my article I would like to approach the aspect which is hardly and rarely analyzed since it touches the core of the philosophical thinking. And this core is situated in the metaphysics itself, which unfortunately, has been deformed by ontology due to the influence of Platonist and Scotist (after Duns Scotus) philosophy upon modern and contemporary understanding of being. In my opinion ontologization of metaphysics is a main source of the depersonalization of the idea of human being as a person. It is because of the influence of ontology that the idea of human being lost its grounds for an adequate concept of person with all its negative consequence in different areas of theology, philosophy, sciences and culture.

What does ontologization of philosophy mean? Some philosophers think that there is no difference between metaphysics and ontology at all. It is hard to accept, because there are at least three essential aspects which should be taken into account: in ontology we encounter replacement of being by the concept of being; replacement of real being by the possible being; replacement of existence understood as

* Professor of Philosophy at John Paul II Catholic University of Lublin.

act by existence understood as a mode[1]. These three replacements in the theory of being have had later an enormous impact for the conception of a person.

Let us start with a Boethian definition of a person: «naturae rationabilis individua substantia»[2]. All the terms we encounter in this definition come from metaphysics: substantia, natura, rationalis, individua. These terms are Latin version of what has its roots in Greek language: *substance – ousía*, *natura – physis*, *rationalis – logikós*, *individuum – tode ti*. However, the definition itself was at the beginning applied by Boethius not to human Being, but to God in the context of controversy related to the dogma of the Trinity. Thomas Aquinas modified a little bit Boethian idea of a person, and then applied it to human being as such[3]. Later on, in modern philosophy this definition started to be deformed because of the ontologization of philosophy and metaphysics.

From the philosophical and metaphysical point of view it matters that Boethius definition of a person was introduced in opposition to the so called second substance (*deutera ousía*) or to universal (*to katholou*), as these terms were discussed by Aristotle himself in his *On Categories* and *Metaphysics*. Both (second substance and universal) are too close to Platonism to be finally accepted by Aristotle, especially in his *Metaphysics*. In *Metaphysics* there is a place only for the first substance,

[1] P. JAROSZYŃSKI, *Metafizyka czy ontologia?* [*Metaphysics or Ontology?*], PTTA Lublin 2011, part III, chapters 1-3. [this book will be published in English version by Brill in 2018].

[2] *The Theological Tractates* (Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.; Harvard University Press, London 1978 [1918]), *Contra Eutychen*, III, 5, p. 85. Joseph W. KOTERSKI, *Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person*, American Catholic Philosohical Quarterly, vol. 78, Spring 2004, No 2.

[3] «*Ad secundum* dicendum quod substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis. Alioquin, manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua, quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec natura humana in Christo, quae tamen potest dici individuum vel singulare quoddam». (*Summa theologiae* III, q. 16, a. 12, ad 2).

not for the second substance. In book VII of Metaphysics Aristotle rejected the view that universal (*to katholu*) can be called susbstance (*ousía*) at all[4]. Therefore the concept of a person had to be based upon substance understood in the first way as individual.

On the other hand Thomas Aquinas replaced form as an act of being by existence as a first act of being. According to Thomas Aquinas existence is an act of an essence (not a mode), but what seemed to be unique is that in the case of human being existence was supposed to be an act of form (soul) and not of the *compositum*. And also in the case of each human being existence is directly experienced as an act of ones being (*tode ti*), of ones individual ego[5].

Three differences between metaphysics and ontology have the great influence upon the idea of a person:

When being is replaced by the concept of being, human being is replaced by the concept of a person. As a concept, a person cannot be treated in an individual way, since a concept is universal. In that case person has to lose what is so essential for a substance: individuality. Ontology destroys individuality and therefore leaves no space for being called a person.

If real being is replaced by a possible being, the concept of a person will be shifted not only to the area of idealism, but also to the area of ideology and utopia, since idealism, ideology and utopia are concerned with what is possible. Real person will be substituted by «new man» – an intellectual construct, and not real being.

If existence is reduced from an act to the mode of being, what means in fact predominance of an essence, again the individual subjectivity of each person is lost. Philosophy becomes rather ideology, since every idea (no matter real or possible) has a mode of existence, but not an act of existence.

---

[4] ARISTOTLE, *Metaphysics*, transl. Richard Hope, The University of Michigan Press 1968, book Z. 13

[5] M.A. KRĄPIEC, *I – man. An Outline of Philosophical Anthropology*, transl. from Polish M. Lescoe, A. Woznicki, Th. Sandok, Mariel Publications, New Britain Connecticut 1983, chapter IV, XI.

What really makes a human being a person has to be lost in favor of some idea which cannot be called a person, missing individuality, reality and existence.

What's more, ontology causes that every single inner experience of one's individual existence has to be neglected and replaced by some common awareness, but not of an ego as rooted in the individual existing substance. The idea of a person has been more and more decentralized and de-individualized, what in effect leads to a negation of a person as a metaphysical category of being. It is only a place of appearance and disappearance of some ideas, maybe of a divine provenience (pantheism).

The crisis of personalism and of an idea of a human being in the contemporary culture and philosophy cannot be properly understood without metaphysical approach, including metaphysical terminology and clear knowledge respecting the difference between metaphysics of being and ontology of the concept of being.

The proper meaning of a person cannot be situated at the level of utopia neither at the level of ideology, nor at the level of idealism, since all are based upon essentialism deprived of substance and existence. Only when we are aware of the fundamental differences between metaphysics and ontology we can approach the basic meaning of the category of a person as a unique mode of being, different from being of other categories, but also from divinization of human being as well.

De-personalization of a human being started with the de-substantialization of being. There is no person without substance. The critic of the idea of a substance used to come from different sides. One of them was nominalism, shared by the sophists, by stoics and by some medieval logicians. Nominalism excludes the idea of a substance as well as of the essence. What are left are names or concepts. But neither names nor concepts can build a persona as a real being. Who follows nominalism, follows the negation of the idea of a person, since according to nominalism there is no place neither for the essence nor for substance in any being.

Later on there was a very strong impact against the category of substance from the part of British Empiricism (Hume, Locke). However, it was based upon misunderstanding, since substance was

understood by British Empiricists literary, according to Latin terminology as something standing (laying) under some properties (accidents)[6]. It was not what Aristotle had in mind, especially in his metaphysics, where he himself rejected such interpretation (book Z. 3). The meaning of substance was in Aristotelias system closely related to essence, what is easier to notice on the basis of a Greek language: *ousía* – has its roots in *einai* – to be, and not to be literary a substance (*hypostasis*) or a subject (*hypokeimenon*) in relation to some properties[7]. Hume did not know Greek and did not know Aristotle's metaphysics, that's why his critic of substance was at least superficial but with enormous consequences for metaphysics and for philosophical anthropology[8].

It is quite easy to notice that there is no room for the category of a person which is missing substance and essence. This category has to lose its ontic gravity; human being has to be reduced to the sphere of body (matter) or set of relations in the society.

Not being a person, human being cannot have proper dignity, since dignity is limited to beings which are not only substances but also are endowed with reason and free will. Finally, it is existence which is an ultimate act of being, due to which being is a real being. In the case of all other beings except human being, existence is an act of correlated form and body, but in the case of human being, it is a form (soul) which is the proper subject for act of existence, and as existing organizing body for a whole human being[9]. It is the case of a human person: the soul as a subject for existence, and organizing body to be the body of this individual human being. At the level of ontology such a case cannot take a place. Existence is reduced to the category of a mode, which cannot fulfil the role of an act unifying soul with body.

---

[6] D. HUME, *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, repr. Oxford 1896, I, 1,1, 6.

[7] J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, pp. 137-154.

[8] Hume in his famous *A Treatise on Human Nature* does not mention Aristotle's name at all.

[9] KRĄPIEC, *I – Man*, 4,3.

In consequence human being is reduced to one of the elements (to body or to a soul, i.e. to materialism or to spiritualism), or never ending dualism appears at the stage, opening the door for a controversy with no end whatever (mind-body debate). Existence as a mode cannot be experienced in such a way as every human being is able to experience from inside its own existence as existence, without knowing who I am, but only that I am existing[10].

The category of person is above all a category which needs to be grounded in metaphysics, not in ontology. Ontology is not able to show and explain the basic metaphysical aspects of human being which make human being an individual person. Only metaphysics understood in a Thomas Aquinas way is able to uncover and justify the deepest understanding of human being as a human person.

RIASSUNTO

La maggior parte dei lavori presentati al congresso dedicato alla *persona umana*, è ovvio, riguarda il concetto di persona considerato da molti e diversi punti di vista e nell'ambito di molte e diverse scienze quali la metafisica, la teologia, l'antropologia, l'epistemologia, l'etica ecc. In questo articolo intendo rintracciare le fonti della crisi dell'idea di persona, e le conseguenze di tale crisi in ambito filosofico e culturale.

ABSTRACT

Most of the papers prepared for the conference on *The Human Person* is obviously related to the concept of person envisaged from many different points of view and in the area of many different sciences like metaphysics, theology, anthropology, epistemology, ethics etc. In my article I would like to look for the sources of the crisis of the idea of person, and the consequences of such a crisis in the area of philosophy, culture and civilization.

---

[10] KRĄPIEC, *I – man*, ibid., IV, 2.

DT 121, 3 (2018), pp. 234-245

Mercy and the God of love in st. Thomas

Terence Kennedy*

St. Thomas treats mercy in the *Summa Theologiae* only twice, as a mystery of God's Love (*STh* I, 21) and under charity as human compassion (*STh* II-II, 30).

He married mercy to justice right from the start of his career. They throw light on each other. Justice requires us to give a person his due, while mercy benefits even an unworthy person. Battista Mondin indicates the source for this stance in Cassiodorus's thesis that God's works reduce to just two, justice and mercy[1].

The *Commentary on the Sentences* asked how God relates to a passive or receptive humanity. Mercy's horizon is wider and more extensive than that of justice. Creation is itself already an act of mercy. God gives the creature that to which it has no claim and of which it is wholly unworthy.

> Justitia … quandoque consistit in retributione meritorum: et sic justitia in creatione non consideratur: quandoque vero justitia consistit in condecentia divinae bonitatis: et sic non praesupponit aliquid ex parte recipientis, sed solum ex parte Dei; et sic potest esse justitia in opere creationis. Justum est enim ut unaquaeque res hoc modo esse habeat quomodo praeordinatum est a sapientia divina. Similiter et misericordia dupliciter dicitur, uno modo secundum quod repellit miseriam praecedentem non ex debito; et sic non potest esse misericordia in opere creationis; alio modo communiter, secundum quod sine debito tollitur quicumque defectus; et sic in opere creationis est misericordia: quia maximum defectum Deus creando removit, scilicet non esse; et hoc ex gratuita voluntate facit, non aliquo debito constrictus (*Super Sent*. IV, d. 46, q. 2. ra 1).

* Emeritus Professor at Accademia Alfonsiana (Rome).

[1] B. Mondin, «Misericordia» in *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizione Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 399.

Mercy's meaning in creation is unique. God's pure generosity is the basis from which all other senses of mercy derive. St. Thomas argues that mercy is superior to justice by applying the formal-material distinction to God's action.

> Illud quod est formale in unoquoque, est excellentius in eo, quia per formam materia completetur. In qualibet autem actione illud quod est ex parte agentis, est quasi formale; illud quod est ex parte patientis vel recipientis, est quasi materiale. Dictum autem est supra, quod misericordia in omni opere divino resultat ex parte ipsius Dei, qui superabundat in bono, sed justitia ex parte recipientis, qui recipit secundum suam proportionem; et ideo in quolibet opere divino supereminet misericordia justitiae, sicut materiali formale; et hoc est quod in Psal 144, 9, dicitur: miserationes ejus super omnia opera ejus (*Super Sent*. IV. d. 46, q. 2, a. 2, co).

In the *Contra Gentiles* I. 93 St. Thomas examines how we predicate virtues of God. In the case of intellect and will he speak of God as understanding and willing. In the case of fortitude and temperance dealing with the passions, we must speak metaphorically. Justice is an act of will. God does not have a relationship to us according to justice as between equals, what we call commutative justice. We cannot we speak of God punishing in retributive or vindictive justice as if he had to re-establish his right.

> Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentis quae non circa passiones sed circa actiones sunt: ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars … In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur haec Deo deesse non possunt ... ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo justitia, cuique quod suum est distribuire. Unde in Psalmo [x, 8] dicitur: *Iustus Dominus et iustitias dilexit*.

St. Thomas excludes from God the imperfect virtues and those to do with the passions. Of those that properly belong to God he says.

> Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis indicare, alquid dare vel distribuire, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis … Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine:nam sicut justitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita justitia Dei se habet ad totum universum. Unde divinae virtutes nostrarum *exemplares* dicuntur.

The justice belonging to God and is greater and more extensive than that exercised by the human will. This basic presupposition sets the scene for the *Summa's* treatment of God's justice and mercy

MERCY STARTS ALL GOD'S WORKS[2]

St. Thomas positions his study of mercy within his consideration of the divine being and action (*STh* I, 3-26), specifically in the context of God's will. The use of analogy at every step is necessary because of the limits of human language. Timothy McDermott points out the inadequacy of our language is for «in God substance and ability and disposition and activity, interior and exterior, are all identically one simple act of existing».Thomas's inquiry proceeds in this order. «First whether *God knows* and what he knows, then whether *God loves* and is just and merciful as the bible says, whether *God plans* with prudence the whole of history, profane and sacred, and whether God acts in creation as well as enjoying the kind of life that Aristotle had already described – *God's happy State*»[3].

---

[2] ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*. A concise translation. Edited by Timothy McDermott, Christian Classics, Allen, Texas 1989, p. 55 with reference to *STh* I. 21, 4.

[3] Ivi, p. 37.

God expresses his love by putting it into action through justice and mercy (q. 21). Justice and mercy in God emerge from the larger issue of God's will in itself (q. 20). The question is not about the divine mercy in its own right, but is rather about features of the divine act of love. This is clear in the prologue to question 20. «Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva invenitur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor, et huismodi; et habitus moralium virtutum, ut jiustitia, fortitudo et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo, de justitia Dei et misericordia eius». Here, as always, Thomas remains attentive to the human use of words in reference to God, this being the nub of the problem he faced.

St. Thomas deliberately placed God's love for humanity at the centre of his synthesis. Mercy is the link to his providence (q. 22), predestination (qq. 23-24), power (q. 25) and his happiness as the completion of the whole tract.

Question 21, article1, asks whether there is justice in God. There is no question of commutative justice between God and us, but only of God distributing his goodness to humanity. In God's governing the world, «ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam» (in c). In what sense does God owe his creatures anything? «Justitia Dei respicit decentiam ipsius secundum quam reddit sibi quod sibi debetur». God's justice expresses his liberality and we might say his courtesy toward his creatures. «Debitum etiam est alicui rei creatae quod habet id quod ad ipsum ordinatur, sicut homini habeat manus … et sic Deus operatur justitiam quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditions». Justice is God's way of caring with delicacy for his creation. «Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum». Two senses of «owing» result. «Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condicentia suae bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis» (ad 3).

Article 2 asks not whether his justice corresponds with truth as with humans but whether it is truth itself. God's wisdom is the law for

his actions. By the principle of analogy, «Justitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiaque suae quae est lex ejus, convenienter veritas nominator. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiae» (in c).

Article 3 is the turning point in this question. Can we attribute mercy to God in a proper sense? The reply is curt and precise. «Dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum». It is attributed to God in the highest degree, but not literally as «cor miserum». God's mercy is no passion moving him to feel pity for another's misery, but his loving will to remedy that misery efficaciously. It is impossible to apply the human feeling of sadness to God. God's distributes goods in creation firstly and absolutely by way of his goodness (cf. I, 6, 4), and then through the virtues of justice, liberality and mercy that express their utility and effectiveness for us.

> Sed inquantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem pertinet ad justitiam … Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datae a rebus omnem defectum expellunt pertinet ad misericordiam (in c).

Mercy therefore is truly universal; it is necessary to remedy every defect and shortcoming in human history. It does not abrogate, take away or diminish justice but is rather its fullness.

> Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando, sicut si alicui cui debentur centum denarii aliquis ducentos det de suo; tamen non contra justitiam facit sed liberaliter, vel misericorditer operatur ... Ex quo patet quod misericordia non tollit justitiam, sed est quaedam justitiae plenitudo (ad 2).

Article 4 draws these points together underlining how God's action in the world and in humans is always both just and merciful.

All God's works presuppose his wisdom and justice. Enquiring into how mercy functions adds some precisions. When he speaks of mercy remedying a defect, this is not just any defect since it has to have a moral weight or power to heal human misery. «Si tamen misericordia pro remotione cuiuscumque defectus accipitur, quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem». He connects misery and mercy by way of human happiness: «nam miseria felicitati opponitur», that is, it blocks the path to happiness and while it remains, misery renders happiness's achievement impossible.

The central part of the argument swings on what is due in divine justice. Does God owe his creatures anything in justice? He does nothing that does not match his wisdom and goodness, «secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo». Therefore, everything that is realised in creation God does in the order and measure of his justice. There is justice in every one of God's works. St. Thomas concludes that every work of justice presupposes his mercy. How does he do this? Now nothing is owed to a creature except because of a pre-existing or antecedent title. God creates freely and his justice cannot oblige him to create. As Thomas says in *Contra Gentiles* II. 28, «Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat … Deus igitur non producit res in esse ex aliquot iustitiae debito». In *STh* I, 21 in c. he then insists that this way of reasoning could start a series *ad infinitum*. «Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis». God calls human beings to happiness with the gift of creation itself. Thomas fills the argument out elegantly, «utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem, animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo, hominem vero propter divinam bonitatem».

Mercy then is the origin of all God's works, «quantum ad primam radicem eius». Mercy has priority over justice and works forcefully through it in all his actions. «Et propter hoc etiam ea quae alcicui creaturae debentur Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigat proportio rei» (in c). The horizon of God's mercy is wider and deeper than that of justice.

COMPASSION, «THE QUALITY OF MERCY»

St. Thomas returns explicitly to the theme of mercy in *STh* II-II 30. This four article question on compassion spells out how charity is best realised by humans. Thomas departs from Aristotle's analysis of pity in the *Rhetoric* and turns to St. Augustine's definition: «heartfelt sympathy for another's distress impelling us to succour him if we can» (*De Civitate Dei*, IX, 5). Two categories arise from this definition. First, «another's distress» (a. 1) that evokes heartfelt sympathy for the suffering person. Second, the subjective disposition «impelling» (aa. 2-4) us to succour the person being afflicted.

Article 1 analyses the types of distress or suffering that fittingly evoke not just Aristotelian pity but heartfelt mercy. Aristotle identified two characteristics that made pity an appropriate response. First, that the misfortune suffered had to be painful and destructive. The point was that it blocked the achievement of happiness. «The virtuous person can be confronted with misfortunes so severe as to impede virtuous action, thereby separating the still virtuous person from the happy life he enjoyed»[4]. Second was that the misfortune had to be due to chance and not to the wicked actions of the person who suffers. Somebody witnessing such suffering would feel vulnerable to the same misfortune. Thomas, however, argues from the perspective of Christian faith. «Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult, nam sicut Augustinus dicit*, beatus qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult* (*De Trinitate* XIII, 5)». He then specifies the three dimensions of willing (cfr *STh* I-II 8, 1) that can frustrate the search for happiness. These correspond to the types of evil that frustrate the will, and concern, 1. the will's natural inclination, 2. deliberate choice, and 3. willing the end itself. The first form of misery tends to destroy and annihilate, «tristitia quaedam super apparenti malo corruptivo vel contristativo», according to Aristotle.

[4] A. KEATY, *The Christian Virtue of Mercy: Aquinas' Transformation of Aristotelian Pity*, in «Heythrop Journal» 45 (2005)2, pp. 181-198, at 185.

The second form is a choice that through no bad will of the agent turns out badly and ends in misfortune. Such a person has always striven to act well and the evil afflicting him is completely contrary to his will. For Thomas the end sought is the beatific vision in heaven after a life of faith, hope and charity on earth. In his tract on beatitude, contrary to Aristotle, Thomas (cf. *STh* I-II, 5. 4) believes that the loss of material goods and the accompanying misery cannot destroy a person's happiness. Only a mortally sinful act ruptures the union with God already enjoyed in charity. The answer to the first objection sees the sinner's misery after such a voluntary act as a punishment that accompanies sin. As regards the third category, «homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua: puta, qui vult comedere nociva, quodam modo dicimus eum velle infirmari» (in c). Thomas says that the sinner's misery is not what he ultimately desires for he still desires perfect happiness. Profoundly deluded about the nature of this happiness his ability to desire the One at its source is corrupted. The sinner's misery is involuntary and can become the object of compassion. Commenting on *Matt* 9: 36 Thomas says that Jesus felt pity for the crowds because of their misery brought on by their sinful deeds. This draws the line dividing Aristotelian pity from Christian compassion.

Articles 2 to 4 Thomas turn to the consideration of the interior disposition required for mercy. Article 2 asks why we feel sorrow at another's pain or suffering. What disposition do we need to possess in order to respond mercifully to another's distress as if it were one's own? Why is one sad? «Uno modo, secundum unionem affectus, quod fit per amorem», for we treat the person loved as another self. Charity is thus the foundation and motive for treating another mercifully and seeking to rid them of the evil threatening the very self, «condolere amico» says Aristotle. «Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est ab eis ad nos transeat». Thus, we feel sad for relatives and dear ones when they suffer. The wise and the old know that they too might be subject to the same misfortune. Those who think no such evil can overcome them feel no pity. The priority of charity is clear with regard to God. «Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui» (ad 1).

Article 3 addresses the relationship between charity and the feelings of sadness we share with those who suffer. How do such feelings become a virtue? Compassion can be either: a passion that is not a virtue; or it can refer to a movement of the will regulated by the intellect. «Et quia ratio virtutis humanae consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur…consequens est misericordiam essere virtutem» (in c).

Article 4 shows in what sense mercy is the highest virtue. The Prologue to *STh* II-II 28 numbers mercy among the interior effects of charity. There are two ways, either absolutely and without comparison, or in relation to the subject that possesses the virtue. Mercy itself is the highest virtue. «Pertinet enim ad misericordiam quod alii effundat; et, quod plus est, quod defectus aliorum sublevet: et hoc est maxime superioris». Mercy belongs to God above all others and manifests his omnipotence. As regards humans, «Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet» (in c).

The virtue of religion and the act of sacrifice are subject to mercy. «Et ideo misericordia, qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens» (ad 1; cf. *Heb* 13: 16). No one is above God, and therefore the attribute of divine mercy that flows into all others acts of mercy. Thomas sums up the relationship of mercy and religion. «Summa religionis christianae in misericordia consistit quantum ad exterior opera. Interior tamen affectio caritatis, qua congiunimur Deo, praeponderat et dilectioni et misericordiae in proximos» (ad 2). God manifests his omnipotence in the justification of the sinner (*STh* I-II 113) and in forgiving sins in the sacrament of penance. Only God's mercy can effect such marvels of his grace.

«ET HOC FUIT ABUNDANTIORIS MISERICORDIAE» (*STH* III 46, 1, AD3)

Nothing has so upset human expectations as the way God has dealt with the world. Bethlehem was not how humans would have planned the Almighty's entry into his own domain. St. Paul declares that the

greatest scandal was that God had saved the world through the mystery of the Cross (1 Cor 1: 17-25). The redemption liberated humanity from sin so that it might grow to full maturity. Mark Johnson thinks that, «the whole *Tertia pars* of the *Summa* is question 21 of the *Prima pars* writ large?»[5]. In the *STh* III 1, 6 St Thomas thought, as many of the Fathers had, that God should have delayed becoming man till the end of time when humanity would reach its fullness and completion. He argues that «Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanae causa efficiens, secundum illud Joan.1, 'De plenitudine ejus omnes accepimus'», and quotes St. Augustine «in potestate dantis est quando vel quantum velit miserere» (in c). By invoking this conception of salvation history[6], Pope Francis rechoes Thomas, calling the Incarnation *the epoch or time of God's mercy*, opening the path to grace and glory. «Sed tempus incarnationis est maxime tempus misericordiae», (obj 1). Christ's life, especially how his Passion effects our liberation from evil as the time or epoch of God's mercy for humanity.

In *STh* III 46 on Christ's Passion St. Thomas pushes the relationship between God's justice and mercy to its limits. Nothing is more powerful than to let his words speak for themselves. God did not impose the Passion on Christ. It became necessary because the Father chose and Christ accepted it as the way to achieve the goal (*finis*) of our salvation, «qui per ejus passionem liberati sumus». It this sense it became necessary for Christ «qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis»; and for God who had foretold it in the Scriptures. No force compelled Christ to suffer. God decreed it but Christ accepted it willingly. The divine plan linked justice and mercy together by convenience in Christ's redemptive act. «Justitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per justitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia cum homo per se satisfare non posset pro peccato totius humanae naturae». Satisfaction was the appropriate work of justice to liberate humanity from sin. Since humanity could not achieve such

---

[5] *A Note on Thomas and the Divine Mercy*, in «The Thomist» 80 (2016) 2, p. 360.

[6] See comment of CH.-V. HÉRIS, O.P., *Le Verbe Incarné* I, Desclée, Paris 1927, p. 245.

justice by its own efforts God came to its help with his mercy. That demonstrates the depth of God's love for us. God gave his own Son so that we could be justified according to Romans 3: 24. J.P. Torrell has underlined the force of citing *Rom* 3: 24-25[7], focusing everything on Christ, «whom God put forward as a sacrifice of atonement by his blood» (v. 25). This revealing observation follows, «et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactionis dimisset» (ad 3)[8]. God's mercy becomes greater by satisfying his justice. Christ's sacrifice is God's greatest mercy toward the world, the greatest act of love of the Father and of compassion for humanity in pain, suffering and death. Christ expresses his overflowing and superabundant love for each human person by way of his mercy (*Eph* 2: 4). God could have chosen other ways to liberate us, but he chose mercy (a. 2). This love satisfied God's justice: in fact, God could have forgiven humanity without making amends. He can forgive sins committed against himself without doing anyone else an injustice. Congar believed that this set St. Thomas apart from St. Anselm who saw liberation from sin in terms of strict justice (a. 2, ad 3). God's mercy has consequences for us. «Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit» (a. 3 in c). God loved us even when we were sinners (*Rom* 5: 8). Christ restored humanity's dignity and gave an example of all the Christian virtues, and the promise of heaven. «Et ideo convenientius fuit quod per passionem Chisti liberaremur quam solam Dei voluntatem». It was thereby appropriate that Christ should suffer and die on the Cross. «In Christo patiente, fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo, et dolor interior, qui causatur ex apprehensione aliciujus nocimenti» (a.6)[9].

---

[7] J-P TORRELL, O.P., *Le Verbe Incarné en ses Mystères*, III, *La Sorte du Christ de ce Monde*, Cerf, Paris 2004, pp. 283-284.

[8] See B. PRELLA, O.P., *Una lettura (parziale) dell'interpretazione Tomasiana della Passione di Cristo: «Et hoc fuit abundantioris misericordiae»*, in «Archivio Teologico Torinese», 3 (1997) 2, pp. 44-68.

[9] Prella criticises both Schillebeecx and Galot for exaggerating this truth in two opposed direction, *Ibid*. pp. 57-58.

St. Thomas pondered whether we might attribute Christ's Passion to the divinity (a. 12). Not only is God at work in Jesus. He identifies himself with the man crucified between two thieves. This has become a permanent scandal down through the centuries, a scandal that reveals to us the mystery of divine mercy.

Mercy appears in each part of the *Summa Theologiae*. In *STh* I 21 it is the beginning of all God's ways: in *STh* II-II, 30 compassion is the way to remove the misery that bars and separates us from our happiness: in STh III 46 God's mercy effects our liberation and redemption. God's mercy has established his justice in the world.

Shakespeare's praise of «the quality of mercy» is famous:

> It droppeth as the gentle rain from heaven
> Upon the place beneath: it is twice blest,
> It blesseth him that gives, and him that takes,
> Tis mightiest in the mightieth…
> It is an attribute of God himself (*The Merchant of Venice*. IV. 1).

RIASSUNTO

San Tommaso tratta esplicitamente la misericordia solo in due luoghi nella *Summa theologiae*. Egli va oltre il concetto aristotelico di pietà, perché la compassione cristiana si estende finanche a quelli che hanno peccato gravemente e deliberatamente. L'amore di Dio per noi espresso nella croce di Cristo tiene assieme la giustizia divina e la misericordia. In *ST*, III, 46, 1 ad 3, la misericordia di Dio fonda la Sua giustizia nei confronti del mondo.

ABSTRACT

St. Thomas treats mercy explicitly in only two places in the *Summa Theologiae*. He goes beyond Aristotle's concept of pity because Christian compassion extends even to those who have sinned gravely and deliberately. God's Love for us expressed through Christ's Cross brings together divine justice and mercy. In *ST*, III. 46. 1 ad 3, God's mercy establishes God's justice for the world.

Persona e natura umana in chiave educativa: il pensiero di san Tommaso nel progetto educativo di una scuola di primo grado

Mirella Lorenzini*

L'educazione come coltivazione della natura

Il lavoro dell'educatore, lo sappiamo, è quello di «coltivare», nel senso di mettere in atto tutto ciò che occorre affinché la natura dell'educando sia portata a fruttificare, sia condotta a manifestare pienamente tutta la sua ricchezza e ad attuare tutte le sue potenzialità. L'opera educativa è per eccellenza *ars cooperativa naturae*, un'arte ministeriale, un'opera a servizio della persona, e l'educatore è quasi un «facilitatore» del dinamismo della natura umana.

Dicendo che l'educazione è *ars cooperativa* si dice anche che il processo educativo è frutto del lavoro sia dell'educando che dell'educatore, ma, pur essendo il lavoro di quest'ultimo assolutamente indispensabile, resta che l'agente principale nel cammino di formazione della persona è non l'educatore, ma l'educato, e che, quindi, la persona umana è non il prodotto, ma il soggetto dell'educazione.

Il termine cultura nel senso più ampio indica questa particolare «coltivazione» di cui l'essere umano ha bisogno per realizzare se stesso come uomo. La cultura, dunque, è l'opera delle facoltà razionali, cioè spirituali, dell'uomo che è richiesta dalla natura per il raggiungimento della sua perfezione ultima.

* Rettore dell'Istituto Farlottine; già docente di metafisica e antropologia filosofica presso lo Studio Filosofico Domenicano (Bologna) e di etica e antropologia presso lo studio di post-noviziato dei Frati Cappuccini (Modena-Scandiano).

Alla luce di queste osservazioni si può comprendere anche il fatto che, essendo lo spirito il vero regista di tutto il processo di sviluppo della persona, cominciando dalla formazione del corpo e finendo ai processi di autorealizzazione della persona, non esiste mai un momento nel processo di autocostruzione in cui lo spirito possa fare a meno del suo nutrimento naturale, cioè dell'essere.

«Illud quod primo intellectus concipit est ens»

La vita della persona è in ogni momento vita di un soggetto insieme spirituale e materiale, dove solo la materia subisce i ritmi della gradualità quantitativa. La vita intellettiva che struttura la persona non ha età, non invecchia e non è mai piccola. La nota affermazione che san Tommaso pone in apertura della trattazione sulla verità nelle Questioni Disputate, *illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum est ens,* ha un suo senso forse non solo per ciò che riguarda il fondamento di ogni singolo atto conoscitivo, ma potrebbe dire qualcosa di importante anche all'educatore: ciò che l'intelligenza incontra primariamente fin dal momento in cui si affaccia al mondo e a se stessa è l'essere.

San Tommaso, in apertura alla *Quaestio Disputata De Veritate*, presenta una tavola sintetica dei trascendentali, distinguendoli innanzitutto dal modo dei generi sommi dell'essere. Mentre infatti le categorie esprimono un modo speciale di ente, i trascendentali esprimo ciò che segue ogni ente in quanto ente. Per questo si dice che ognuno dei trascendentali mantiene la medesima estensione della nozione di ente.

I trascendentali, dunque, non sono altro che i volti dell'essere, i diversi modi in cui la ricchezza dell'ente si esprime in relazione allo spirito umano. Di solito vengono elencati quattro trascendentali: *unum, verum, bonum* e *pulchrum*[1].

[1] Effettivamente nel *De Veritate* (q. 1, a. 1) san Tommaso, oltre a *ens*, individua cinque trascendentali: *res, unum, aliquid (alius quid), verum, bonum*. Di solito, però, il primo e il terzo vengono trascurati e viene completata la tavola dal trascendentale

Se l'ente è ciò che feconda lo spirito umano e i trascendentali non sono altro che i volti dell'essere, la profondità del suo spessore, vuol dire che unità, verità, bontà, bellezza non sono altro che i valori a cui l'essere umano strutturalmente è aperto e tende per natura, sono ciò di cui lo spirito si nutre e in cui si completa. Quindi i trascendentali non possono essere trascurati nel percorso educativo perché sono l'unico autentico cibo dello spirito.

La vita intellettiva, inscindibilmente connessa alla vita umana, si apre all'essere fin da subito e la ricchezza espressa da unità, verità, bontà, bellezza si presenta allo spirito del bimbo insieme alla realtà che man mano incontra. Questa ricchezza non si può «semplificare», non si riesce a restringere, abbassare, ridurre, fare «più semplice». I valori sono assolutamente semplici e in forza di questo sono sempre una totalità. Così, mentre i mezzi per scoprirli o comunicarli, e quindi anche le diverse attività proposte per proferirli, devono essere proporzionati all'età, i valori sono semplicemente ciò che sono. Proprio così, lo spirito non ha tempo e, in forza di tale realtà, non dobbiamo temere di offrire cose troppo elevate a bambini anche molto piccoli. Così, come una mamma fa lunghe chiacchierate con il suo neonato e non si lascia frenare minimamente davanti alla considerazione che "tanto lui non capisce" (e fa bene, dato che proprio grazie a quelle chiacchierate il bambino sarà un giorno capace di risponderle!), così dobbiamo essere fermamente convinti di non poter offrire ai nostri bimbi nulla di meno della realtà.

DALLA METAFISICA ALLO STILE EDUCATIVO

Resta comunque un nodo: come trarre da elevati concetti metafisici qualcosa di interessante per le progettazioni didattiche di una Scuola

pulcrum. Pur non esistendo in san Tommaso un'ampia trattazione di questo trascendentale, si può non a torto affermare che esso quasi riassume tutti gli altri presentandosi come ciò che implica integrità, armonia e splendore (cf. *S. Th*., I, q. 39, a. 1) e coinvolgendo entrambe le facoltà dell'anima: l'intelletto che ne coglie lo splendore, la volontà che ne gusta la bontà.

d'infanzia o Primaria? Come far incontrare chi ha ancora il ciuccio in bocca o chi fatica a impugnare con padronanza le matite colorate con una elaborazione metafisica rigorosa davanti alla quale possono essere in difficoltà anche gli studiosi più profondi? Proponiamo di seguito una possibile via[2] per permeare un progetto educativo di una scuola di primo grado, che accoglie dunque bimbi a partire dai tre anni di vita e fino ai dieci, della ricchezza espressa dai trascendentali semplicemente abbinandoli a quattro parole di uso comune, ciao, scusa, per favore e grazie, che diventano per noi "quattro parole d'oro" perché ad esse viene affidato il compito di esprimere contenuti tanto preziosi e che durano per la vita intera.

A titolo di pura esemplificazione, siamo partiti dalle parole che vengono ordinariamente insegnate per prime ai bambini: subito dopo a «mamma», «papà» e poco altro si insegna infatti a dire «ciao» o «grazie» e così via. Si è pensato dunque di partire dalle quattro parole che segnano i primi timidi approcci comunicativi «verbali» - *ciao*, *scusa*, *per favore* e *grazie* - e far notare come queste semplici parole abbiano un forte collegamento proprio con gli alti concetti metafisici espressi nei trascendentali e, quindi, racchiudano obiettivi educativi «semplici» e molto profondi.

L'esperienza del percorso attuato progettando, a partire dalle quattro parole d'oro, giochi, attività, percorsi vari, ha svelato agli educatori come davvero lo spirito del bimbo sia pienamente proporzionato alla ricchezza dell'essere e ha mostrato piuttosto la difficoltà da parte dell'adulto ad abbracciare con la stessa spontaneità del bimbo tale ricchezza presente in ogni cosa.

Di seguito vengono evidenziati i collegamenti di ognuna delle parole d'oro con uno o più trascendentali e anche l'obiettivo educativo specifico. Viene invece tralasciata la progettazione delle singole attività all'interno dell'obiettivo educativo.

[2] La trattazione di seguito riportata è stata presentata in modo più completo nell'appendice dal titolo *Per una pedagogia della beatitudine,* in J. L. BRUGUÈS, *La felicità orizzonte della morale. Corso di teologia morale fondamentale*, ESD, Bologna 2007, pp. 103-131.

DIRE *CIAO* PER USCIRE DALL'INDIFFERENZA

Con il «ciao» noi compiamo il primo passo verso l'altro: ci avviamo a prendere in considerazione che esiste un altro e che questo «altro» non ci è totalmente estraneo, indifferente; non è più anonimo per noi. Attraverso il *ciao* rendiamo l'altro visibile ai nostri occhi, presente al nostro pensiero, raggiungibile dalle nostre attenzioni, capace di suscitare in noi precise emozioni. Gli riconosciamo quindi un'esistenza significativa per noi e gli consentiamo di emergere dall'indifferenza e di entrare in contatto con la nostra esistenza. È evidente che nel momento in cui ci accorgiamo dell'alterità di chi si pone davanti a noi, ci rendiamo anche conto della nostra identità, della nostra originalità e unicità e viene manifestato che l'unicità riguarda proprio l'essere persona che, in quanto tale, è assolutamente induplicabile. Perciò accorgersi e avere attenzione per l'altro implica un accorgersi e un avere attenzione per se stessi.

Diciamo «ciao» alle persone e non agli oggetti, e quando diciamo ciao agli oggetti è perché essi assumono un valore per noi che va oltre la loro materialità e funzionalità, come se li caricassimo di una soggettività e di una personalità. Sono quasi utilizzati come «ponte» per dialogare con noi o con qualcuno che ci sta a cuore. Diciamo ciao quindi solo a ciò che può relazionarsi, effettivamente o simbolicamente, con noi.

È implicito in questo modo il riconoscimento dell'altro come un «tu», come un soggetto diverso da me, con una sua unicità e dignità. In questa diversità è però anche compresa una «parità» rispetto a me, tanto che con lui posso davvero entrare in una relazione «io-tu».

Attraverso il ciao, dunque, non solo ci «accorgiamo» dell'esistenza dell'altro, ma gli conferiamo anche un preciso valore, appunto non quello di cosa, di oggetto, ma quello di soggetto, di persona, di essere capace di dialogo. E se l'altro è un valore in se stesso, dobbiamo avere attenzione per lui e accoglierlo come essere portatore di una sua intrinseca ricchezza indipendentemente da quanto sia utile o simpatico. L'altro esiste davanti a noi, ha una sua precisa consistenza e realtà e dunque non può essere totalmente assorbito all'interno della nostra soggettività e non può mai essere oggetto del nostro possesso. L'altro è diverso, e come me è unico, è originale.

Con questa semplice parola rievochiamo ciò che è proprio di ogni ente: la propria identità-determinazione, la propria unità-unicità, la distinzione da ciò che è altro, rievochiamo ciò che è espresso dal trascendentale *unum* (o, più precisamente, dai trascendentali *res*, *unum* e *aliquid*). L'obiettivo educativo generale è pregnante di significato e riguarda il cammino fondamentale di riconoscere consistenza all'ente e di uscire dall'indifferenza e dalla «in-distinzione».

DIRE *SCUSA* PER USCIRE DALL'ISOLAMENTO

L'essere umano ha la possibilità di riconoscere e di leggere l'ordine all'interno del quale si trova e, proprio per questa sua capacità di vedere l'armonia esistente nelle cose, sa ben accorgersi quando questa manca. L'esigenza del bene, del vero, del bello sono connaturali alla persona e nessuno è contento quando queste esigenze profonde vengono disattese.

Si può dire allora che la verità ha un potere «obbligante». Anche se è a volte difficile da accettare, ognuno di noi è tenuto a rispettare l'ordine che lo trascende, che lo supera, che quindi, in qualche modo, «non lo consulta». La realtà, l'essere, la verità, in qualsiasi modo si voglia chiamare tutto ciò che è strutturalmente indipendente dal nostro arbitrio, ci inchioda, ci mette con le spalle al muro; le esigenze della verità (cioè della realtà) non sono modificabili dalle nostre convinzioni. Per esempio, non è sufficiente essere convinti che il fumo sia un bene per eliminare gli aspetti nocivi legati all'introduzione di nicotina nel nostro organismo. La realtà, infatti, non si piega al nostro volere, ci è chiesto invece di armonizzare noi stessi con le verità proprie della natura umana.

Saper chiedere scusa significa riconoscersi non adeguati ad un ordine che non dipende dal nostro arbitrio, vedere la necessità di armonizzarsi con il tutto, cogliere l'importanza dell'obbedienza più radicale e imprescindibile: l'obbedienza alla realtà, cioè alla verità. Solo per inciso è da osservare che l'ottenimento del perdono (che viene legato strettamente alla necessità di chiedere scusa) non esonera comunque dalla necessità di ricomporre l'ordine e l'armonia che sono stati compromessi. Il perdono, infatti, consiste nel ricucire un legame

di amicizia che è stato spezzato, ma l'ordine infranto va comunque riaffermato. Chi non ritiene di dover chiedere scusa e di non riconoscere queste oggettive esigenze del bene è di fatto imprigionato dentro se stesso, egli si costituisce legge a se stesso, ma in questo modo il suo io diventa anche la sua prigione. Chi non impara a chiedere scusa di fatto si isola, è come se tagliasse i ponti con la realtà, chiuso in un soggettivismo che non genera altro che tenebre e paura.

Il termine *scusa* evoca inequivocabilmente il trascendentale *verum*, questa luce dell'essere che nutre la nostra intelligenza e illumina il nostro agire. Il riferimento all'oggettività del vero e alla sua identità con l'essere è di fatto un indispensabile modo per uscire da se stessi e alimentarsi della ricchezza della realtà, ed è inoltre l'unico autentico modo per entrare davvero in relazione con l'altro. Se infatti non ci fosse un riferimento extrasoggettivo, il rapporto con l'altro risulterebbe quasi fittizio, certo assolutamente sterile quando non conflittuale.

DIRE *PER FAVORE* PER USCIRE DALL'AUTOSUFFICIENZA

L'essere umano non è mai «sazio» e continuamente aspira a un di più, a un meglio. È stato già evidenziato nelle pagine precedenti: come ente finito, infatti, egli non basta a se stesso e deve quindi uscire da sé per incontrare il proprio bene, poiché egli non è «tutto il suo bene». Per perfezionarsi, per completarsi, per essere «intero», deve volgersi alla ricchezza che trova intorno a sé e che riconosce negli altri. La chiusura in se stessi, che si manifesta nell'autosufficienza o nella superbia, impedisce una compiuta realizzazione di sé.

La finitezza che è propria dell'essere umano è dunque un aspetto ontologico che ha un importante riverbero esistenziale. Ogni persona infatti ha in sé un anelito di bene per rispondere al quale deve volgersi verso ciò che è altro da sé. Prendere consapevolezza di se stessi come enti finiti, limitati, strutturalmente indigenti significa capire la necessità di imparare a chiedere «per favore». Saper dire per favore significa allora essere in grado di uscire da una presunta e ingannevole autosufficienza e aprirsi alla collaborazione, disporsi a ricevere in dono, sostenere i desideri di bene e di perfezione.

Emerge qui la meravigliosa funzione del desiderio nel cammino verso la felicità; il desiderio è ciò che accompagna l'amore di un bene conosciuto, o anche solo intravisto, ma non ancora presente. Il desiderio è dunque una molla potente e indispensabile per la realizzazione dell'individuo umano. Le crisi di tanti giovani nascono probabilmente proprio dalla mancanza di desideri, dei giusti desideri. Non sarebbe esagerato affermare che siamo ciò che desideriamo, e questo in un duplice modo: perché siamo soggetti capaci di autodeterminazione e quindi abbiamo la possibilità di disporre di noi e delle nostre azioni; e soprattutto perché dai desideri che coltiviamo viene manifestato il nostro essere. La mancanza di desideri (come aspirazioni verso il bene autentico) in molti bambini e in molti adulti ci fa riflettere sulla necessità dell'educazione «dei» e «ai» desideri. Questo impegno educativo riguarda non solo la coltivazione dei desideri di bene presenti, riuscendo a dosare sapientemente concessioni e attese, ma anche l'impegno a suscitare nuove aspirazioni, aprendo orizzonti più ampi di bontà non confinata al mondo dei consumi, per offrire al soggetto motivi più alti e più solidi di gioia.

Collegato al *per favore* è, dunque, l'apprezzamento della bontà, e non è difficile riconoscere l'attinenza di questa espressione con il trascendentale *bonum*. Questo collegamento risulta oltremodo importante per sottolineare il primato del bene rispetto all'amore e al desiderio umano e dunque anche rispetto al piacere. Non è la volontà umana a dare spessore e a fondare il bene, ma, al contrario, è il bene, il bene ontologico, inteso come perfezione propria dell'essere, che origina e fonda l'amore umano, nutre il desiderio, genera il piacere e la gioia. E tale primato è ciò che veramente dà un'adeguata rilevanza al *per favore*, lo fa autentico e lo costituisce valido strumento educativo per estirpare dal cuore umano un vero impedimento alla felicità: la presunzione di autosufficienza.

DIRE *GRAZIE* PER USCIRE DALLA TRISTEZZA

L'uomo di oggi ha perso il gusto del puro e semplice contemplare e proprio per questo motivo siamo soliti dire «grazie» solo quando una persona soddisfa i nostri bisogni o i nostri progetti e pensiamo che il significato del «grazie» sia solo questo. Ma forse non è così.

Saper dire autenticamente «grazie» rispecchia invece un preciso atteggiamento interiore verso la realtà, connotato dalla profonda consapevolezza che tutto ciò che esiste, nel momento stesso in cui esiste, è portatore di una bellezza che mi è stata gratuitamente consegnata, affidata, donata.

Chi sa dire grazie, dunque, sa apprezzare la grazia, nel duplice aspetto di bellezza e di gratuità, e sapendo gustare la realtà indipendentemente dal fatto che essa sia funzionale ai propri bisogni, che sia utile o consumabile, non potrà che essere una persona ricolma di innumerevoli motivi di gioia.

Collegato al *grazie* troviamo dunque il trascendentale *pulchrum* che pone l'accento sullo splendore dell'ente nella sua intrinseca armonia. Non è difficile accorgersi che la bellezza è uno speciale tipo di bontà: dice certo che la realtà osservata ha una sua armonia e completezza, ma dice anche che il modo specifico di gustare questo tipo di bontà non comporta il fatto di inglobarla, di impossessarsene, di consumarla. La bellezza è una bontà che richiede il rispetto, altrimenti si distrugge e non è più motivo di gioia. La bellezza è un bene che si gusta nella pura contemplazione. Non solo le opere d'arte hanno allora questo tipo di bontà, ma ogni cosa, piccola o grande che sia, se non altro per la perfezione che porta in quanto esistente, manifesta, a chi possiede occhi per vedere, un suo intrinseco splendore, una sua sublimità.

Se la bellezza è una bontà di cui posso gioire alla sola condizione di non consumarla, vuol dire che questa peculiare bontà possiede intrinsecamente la caratteristica della gratuità. Gratuito in questo caso non è solo ciò che mi viene donato senza mio diritto, ma è qualcosa che in se stesso ha una consistenza e un valore proprio perché non «serve». Per noi oggi non è un concetto facile da cogliere: ciò che è in se stesso un valore, propriamente non «serve», non è a servizio di nulla e di nessuno, ed esprime in questo modo la sua propria regalità. L'essere umano non ha dunque solo bisogno delle cose che sono a lui utili per colmare i suoi bisogni, o delle cose che sono «consumabili», ma ha esigenza soprattutto di quella perfezione che non rimanda ad altro perché ha in se stessa valore e preziosità. Si potrebbe dire allora che nulla è più necessario all'uomo di ciò che è superfluo.

Chi coltiva occhi per cogliere la grazia (che non a caso unifica in sé i due significati di bello e di gratuito) sconfigge la tristezza dal proprio cuore perché non gli mancheranno mai i motivi per gioire.

Si potrebbe allora concludere citando uno degli aforismi di Nicolàs Gòmez Dàvila: «Ai fanatici della giustizia l'universo sembra un debitore moroso, agli adoratori della grazia un creditore sublime. I primi pensano che tutto sia loro dovuto, i secondi sanno che devono tutto»[3].

RIASSUNTO

Partendo dalla specificità della natura umana e dal fatto che il nutrimento primo dello spirito è l'*ente*, viene presentata una proposta di itinerario pedagogico per bimbi della scuola di primo grado. Per accompagnare adeguatamente il primo approccio del bimbo con la realtà l'educatore deve avere nel suo orizzonte la significatività pedagogica dei trascendentali e cercare modi per attualizzarla che siano appropriati all'età del bimbo.

ABSTRACT

Starting from the specificity of human nature and the fact that that which is (*ens*) is what first nourishes the human spirit, I propose a pedagogical itinerary for primary school children. I argue that, to appropriately support the first approach of the children to reality, the educator must stick to the pedagogical role of the transcendentals. Also, he must look for ways of putting into practice such a role that are appropriate to the age of the child.

[3] NICOLÀS GÒMEZ DÀVILA, *Tra poche parole*, Adelphi, Milano 2007, p. 66.

DT 121, 3 (2018), pp. 256-267

EDUCABILITY AS A PREROGATIVE OF THE HUMAN BEING: THE INFLUENCE OF THOMAS AQUINAS' THOUGHT IN PEDAGOGICAL PERSONALISM OF THE TWENTIETH CENTURY

ANDREA PORCARELLI*

Education is not the main subject in St. Thomas' work, but it represents a recurring element, which emerges in a plurality of texts and can be considered a leitmotiv in the literal sense of the term. Educational activity is an essential part of the Dominican charism and Thomas himself exalts the perfection of a lifetime spent to enlightening people's minds:

> Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari (*Summa Theologiae*, II-II, q. 188, a. 6, c.).

Many authors, when are dealing with Thomas' pedagogy, are limited to the *Quaestio disputata de Magistro* (*De Veritate*, q. 11), which is still a very interesting text. In this paper we focus on the anthropological fundamentals of a philosophy of education based on Thomas' thinking and on the reflections that his doctrine had on some authors in the pedagogical personalism of the twentieth century.

THOMAS AS A «PEDAGOGIST» IN THE ENCYCLICAL *DIVINI ILLIUS MAGISTRI*

Pius XI, in his encyclical *Divini illius magistri*, in 1929, emphasizes that education must urge to achieve people's final aim, and he proposes three explicit references to texts of St. Thomas about education.

* Associated Professor of General and Social Pedagogy at Padua University (Italy).

The first two (see, in particular, *Summa Theoogiae*, II-II, 10, 12) reiterate the parents' right and duty to educate their children, while the third quote contains a «formal» definition of education as the development of the human being until his full maturity of virtue:

> The family therefore holds directly from the Creator the mission and hence the right to educate the offspring, a right inalienable because inseparably joined to the strict obligation, a right anterior to any right whatever of civil society and of the State, and therefore inviolable on the part of any power on earth. That this right is inviolable St. Thomas proves as follows: The child is naturally something of the father... so by natural right the child, before reaching the use of reason, is under the father's care. Hence it would be contrary to natural justice if the child, before the use of reason, were removed from the care of its parents, or if any disposition were made concerning him against the will of the parents. [S. Th., 2-2, Q. X, a. 12: *Filius enim naturaliter est aliquid patris ...; ita de iure naturali est quod filius, antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Unde contra iustitiam naturalem esset, si puer, antequam habeat usum rationis, a cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus.*] And as this duty on the part of the parents continues up to the time when the child is in a position to provide for itself, this same inviolable parental right of education also endures. «Nature intends not merely the generation of the offspring, but also its development and advance to the perfection of man considered as man, that is, to the state of virtue» [Suppl. S. Th. 3; p. Q. 41, a. 1: *Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed etiam traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis in quantum homo est, qui est virtutis status.*] says the same St. Thomas[1].

Pius XI explicitly bases his doctrine upon the definition of education of Thomas Aquinas, even though it is a definition given in an «incidental» way, while he explains the reasons for the indissolubility

[1] PIO XI, Encyclical *Divini Illius Magistri*, nn. 32-33.

of marriage as a precept of the natural moral law. In this way the Pope gives great authority to this definition that had significant influence in Catholic culture of those years.

To better understand the reasons for such am influence, we have to focus on the cultural climate of those years, when the rediscovery of the scholastic thought becomes the direct source of Catholic reflection. Those were years of great fervour. The Catholic University of the Sacred Heart was founded (1921) and many Catholic intellectuals interpreted their role by trying to realize a cultural renewal that could regenerate the foundations of the various disciplines by operating from their own, *iuxta propria principia*. This was accomplished in philosophy, with neotomistic current, in psychology and also in pedagogy, as we shall see in the short term.

The rediscovery of Thomas in pedagogical personalism

We studied in depth in another text[2] the roots of pedagogical personalism of the twentieth century, in this paper we emphasize the role played by the explicit rediscovery of the thought of Thomas, by authors like Maritain, or for Italian pedagogical personalism, Casotti, Nosengo and Corallo.

In 1931, Mario Casotti published a collection of essays titled *The pedagogy of St. Thomas Aquinas*[3], affirming that «Catholic pedagogy in Italy (...) has suffered, and suffers, however, for having dropped or not being able to resume with enough energy the thread of that great doctrinal tradition that had to be rejoined to Scolastica, and, in it, to the greatest master: St. Thomas Aquinas»[4].

[2] See A. Porcarelli, *Educazione e politica. Paradigmi pedagogici a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2012, pp. 92-102.

[3] M. Casotti, *La Pedagogia di S. Tommaso d'Aquino. Saggi di pedagogia generale*, La Scuola, Brescia 1931.

[4] *Ivi*, p. 5.

Casotti asks himself whether it is legitimate to say that in St. Thomas there is a true pedagogy. His answer is affirmative: in addition to many hints on education, pedagogy is present «as an explicitly discussed problem which is resolved with such scientific rigour and critic. It will take many centuries in education history before St. Thomas pedagogy can be overtaken»[5].

But Casotti identifies the pedagogy of Thomas in the didactic question of the *De magistro*: «Asking how education is possible means nothing but asking how it is possible this relationship between two thinking subjects by virtue of which one can transmit to another certain cognitions and attitudes». Probably his concern was of a «strategic» nature, that is to say that a Catholic pedagogue might think of himself as a disciple of St. Thomas because he finds in him a true explicit pedagogy. Casotti points out that the Averroism with which Thomas argued in the 13th century would represent an embryonic form of *actualism* and points out how Thomist arguments are perfectly adapted to the cultural challenge of 20th-century attitudes[6].

Gesualdo Nosengo, a disciple of Casotti, appreciates[7] Thomas' thought by comparing it with the real teaching questions affecting teachers of our time. In the text *The human person and the education*[8] he tells the aim of enhancing «the reflections that the Scolastic-Christian doctrine of the human person exerts on the theoretical conception and practical implementation of the action that a man place to another man in educational purpose»[9], starting with the recognition of the distinctive prerogatives of the human person (unity, freedom, spirituality, responsibility, etc.). Nosengo offers a careful reading of the *Quaestio De Magistro* but,

[5] *Ivi*, pp. 11-12.

[6] *Ivi*, p. 14.

[7] See A. Porcarelli, *Il Ruolo di S. Tommaso d'Aquino nel pensiero pedagogico di Nosengo*, in L. Corradini (a cura di), *Laicato cattolico educazione e scuola in Gesualdo Nosengo. La formazione, l'opera e il messaggio del fondatore dell'UCIIM*, Elledici, Leumann, TO 2008, pp. 173-189.

[8] G. Nosengo, *La persona umana e l'educazione*, La Scuola, Brescia 1967.

[9] *Ivi*, p. 10.

besides focusing on the cognitive aspects, tries to read the teachings of Thomas on intellectual education, in parallel with those that might concern the will (the other spiritual faculty of man).

> The assimilative activity of mental light towards the truth and the one of the will towards the good can, however, manifest themselves in slow, lazy, messy and inadequate forms. The activity of the mental light and of the will is not provoked by the true and the good according to fixed internal laws such as the activities of living animals and plants and the human body. Because the human being is spiritual and free and he must be determined freely for reasons other than appetites[10].

He states «five laws» of human development: 1) the development starts from spontaneous vital motion; 2) development requires personal activity; 3) for the development it is required the assimilation of an objective reality; 4) the development process should be gradual; 5) every true development tends towards the perfect order. The contemporary reader may feel displaced by the use of expressions such as «perfect order», because our culture offers us a constant praise uncertainty and imperfection, but these expressions are to be read in the context of the Thomistic culture of Nosengo . In particular, we find the assonance with what Thomas calls «perfecta aetas»[11], simply to indicate adulthood. The soul of the educational relationship is love, because the educator wants the person to develop fully, so he wants «his/her good» so he loves him/her. In addition, love is a necessary lever in the educational relationship, because along with the word is needed an example that can be «contagious», an «exemplary causality»: one can teach to love, only by loving.

Of particular interest, from a pedagogical point of view, the approach to teaching reading Thomistic in key activist, as a source for a critical rethinking of the same pedagogical activism.

[10] *Ivi*, p. 70.

[11] *In IV Sententiarum*, dist. 4, q. 3, art. 3B, arg. 3; *Summa Theologiae*, III, q. 39, art. 3, c.

> St. Thomas rigorously states that to learn science is absolutely necessary the activity of the disciple: precisely this ancient theory already contains the best of what has now been called, with a word perhaps a little improper, *activism*[12].

The Master must be an «activity promoter» in the sense that his words and actions are «exterior expressions of his inner science, signs of a deep reality that can also become a deeper reality of the disciple»[13]; they are not properly speaking the cause of knowledge (of which the disciple himself is the main cause), but they are the cause of the teaching, «it means to promote, direct, and accelerate that original activity of the disciple's mind, which is the true cause of Science»[14]. Nosengo, besides affirming that the best part of activism was already contained in Thomas's doctrine, as always in the light of Aquinate's thinking, it is possible to correct the errors, according to the line indicated by the divine *illius magistri*, which in particular denounced the naturalism of some modern pedagogical positions (including activism).

The way of Nonsego's activism is explained by a word of evocative power: «*Redoing* is the active position of the spirit in the face of truth, it is the work, the gesture, the effort through which it enters in possession, and the possession more interior and inalienable»[15]. It is an activism of the spirit, so the master's culture regenerates in the mind of the disciple, or assumes a new life in it: that culture becomes "form" of the disciple's intellect that is in active power with respect to it.

[12] G. NOSENGO, *La pedagogia di S. Tommaso* (IV parte), in «La scuola e l'uomo», 7 (1947), p. 3.

[13] *Ibid*.

[14] *Ibid*.

[15] G. NOSENGO, *L'attivismo nell'insegnamento religioso della scuola media*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1938, p. 48.

The «structuring» function of the Thomistic idea of education in the pedagogy of Gino Corallo

The reference to Thomas' thought in Gino Corallo's pedagogy seems less strong than the Casotti's statements of Thomistic faithfulness or than Thomas commented texts . On the contrary it is a deep and «structuring» reference, in which he confronts himself with the pedagogic debate, *iuxta propria principia*. Coral's pedagogy foundation is the *Philosophia perennis* of which the Church's Magisterium speaks, pointing in Thomas Aquinas a reliable guide: the unity of the human person, his dignity, the spirituality and immortality of the soul, God as the ultimate aim, etc... Corallo never makes a real «profession of tomism» because - as one of his disciples notes - «he never accepted the neo-Thomist or personalist classification for himself, refusing to necessarily be different by himself»[16]. Rejection of classifications is a prerequisite for the foundation of an autonomous pedagogy capable of give a reason of what it affirms, without appeals to authorities to accept in an uncritical manner. If a reflection found in the thought of Thomas is valid, it is not valid because it is of Thomas, but because it is true. The same Thomas reasoned in this sense, saying that truth is strong in itself («veritas seipsa fortis est»)[17], therefore, it does not need any «classification». In any case, Corallo's pedagogical vision is based on Thomas's text to which he attributes a «foundation» role. This is the definition of education quoted by Pius XI, from the *Supplement*[18] to the III pars of the *Summa Theologiae*. It concerns marriage as it falls within the natural order[19]. In the first article he says

[16] M. T. Moscato, *Introduzione del curatore*, in G. Corallo, *Educare la libertà. Scelta antologica a cura di Maria Teresa Moscato*, CLUEB, Bologna 2009, p. 22.

[17] Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 4, 10, 15.

[18] Thomas left the Third Part of *Summa Theologiae* unfinished; fr. Reginaldo from Piperno completed the *Summa* by drawing a Supplement, based on Thomas's youth writings. The text, strictly speaking, is «spurious», but Pio XI and Corallo are quoting him as Tommasian and for this reason we will also do it here.

[19] *Summa Theologiae*, *Supplementum* 3ae part., q. 41: *De matrimonio inquantum est in officium naturae*.

marriage is part of the natural moral law, for two reasons: 1) regarding its main purpose (the good of the children), 2) in order to his «secondary» aim, that is the reciprocal relationship linking spouses, especially in the realization of the family community. The usually quoted text is an excerpt of what sets out the first of the two aforesaid reasons that we quote here below:

> Matrimonium est naturale (…) primo quantum ad principalem eius finem, qui est bonum prolis. Non enim intendit natura solum generationem prolis, sed traductionem et promotionem usque ad perfectum statum hominis inquantum homo est, qui est status virtutis. Unde, secundum Philosophum, tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset nisi determinatos et ceteros parantes haberet. Quod non esset nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit[20].

Corallo argues on Thomas's text as laying the foundations for a pedagogical reflection: the need to identify a specific notion of education, not content with partial or generic notions on which pedagogy such as science cannot be founded. For example, the fact of understanding education as the formation of man as a man, or of the human person as a person, is - according to Corallo - a too vague idea and not fully adhering to Thomas' text:

> The definition of education as «the formation of man» may well respond to the need for this concrete specification of the educational fact. It is also the definition given by S. Tommaso: «Promotio prolis usque at statum perfectum hominis in quantum homo est», *Summa Th.*, Suppl. 3, 41, 1, c. Since, however, it can be understood, and in fact it is understood, in two very different meanings a careful distinction is needed. In the pages that follow the criticism that we will do, it is directed to the one of the two meanings that we do not see fit: as we shall see, «man's forma-

[20] *Ibid*.

> tion as a man» cannot mean direct formation to an individual who is a man but the direct formation and normative of what specifically and solely constitutes «man», that is, by his free and rational will. This concept, which can easily be granted by all, must remain present and operative in theoretical elaboration and therefore in the practice of education, which only results in its unity[21].

The formal unity of the notion of education results from the substantial unity of the human person and is a necessary condition for the unity of pedagogy as science. It is therefore important to emphasize that «education is a well-defined kind of man's form of formation, and that is precisely the formation of the usual capacity to act fairly with freedom»[22]. Within this definition, all the particular aspects of education (intellectual, moral, physical, social, etc.) are retrieved as the educated person assumes in the context of his free and responsible act, making «the child wants freely (...) accept the whole process of its development, in all sectors, directly and principally as the most proper form of himself in his profile final teleological, and then also, indirectly (with no less concreteness and truth), such as that form, specific and singular, of its development in its various fields»[23]. It follows that the purposes of education are related to the man's purpose, and every educational practice interacts with them. Therefore, we can give a definition of education, which also includes the other element of Thomasian definition, or a reference to the virtues:

> Education is that intentional process that tends to form in the pupil ordered habits of moral life, ensuring a possession as much as possible wide and full of freedom and the right and quick use of it[24].

[21] G. CORALLO, *Educazione e libertà. Presupposti filosofici per una pedagogia della libertà*, SEI, Torino 1951, p. 34.

[22] *Ivi*, p. 57.

[23] *Ivi*, p. 64.

[24] G. CORALLO, *La pedagogia della libertà. Saggio di pedagogia generale*, SEI, Torino 1951, pp. 50-51. In another text the definition is taken more succinctly, but absolutely equivalent: «Education is in man the ability to act rightly with freedom» (G. CORALLO, *Pedagogia. L'educazione. Problemi di pedagogia generale*, SEI, Torino 1965, vol. 1, p. 146).

This means that every experience is educational as it relates to the will or involves it in some way. Even intellectual, physical, or technical education can be authentically considered to the extent that they are internalized by the subject through free acts with which acquired knowledge or abilities are inserted within a personal sense horizon. The pedagogical issue for excellence then becomes the education of freedom, taking up a now classic became paradox: can you educate someone to be free?

Corallo states that «the best part of tomistic pedagogy is not (...) in De Magistro: this is irreplaceable as an indication of its possibility (if man could not be a true teacher could not be even an educator) and of a basic methodology; but the purpose and the point of educational action must be sought elsewhere»[25]. Thomas, while understanding the limits of creatural action, he is a strenuous supporter of the value and autonomy of the creature and he believes that God, who has communicated to his creatures its similarity as human being, has made them similar to Himself even on the plane of action[26], so the mankind is a «real agent». We must now consider the fundamental prerogative of man's spiritual activity, that is, the «reflective» character or «transparency to themselves» acts of intellect and will: there is a «knowing to know» and a «want to want» that are typical and exclusive of spiritual creatures. That prerogative of human action, explicitly derived from the teachings of St. Thomas, it is the foundation of education possibilities, because it allows to overcome the limits immanentism (materialistic or idealistic):

> Now here is the point: it is precisely this transcendence that the spiritual being makes himself thinking about himself, which only makes education possible. Without this reflection, without this self-transcendence and almost duplicate immanently in the act

[25] *Ivi*, p. 104.

[26] See *Summa Contra Gentiles*, III, 66; *ivi*, 21 and 70; *De Magistro* (*De veritate*, q. 11, a. 1, c.).

> and the act itself, the spirit would not be spirit, and the man would have neither an education nor a story, and therefore would not have «value»[27].

Immanentist positions, in fact, «find themselves in the sad need, if they want to talk about education, to make it coincide with the very development of the human being»[28], while emphasizing the self-reflective dimension of spiritual faculties on themselves, One can better understand the proprium of education, such as the conquest of a human maturity on which it will be able to engage in the path of perfecting the moral life that lasts all life. Under those reasons Corallo clearly attributes to Thomas, the «paternity» of what is widely recognized as the interpretative figure of his pedagogy:

> St. Thomas thinks the well-educated man is a man of *perfect freedom*, his pedagogy - in a deeper sense than many modern situations – is a «*pedagogy of freedom*»[29].

In Thomas' thought there is a true, explicitly formulated pedagogy, although the individual elements that characterize it are not well organized in a single treatise but are found in various places in the rich *Corpus Thomisticum*, while he tackled other issues. Such pedagogy, in its deepest root, is configured as a *Pedagogy of freedom*, in which Corallo is fully recognized, while caring from one side to formulate it in terms articulated and systematic and on the other to update it, taking into account the achievements of modern sciences (psychology in particular) and the pedagogical contemporary debate to which is compared without any reverential fears.

---

[27] G. CORALLO, *La riflessione dell'essere spirituale e l'educazione umana nel pensiero di S. Tommaso*, in «Itinerarium», 2005, p. 108.
[28] *Ivi*, p. 109.
[29] *Ivi*, p. 111.

RIASSUNTO

Il pensiero educativo di Tommaso ha una freschezza sempreverde, che ha giocato un ruolo importante nel personalismo pedagogico del XX secolo. Pio XI, nella *Divini illius magistri* (1929), lo cita come un'autorità, e pedagogisti come Casotti, Nosengo, Corallo costruiscono la propria riflessione basandosi sul pensiero di Tommaso. La visione della persona umana come centro di attività spirituale, posta sulla linea di orizzonte tra le sostanze corporee ed incorporee, rappresenta il fondamento metafisico dell'educabilità umana.

ABSTRACT

The educational thought of Thomas has an evergreen freshness, which played an important role in the pedagogical personalism of the twentieth century. Pius XI, in *Divini illius magistri* (1929), mentions him as an authority; pedagogists such as Casotti, Nosengo and Corallo build their own reflection based on the thought of Thomas. The view of the human person as a centre of spiritual activity, placed on the horizon between the bodily and incorporeal substances, represents the metaphysical foundation of human education.

Algo imperfecto y ocasional: una relectura a la controvertida tesis de Tomás de Aquino sobre la mujer

Ignacio Serrano del Pozo*

Introducción

El siempre controvertido teólogo Hans Küng escribió en su obra *La mujer en el cristianismo* que existen tres cosas sobre las que Tomás de Aquino no habría entendido nada: el arte, los niños y las mujeres[1]. Si el Doctor Angélico comprendió o no a la mujer, puede considerarse una cuestión disputada… Pero lo que debe admitir Küng es que - si descontamos a John Stuart Mill y Arthur Schopenhauer - no es fácil encontrar a otro pensador anterior al siglo XX que le dedique tantas páginas de reflexión filosófica y teológica al sexo femenino como lo hiciera el fraile dominico.

Si nos concentramos en la *Suma Teológica* podemos descubrir dos grandes cuestiones en las que aparece tematizada la mujer: la cuestión 92 de la *Prima* que contiene 4 artículos dedicados al origen de la mujer en la creación divina, más dos artículos de la cuestión 31 de la *Tertia*, referida a la «materia de la que fue concebido el cuerpo del Salvador». En ellos aparece lo medular de la visión metafísica y antropológica de Santo Tomás. A estas partes habrían que añadir, además, algunos pasajes de la *Secunda Secundae*, concretamente la respuesta primera al artículo 1 de la cuestión 156, dedicado a la complexión corporal de la mujer y al fenómeno de la

* Director del Centro de Estudios Tomistas y Profesor Asociado de la Universidad Santo Tomás, Chile.

[1] H. Küng, *La mujer en el cristianismo,* Trotta, Madrid 2002, p. 56.

incontinencia, y la solución del artículo 2 de la cuestión 177, referido al derecho de la mujeres a hablar en la Iglesia, ambos apartados dedicados a tópicos éticos o políticos (en el sentido amplio) sobre la condición femenina en relación al hombre.

El problema es que una lectura rápida de los pasajes referidos lleva a un lector común a tres conclusiones que son bien controvertidas, especialmente para la mentalidad actual[2]:

Existe una imperfección ontológica/antropológica de la mujer respecto del hombre.

Existe una relación de subordinación de la mujer en relación al varón como esposo y padre.

Existe una debilidad intelectual y moral de la mujer con respecto a su contrario.

En este trabajo nos vamos a concentrar en el primer aspecto señalado, es decir, en la imperfección intrínseca (metafísica-antropológica) que existiría en la mujer con respecto al hombre, para comprobar si esta tesis se sostiene o no en los textos del Aquinate.

Sobre este punto, el pasaje más importante lo tenemos probablemente en la respuesta a la primera objeción del artículo 1, en el que Tomás de Aquino se pregunta (lo que hoy nos debería parecer bastante escandaloso) si debió o no debió aparecer la mujer en la creación divina, en los tiempos anteriores a la introducción del mal y del pecado. En principio - argumenta el artículo - la presencia del sexo femenino no parece tener cabida en la creación original pues, - como había dicho Aristóteles en *De Generatione Animalium* - «la mujer es un varón frustrado (*femina est mas occasionatus*), y en la producción primera de las cosas no era conveniente que hubiera nada frustrado ni imperfecto (*nihil occasionatum et deficiens*)». El texto completo con el que Tomás de Aquino se enfrenta a esta objeción es el siguiente:

[2] Cf. F. Romero Carrasquillo, H. Troyer de Romero, *Aquinas on the Inferiority of Woman*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 87:4, pp. 685-710; P. Pérez Estévez, *Tomás de Aquino y la razón femenina*, «Revista de Filosofía», 59:2, 2008, pp. 9-22.

> Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional (*femina est aliquid deficiens et occasionatum*). Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como se dice en el libro *De Generatione Animalium*. Pero si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza para la generación. La intención de toda la naturaleza depende de Dios, Autor de la misma, quien al producirla no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer[3].

La interpretación común a este respecto, contenida por ejemplo en una nota explicativa a la cuestión 92 de la Suma de teología editada por la BAC y preparada por los dominicos españoles, indica que Tomás de Aquino habría sostenido una visión poco favorable respecto a la mujer debido a las teorías físicas y biológicas de Aristóteles, que consideraron a la hembra y a la mujer como un varón y macho imperfecto (también al interior de la especie humana), menos dotado para la especulación y la vida contemplativa. De este modo, el problema de la "misoginia tomista" sería fundamentalmente responsabilidad de Aristóteles, quien habría cometido dos graves errores en este sentido. El primero, de orden físico, consistió en identificar en el proceso generativo la participación de mujer (y la hembra en general) con el principio potencial, y de atribuir al hombre (macho) la tarea de causa formal, pues desde esta perspectiva el principio femenino aportaría sólo la materia, mientras que el masculino sería la verdadera causa eficiente capaz de imprimir su sello en la descendencia a través de la fuerza formativa del semen.

[3] *Summa Theologiae* I, q. 92 a. 1 ad 1.

El segundo error del Filósofo (con mayúscula), que se arrastraría hasta la Edad Media, habría consistido en suponer que el proceso biológico generativo, al ser dependiente fundamentalmente del semen, conduce *naturalmente* a producir un igual, es decir, a otro varón, salvo que una serie de factores corrompiesen el líquido seminal - léase temperatura ambiental o la influencia de los astros -, lo que generaría, - en su defecto - una hembra[4].

Estas tesis poco felices sobre la mujer las habría recibido Tomás de Aquino sin grandes cambios - sigue la interpretación tradicional -, y sólo se habrían suavizado debido a la introducción de elementos bíblicos y teológicos dentro del aristotelismo del Doctor Angélico, en los que la mujer aparecería también como imagen y semejanza de la divinidad, compartiendo con el varón la misma dignidad espiritual.

El propósito de este trabajo es desafiar esa interpretación. Para tal efecto nos proponemos mostrar, en primer lugar, que las tesis aristotélicas sobre la mujer, así como el modo que Santo Tomás las entiende, son mucho más complejas de lo que habitualmente se cree, y no resisten una lectura literal o descontextualizada. En esta parte nos concentraremos en dos autores que nos han precedido en esta investigación y que creemos proporcionan los estudios más contundentes sobre esta temática: nos referimos a Michael Nolan y Joseph Francis Hartel. Realizado este análisis, señalaremos sus límites y omisiones, e intentaremos presentar nuestra propuesta de comprensión. Esta se sustentará en los últimos escritos antropológicos del filósofo escocés Alasdair MacIntyre, concretamente en *Dependent Rational Animals* (1999), pues creemos que la idea de «vulnerabilidad corporal» y de «dependencia» aquí contenidas, puede iluminar la consideración que Tomás de Aquino tiene sobre la mujer.

[4] *I Sent 20* Solución p. 595. Sobre la contribución de cada sexo a la generación de un nuevo individuo en perspectiva tomista véase E. JOHNSTON, *The Biology of Woman in Thomas Aquinas*, «The Thomist» 77 (2013), pp. 577-616.

1. LA DEFENSA DE MICHAEL NOLAN DESDE LA CRÍTICA TEXTUAL

En sendos artículos interesantísimos, Micheal Nolan[5], profesor de la Universidad de Dublin, se aboca a la tarea de defender la concepción de Tomás de Aquino sobre la mujer, labor que lleva a cabo desde una lectura exhaustiva de los textos, en vista de no sacar conclusiones apresuradas. Esta defensa se basa, fundamentalmente, en comprender qué significa exactamente la polémica frase con la que Santo Tomás caracteriza la mujer: «la mujer es un varón frustrado», «*the female is a misbegotten male*» en inglés, o en su versión latina original, *femina est mas occasionatus.*

En este sentido, lo primer que habría que decir es que Tomás de Aquino nunca utiliza esta frase en un sentido absoluto. La expresión *femina est mas occasionatus* aparece seis veces en el *corpus thomisticum*, pero la mayor parte de las veces, - podemos añadir nosotros -, figura como una objeción contra la verdadera condición de la mujer. Esto no significa que Santo Tomás rechace de plano la formulación aristotélica, pero la tiene como información biológica que debe ser complementada con otros datos, como el hecho de que la semejanza divina es común a ambos sexos[6] o que la mujer resucitará con su cuerpo femenino en atención a su mérito más que a su sexo[7].

Además, Michael Nolan destaca que todo indica que Tomás de Aquino extrajo esta frase de una traducción temprana de Miguel Scoto realizada sobre la versión árabe de las obras biológicas aristotélicas, en la que la expresión griega θῆλυ ὥσπερ ἄρρεν ἐστί πεπηρωμένον (*thēlu hōsper arren esti pepērōmenon)* es volcada como *femina es tanquam mas ocassionatus*. Esto es interesante porque Santo Tomás no utiliza para referirse a esta sentencia la traducción de su hermano de orden Guillermo de Moerbeke, quien había dicho que *femella es quemadmodum orbatus*

[5] Cf. M. NOLAN, *The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that «Woman is a Defective Male»*, in «The Thomist» 64 (2000), pp. 24-69; *The Defective Male: What Aquinas Really Said*, in «New Blackfriars» 75 (1994); pp. 156-166.

[6] *Summa Theologiae* I, q. 93 a. 6 ad 2.

[7] *Super Sent.,* lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3, ad. 2.

mascullus[8]*,* es decir, es un varón con carencias de progenitor o en orfandad; sino que usa el término *ocassionatus* proporcionado por el matemático y astrólogo medieval. La palabra *ocassionatus,* es un término técnico del lenguaje medieval que no se encontraría en el latín clásico. Éste es usado para distinguir aquello que es directamente intentado de aquello que es causado u ocasionado indirectamente[9]. Es algo ocasional - por ejemplo - que de un mal surja un bien que no había sido intentado, y a este lo podríamos llamar un *bonum occasionatum*[10]. El mismo Aquinate escribe, a reglón seguido de haber dicho que *mulier est vir occasionatus* que «se dice "ocasionado" lo que no es directamente intentado, sino que proviene de alguna corrupción o defecto»[11].

Para entender esta idea conviene comprender que lo ocasional es tal sólo desde una determinada perspectiva, pero podría no serlo desde otra. Se puede pensar en un montón de leña que con ocasión de una lluvia repentina se ha vuelto incombustible (el ejemplo es de Nolan), impidiendo así un incendio forestal. Esto la convertiría en leña deficiente en un sentido accidental, en cuanto lo que habitualmente se intenta con ella es hacer fuego, pero no en otros respectos. Llevado esto al caso de la mujer y de acuerdo a la concepción medieval, se puede decir que lo femenino es ocasionado en atención a que su sexo estaría determinado por factores ambientales o disposiciones biológicas que no serían directamente intentadas por el principio seminal; pero, desde otro sentido, es claro que, si no fuera por esta condición, no sería posible la reproducción de los sexos en ausencia de uno de ellos[12].

[8] M. NOLAN, *The Aristotelian Background to Aquinas's Denial that «Woman is a Defective Male»*, p. 57 y nota 172.

[9] M. NOLAN, *The Defective Male: What Aquinas Really Said*, p. 157.

[10] En realidad Tomás de Aquino dice en *Super Sent.,* lib. 1 d. 46 q. 1 a. 3 co. «*bonum quod occasionatur ex malo*». Una búsqueda a través del *Index Thomisticus* nos muestra que la palabra *occasionatus* y su derivados es usada casi siempre en el contexto descriptivo de la mujer.

[11] *Super Sent.,* lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 arg. 1.

[12] *Super Sent.,* lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 1.

Es decir, en resumen, entender a la mujer como un varón ocasional y deficiente, no es decretar inmediatamente que ella es un individuo defectuoso, sino señalar más bien que ciertas características, las que dicen relación con el proceso generativo que condujo a su producción, lo son en un determinado respecto: en un aspecto accidental o casual de un proceso mayor en el que la mujer tiene pleno sentido.

El problema de la interpretación de Nolan, con todo lo ingeniosa que es, es que la mujer no sólo aparece como ocasionada, sino como el sexo imperfecto en el proceso de generación, el que es realizado en vista del varón. No es que el sexo de la descendencia sea algo ocasionado, en el sentido de que ser varón o ser mujer respondería a causas accidentales, sino que sólo es accidental el sexo de la mujer.

> La generación de la mujer tiene lugar, como se dice en el libro XIII *De animalibus,* porque el semen del hombre no puede imponerse sobre la naturaleza de la mujer, de modo de disponerla biológicamente y conducirla al sexo perfecto[13].

Esto nos lleva a reparar en otra estrategia para intentar precisar la concepción que tiene Tomás de Aquino sobre la mujer. Esta consiste en atender no sólo al proceso biológico o generativo que conduce al sexo femenino, sino ahondar en todo el arco de análisis, considerando también sus niveles cosmológicos y metafísicos.

2. La defensa de Joseph Hartel desde la metafísica

Una intelección de los distintos niveles de causas involucradas en la generación de los individuos de sexo femenino, es la estrategia que ha utilizado el profesor Joseph Hartel con el fin de hacer justicia a la naturaleza y fin de la mujer. Hartel tiene dos trabajos al respecto: uno es su tesis doctoral publicada en los años 90 bajo el título *Femina ut Imago Dei*[14], y el

[13] *Super Sent.,* lib. 2 d. 20 q. 2 a. 1 ad 2.

[14] J. HARTEL, *Femina ut Imago Dei in the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, «Analecta Gregoriana», Roma 1993.

otro es un breve artículo denominado «The integral feminism of. St. Thomas Aquinas»[15]. Después de recoger una serie de opiniones que han sido adversas a la infravaloración que habría tenido Santo Tomás sobre la mujer, Hartel se atreve a sostener que - muy por el contario a lo sostenido - en el Aquinate lo que podemos encontrar es un feminismo teocéntrico, en el que la mujer ocuparía su puesto más elevado como imagen de Dios y su embajador en la tierra[16].

Si queremos hacer justicia a la posición tomista sobre el sexo femenino es fundamental - de acuerdo a Hartel - comprender que la descripción de la mujer como algo «imperfecto y ocasional» (*femina est aliquid deficiens et occasionatum)* remite a un contexto causal del que no nos podemos desentender. Para captar el asunto en profundidad, es importante reparar en que el enfoque tomista se mueve en distintos niveles: existe un nivel físico-biológico, pero existe también uno cosmológico-metafísico[17]. La mujer se puede considerar como algo accidental o defectivo sólo si se atiende al primer nivel, el de las causas particulares y accidentales, aquellas implicadas en la consistencia del semen concretamente. En este nivel el asunto parece resolverse accidentalmente, puesto que el hecho biológico de que aparezca un individuo macho o hembra depende de características materiales accidentales como son la consistencia del líquido seminal. Sin embargo, si nos remontamos al nivel cosmológico de las causas universales y esenciales, el asunto es diferente, pues aquí la mujer, lo mismo que el hombre, son principios plenamente intencionados, ambos ordenados a la generación de la prole. En ese nivel, en ausencia del sexo femenino o la hembra en general, sería imposible la misma conservación y propagación de la naturaleza de cualquier especie. A eso apunta el texto de la cuestión 92 de la *Suma Teológica* citado en la introducción, cuando hace referencia a comprender a la mujer inserta en todo el orden de la naturaleza: *per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum.*

[15] J. HARTEL, *The Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, in «Gregorianum» 77 (1996), pp. 527-547.

[16] J. HARTEL, J., *Femina ut Imago Dei in the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*, p. 3.

[17] Ivi, pp. 106 ss.

Lo interesantes es que dentro de la arquitectura tomista, las causas están subordinadas unas a otras. En el caso que venimos tratado, las causas biológicas - como señala Hartel[18] - están subordinadas a las cosmológicas. Poco importa que estas causas cosmológicas digan relación - para el caso de Tomás de Aquino y, antes que él, para Aristóteles - con el movimiento de los planetas; lo que interesa es comprender el sistema tomista en su riqueza. Es más, si avanzamos a nivel de las causas, nos encontramos con un tercer nivel, como son las causas divinas. En ese nivel también puede descubrirse la intencionalidad de Dios para con la mujer. En este ámbito ella trasciende las condiciones materiales, y la mujer aparece como una compañera espiritual del hombre en la construcción de hogar como dirá en el artículo segundo de la misma cuestión 92[19].

El problema de la interpretación de Hartel es que parece no reconocer que si bien hombre y mujer son imágenes de Dios, en cuanto criaturas racionales, no puede omitirse un texto de Santo Tomás donde señala explícitamente que el varón es una imagen de Dios más plena que la mujer. Mientras hombre y mujer son imagen de Dios en lo esencial, en otro sentido sólo el hombre lo es, pues sólo el hombre es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura.

> Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en cuanto aquello que principalmente la imagen consiste, esto es, la naturaleza intelectual. Por eso en *Gén* 1,27, después de decir del hombre que *Dios lo creó a su imagen,* añade: *Los creó macho y hembra*. Y dice en plural *los,* como señala Agustín, para no entender que en un solo individuo ambos sexos estuviesen unidos. Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer: esto es, en cuanto el hombre es principio y fin de la mujer, así como Dios es principio y fin de toda criatura. Por eso el Apóstol, después de haber dicho que *el varón es imagen y gloria de Dios,* dice que la mujer es la gloria del hombre; y añade, *no porque el varón proceda de la mujer, sino la mujer del varón, y el hombre no fue creado para la mujer, sino la mujer para el varón*[20].

[18] Ivi, p. 107, n. 6.

[19] *Summa Theologiae* I, q. 92 a. 2 corp. «[…] quia, ut philosophus dicit in VIII Ethic., mas et femina coniunguntur in hominibus non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt alia opera viri et feminae, et in qua vir est caput mulieris».

Señaladas estas dificultades, y reconociendo el inmenso aporte de Nolan y Hartel al reciente debate sobre la mujer en Tomás de Aquino, intentaremos iniciar un tercer camino, en el cual nos puede servir de guía la reflexión de Alasdair MacIntyre sobre la vulnerabilidad corporal y la dependencia.

3. EL APORTE DE A. MACINTYRE A LA CONCEPCIÓN SOBRE LA MUJER DESDE LA IDEA DE VULNERABILIDAD CORPORAL Y DEPENDENCIA

Alasdair MacIntyre es bien reconocido en el ámbito filosófico por sus trabajos de rehabilitación de la ética de la virtud aristotélica y por su crítica a la universidad liberal y restitución de la tradición tomista. Pero es menos conocido por un breve libro que publicó en 1999 y que sólo progresivamente ha empezado a mostrar su importancia para la antropología y ética filosófica. Nos referimos a *Dependent Rational Animals*. Esta obra implica un cambio en el modo de comprender la naturaleza de la racionalidad humana. En ella MacIntyre se propone reivindicar algunos aspectos de la «biología metafísica» aristotélica que había rechazado en obras anteriores, así como hacer una relectura de la noción de tomista de virtud[21]. Pero para nuestros

[20] *Summa Theologiae* I, q. 93 a. 4 ad. 1.

[21] Lamentablemente este aspecto no es desarrollado explícitamente por MacIntyre, y el escocés se limita a decir en la introducción al libro comentado que la idea de «reconocimiento de la dependencia» se le ocurrió por primera vez leyendo una oración de Tomás de Aquino en la que pide a Dios la conceda «la posibilidad de pedía humildemente aquello que necesita a quienes lo poseen». A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999, p. XI.

propósitos, lo interesante es que en este libro el pensador escocés se propone subsanar una omisión que habría estado presente a lo largo de la historia de la filosofía occidental, como es la idea de la vulnerabilidad (*vulnerability*) y de dependencia (*dependence*) como claves de la condición humana.

Cuando un autor aborda este tema en moral, dice el mismo MacIntyre, habitualmente lo hace sólo tangencialmente, y desde las acciones que los agentes morales autónomos deben llevar a cabo sobre los individuos que padecen alguna lesión o discapacidad. Lo interesante es que este panorama parece únicamente conocer una excepción: «Sólo la filosofía feminista - dice este autor - ha hecho algo para remediar esto, tanto por su comprensión de que la ceguera hacia la mujer y su denigración está ligada a los intentos de los hombres de negar el hecho de la dependencia, como también por su énfasis en la importancia de la relación madre-hijo como paradigma de las relaciones morales»[22].

Si bien *Dependent Rational Animals* no sigue específicamente este hilo conductor, y no se pronuncia mayormente sobre el sexo femenino; si ahonda en dos ideas referidas a la «dependencia» que nos parecen muy relevantes para nuestro tema. La primera es que esta dependencia no es algo exclusivo de los niños, ancianos o enfermos que sufren algún aflicción física o mental, sino que es propio de nuestra existencia como seres corpóreos. El no reconocimiento de la dependencia revela precisamente la incapacidad que tenemos para aceptar la dimensión corpórea como esencial a nuestra condición humana[23]. La segunda es que esta dependencia es condición de posibilidad de nuestra pervivencia y florecimiento, así como de la vida en común con otro. Una vida comunitaria en la que es más importante la capacidad para abrirse a recibir los beneficios de otro que la facultad de dar, de ahí que el *megalopsychos* aristotélico o el hombre autónomo ilustrado carezcan de esta virtud, víctimas de la ilusión de la autosuficiencia[24].

[22] A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, p. 3.
[23] Ivi, p. 17.
[24] Ivi, p. 127.

La pregunta es cómo se puede aplicar esto que hemos analizado a la concepción que Santo Tomás tiene de la mujer.

Nos parece que la dependencia no sólo se puede predicar respecto de otros humanos, sino también (y fundamentalmente) de la acción de Dios. La mujer y su misma debilidad corporal son reveladoras no sólo de la necesidad de otros, sino de la necesidad de la potencia divina como único poder capaz de arrancar la materia de su natural corruptibilidad.

Existe un texto de la *Suma contra gentiles* que nos parece clave. En este se pregunta Santo Tomás si en los cuerpos de los resucitados faltaría acaso el sexo femenino, dado justamente que en ese estado los cuerpos aparecen en su perfección gloriosa. Ante esa dificultad, el Aquinate señala que el cuerpo femenino aparecerá resucitado, pues su debilidad corporal no es una debilidad ocasionada por un defecto de la materia sin más, sino una vulnerabilidad intentada por la misma naturaleza como parte de la sabiduría divina que todo lo dispone de cierto orden. Incluso esta misma distinción sexual lo que hace es manifestar la perfección de la naturaleza[25]. ¿Cómo entender este pasaje? Nos parece que lo que quiere decir Tomás de Aquino es que desde la perspectiva de Dios (que es la que da sentido último) el cuerpo y la mujer no muestran simplemente la debilidad de la materia como había visto el mundo griego (Aristóteles incluido), sino que en esa debilidad se hace patente, más potentemente incluso que en la inmortalidad natural del alma y en la fuerza generadora del hombre, la necesidad de ser elevados por la gracia sobrenatural y de abrirse a la acción divina para la supervivencia personal y la vida en comunión con Él. En esa línea, la naturaleza de la mujer y su corporeidad que *prima facie* se podrían interpretar como imperfección o defecto respecto del varón, quedan trasformadas en la imagen más perfecta de nuestra condición de criatura dependiente y vulnerable.

[25] *Contra Gentiles,* lib. 4 cap. 88 n. 3: «Similiter etiam nec infirmitas feminei sexus perfectioni resurgentium obviat. Non enim est infirmitas per recessum a natura, sed a natura intenta. Et ipsa etiam naturae distinctio in hominibus perfectionem naturae demonstrabit et divinam sapientiam, omnia cum quodam ordine disponentem».

RIASSUNTO

Tommaso scrive che la donna è «manchevole e difettosa». Questa affermazione ha sollevato potenti obiezioni alla portata del «personalismo tomistico». Seguendo la prospettiva di MacIntyre, questo saggio intende analizzare significato e contesto di questa affermazione al fine di stabilire se nel pensiero di Tommaso vi è davvero, come molti interpreti hanno ritenuto, bassa stima delle donne e del sesso femminile.

ABSTRACT

Thomas Aquinas wrote that "women is defective and misbegotten". This opinion has arisen as a potent questioning of the scope of «Thomsitic personalism». Following MacIntyre´s perspective, this paper attempts to analyse the meaning and context of this sentence in order to corroborate whether or not there is a low estimation of women and the female sex in Aquinas´s thought, as many interpreters have suggested.

Wounded Nature. Thomas Aquinas on the fragility of the virtuous life and the limits of a philosophical virtue ethics

Jörgen Vijgen*

Introduction. Moral crisis and moral optimism

One could argue that, on the level of large-scale ethics, there has occurred over the last few decades a considerable moral progress in so far as there is an increase in moral awareness and collective responsibility in the areas of ecology, business, politics, etc. On the individual level, however, the exaltation of a purely subjective freedom of indifference (S. Pinckaers) and the consequent separation of the subject from nature and its inherent teleology have resulted in a moral crisis.

This moral crisis seems to me to be a direct effect of what I would call «moral optimism», the view that virtually everyone is capable of morally good actions and the subsequent rejection of the reality and universality of sin in favor of such a Pelagian-like moral optimism[1]. St. Thomas, however, describes the spiritual world of the first man after the Fall as «darkened by perversity and defects and … full of ignorance»[2]. He follows St. Augustine's mystical reading of the man blind from birth in Joh. 9:1 as referring to the entire human race[3] so that Pilate's question «What is truth?» becomes for him an indication

---

* Fellow of the Thomas Instituut te Utrecht, Tilburg University (The Netherlands).

[1] Ultimately, this moral optimism is grounded in salvation optimism. See R. Martin, *Will Many be Saved? What Vatican II actually teaches and its implications for the New Evangelization*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2012.

[2] Thomas Aquinas, *Super Ioan*. 1, 9, c. 1, l. 5, nr. 130.

[3] See Thomas Aquinas, *Super Ioan*. 9, 1, c. 9, l. 1, nr. 1294.

«that truth was not known by the world and had vanished from almost everyone, as long as they remained unbelievers»[4]. He recognizes fully the moral disorder and the «perversity of human nature»[5] affected by vice and ignorance to such an extent that, as result of original sin, there exists a «failure of the spiritual eyes of men to contemplate the divine light»[6]. A Pelagian-like moral optimism, by ignoring or minimizing the fallen condition of man, views moral action solely in terms of «human flourishing» and assumes that fallen human action is befitting to both the proportionate natural and the supernatural end – if such an end even exists. The resurgence of interest in virtue ethics in the last few decades is to a considerable extent affected by this moral optimism in so far as, while correctly underlining the importance of a philosophical virtue ethics in general and Aquinas' contribution in particular, it offers an incomplete picture, not considering decisive elements of Aquinas' view of the moral life[7].

In what follows I will analyze four of these factors which for St. Thomas display the fragility of the virtuous life and the limits of a philosophical virtue ethics. But in order to do so I need first to account for the reality of wounded nature.

1. THE REALITY OF WOUNDED NATURE

For St. Thomas there are three ways in which human nature can be said to be good. First, human nature is good regarding the principles of human nature and the properties that flow from it. Secondly, human nature is good in its natural inclination to virtue, that is in its natural appetite for

[4] THOMAS AQUINAS, *Super Ioan*. 18, 38, c. 18, l. 6, nr. 2364.

[5] See THOMAS AQUINAS, *Super Ioan*. 1, 10, c. 1, l. 5, nr. 141.

[6] THOMAS AQUINAS, *Super Ioan*. 1, 14, c. 1, l. 8, nr. 182.

[7] As an illustration of the almost complete absence of sin in contemporary virtue ethics one can refer to D.C. RUSSELL (ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, S. VAN HOOFT (ed.), *The Handbook of Virtue Ethics*, Routledge, New York 2014, and L.L. BESSER & M. SLOTE (eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, New York 2015.

the good which is according to reason. The third way in which human nature can be good is by way of the gift of original justice.

These three ways in which human nature can be good are not equally affected by original sin. The good of human nature in its very principles remains. Sin does not make us into a different species nor into a species of lesser goodness or worth. After sin we remain in essence human. Hence the expression he frequently borrows from Pseudo-Dionysius: *bona naturalia manent integra*[8]. By contrast, the good we had in the gift of original justice, i.e. the harmony and rectitude of the primitive state, was entirely destroyed by Adam's sin.

The second good of human nature, however, that is, the good of our natural inclination to virtue, is diminished (*diminuitur*) by sin. Following Aristotle[9], Thomas holds that «human acts produce an inclination to like acts»[10]. Now, if something becomes inclined to one of two contraries (e.g. good or evil), it follows that its inclination to the other contrary must be diminished. Therefore, since sin is the contrary of virtue, then from the fact that a man sins, it follows that the good that consists in his inclination to virtue must diminish.

Now, given that our rational *nature* cannot be diminished by sin, our inclination to virtue cannot be diminished *at its root*. He draws from this the logical conclusion when he remarks that «even in the lost the natural inclination to virtue remains, else they would have no remorse of conscience»[11]. Our natural inclination can, however, be diminished regarding the attainment of its end if by sin an obstacle is placed against our natural inclination's attainment of its end.

He summarizes the loss of original justice as follows: «all the powers of the soul are left, as it were, destitute of their proper order (*quodammodo destitutae proprio ordine*), whereby they are naturally directed to virtue» and it is this destitution he calls a «wounding of

[8] See *In De Div. nom*. c. 4, l. 19, nr. 541.

[9] ARISTOTLE, *EN* II, 2 (1103b23-25).

[10] *ST* I-II, q. 50, a. 1.

[11] *ST* I-II, q. 85, a. 2, ad 3. He gives the analogy of a blind man whose aptitude to see remains but cannot be actualised.

nature» (*vulneratio naturae*)[12]. Hence, man can no longer achieve the complete good proportioned to his human nature, let alone the good that surpasses his human nature[13].

The wounds of nature correspondent to the four wounded powers that can be subject to virtue: reason corresponds to the wound of ignorance, the will corresponds to a certain proneness of the will to evil[14], the irascible appetite corresponds to the wound of weakness and the concupiscible appetite corresponds to the wound of concupiscence. Following the principle «human acts produce an inclination to like acts», actual sins, moreover, obscure reason, harden the will, make good actions more difficult and concupiscence more impetuous[15].

2. WOUNDED NATURE AND MORAL ACTION

With these ideas in place, we can now move on to considering the effects of the diminution of the natural inclination to virtue. Scattered throughout his writings, one can discern at least four such effects, which determine the fragility of the virtuous life and the limits of a philosophical virtue ethics, if man in his wounded nature is left to himself.

2.1. The rebellion of the flesh against the spirit

For St. Thomas, the natural capacities of postlapsarian man are left to follow their own proper natural inclinations according to the strength of each. What is missing is first an order between the different powers of the soul, an order established by reason, which, in the state of innocence, held the lower powers subject to itself[16], and secondly an overall orientation of these different powers to a supernatural good. In addition,

[12] *ST* I-II, q. 85, a. 3.
[13] See *ST* I-II, q. 109, a. 2.
[14] Not the be confused therefore, as St. Thomas notices, with the sin of malice: *ST* I-II, q. 85, a. 3, ad 2. On malice as the cause of sin, see *ST* I-II, q. 78.
[15] See *ST* I-II, q. 85, a. 3.
[16] See *De Ver*., q. 25, a. 6.

although original sin is equally present in all, differences between men can arise "on account of the different temperaments" in men[17].

Commenting on Paul's statement in Romans 7, 14: «But I am carnal, sold under sin», Aquinas explains that man's reason can be called «carnal» (*carnalis*) in a twofold way, as denoting the rebellion of the flesh, as a result of the inclination to sin derived from original sin, and as denoting the submission and consent to the flesh, resulting from both original sin and actual sins[18]. This rebellion of the flesh against the spirit causes postlapsarian man to be pulled by opposing tendencies[19].

Although the natural light of reason in itself is not diminished by sin, the natural light can easily be darkened by the sensitive appetites[20], resulting in ignorance and difficulty in finding the truth, «especially in practical matters»[21]. Moreover, «human nature is more corrupt by sin in regard to the desire for good, than in regard to the knowledge of truth»[22]. This is most clearly illustrated by the influence of the vice of lust, an influence which can even corrupt natural reason. More in particular, he is convinced that immoral sexual practices, arising from the vice of lust and which are culturally accepted and well established within a society, contribute to the corruption of natural reason so that, apart from the first principle of the natural law («the good is that which all things seek after»), not much is naturally accessible for such a corrupted reason[23].

2.2. The additional effect of actual sin

The diminution of the natural inclination to virtue can be further infinitely diminished (*diminui in infinitum*) by actual sins. This infinite diminution can be compared to a stained window, which always

[17] *ST* I-II, q. 82, a. 4, ad 1.
[18] See *Ad Rom*. 7, 14, c. 7, l. 3, nrs. 560-561.
[19] See *ST* I-II, q. 82, a. 2, ad 2.
[20] *ST* I-II, q. 85, a. 3.
[21] *ST* I-II, q. 85, a. 3.
[22] *ST* I-II, q. 109, a. 2, ad 3.
[23] See *ST* II-II, 154, 2, ad 1.

retains its root capacity to receive light, even when that capacity is more and more diminished by the environmental pollution that occurs through the ages[24]. The environmental pollution acts as an obstacle placed against the natural inclination's attaining its goal. One can place these obstacles indefinitely inasmuch as man can go on indefinitely «adding sin to sin»[25]. In other words, just as through habituation man becomes inclined towards future virtuous acts, so too do habitual sins incline man towards future sinful acts. The very fact that a man sins, results in a diminution of that good of nature, which is the inclination to virtue[26]. The fulfillment of the natural inclination can, by placing obstacles in its way, become continually and ever more difficult.

The actual and personal sins of postlapsarian man, therefore, only seem to make the situation worse. And there is more. Although Aquinas affirms man's rational will «to check individual inordinate movements … for instance by turning his thoughts to other things»[27], this turning to other, virtuous things can sometimes give rise to an inordinate movement itself. He gives the following example:

> thus when a man, in order to avoid the movements of concupiscence, turns his thoughts away from carnal pleasures, to the considerations of science, sometimes an unpremeditated movement of vainglory will arise. Consequently, a man cannot avoid all such movements, on account of the aforesaid corruption[28].

In other words, even a well-intended good act, performed to counter an actual sin, can sometimes result in the production of another sin.

[24] This is my reformulation of St. Thomas' phrase in *ST* I-II, q. 85, a. 2.
[25] *ST* I-II, q. 85, a. 2.
[26] *ST* I-II, q. 85, a. 1.
[27] *ST* I-II, q. 74, a. 3, ad 2.
[28] Corruption here means the *fomes peccati* or the effects of original sin which remain, even in the baptized.

2.3. The necessity of healing grace even for moral actions proportionate to man's natural end

Similar to his claim that it is beneficial for man and an act of divine mercy, that even those truths human reason can investigate are part of revelation[29], one could say that it is a sign of God's mercy that in the present, fallen state, man is offered not only elevating grace by which man is elevated to that which surpasses his nature, i.e. sharing in God's life, but also healing grace by which human nature is restored to its proper capacities, i.e. to love God above all things. Without this healing the appetite of man's rational will «follows its private good, on account of the corruption of nature»[30].

In a clear attempt to underscore that man's wounded nature diminishes his ability for moral actions, even proportionate to his natural end, St. Thomas gives examples of good, non-meritorious works which man even in the state of wounded nature can perform, solely by way of his natural endowments, such as «build dwellings, plant vineyards, and the like»[31]. Other examples he gives are: «to toil in the fields, to drink, to eat, or to have friends»[32]. Clearly these examples are rather paltry or morally insignificant but St. Thomas gives them on purpose. Good moral actions, as stemming from a stable, virtuous disposition require the unity of all the virtues. His examples are what they are, i.e. (rather paltry) examples of externally morally good actions but they are not the actions of a person possessing morally perfect virtues.

2.4. The impossibility of perseverance without grace

In his question whether man without grace can avoid sin, Aquinas returns to the impossibility for the postlapsarian man to avoid all

[29] See *ScG* I, c. 4.
[30] *ST* I-II, q. 109, a. 3.
[31] *ST* I-II, q. 109, a. 2.
[32] *ST* I-II, q. 109, a. 5. This text refers, I think, to friendship of utility understood by Aristotle as the lowest kind of friendship.

movements of the lower appetites. «For man can, indeed, repress each of its movements … but not all, because whilst he is resisting one, another may arise…»[33]. Aquinas explicitly denies that postlapsarian man is, as it were, condemned to always actually sinning and he recognizes that man's reason can premeditate and set out a course that is different than the course set out by the inclination of his sinful habit but he also realizes that man cannot remain for a long time without mortal sin. He quotes Saint Gregory to the effect that «a sin not at once taken away by repentance, by its weight, drags us down to other sins»[34].

Why is it inevitably so that man will fall without grace? Ultimately it has to do with the reality that, as a consequence of original sin, man's reason is not entirely subject to God. A complete subjection to God is in fact that which constitutes an act of formed faith, i.e. an act in which both the intellect and the will are perfected by respectively faith and charity, such that «the act of faith is completed and shaped by charity»[35]. If man is not placing in God «the end of his will», if «man's heart is not so fixed on God as to be unwilling to be parted from Him for the sake of finding any good or avoiding any evil, many things happen for the achieving or avoiding of which a man strays from God and breaks His commandments, and thus sins mortally…, unless, by grace, he is quickly brought back to the due order»[36].

Aquinas is, moreover, firm in claiming that no one can rise up from sin without the help of grace nor can someone prepare himself for grace by himself and without the external help of grace[37]. An important objection to all this could be drawn from Romans 2:14 («For when Gentiles who have not the law do by nature what the law requires, these, although they have not the law, are a law to themselves.») The crucial element lies in the meaning of «by nature». St. Thomas recognizes the Pelagian outlook of the use «by nature» and therefore limits its meaning to two possibilities. Either «nature» is already reformed by grace as is the case in someone who receives the faith and, with the help of God's grace, starts to obey the moral law or «nature» refers to the light of natural reason. Both cases, however, do «not rule out the need of grace to move the affections any more than the knowledge of sin through the Law (Rom 3:20) exempts from the need of grace to move the affections»[38]. Indeed, knowledge of sin is not enough to avoid sin because, regarding particular moral actions, «concupiscence subverts the judgment of reason». Consequently, «the Law is not enough to make one just; another remedy is needed to suppress concupiscence»[39].

CONCLUSION

The ongoing moral crisis facing the Church has its roots in the «thoughtless optimism»[40] of today's culture; an optimism which has been expressed theologically by a denial of the reality and universality of (original) sin. In light of this crisis, St. Thomas' account of the postlapsarian human condition is at the same time frightful and realistic. While St. Thomas is adamant in affirming that the root of man's inclination to virtue as a good of nature remains, he is equally realistic regarding the moral fragility of postlapsarian man as a result of the diminution of that same inclination to virtue. The moral fragility comes to light in man's rebellion against the spirit, in the ever more weakening of the already diminished inclination to virtue by actual sins, in the necessity of healing grace to perform moral actions proportionate to man's nature and finally, in man's inability to persevere in virtue and to avoid moral sin without grace.

[33] *ST* I-II, q. 109, a. 8.
[34] *Ibidem.* A detailed description of this «impotentia perseverandi» as a result of the corruption of human nature can be found in his *Expositio super Job*, c. 7 (Leonine edition, pp. 51-52, ll. 459-492).
[35] *ST* II-II, q. 4, a. 3.
[36] *ST* I-II, q. 109, a. 8.
[37] See *ST* I-II, q. 109, a. 6-7.
[38] *Ad Rom*., 2, 14, c. 2, l. 3, nr. 216.
[39] *Ad Rom*., 3, 20, c. 3, l. 2, nr. 298.
[40] See A. DULLES, *Church and Society*, Fordham University Press, New York 2008, pp. 477-500.

It is an illusion to think that man's greatness is extolled by not taking seriously this postlapsarian human condition[41]. Such a denial of the human condition is moreover, for St. Thomas, «not suited to the Christian faith»[42]. In commenting on 1 Corinthians 17, he distinguishes between «teaching in wise words» (*docere in sapientia verbi*) and «using wise words in teaching» (*uti sapientia verbi in docendi*)[43]. In the former case, one takes human wisdom, i.e. the kind of wisdom «the wise of this world have invented for themselves against the true wisdom of God»[44] as the sole foundation of its teaching; whereas in the latter case («using wise words in teaching») faith itself is the sole foundation for constructing the edifice of the Christian faith, in which subsequently the wisdom of the world is used in the service of the faith. Those who merely «teach in wise words» empty the cross of Christ of God's power by instituting a redemptive moral autarky[45]. The Christian realism of St. Thomas Aquinas, however, is a «realism of the Cross» which fully recognizes that the act of faith cuts through his earthly, postlapsarian existence[46].

[41] In his commentary on *Gaudium et Spes* Joseph Ratzinger already wrote: «Sich nicht ernst zu nehmen heisst, nicht groβ vom Menschen zu denken, sondern ihn über den Ernst seiner Lage hinwegzutauschen» (J. RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Zweiter Teilband*, Herder, Freiburg 2012, p. 827).

[42] *In I Cor*. 1, 17, c. 1, l. 3, nr. 44.

[43] Ivi, nr. 43.

[44] Ivi, nr. 50.

[45] See J. RATZINGER, *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erster Teilband*, Herder, Freiburg 2012, p. 326: «Die Sündigkeit der Menschen in der Kirche ist das, was sie notwendig nach oben hin offen hält, auf das Wort der Vergebung hin und was ihr unmöglich machen muss, je sich selber genug zu sein.» (Originally: *Sentire ecclesiam*, in «Geist und Leben» 36 (1963), pp. 321-326).

[46] Ivi, p. 329: «In einer Welt, die unter dem Schatten des Kreuzes steht, kann der christliche Dienst nicht einfach in einem fröhlichen ‚Taufen' der weltlichen Werte bestehen, sondern schlieβt immer die Passion, das Kreuz ein.»

RIASSUNTO

In questo articolo, discuto quattro conseguenze del peccato originale: (1) la ribellione della carne, (2) l'effetto ulteriore del peccato, (3) la necessità della grazia risanatrice finanche nel caso di azioni morali proporzionate al fine naturale dell'uomo e (4) l'impossibilità di perseverare senza grazia. Intendo mostrare che (1)-(4) sono segni evidenti della fragilità della condizione umana che una mera etica filosofica delle virtù non può superare.

ABSTRACT

In this article I discuss four effects of original sin: (1) the rebellion of the flesh, (2) the additional effect of actual sin, (3) the necessity of healing grace even for moral actions proportionate to man's natural end, and (4) the impossibility of perseverance without grace. I show that (1)-(4) are clear signs of the fragility of the human condition, which a mere philosophical virtue ethics is not able to overcome.

Crítica a la propuesta de mejorar el carácter moral, sin libertad

José Luis Widow*

Introducción

El profesor H. Tristram Engelhardt, Jr. publicó en 1984 un artículo titulado *Persons and Humans: Refashoning ourselves in a better image and likeness*[1]. Tal como lo refleja su título, el ser humano es concebido como una realidad que requiere ser intervenida para ser mejorada. Distintos intelectuales han sugerido diferentes intervenciones biotecnológicas del ser humano de manera de mejorar sus capacidades cognitivas, afectivas y físicas. Savulescu y Persson, entre otros, han propuesto mejorar *moralmente* al ser humano. En este trabajo revisaré, a la luz de algunas ideas de Tomás de Aquino, si es posible que una mejora del carácter moral provenga de lo que se ha denominado la *objetificación*[2] del agente moral.

Se entiende por *objetificación* la actividad del agente moral por la cual renuncia total o parcialmente a su condición de sujeto moral y, por lo tanto, a la de autor de sus actos, para ser tratado como objeto, todo para conseguir un resultado que no sería posible de alcanzar si mantuviera su condición de causa plena de sus actos. La objetificación implicaría que un agente moral renuncia a su propia libertad, abandonando su condición de tal, para ser tratado al modo de un artefacto.

* Profesor de Filosofía Moral y Director del Departamento de Filosofía de la Universidad Adolfo Ibáñez (Chile).

[1] En «Zygon» vol. 19, nº 3 (Septiembre 1984), 281-295.

[2] Uso el anglicismo «objetificación» (*objetification*), porque significa más claramente la cosificación del ser humano a la cual se refiere y que no recoge el término objetivación (*objectivation*).

Sostendré que la objetificación es incompatible con una mejora del carácter moral, pues ésta requiere consentir libremente al resultado final de la actividad moral, pero también la libertad de la propia actividad.

Reemplazo y asistencia de la actividad humana

Las mejoras obtenidas por medios biotecnológicas pueden dividirse en dos categorías[3]: una, en que la mejora implica un reemplazo del sujeto humano mejorado, porque el medio para lograrla no considera la operación natural; otra en que la mejora involucra una asistencia a la operación natural, sin suplantarla. Cuando hay reemplazo, el resultado del proceso de mejora proviene más o menos directamente de la biotecnología, en vez de brotar del sujeto. Hay asistencia cuando la mejora es causada principalmente por la actividad del agente, aunque, para realizarla, se sirve del medio biotecnológico. Una mejora que reemplaza al agente moral la llamaremos simple o absoluta. La otra la llamaremos mejora asistencial. En este trabajo se considera inconveniente para mejorar el carácter moral la primera, no la segunda.

¿Es posible mejorar moralmente mediante objetificación?

Julian Savulescu e Ingmar Persson dicen que si no se mejora moralmente a la humanidad, estará en serio riesgo. Al mismo tiempo, desconfían de la suficiencia de los métodos tradicionales de educación moral[4].

Estos autores piensan que quien está moralmente mejorado tiene disposiciones que hacen más probable que realice un juicio correcto sobre lo que es bueno y que actúe de acuerdo con él[5]. Se trataría de lograr mejores juicios y comportamientos mediante distintos trata-

[3] Esta distinción la he desarrollado en otro trabajo junto a Steven Jensen: *Natural and unnatural enhancements*. Será publicado durante 2018 en «Irish Theological Quarterly».

[4] Ingmar Persson y Julian Savulescu, *Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine*, en «The Monist» 95 (2012), 399-421, 400.

[5] I. Persson y J. Savulescu, *Moral Enhancement*..., 403.

mientos con drogas u hormonas, o, en general, a través de medios biotecnológicos. Por ejemplo, la oxitocina podría mejorar disposiciones morales socialmente benéficas[6].

Persson y Savulescu están perfectamente conscientes de que una mejora moral del tipo de la sugerida pone en juego la libertad[7]. Pero como se verá, no parecen pensar que se vea dañada. La forma usual de mejorar moralmente, mediante la repetición de ciertas actividades no pareciera tener diferencias relevantes con la que usa métodos biotecnológicos o fármacos. Estos últimos no dañarían la libertad, y generaría un mejor carácter moral. Veamos cómo sería posible.

Una persona que, por ejemplo, da limosna actúa bien. Si esa acción es el resultado de haber consumido una droga, no quiere decir que esa persona sea menos libre, sino que es más virtuosa[8]. ¿Por qué sería igualmente libre? y ¿por qué sería más virtuosa? Aparentemente porque, para estos autores, lo que mueve a una persona a actuar generosamente en circunstancias normales es la presencia natural de la hormona o sustancia química que induce esa conducta. En la medida en que la persona realice acciones cuyo resultado exterior es considerado correcto, bastará para pensar que actúa bien moralmente. Si ese modo de actuar llega a ser usual, entonces el carácter moral habría sido mejorado.

> [I]n our view, those who had undergone moral bioenhancement would act for the same reasons as those of us who are most moral today do, and the sense in which it is 'impossible' that they do what they regard as immoral will be the same for the morally enhanced as for the garden-variety virtuous person: it is psychologically or motivationally out of the question. To conclude, people who are morally good and always try to do what they regard as right are not necessarily less free than those who sometimes fail to do so[9].

[6] J. SAVULESCU Y A. SANDBERG, *Neuroenhancement of Love and Marriage: The Chemicals between Us*, en «Bioethics» (2008) 1:31-44.
[7] I. PERSSON y J.SAVULESCU, *Moral Enhancement…*, 409.
[8] *Ivi*, p. 411.
[9] *Ivi*, p. 409.

Nótese en este texto que para Persson y Savulescu el sentido en el que es «imposible» actuar mal es *el mismo*, trátese de una persona virtuosa tal como se le conoce hoy, sea alguien que ha sido mejorado biotecnológicamente. Ese sentido solo puede ser *el mismo* si es que lo único que importa es que la disposición impulse a actuar bien sin importar *cómo* lo hace. De allí que se acepte la objetificación como vía para mejorar el carácter moral.

OBJETIFICACIÓN DEL SER HUMANO

Si el modo de desarrollar una acción es irrelevante, no es raro que se considere la *objetificación* como adecuada parar mejora el carácter moral. Dice Allen Buchanan: «not only is nothing wrong per se with regarding oneself as an object or with manipulating oneself, but also there are cases in which it is morally obligatory to do so»[10].

Buchanan describe la objetificación como sigue:

> We step back and see ourselves as predictably subject to causal influences and then subject ourselves to particular causal influences that will enable us to do what we would otherwise be unable to do. To put the point a bit more crudely: we temporarily dissociate from ourselves as subjects so as to consider ourselves as objects, as reasonably machines that convert certain inputs into outputs[11].

Para Buchanan la objetificación permite realizar una conducta deseada, para la que se prevé una voluntad débil. Aún más, si fuera una conducta debida, sería una obligación moral objetificarse para asegurar la conducta correcta.

Otro ejemplo podría ser el que exponen Savulescu y Sandberg. Dados los beneficios que traen consigo los matrimonios bien avenidos y que perduran en el tiempo, ellos proponen que para que eso ocurra

[10] A. BUCHANAN, *Beyond Humanity?*, Oxford University Press, Oxford, 2011, 91.
[11] *Ivi*, pp. 91 y 92.

con mayor frecuencia podrían usarse diversos químicos – «love drugs» – que aumentan el deseo sexual, la confianza, la sociabilidad, la experimentación de conexión con otras personas y la cercanía emocional[12].

Es indudable que la objetificación puede aumentar la probabilidad de obtener un resultado, sin embargo, es razonable preguntar si eso corresponde a una mejora del ser humano como tal. ¿No se estaría consiguiendo una mejora que podría ser irrelevante *desde el punto de vista humano*? ¿Se trataría de una mejora del carácter *moral*?

EL CARÁCTER MORAL

Si se define el carácter moral se podrá apreciar qué es una mejora moral y qué significa que el carácter moral sea mejorado. Así será posible, también, decir si la objetificación es un camino válido para mejorar el carácter moral. Responderemos esta pregunta basados principalmente en el pensamiento de santo Tomás. Hay que advertir, sin embargo, que varias de las ideas sostenidas por el Aquinate sobre la libertad y el carácter moral – aunque no siempre con iguales fundamentos – están presentes en la tradición central del pensamiento occidental[13].

[12] J. SAVULESCU Y A. SANDBERG, *Neuroenhancement of Love and Marriage…*, pp. 37 y 38.

[13] Pienso básicamente en la de la libertad de elección como capacidad de autodeterminación y en la de que el carácter moral es causado por acciones libres. Platón, en el *Critón*, hace depender el carácter moral de Sócrates de una elección. Ya se sugiere en este diálogo la idea fundamental de que más vale padecer injusticia que cometerla, porque cometerla implica ser injusto (PLATÓN, *Critón*, 48d, 49b-d; edición de F. LISI (Introd.), J. CALONGE, E. LLEDÓ Y C. GARCÍA GUAL (trads.), Editorial Gredos, Madrid, 2000). Aristóteles afirma que el modo de ser está dado por costumbre, porque «una golondrina no hace verano», en la que la elección es distinta del impulso y del deseo y supone preferir algo respecto de otras cosas (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 7, 1098a15-20; el libro II entero; libro III, 1-5, 1109b30-1115a35. Edición de EMILIO LLEDÓ (Introd.) y JULIO PALLÍ (trad.), Editorial Gredos, Madrid, 1995). En el mundo cristiano, por ejemplo, san AGUSTÍN DE HIPONA, *Ciudad de Dios*, I, 16 y ss. muestra que la virtud depende exclusivamente de las acciones libres a las que se ha prestado consentimiento; edición de J. MORÁN O.S.A., B.A.C., Madrid, 1958. Es muy interesante, también, el texto de ERASMO DE ROTTERDAM, *De libero arbitrio diatribe sive collatio*, edición de IOANNEM FROBENIUM, Basilea, 1524, en https://lib.ugent.be/europeana/900000080630. En el mundo moderno J. J. ROUSSEAU, por ejemplo, afirma esa libertad que permite *asentir* o *resistir,* en *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Ed. Delta, Madrid, 2013. Toda la filosofía moral de Kant se funda en la idea de una voluntad autónoma que es buena porque *quiere* realizar el deber, más allá de fines e inclinaciones (IMMANUEL KANT, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, R. ARAMAYO (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 2012). Aún JOHN STUART MILL parece recoger esta idea en el capítulo 3 de *Sobre la libertad*, PABLO DE AZCÁRATE (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 153. La enumeración podría seguir, pero no es este el lugar.

El carácter moral, si estamos de acuerdo con Aristóteles[14] y con el modo más usual de entenderlo, es un *modo de ser* que influye en los comportamientos de quien lo posee. Me parece que esto podría ser aceptado sin controversia por los diversos participantes en el debate. El punto conflictivo está en la índole de ese *modo de ser*.

Hablar de un *modo de ser* es equívoco. Cuando decimos de un basquetbolista que «fue capaz de encestar porque es muy alto» se destaca una disposición que depende de un aspecto puramente físico que el sujeto lo recibe como algo dado. No la consideramos moral, porque el agente no tiene responsabilidad por tenerla. Si decimos que «fue capaz de encestar porque ha entrenado mucho», aludimos a un modo de ser que sí depende del deportista, porque la ha adquirido con su esfuerzo. Pero en esta disposición se pueden distinguir dos aspectos. Uno, que se refiere a la disposición en tanto se ordena a la producción de la obra exterior, a saber, un balón encestado. El otro tiene que ver con un efecto que revierte sobre el sujeto y que lo califica no como buen o mal basquetbolista, sino directamente como buen o mal hombre. Es la disposición adquirida que orienta al bien humano total. Se trata de la constancia de la voluntad, que, más allá de un resultado exterior particular, dispone mejor al sujeto en toda otra actividad que pone en juego el fin total de su vida humana. La mejor disposición a encestar hace del sujeto un mejor basquetbolista pero no, necesariamente, una mejor persona. Sin embargo,

[14] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 13, 1102b40; II, 1, 1103a15 y ss.

la constancia en el esfuerzo da a la voluntad un modo de ser – carácter moral – en relación con el fin total de la vida humana.

Una disposición, para ser parte del carácter moral, requiere, entonces, que no sea simplemente dada, sino que el agente sea responsable de su adquisición. Lo segundo es que esa disposición mejore al sujeto *como* ser humano.

El modo de adquirir la disposición dirá si es mejora humana o no. Una disposición parece poder ser adquirida de dos maneras. Una, mediante la actividad correspondiente; otra, mediante actividad externa al sujeto. Por ejemplo, la disposición a regalar puede lograrse por la acción de regalar reiteradamente, o por el consumo de oxitocina, que actúa sobre el cerebro. Asumiendo que ambas disposiciones producen exactamente la misma acción, ¿ambas forman el carácter moral?

Algo puede ser mejorado o bien desde fuera por un agente exterior o bien desde sí mismo. La modificación de un motor para que tenga mayor potencia es ejemplo del primer caso; la cicatrización de una herida, del segundo. La mejora que solo tiene una causa exterior es producida al modo como se mejora un artefacto. La mejora que proviene desde dentro es propia de un ser vivo. La mejora del carácter moral pareciera que no puede ocurrir al modo de la mejora de un artefacto ni pareciera bastar con que provenga desde el mismo sujeto mejorado. La cicatrización de la herida no es una mejora moral. Para que haya una mejora moral se requiere que la adquisición de la disposición que forma el carácter moral provenga del sujeto en el sentido de que sea autor de ella. Habría real autoría cuando el agente tiene pleno dominio sobre su actividad, lo que se daría solo en el caso en que esta es libre. Una actividad moral se realiza porque es *querida*.

La idea de que la realidad moral depende del libre dominio que se tenga sobre los propios actos la deja entrever santo Tomás en el prólogo de la segunda parte de su *Summa Theologiae*, donde afirma que tratará del hombre «secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem»[15].

[15] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1ª 2ae, prologus. Editiones Paulinae, Milán, 1988.

Muy poco más adelante afirma:

> Actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quare homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem: unde et liberum arbitrium ese dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo[16].

Si la mejora moral debe provenir del mismo agente moral, también debe hacerlo libremente. Si viene solo desde fuera, el ser humano es mejorado como artefacto. Si proviene desde el mismo sujeto, pero no libremente, será mejora natural, pero no moral. Si la mejora proviniera en parte desde el mismo sujeto y en parte desde fuera, será moral en la exacta medida en que depende de la primera de las partes. Así por ejemplo, alguien puede consumir un medicamento para bajar la fiebre. La actividad fisiológica generada por el consumo del antipirético no es moral, pero sí el hecho de consumir el fármaco y haber querido los efectos que produce.

Como se ve, la actividad voluntaria libre está en el centro de lo que se considera moral[17].

[16] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1ª 2ae q. 1, a. 1, c.

[17] Todo filósofo inspirado en el Aquinate la ha considerado. Unos pocos ejemplos: A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Rialp, Madrid, 1994, p. 194; O. NICOLÁS DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, EDUCA, Buenos Aires, 1980, pp. 155, 165 y ss.; D. BASSO, *Los fundamentos de la moral*, EDUCA, Buenos Aires, 1997, pp. 137 y ss.; Á. RODRÍGUEZ, *Ética General*, EUNSA, Pamplona, 1993, pp. 118 y ss.; L. ELDERS, *La vie morale selon saint Thomas d'Aquin*, Les Preses Universitaires de l'IPC, Perpignan, 2011, p. 31; R. MACINERNY, *Aquinas on Human Action*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2012, p. 9 y ss.; S. JENSEN, *Living the Good Life.*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2013, pp. 32 y ss.

Santo Tomás explica que hay actos o movimientos cuyo principio está en el agente y otros cuyo principio está fuera de él. La piedra que se mueve hacia arriba tiene el principio de su movimiento fuera de ella. Pero la piedra que se mueve hacia abajo lo tiene en ella. De las cosas que tienen su principio de movimiento en ellas, algunas se mueven a sí mismas y otras no. Cuando algo actúa, dice el Aquinate, lo hace por un fin. Es más causa de su movimiento aquello que no solo tiene en si el principio de ese movimiento, sino que se mueve hacia el fin. Esto es posible cuando se conoce el fin. Los animales conocen el fin, pero de un modo no depende de ellos que sea fin. Solo cuando el conocimiento del fin es racional, el mismo hombre se lo representa[18], sin determinar el movimiento del apetito, sino que será el mismo agente el que se autodetermine a moverse[19]. En este caso el agente será pleno señor de sus actos, los que, entonces, tendrán carácter moral.

El carácter moral estará formado, entonces, por disposiciones que inclinan a actuar de una cierta forma, que han sido adquiridas por el agente moral a través de su actividad libre. No podrán considerarse morales las disposiciones cuya adquisición se asemeja más a la modificación de un artefacto ni ciertas disposiciones que pueden llegar a tener los animales producto de un adiestramiento que condiciona conductas a partir de estímulos sensibles. Si alguien posee la generosidad como atributo de su carácter moral será porque *ha querido* dar y lo ha hecho con la suficiente reiteración como para querer seguir haciéndolo. No llamaríamos generoso a quien da bajo amenaza. Tampoco es generoso el que da simplemente por una actitud compulsiva a hacerlo debido a la presencia de ciertos químicos en su cerebro.

La disposición moral que forma el carácter no se define solo por su objetivo – el bien al cual tiende la disposición –, tampoco por la sola actividad exterior, sino también por el modo en que se alcanza: la acción debe ser racional y libremente ordenada al fin y a lo que conduce a él. Cuando esa actividad llegue a ser habitual se habrá modificado el carácter moral. Es interesante lo que dice santo Tomás en relación con esto:

[18] J. DE FINANCE, *Ensayo sobre el obrar humano*, Editorial Gredos, Madrid, 1966, p. 41.

[19] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 1, c. et ad 2.

> Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis[20].

CONCLUSIÓN

¿Es posible o conveniente mejorar el carácter moral de un ser humano mediante su objetificación?

La objetificación, aunque permite alcanzar un objetivo mediante una acción exterior, impide la libertad, por lo que las disposiciones que genere no serán mejoras morales. La objetificación implica, necesariamente, que el ser humano es mejorado como un artefacto.

RIASSUNTO

In questo lavoro, discuto la proposta di migliorare il carattere morale dell'essere umano con la «oggettivazione», in cui una persona rinuncia ad agire liberamente al fine di ottenere alcuni risultati comportamentali che non è possibile ottenere attraverso una condotta libera. Concludo che questo tipo di modifica non corrisponde ad un miglioramento del carattere morale, in senso proprio.

[20] *Ivi*, q. 57, a. 5, c.

ABSTRACT

In this work, I discuss the proposal of enhancing the moral character of the human being by the «objectification», in which a person renounce to act freely in order to obtain some behavioral results that are not possible to achieve acting freely. I conclude that this kind of modification actually does not correspond to an enhancement of the moral character.

Person and creativity: a Gilson inspired reading of st. Thomas Aquinas

Alex Yeung*

Fostering creativity is a value in today's educational environment. Creative competencies are seen as high-level and important, going beyond those of remembering, understanding, applying, analyzing and evaluating[1]. It is perhaps difficult to find a precise equivalent of today's word «creativity» in a Thomistic lexicon.

Thomas and Thomists on creativity

In the first place, it seems certain that personal «creativity» cannot be at all what Thomas calls «*creatio*»: «*creatio est productio rei ex nihilo sui et subiecti*»[2]. Creation, strictly speaking, is not a type of mutation or movement. While the latter involves the actualization of something potentially capable of receiving that actualization, creation denotes the production of the whole being of a thing (which includes not only all its actuality but also all its potentiality). As such, creation belongs only to God, since only God, *Ipsum Esse Subsistens*, can freely participate his Being outside himself, bringing creatures into

---

* Dean and Professor of Philosophy of Religion, Faculty of Philosophy, Pontifical Regina Apostolorum Athenaeum (Rome).

[1] Cf. L. Anderson, D. Krathwohl and B. Bloom, *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assessing: A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives*, Longman, New York 2001.

[2] «Producere autem esse absolute, non inquantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis» (*S. Th*., I, q. 45, a. 5); «Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum» (*S. Th*., I, q. 65, a. 3).

being *ex nihilo*. Creation is not a simple ordering of pre-existing material, as some divine Demiurge or Watchmaker could carry out, but rather the placing in being of things, which in being placed, ever depend with respect to their very being on their *per se* efficient cause of being.

In this strict sense, creativity cannot be participated in by an instrument. The author of the *Sentences*, Thomas recalls, favors the possibility of creatures receiving creative power ministerially, as an instrument. But given that the active *potentia* of any creature is always finite, he concludes that even as an instrument, no creature can possibly act *ad creationem*. The secondary or instrumental causality of creatures refers only to their cooperation with God in bringing about effects that are not immediate with respect to God: for example, in the generation and corruption of things, or in bringing things to their ends[3].

As a corollary, the bringing about of new types of forms belongs only to the Creator, who alone has the ability to realize diverse possible participations of his Being. Human artistry cannot invent new substantial forms, but can only order natural substances together in useful or beautiful artifacts: «*omnes formae artificiales sunt accidentales*»[4].

So what can we say about attempts to integrate the modern sensibility to human «creativity» with Thomistic principles? There have been Thomists who have attempted to place human creativity within man's cognitive operations. Francesco Olgiati affirms that art starts in the *simplex apprehensio*; artistic intuition comes about when a universal grasped intellectually is expressed (imitated) through a concrete, sensible image[5]. A similar and more refined position is that of Jacques Maritain whose «poetic intuition» «captures the secret senses of

[3] Cf. *De Pot.*, q. 3, a. 2 ad 1. *The creature can also cooperate in God's creation by disposing matter to undergo the effect of the principle agent; in this way, for example, human parents cooperate in the immediate creation of the rational soul* (Cf. *In IV Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 2).

[4] *S. Th.*, III, q. 66, a. 4.

[5] Cf. F. OLGIATI, *La «simplex apprehensio» e l'intuizione artistica*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 25:4 (1933), p. 529.

things, and the all-embracing sense, still more secret, of subjectivity obscurely revealed… [These senses] compose together one single complete and complex sense, through which the work *exists*»[6].

An author such as Grazioso Ceriani underlines the fact that creativity is art, and art is making; still, Ceriani absorbs «making» into a kind of «knowing», for art is «*recta ratio factibilium*»[7]. Along this line of thought, Aquinas provides us with some interesting texts when comparing the process of art with the process of speaking. The three-fold process of the production of a word – *verbum cordis in agente*, *verbo quod habet imaginem vocis*, and *verbum vocis* – is compared with the three-fold process of artistry: the intention of the artist, the exemplar of the artwork which is excogitated in the artist's mind, and the final produced artwork[8]. The model of the work-to-be-done, excogitated by the intellect in the process of art, is analogous to the species of the thing-to-be-known in the process of knowing. The mind of Thomas seems to be that the *vis artis* is primarily something in the intellect[9].

On the other hand, a number of Thomist thinkers interject that art, and therefore creativity, is not essentially knowing, but making. Etienne Gilson's thought on this point is very clear: *ars artefaciens* requires knowledge, certainly, but is in no way reducible to it: «Nothing is made without knowing, that is, without science, but science itself doesn't make anything, save knowing and clarifying the route for the disciples of action»[10]. Assuredly, art is not knowledge (intuition), nor an internal word (expression), nor an expression of a word

[6] J. MARITAIN, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Pantheon Books, New York 1953, p. 129 [Italics in original].

[7] See Note 12, in R. DIODATO, *Conoscere e fare. Temi di estética nella neoscolastica italiana*, EDUCatt, Milan 2011, p. 21.

[8] Cf. *De ver.*, q. 4, a. 1.

[9] In fact, the most perfect art is that wisdom which knows the ultimate causes of the things in each type of art (cf. *In Eth.,* l. 6, lect. 5, n. 6).

[10] Cf. É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, J. Vrin, Paris 1983, p. 105 [Translation is mine].

(symbol); it is production[11]. It is in the «giving being» to something new where creativity is found.

In order to look for Thomistic roots to this latter way of looking at creativity, let us return to the treatise on God's creation in the *Summa theologiae*. In I, q. 45, a. 6, on whether to create is proper to any person of the Trinity, the Angelic Doctor responds that to create belongs to God according to his being, which is common to the Three Persons. Still, the Doctor continues, according to the nature of their procession, the divine persons have specific causality with respect to the creation of things. Now, God is the cause of things by his intellect and will, just as a craftsman makes his artifacts via intellect and will, through the model conceived in his mind and the love of his will toward the object to be made. Hence, God the Father creates through His Word and through His Love; the processions of the Persons are the *rationes* of the production of creatures, insofar as they include its essential attributes, i.e. knowledge and will.

In the responses to the Second and Third Objection, Thomas makes an interesting addition: Although creation proceeds from each divine attribute, each effect is reduced to that attribute with which it is naturally connected. The *order* of things is reduced to wisdom, appropriated to the Son, and the *government* of things to goodness, appropriated to the Holy Spirit. But *creation*, which is the *productio* of the very being of a thing is reduced to power, or omnipotence, appropriated to the Father. The ultimate reason for this is the nature of the processions of the Persons in the Trinity, which follows a certain order: the Son receives the divine nature eternally from the Father, and the Holy Spirit receives it eternally from both the Father and the Son.

From this text, we see that creativity, although certainly requiring intelligence and love, lies principally in the efficacious power to communicate being. If we find a similar structure in creatures of a personal communication of being, we could justifiably call this a participation in God's creativity. We can make out the outline of this approach to

[11] Cf. É. GILSON, *Arts of the Beautiful*, Charles Scribner's Sons, New York 1965, pp. 56-68.

human creativity in some texts from Thomas' *De Potentia*. Forms in the intellect are not productive of artifacts without the will, the motive powers, and the artist's natural organs and artificial instruments[12]. Creativity requires, in addition to artistic ideas and the will to fabricate something, the factive powers which can actually effect changes in material substances. Moreover, the very process of elaboration of an artifact is part and parcel of human artistry. Aquinas expresses this by affirming that the same artistic idea can produce different renditions[13]; the variation, it is understood, is the result of a certain degree of freedom in the elaboration of the work.

GILSON ON HUMAN CREATIVITY

We have mentioned Étienne Gilson as a promoter of this vision of human creativity. Let us follow him a little more in fleshing out the principles and consequences of this approach. Gilson prides himself in developing a «philosophy of art», dealing with the causes of the being and coming-to-be of works of art, rather than on the causes of aesthetic experience in a subject who is appreciating an already-existing artwork.

Human creativity, according to Gilson, is fully manifested in the realm of art, and especially the fine arts. The useful arts put together materials to serve a practical end. In the fine arts, on the other hand, there is creativity of the end itself: a beautiful thing serves no further purpose than to be beautiful. Thus works of fine art have great dignity, even over that of natural forms.

The importance of efficacious power in artistry is at the heart of what Gilson calls the «material distinction» of the fine arts. Every artist is challenged with transforming chosen materials into a resulting artwork. It is his ability to do so which makes him truly creative. Gilson agrees with Henri Focillon that «*the material substances of nature establish a new order upon becoming the material substances*

[12] Cf. *De Pot.*, q. 6, a. 3 ad 3.
[13] Cf. *De Pot.*, q. 6, a. 1 ad 12.

of art»[14]. The physical qualities of matter are artistically interesting on the strength of their plastic qualities. Since different types of material have different characteristic resistances, these comes to «define» the different techniques which bear upon them. «This resistance is real, and this is why creativity is always an effort, but while the artist pits himself against it in order to conquer it he also bases himself upon it in order to surmount it»[15].

Man is in no way capable of *creatio ex nihilo*; but, on the other hand, according to Gilson, neither is God directly concerned with producing artworks. Just as creatures, insofar as they participate in being, bring us into the immediate presence of the Creator, «it is essential to the beauty of art that it should bring us into the immediate presence of the artist, who is a man, for art is an eminently human thing. God has no hands»[16]. An artwork brings us into the presence of «*this* particular person», because the artwork, insofar as it is a real existing thing that need not have been made, bears the mark of «*this* will», «*this* intellect» and «*this* productive power». For example, in the realm of painting, an artwork brings us into the presence of personal creativity, not only when we consider the work *qua* image-content or harmonic order of motifs and colors, but most of all *qua* existing-being. This point is most appreciated in the presence of an original painting – and not just flipping through a book of art images – when we are struck for instance by the globs of paint that have been deliberately laid upon a canvas, the delicacy or grossness of the brush strokes, and so on. We intuitively perceive – and are grateful – that some «one» has labored to bring this artwork into existence for my enjoyment.

The production of an artwork begins with a conscious *urge* to make it. There may be some previous motive or perception, but if it is to become something more than aesthetic contemplation, this motivation must accompanied by an obscure urge to translate this «inspiration» into an actually existing artwork. Thus the urge to produce an artwork

[14] É. GILSON, *Forms and Substances in the Arts*, pp. 4-5 [Italics in the original].
[15] *Ibid.*, p. 30.
[16] *Arts of the Beautiful*, p. 25.

«resides much less in the mind of the artist than in the man himself, and quite particularly in his hand»[17]. What Gilson wants to emphasize here – which is also the experience of artists – is that it is not a disembodied intellect that thinks up an artwork first and then crafts it, but rather it is an intelligent, free and capable artist who from the beginning is involved in a process of making *by making*. An example is a painter beginning to doodle, or a music composer letting his fingers tinkle the keys of a piano, or a dancer beginning to move gracefully.

The seminal form in the artist's mind is at first vague and undetermined, a generic kind of artwork to-be-produced. It is quite unlike the determinate knowledge we have of already-existing objects; rather it is more like a finality, «the intrinsic orientation of a vital productivity tending toward a goal without having a clear awareness of its exact nature»[18]. A seminal form may be realized in many different ways; this phenomenon is well-represented in the different sketches that painters will undertake before settling on one of them, or even in the felt need to realize multiple paintings of the same «thing».

The indetermination of the form allows for freedom of the artist. Creative freedom is not an absolutely free choice, nor an absolutely determined rational conclusion resulting from the conflicting physical or psychological forces at work. Rather, it lies in choosing one of the foreseeable outcomes of the life of the seminal form. Creative freedom is present throughout artistic elaboration, «the progressive informing of a piece of freely chosen matter by the form present in the artist's mind»[19]. The artwork is finished when it has completely annulled the original creative urge. A sign of this is that if the artist were to try to do it again, she would make exactly the same thing; or if she attempted to improve the work in any way whatsoever, she would only spoil it and ruin its balance[20].

[17] É. GILSON, *Painting and Reality*, New York, Pantheon 1955, p. 150.
[18] *Arts of the Beautiful*, p. 103.
[19] *Ibid.*, p. 97.
[20] Cf. *Ibid.*, pp. 103-104.

Artistic elaboration includes the invention and application of the means to produce the artwork. The artist can borrow techniques or follow «rules» from predecessors; she may also invent new techniques. Insofar as artistic heritage helps to compose, organize and adjust elements of an artwork «from the outside», we can speak of the «talent» of the artist. An artist displays creative «genius», on the other hand, when whatever is appropriated from tradition, or invented from scratch, is submitted solely to the exigencies of the seminal form, which dictates «from within» *how* the distinct elements or techniques are to be used[21]. The distinction between genius and talent in Gilson's philosophy of art articulates the fact that while skill for production is necessary, it does not suffice for artistic creation; freedom in determining the final outcome is essential.

In sum, Gilson gives us three integral elements of human creativity: Let us call them (1) «creative genius», the seminal form of something to-be-produced as beautiful, and the determining of the relation of the eventual parts to the whole; (2) «creative freedom», in the urge to produce, and in the choice of the means – invented or appropriated from tradition – to achieve one of the possible renditions of the seminal form; and (3) «factive capacity», the actual skill and efficacy to produce and finish the work. «Born in matter, made of a physical substance without which it can be conceived only as a mere possibility, the work of art is born of an incarnated mind, incarnating in a material body a form it has conceived»[22].

CONCLUSION

Human creativity – in the arts of the beautiful – is participated creativity, the ability to participate one's being, not only in a determinate way as in human generation, but in a free and variegated way[23].

[21] Cf. *Ibid.*, pp. 49-50.

[22] *Ibid.*, p. 106.

[23] C. FERRARO, *Creatividad participada. La interpretación de la libertad radical según el «tomismo esencial» de Cornelio Fabro*, Pontifical Lateran University, Rome 2009, pp. 500-501, shows how the notion of «creativity» adds to that of «freedom» the connotations of initiative, novelty, a «leap» in the existential plane, and existential independence.

Human creativity communicates not so much the human essence, but the richness of one's act of being: «Artists can impart or communicate to their works the actual existence that is their own»[24].

> The God suggested by metaphysical reflection on art is the Pure Act of Being who, because he loves himself as such, loves even his finite possible participations and generously confers upon them the perfection of existence. Like that do we see the artist – as one who is possessed with a love so great for the being he himself has, that he wants to share it with beings created by his art, and as one whose love of being, after conceiving them in their germinal stage, tenderly leads them to their perfection[25].

Human creativity can thus be a starting point for a *via* to God as «Creator» (*par excellence*, if you will). In the human artist, there is a distinction between intellect, will and factive power. The *way* of artistic creation leads to an idea of what creation would be eminently in God: «an act in which, because the intellect, the power, the will, and the art of the artist are identically one with his own act of being, the total cause of the total effect is included. Artistic creation is not such an act, but it remains for us the least imperfect image there is of what the theologians call creation»[26].

Whereas the end of divine creativity is God's glory, the splendor of the manifestation of His being, the end of human creativity is human glory, the manifestation of his or her person. For man, the greatest glory would be to produce the perfect personal image: another «I». Being impossible to replicate themselves, human persons can only produce a number of works whereby their personality is manifest; this

[24] *Painting and Reality*, p. 126.

[25] *Ibid.*, p. 143.

[26] *Ibid.*, p. 127.

seems to be one of the transcendent values of art. This does not rival God's creative power and glory, but rather reveals a new aspect of the Creator's glory, who is able to participate to human persons this sharing in his creativity[27] – citing Eric Gill, not *creatio de nihilo*, but *de novo*[28].

We may also be led into an insight about the Trinitarian God. For God, the greatest glory would be the production of his perfect (personal) image – which is what we have in the eternal generation of the Son from the Father. Could we not understand the procession of the Son from the Father, not so much as the production of another «god», via the generation or emanation of some equal divine essence, but rather the «excogitation» of God's perfect image, through personal creativity?

RIASSUNTO

Étienne Gilson presenta la creatività umana anzitutto come un fare, e non principalmente come un atto di conoscenza. Una base tomistica per questa lettura appare, secondo questo articolo, nel modo in cui san Tommaso riporta la *creatio* al potere fattivo del Padre. L'ulteriore analisi gilsoniana della creazione artistica aiuta a comprendere la creatività umana quale partecipazione a questa creatività divina.

ABSTRACT

Etienne Gilson presents human creativity as primarily making rather than knowing. This article finds a Thomistic basis for this view in Aquinas' reducing of *creatio* primarily to the factive power of the Father. Gilson's further analysis of artistic creation helps show human creativity as a participation in this divine creativity.

---

[27] This of course, could be perverted by an artistic «will to power». Gilson muses that it is difficult to be both an artist and a saint; history presents us few cases indeed – «grace and art harmonize ill» (cf. *Choir of Muses*, Sheed & Ward, New York, 1953, p. 193).

[28] *Painting and Reality*, p. 266.

THOMAS ON THE METAPHYSICS OF FREEDOM IN HEAVEN AND HELL

MICHAËL BAUWENS*

INTRODUCTION

The title refers to the freedom of the fall of the devil, and to the freedom of the beatified souls in heaven. Both cases intertwine truth and freedom – how a person with a perfect intellect, in a pristine moment of creation, can freely turn away from the absolute truth which is God, or how persons in the full presence of the absolute truth, can still be free to do otherwise. This intertwining is crucial for philosophical and theological anthropology, and St. Thomas quotes St. Damascene in the prologue to the IaIIae to the extent that being intelligent (i.e. open to truth) self-movers (i.e. having free will) is what makes us imagines Dei.

This topic will not be approached via a detailed exegesis of Thomas's writings on it, but via a hermeneutics of a grand historical narrative taken from Benedict XVI, starting with his 2006 Regensburg address:

> [...] in the late Middle Ages we find trends in theology which would sunder this synthesis between the Greek spirit and the Christian spirit. In contrast with the so-called intellectualism of Augustine and Thomas, there arose with Duns Scotus a voluntarism which, in its later developments, led to the claim that we can only know God's voluntas ordinata. Beyond this is the realm of God's freedom, in virtue of which he could have done the opposite of everything he has actually done. This [...] might even lead to the image of a capricious God, who is not even bound to truth and goodness[1].

* Scientific collaborator at the Institute of Philosophy, KU Leuven (Belgium).

[1] POPE BENEDICT XVI, *Regensburg Address* (Regensburg, September 12, 2006).

Pope Benedict reiterates this point in a 2010 audience on Scotus, adding that «Scotus has developed a point to which modernity is very sensitive. It is the topic of freedom and its relationship with the will and with the intellect»[2]. He then refers to a 2009 speech where he said that: «Since the beginning and throughout all time but especially in the modern age freedom has been the great dream of humanity»[3], further linking this with Luther, the Enlightenment and Marxism. Modernity is here characterized by a tension between truth and freedom, with freedom eventually winning out.

However, this paper explores whether it is possible that the Augustinian-Thomist line of intellectualism fails to fully tackle the precise intertwining of truth and freedom, especially on the metaphysics of contingency, and with it the historicity of being. If so, could it be partly because of that subtle failure that the modern dream of freedom was able to become so successful, i.e. by stressing that very aspect insufficiently acknowledged by the intellectualist tradition?

It suggests that what is missing is a full appreciation of the radical metaphysical contingency of free acts, both human and divine, in such a way both God and man indeed always «could have done the opposite of everything he has actually done». The dire implications and effects rightly sketched by Benedict can be mitigated by linking contingency with the gratuitousness of creation and love.

ST. ANSELM

Consider first Anselm's dialogue on the fall of the devil, since Katherine Rogers argued that he took up that problem precisely to solve the shortcomings in St. Augustine's «intellectualism» – i.e. that it was ultimately compatibilist[4]. Moreover, he insisted that this dialogue be published together with his dialogues on truth and free choice,

[2] POPE BENEDICT XVI, *John Duns Scotus* (General Audience, Rome, July 7, 2010).

[3] POPE BENEDICT XVI, *Visit to the Roman Major Seminary on the Occasion of the Feast of Our Lady of Trust* (Rome, February 20, 2009).

[4] KATHERIN A. ROGERS, *Anselm on Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2008.

thereby indicating their deep thematic intertwining. Here is the final and crucial step in the dialogue:

> S. Then, why did he will [what he ought not to have willed]?
> T. Only because he willed [it]. For this willing had no other cause (*causa*) by which in any respect to be driven or drawn; rather, it was an efficient cause of itself – if this can be said – and its own effect[5].

Anselm simply grants the «only because he willed» as a final answer, thereby coming very close to the «voluntarist» statements in Scotus. Moreover, Rogers argues that there is a limited, but specific degree of creaturely aseity in the choices of created persons which leaves them «ultimately» unexplained[6], but that is precisely what is to be expected from persons as imagines Dei. The explanatory chain has to stop somewhere, more precisely at a free, contingent choice of a person. Ultimately, things are the way they are because persons are who they are – or more precisely, for created persons, because they are whom they became by their contingent choice(s)[7].

ST. THOMAS

Thomas never unambiguously states that simple Anselmian point, and Carlos Steel's concludes as follows:

> I have the impression that for Thomas sin remains fundamentally what it was for the Greeks: a *hamartia*, to miss the mark, to fail in one's purpose, to go wrong, a defect, a privation[8].

[5] SAINT ANSELM OF CANTERBURY, *On the Fall of the Devil, in Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, trans. Jasper Hopkins and Herbert Richardson, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 2000, p. 260.

[6] K. A. ROGERS, *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*, Oxford University Press, Oxford 2015.

[7] Cf. M. BAUWENS, *Will We Be Free (to Sin) in Heaven?*, in S Cushing (a cura di), *Heaven and Philosophy*, Lexington Books (Rowman&Littlefield), Lanham 2017.

[8] C. STEEL, *Does Evil Have a Cause? Augustine's Perplexity and Thomas's Answer,* in «The Review of Metaphysics» 48, no. 2 (1994) p. 272.

Jacques Maritain, in discussing Aquinas's account of the fall of the devil, wrote that it shows us «the frightening and, so to speak, infinite power proper to free will»[9], but Thomas tries to diminish that frightening and infinite power by framing it either in a metaphysics whereby everything is intelligible in being ordered towards the good, or at least the apparent good. This is also confirmed in his account of the beatific vision in the IaIIae, q. 5, a. 4: «it is impossible for anyone seeing the Divine Essence, to wish not to see It. [...] The will can be directed to opposites, in things which are ordained to the end; but it is ordained, of natural necessity, to the last end». Hence, when confronted with the full truth that is the Divine Essence, freedom as alternativeness or contingency is removed.

TWO FREEDOMS

That Thomas thereby represents a specific option in thinking about the intertwining of truth and freedom has been noted by Servais Pinckaers. He famously distinguished a freedom of indifference from a freedom for excellence[10], placing Scotus, Ockham and most of the modern tradition on the former side, and Thomas and the patristic tradition on the latter side. He characterizes the former as follows:

> [...] an indetermination or a radical indifference in the will regarding contraries, in such a way that actions [a]re produced in a wholly contingent way. [...] qualified by an indifference to the opposites[11].

[9] J. MARITAIN, *Le Péché de l'Ange*, in J.-M. ALLION et al. (a cura di), *Jacques et Raïssa Maritain Œvres Complètes*, vol. X (Editions universitaires Fribourg Suisse, Editions Saint Paul Paris, 1985), p. 978.

[10] S. PINCKAERS OP, *The Sources of Christian Ethics*, trans. Mary Thomas Noble OP, CUA Press, 1995.

[11] *Ibid.,* p. 332.

This he contrasts with the latter:

> According to St. Thomas, freedom was rooted in the soul's spontaneous inclinations to the true and the good. His entire moral doctrine was based on the natural human disposition toward beatitude and the perfection of good, as to an ultimate end. A person can never renounce this natural order of things, nor be prevented from desiring it[12].

This concurs with the previous section, whereas Scotus's voluntarism indeed preserves, in some diminished way, that freedom for opposites even in heaven, even in the full presence of God. Scotus thereby seems to sever any inherent link between freedom and truth, whereby freedom would be inherently neutral vis-à-vis the truth.

FREEDOM, CREATION, LOVE

As a suggestion to resolve the tension, consider the contingency of creation. Indeed, *bonum diffusivum sui est,* but without taking away the radical contingency of creation[13]. The world is created by God in «a wholly contingent way», with a radical freedom of indifference towards opposites – i.e. another creation, or no creation at all. Yet this does not lead to a capricious, whimsical God, but to a God gratuitously loving this particular creation – which is good, indeed very good – as the expression of His voluntas ordinata. The explanatory chain does not end in a voluntarist abyss, but in the gratuitously loving gift of creation.

Humans can participate in this original divine act of creation by being and becoming co-creators, whereby our freedom as co-creators can resolve the tension between the freedom for excellence – which

[12] *Ibid*., pp. 332-333.

[13] Cf. C. SOLAGUREN OFM, *Contingencia Y Creacion En La Filosofia Di Duns Escoto,* in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti: Problemata Philosophica*, Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 Celebrati, 1968, p. 319.

risks losing the connection with radical contingency and alternativeness – and freedom of indifference – which risks losing the connection with truth and goodness.

Perfecting and surpassing co-creation is an act of pro-creation, a free and gratuitous act of self-giving love towards another imago Dei, open to the creation of a new imago Dei – and *imago parentum*. Hence, a marital act that is not open to pro-creation is not truly free – *Humanae Vitae* defends freedom. Adding the supernatural level, Mary's Fiat was a, if not the most, sublime and supremely free human act.

RIASSUNTO

I concetti di verità e libertà sono strettamente collegati tanto nell'atto della caduta dell'angelo quanto in quello attraverso cui i beati amano Dio. Questo articolo contrappone Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto alla luce della contrapposizione evidenziata da Benedetto XVI tra intellettualismo e volontarismo. L'articolo indaga il ruolo dell'intellettualismo in merito al concetto moderno di libertà, che si afferma a discapito della verità.

ABSTRACT

Both the fall of the angel, and beatified souls loving God, intimately and crucially intertwine truth and freedom. This paper contrasts Thomas and Scotus, against Benedict XVI's contrapposition of intellectualism and voluntarism. It suggests a shortcoming of intellectualism, exploited by the modern dream of freedom at the expense of truth.

'Sourcehood' e scelta in Tommaso d'Aquino: l'uomo come perfetto padrone dei suoi atti

Maria Aracoeli Beroch*

Oggi alcuni studiosi affermano che per Tommaso il problema della libertà (*free will*) e della responsabilità morale consiste nella scelta (*electio*) o, più ampiamente, nel libero arbitrio (*liberum arbitrium*), ed implica due condizioni: la padronanza dei propri atti (qui *sourcehood*) ed il poter fare diversamente (qui accesso a possibilità alternative)[1].

La *electio* tomistica definisce l'atto secondo l'oggetto (specificazione: l'agente intende o vuole una cosa oppure un'altra) e secondo il soggetto (esercizio: l'agente agisce o meno)[2].

Nella nostra lettura della scelta tomistica, le possibilità alternative e la *sourcehood condition* non possono essere considerate come indipendenti fra di loro: una condizione non può darsi senza l'altra. Le possibilità alternative appaiono tanto nell'esercizio quanto nella specificazione degli atti delle facoltà dell'anima umana (*De malo*, q. 6; *S. Th*., I-II, q. 9, a. 1), mentre *sourcehood* significa che l'uomo stesso è il principio (*source*) dell'esercizio e della specificazione dell'atto ed

---

* Docente di Filosofia presso la Pontificia Università Urbaniana (Roma).

[1] Cf. T. Scarpelli Cory, *The Reflexivity of Incorporeal Acts as Source of Freedom and Subjectivity in Aquinas*, in J. Kaukua-T. Ekenberg (eds.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, Berlin 2016, pp. 125-41; M. Perkams, *Aquinas on choice, will and voluntary action*, in T. Hoffmann-J. Müller-M. Perkams (eds.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge et al. 2013, pp. 74-81; T. Williams, *Human Freedom and agency*, in B. Davies-E. Stump (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 199-208; E. Stump, *Aquinas*, Routledge, London-New York 2003, pp. 294-95.

[2] Cf. Thomas Aquinas, *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 1. D'ora in avanti, i testi citati di cui è omesso l'autore sono di Tommaso d'Aquino.

è colui che determina quale alternativa seguire (*De veritate*, q. 24, a. 1; *S.Th*., I-II, q. 6, a. 2, ad 2)[3].

Solitamente, però, si ritiene che in Tommaso la padronanza dei propri atti sia limitata, per il fatto che l'uomo, da una parte, non sembrerebbe potersi sottrarre all'influsso della Causa Prima[4], e dall'altra non avrebbe dominio sul proprio fine ultimo (la felicità/ *beatitudo*)[5]. Noi invece sviluppiamo un'interpretazione testuale che, introducendo alcune distinzioni, ci permette di rispondere alle suddette obiezioni, concludendo che la visione tomistica sulla tematica non è limitata o riduttiva.

Analizziamo la lettura della scelta che qui s'intende come sfondo. Nella q. 6 *De malo* si dice che la volontà tende naturalmente al fine o *bonum in communi*: ciò significa che nessun bene particolare è capace di soddisfarla, data la capacità universale della facoltà. Anche l'intelletto si trova indeterminato a diversi oggetti.

Per Tommaso, nella *electio*, l'intelletto muove la volontà nel genere della causa formale: il suo oggetto (*verum, ens*) specifica l'atto della volontà e diventa per essa un bene intellettivo (*De malo*, q. 6). La volontà muove l'intelletto nel genere della causa finale ed efficiente: suo oggetto è il bene, che ha ragione di fine, e sempre la potenza (o facoltà) a cui corrisponde il fine muove le altre. Così la volontà muove l'intelletto; ma a differenza di questo, essa muove anche se stessa, e muove tutte le altre potenze. Quanto all'esercizio, il movimento per il *consilium* comincia dalla volontà.

Il movimento della volontà, in quanto alla specificazione dell'atto, implica l'oggetto proposto: la volontà può dirigersi (*feratur*) verso ciò che le viene offerto (*offertur*) privilegiando una particolare condizione piuttosto che un'altra. Può perfino volere l'opposto, perché ciò che è opposto può essere considerato un bene secondo un altro aspetto particolare, di cui non si era tenuto conto.

---

[3] Cf. la definizione di *sourcehood* in T. Hoffmann-P. Furlong, *Free choice*, in M. V. Dougherty (ed.), *Aquinas's Disputed Questions on Evil: a critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge et al., 2016, pp. 56-74.

[4] Cf. T. Williams, *Human Freedom*…, p. 207; T. Hoffmann-P. Furlong, *Free Choice*…, p. 62.

[5] Cf. ivi.

Se si trattasse di un bene appreso secondo tutti i particolari che si possono considerare in un oggetto, la volontà vi aderirebbe di necessità: e tale è la felicità. Ma la volontà si muoverebbe di necessità solo *quantum ad determinationem actus*, e non in ciò che riguarda l'esercizio dell'atto: infatti, uno può non voler pensare in quel momento alla *beatitudo*, dal momento che gli atti delle facoltà sono atti particolari.

Ciò non vuol dire che per Tommaso la volontà possa sottrarsi all'oggetto dell'intelletto in quanto tale. Nella concezione antropologica tomistica della *electio*, la volontà ha bisogno di un oggetto. Essa segue ciò che l'intelletto le presenta; ma non di necessità, «automaticamente».

La *sourcehood condition* sottolinea l'interiorità propria dell'atto di scelta, in quanto il *principium* (*source*) dell'atto è interno all'agente (*S. Th.*, I-II, q. 18, a. 6; *De malo*, q. 3, a. 3). Implica altresì il potere di dirigere le proprie azioni, e cioè di porre o meno gli atti che convergono nella scelta (in termini tomistici possiamo chiamarla *potestas quoad exercitum actus*); per cui include anche le omissioni. Comporta inoltre il potere di determinare l'oggetto della scelta (*potestas quoad specificationem*), in quanto essa è interna all'agente.

Riguardo alla prima obiezione contro la *perfect sourcehood*, bisogna dire che sul piano dell'agire, in quanto gli spetta operare come causa seconda, l'agente può sottrarsi alla Causa Prima, non in quanto all'attualità che riceve da essa, ma in quanto alla retta applicazione di quell'attualità, tramite la sua volontà. Ciò è palese nel male morale, dove la causa principale è la volontà. Tommaso considera la causa del male nella volontà in due modi: *per accidens* e in quanto la volontà è un bene difettoso. *Per accidens* in quanto la volontà si muove verso una cosa che è un male *simpliciter* ma è considerata come un bene sotto un altro aspetto (*secundum quid*: per es., il piacere nell'atto di adulterio). In quanto la volontà è un bene difettoso bisogna pre-considerare (*preconsiderare*) qualche difetto prima della scelta difettosa, cioè, del male che rende l'azione peccaminosa, cosicché la volontà sceglie un bene *secundum quid*, che è un male *simpliciter* (*De malo*, q. 1, a. 3). La volontà è difettosa in quanto agisce al di fuori della regola razionale che misura i suoi atti. Non usare la regola della ragione è implicito (*preintelligitur*) nella volontà *precedentemente* (*ante*) alla scelta disordinata, che genera l'azione peccaminosa. La volontà,

prima della scelta, decide di non usare la regola della ragione; in questo non c'è causa precedente, sul piano dell'operare delle cause create, e secondo Tommaso non bisogna cercarla: la volontà si auto-determina, in questo caso per compiere il male, non volendo – mentre avrebbe potuto, e dovuto – usare la regola della ragione. L'atto per cui la volontà non segue l'intelletto è un atto, e pertanto in se stesso è positivo, nel senso che genera – «pone» – un atto, qui peccaminoso, e pertanto un atto «privato dell'ordine dovuto», un «certo atto disordinato» (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 4), nel quale, come pure dice Tommaso, la volontà «si applica ad agire» (*De malo*, q. 1, a. 3, ad 13).

Riguardo al fine ultimo si trovano anche delle sfumature per mantenere la *perfect sourcehood condition*. Tommaso accenna alla felicità in concreto come ad un *finis in speciali*, ovvero ad un tendere al fine *explicite*, che è diverso dal tendere al fine *implicite* (*De veritate*, q. 22, a. 2). Nella maturità si ha la distinzione tra *finis cuius* e *finis quo* (*S. Th.,* I-II, q. 1, a. 7).

Sebbene la scelta riguardi solo le cose che sono per il fine, a proposito del fine *in speciali*, in un buon numero di testi Tommaso afferma che l'uomo *si determina e si stabilisce* (*In II Sent*., d. 25, q. 1, a 1; *Q. D. De Pot.,* q. 3, a. 15), *si costituisce* (*S. Th*, I-II, q. 16, a. 3; *De veritate*, q. 28, a. 5, ad 5) nel proprio fine ultimo particolare. L'ultimo fine così presentato è ciò che informa e dirige sia l'oggetto sia le azioni che sono per il fine *in speciali*: esso è costituito come fine in modo tale da far sì che siano appetibili, e pertanto anche raggiungibili, i beni che portano al fine stabilito. Sia questo costituirsi nel fine sia la scelta di ciò che è per il fine (i «mezzi») sono atti della volontà: lo stabilirsi nel fine è proprio della volontà, e corrisponde al verbo *velle* (*De veritate*, q. 22, a. 15); mentre lo scegliere è della volontà con l'intervento dell'intelletto. La volontà ha per oggetto il bene, e pertanto si attribuisce ad essa principalmente il fine, espresso mediante i verbi sopra ricordati. Alla scelta corrisponde come oggetto «ciò che è per il fine»; ma *id quod est ad finem* partecipa della *ratio boni*, oggetto della volontà, e pertanto anche l'oggetto della scelta è oggetto della volontà (*In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 3). Il fatto che si tratti di un bene come oggetto «che è per il fine» non implica, per Tommaso, che debba appartenere ad una potenza diversa dalla volontà, perché appunto

«tutta la ragione del suo essere appetibile» gli viene dal fine, che è oggetto della volontà, come si dice anche nelle *Q. D. De veritate* (q. 24, a. 6).

Se si tratta del fine *in speciali*, o *explicite*, la volontà ha una padronanza piena, che adempie tutte le condizioni per una perfetta originarietà dell'atto (*sourcehood condition*) da parte dell'agente: il fine informa tutte le azioni, e dal fine, buono o cattivo, si qualificano moralmente gli atti della persona; il che non avrebbe senso se il fine non si potesse scegliere – anche se tutti cercano la felicità.

RIASSUNTO

L'articolo analizza il significato della *sourcehood condition* nel contesto della scelta (*electio*) in Tommaso d'Aquino. A partire da alcuni testi tomistici e da alcune delle loro interpretazioni contemporanee, si riflette sull'interazione delle facoltà dell'anima umana, specialmente della volontà, con la Causa Prima e in rapporto alla scelta del fine ultimo dell'uomo.

ABSTRACT

The article analyzes the meaning of *sourcehood condition* within the context of choice (*electio*) in Thomas Aquinas. Using some Thomistic texts and some of their contemporary interpretations, the interaction of the faculties of the human soul, particularly the will, with the First Cause is reflected upon, in relation to the choice of the ultimate end of man.

Naturaleza humana y persona. La persona como trascendental en santo Tomás de Aquino

José Maria Carabante*

Introducción

Cuando se relee y reflexiona sobre la obra de Santo Tomás, algunas de sus intuiciones se antojan especialmente actuales. Podríamos enfrentarnos mejor a los desafíos éticos que amenazan hoy la vida personal si atendiéramos a las exigencias que se dimanan del profundo sentido ontológico que descubrió en ella el Aquinate. En este sentido, pese a que «persona» es uno de los términos más recurrentes en los debates contemporáneos, su categorización esencialista amenaza paradójicamente con conculcar su dignidad.

Trataremos en las siguientes páginas de profundizar sobre el sentido ontológico y teológico de la concepción tomista de la persona[1]. A nuestro juicio, Santo Tomás comprendió su sentido trascendental pero la deriva histórica posterior, que se alejó del autor de la *Suma Teológica*, se centró en la reflexión sobre la naturaleza específica de la persona, interpretándola categorialmente. Veamos cómo Santo Tomás modificó la clásica definición boeciana y profundizó sobre la riqueza metafísica del ser personal.

* Profesor of Philosophy at Villanueva Universitary Center-Complutense University (Madrid, Spain).

[1] Pese a que hay muchos autores que tratan sobre la persona en sentido trascendental, entre ellos Leonardo Polo, seguimos en este artículo la interpretación de E. Forment, especialmente las siguientes obras: *Ser y persona,* Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1982; *Persona y modo sustancial*, Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1984 y *El personalismo medieval*, Edicep, Valencia, 2002.

Hipóstasis y acto de ser

Quien repase diligentemente el *Corpus thomisticum* encontrará someras referencias a la persona. E incluso si bien es cierto que, como proponen algunos autores, puede colegirse una interesante antropología[2], menos evidente es conceptuar a Santo Tomás como personalista *strictu sensu*. La reflexión de Santo Tomás sobre la persona aparece en el contexto de su investigación sobre Dios y, en concreto, sobre el dogma de la Trinidad y la Encarnación. Aunque parece en principio aceptar la tesis de Boecio y entender la persona como «*rationalis naturae individua substantia*», cambia su sentido al enmarcar su reflexión en la distinción entre esencia y acto de ser[3].

Cuando afirma Santo Tomás que persona «*significat id quod est perfectissimum in tota natura*»[4] quiere indicar que está creada a «imagen y semejanza» de Dios. Es el marco teológico el que hace posible captar la diferencia entre persona y hombre, entre ontología y antropología. Podríamos llamar esta exigencia metodológica - la que obliga al pensador a incardinar la reflexión sobre la persona en la investigación sobre las personas divinas - «conexión teológica», un extremo que serviría para explicar la ausencia en la filosofía griega de esta peculiar noción, pues Dios, en el sentido cristiano, exigía una reelaboración de las categorías sustancia y naturaleza[5].

En su análisis de la definición boeciana, Santo Tomás interpreta separadamente los dos componentes de la misma, transformando lo afirmado por Boecio. ¿Qué entiende Santo Tomás por «*individua substantia*»?

[2] Consúltese, a este respecto, la edición de la antropología tomista preparada por Rafael Gómez Pérez. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Antropología. Textos escogidos de la Suma Teológica*, Rialp, Madrid, 2017.

[3] Cf. Gallus Maria Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen-Seelscheid, 2011, *passim*.

[4] Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

[5] Rémi Brague ha señalado, en este sentido, que el cristianismo se reapropió de la tradición filosófica y es precisamente este hecho el que explica la familiaridad en su seno entre la razón y la fe. Cf. R. Brague, *La ley de Dios*, Encuentro, Madrid, 2011, p. 19 y ss.

Como él mismo explica, «*unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae*»[6]. Puede decirse, entonces, que la individualidad de la sustancia es lo que reclama ese nombre especial, el de persona.

La clave de la interpretación tomista la encontramos en *De potentia Dei*, donde se explica la diferencia entre sustancia e hipóstasis:

> Ad quartum dicendum, quod quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare: sed subsistere in quantum non est in alio; substare vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia[7].

Desde un punto de vista metafísico, la sustancia se diferencia del accidente por su referencia al ser -por su capacidad de individuación-, de modo que también la distinción entre sustancia e «hipóstasis» es ontológica; hipóstasis contiene, pues, una referencia más intensa al ser. En el caso de Dios, se puede hablar de hipóstasis en cuanto *subsistire* - como Ser Subsistente - pero no en cuanto *substare*, pues no puede existir en Dios composición accidental alguna. Lo característico de la hipóstasis, en definitiva, es su individualidad: su subsistencia por sí[8] y, en cuanto «*distinctum subsistens in aliqua natura*», connota un acto de ser más perfecto.

[6] Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

[7] Cf. *De potentia*, q. IX, a. 1, ad, 4.

[8] Esta singularidad del ser excluye de la persona, por ejemplo, la razón de asunción y permite aproximarse al misterio divino. De un lado, Cristo es una persona divina que asume naturaleza humana: no hay en Cristo dos personas, pero sí dos naturalezas. Por otro lado, la singularidad de la persona hace algo más inteligible la Trinidad: tres personas y una sola naturaleza comunicada; de otro modo, esa naturaleza comunicada constituiría una persona y de ello resultarían cuatro hipóstasis.

PERSONA Y PARTICIPACIÓN EN EL SER. LA PERSONA COMO TRASCENDENTAL

Analicemos ahora la segunda parte de la definición boeciana. ¿Qué añade «*rationalis naturae*» a la noción de hipóstasis? Se puede decir que la «naturaleza» limita al supuesto al aludir a una potencialidad actuada por el ser en acto. A este respecto, tras destacar la subsistencia y singularidad de la hipóstasis, Santo Tomás simplemente afirma que las naturalezas racionales reciben el nombre de persona. Pero debemos preguntarnos de dónde surge la sublimidad o perfección de la persona, es decir, si depende del supuesto o de su naturaleza racional, de su ser o de su esencia.

La individualidad y singularidad propia de la hipóstasis invitan, al menos intuitivamente, a rechazar las limitaciones predicamentales. De hecho, la naturaleza racional se le atribuye precisamente porque lo particular, lo individual y propio de la hipóstasis comparece de un modo más específico en las sustancias que dominan sus actos: en el individuo «*quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*»[9]. La incomunicabilidad posibilita también distinguir la reflexión sobre el ser humano - categorial - de la consideración trascendental específica de la persona. Se entiende que mientras la especie se transmite de padres e hijos, las cosas personales son intransferibles, precisamente porque la persona no está constituida como género, pero sí el hombre en cuanto ser natural[10]. «Para Santo Tomás» explica E. Forment, «ni el supuesto es un género, ni la racionalidad una diferencia específica, que determine al supuesto, o mejor a su esencia sustancial, convirtiéndolo en una especie» y no lo es porque en ese caso se conculcaría su individualidad, la clave del ser personal. Así pues el constitutivo formal de ella persona ha de ser su *esse*[11].

[9] Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4.

[10] Esto exige, en el caso del alma, la intervención directa de Dios, un extremo importante en el debate entre cristianismo y la interpretación ideológica y reduccionista de la teoría de la evolución.

[11] E. FORMENT, *Ser y persona*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1982, pp. 44-45.

Pero si el constitutivo formal de la persona es el *esse* y no la esencia, ¿cuál es la diferencia entre persona e hipóstasis? La especificidad del ser personal estriba en su grado de participación en el ser o, dicho de otro modo, la hipóstasis «persona» es especial en la medida en que su esencia, en cuanto potencia, limita en menor grado su acto de ser. Persona significa participación más plena, más perfecta, en el *esse*; en el caso del hombre, limitada, como ser creado y contingente; en el caso de Dios, ilimitada, al coincidir su esencia con su existencia. En Santo Tomás, persona posee sentido trascendental.

Este redescubrimiento, a partir de la atenta lectura de la *Suma*, tiene enorme relevancia práctica. Ciertamente aquí solo hemos podido aproximarnos someramente a la cuestión, pero el camino se antoja fértil para superar las deficiencias - y las consecuencias éticas - de las aproximaciones esencialistas y de todos los intentos que pretenden basar la atribución del estatuto personal en criterios accidentales[12].

Una reflexión adecuada sobre la persona exige ahondar en el sentido trascendental de la libertad personal, enriqueciendo y colmando la senda que, como hemos mostrado, abrió con tanta inteligencia Santo Tomás. Al incidir en su referencia inmediata al ser, la persona reclama para sí otros trascendentales como la unidad, la bondad y la belleza. Frente a la perspectiva que atisba la persona en el tener, descubrimos a la persona como ser más pleno en su realidad de don absoluto y gratuito.

RIASSUNTO

Questo articolo intende sviluppare la trascendentalità della persona. Attraverso l'individualità della persona, san Tommaso rivela la connessione essenziale e la direzionalità della persona all'essere.

[12] Resulta especialmente preocupante en el campo ético la difusión del personismo de Peter Singer, que se basa en una interpretación utilitarista, sin referencias ontológicas, y que atribuye el carácter personal a sujetos en función de criterios, a todas luces arbitrarios. Los riesgos de esta mentalidad para la bioética son evidentes. Cf. P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 175, donde justifica el aborto o la eutanasia desde esta perspectiva.

In queste pagine, inoltre, mi propongo di riflettere sull'operabilità filosofica del termine «natura» e sulla differenza su cui san Tommaso insiste tra la natura umana e la persona.

ABSTRACT

This article intends to develop the transcendentality of Person. Through individuality of person, St. Thomas reveals the essential connection and directionality of the person to the being. In the next pages, I also aim to reflect on the philosophical operability of the term «nature» and the difference that St. Thomas stresses between the humane natura and the person.

'Rational choice' ed 'electio' tommasiana

Elisabetta Casadei*

Introduzione

La *rational choice* dell'*homo oeconomicus* neoclassico – guidato dal *self-interest* – volta alla massimizzazione dell'utilità e formulata in base a «funzioni di utilità», «leggi di preferenze» e «assiomi di razionalità», non è più in grado di spiegare l'agire dell'uomo reale[1]. La dottrina dell'*electio* e della *prudentia* elaborate da Tommaso possono invece offrire un valido paradigma, in grado di accogliere le critiche e gli apporti delle nuove branche dell'Economia.

Aporie della 'rational choice'

La *Teoria della scelta razionale* sfocia in diverse aporie, tra le quali:

1. Non risponde alla realtà

Studi sperimentali in campo socio-psicologico mostrano che nella scelta economica concorrono «preferenze» non volte alla massimizzazione dell'utile, ma che ugualmente realizzano le aspirazioni umane. Esse sono di tipo affettivo-relazionale (es. la *sympathy*[2], il desiderio di

* Docente stabile di Antropologia ed Etica all'ISSR «A. Marvelli» (Rimini) e invitata alla Pontificia Università Gregoriana e Accademia Alfonsiana (Roma).

[1] La letteratura sulla *rational choice* è ormai ampia; ci limitiamo a segnalare lo studio classico di K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Wiley, New York 1951.

[2] La capacità di immedesimarsi e di prendere a cuore la situazione dell'altro come elemento del proprio benessere (cf. A. Sen, *Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica*, in *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 157-160).

reciprocità, l'ostilità all'iniquità, il *commitment*); etico e socio-culturale, da cui l'uomo riceve significati, valori, ossia identità (es. la reputazione, il *bon ton*, lo spirito civico)[3]; di tipo altruistico e ideale[4].

2. Non risponde alla logica umana

La Teoria dei giochi, l'Economia comportamentale, l'Economia cognitiva, la Neuroeconomia e l'Economia evolutiva mostrano che la ragione umana non decide sempre in modo «intelligente», perché è «strutturalmente limitata»; soprattutto, non sceglie sempre secondo la logica dell'egoismo razionale e neppure secondo «preferenze», come evidenziano i noti paradossi dell'«asino di Buridano» e del «dilemma del prigioniero»[5].

Tentativi di ampliare la ragione economica

Il Nobel per l'economia Amartya Sen (1998), tra i massimi critici della *rational choice* neoclassica, già nel 1976 sosteneva che «il puro uomo economico è in effetti assai vicino all'idiota sociale»[6] e «vittima di una repressione»[7]. Pertanto – diceva – occorre ampliare il concetto di ragione economica[8].

In questa sede consideriamo alcuni contributi provenienti dall'Economia cognitiva e la Teoria del meta-ordinamento delle preferenze proposta dal Nobel indiano[9], che più si avvicina all'*electio* tommasiana.

[3] Cf. A. Sen, *Maximization and Act of Choice*, 1997, in cui l'A. mostra che la scelta non è mai un atto individuale, ma sempre sociale.

[4] Ne costituisce un esempio il fenomeno del *crowding out* (spiazzamento), secondo cui gli incentivi monetari fanno paradossalmente diminuire l'offerta (es. se si pagassero i donatori di sangue o i volontari).

[5] Cf. A. Sen, *Scelta, ordinamenti e moralità*, in *Scelta benessere e equità*, pp. 135-136.

[6] A. Sen, *Sciocchi razionali*, p. 168.

[7] Cf. Id., *Razionalità e libertà*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 11.

[8] Cf. *Ib*., 8-66; Id., *Scelta, benessere, equità*.

[9] Sull'argomento dipendo soprattutto da S. Mocellin, *L'Homo oeconomicus in evoluzione. Modelli antropologici e teoria della responsabilità sociale d'impresa*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

1. Teoria della razionalità limitata di Herbert Simon

Sulla base dei risultati della psicologia cognitiva e comportamentale, Simon mostra che le scelte economiche in situazioni di incertezza non rispondono sempre agli assiomi e alle teorie neoclassiche: in tali situazioni il soggetto *vorrebbe* decidere in modo da massimizzare l'utilità, ma non vi riesce, poiché percezione, memoria, attenzione, capacità di elaborazione non funzionano come dovrebbero; insomma, la sua razionalità è «strutturalmente limitata»[10].

Il Nobel americano (1978) propone una *Teoria procedurale della razionalità limitata*, secondo cui la scelta non consiste nell'applicare assiomi già dati a una situazione ben conosciuta, ma piuttosto in una procedura, in un processo decisionale (*decision process*), che, anziché scegliere tra diverse alternative già date, *genera alternative*[11]. In altre parole, occorre passare dalla *rational choice* al *decision process*, il quale non mira alla scelta ottimale, ma più modestamente a quella più soddisfacente (*satisficing*).

2. Teoria delle motivazioni intrinseche di Bruno Frey

L'economista svizzero distingue le motivazioni intrinseche della scelta da quelle estrinseche: le prime sono personali, hanno a che fare con i gusti, gli ideali, gli affetti e la cultura, ossia sono correlate ai fini dell'esistenza; le seconde sono di tipo strumentale (es. un premio, un vantaggio)[12].

[10] Cf. H. SIMON, *La razionalità limitata*, in Scienza *economica e comportamento umano*, Einaudi, Torino 2000, pp. 25-31; ID., *La formazione razionale delle decisioni nelle organizzazioni aziendali*, in *Causalità, razionalità, organizzazione*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 279-318 (discorso in occasione del ricevimento del premio Nobel).

[11] Cf. H. SIMON, *Scienza economica e comportamento umano*, Einaudi, Torino 2000, pp. 25.193-196; più ampiamente, in ID., *Models of Bounded Rationality*, 2 voll., Mit Press, Cambridge Mass. 1982.

[12] Cf. B. FREY, *Non solo per denaro. Le motivazioni disinteressate dell'agire economico*, (1997), Mondadori, Milano 2005.

La dottrina neoclassica non riesce a considerare le motivazioni intrinseche, e così assiste ai cosiddetti fenomeni di «spiazzamento» (*crowding-out*), che non riesce a spiegare.

3. Teoria del meta-ordinamento delle preferenze di Amartya Sen

Sen evidenzia che nella scelta non vi è un solo blocco di preferenze, ma la compresenza di molteplici blocchi, chiamati «ordinamenti», i quali riflettono le reali preferenze: interessi personali, interessi personali isolati (che prescindono dagli altri), motivi che spiegano la scelta effettiva (e non solo quella voluta), motivi etici, culturali, convinzioni e altre motivazioni di natura non morale. Ogni scelta – sostiene – implica l'ordinamento di questi blocchi in una gerarchia «ottimale», dando così origine ad un meta-ordinamento. Nella realtà, infatti, l'uomo sceglie immerso in conflitti interiori, che non conducono, normalmente, alla scelta più razionale[13].

'ECONOMIC MAKING DECISION PROCESS' DI TOMMASO D'AQUINO

Le teorie sinteticamente esposte indicano che è necessario un approccio interdisciplinare alla *rational choice* e sostituire la «razionalità calcolante» con una razionalità che si può definire procedurale: più che focalizzarsi sul singolo atto, occorre tener conto del *processo* decisionale, che coinvolge la sfera morale, relazionale, emotiva, socio-culturale, nonché ideale, legata alla visione teologica e filosofica dell'uomo, del mondo e di Dio[14].

[13] Cf. *Scelta, ordinamenti e moralità* (1972), in *Scelta, benessere, equità*, pp. 141-145. La Teoria è ripresa e approfondita in *Sciocchi razionali*, pp. 167-178.

[14] Ciò che segue è ampiamente esposto nel mio lavoro: *Vita interiore, discernimento politico e impegno civile*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013, pp. 158-183 (un'esposizione critica di *STh.*, I-II, qq. 13-14 e II-II, qq. 47-51 sulla prudenza).

1. L''electio'

Per Tommaso la scelta è infatti intreccio sinergico di affetti, volontà, ragione e intelletto, e dei relativi abiti[15], in cui possono essere inscritte anche cultura e socialità, ossia norme e prassi comunitarie. Pertanto, nell'*electio* concorrono una pluralità di motivazioni, tra cui quelle intrinseche, come hanno rilevato A. Sen e B. Fray.

L'*electio*, inoltre, è preceduta dal *consilium*[16], una *collatio* e *inquisitio* che prende la forma di un sillogismo risolutivo, il quale può anche protrarsi all'infinito potenziale, in ragione dei singolari su cui opera. Pertanto, più che un atto, è un processo, come ha ben intuito H. Simon. Ma vediamo brevemente nello specifico.

2. Il 'consilium electionis'

I testi tommasiani, sulla scia della logica aristotelica, sono concordi nell'indicare due premesse del *consilium electionis*: una universale e una particolare, le quali sfociano nella conclusione particolare (*id quod statim agendum*)[17].

La premessa universale contiene un principio *proprium* (il fine dell'azione conosciuto in universale, fornito dall'appetito e soprattutto dalle virtù morali, in cui possono essere inclusi i valori socio-culturali e le altre motivazioni intrinseche evidenziate dal Frey) e altri *supponuntur*, provenienti dai sensi e dalle scienze pratiche e speculative (principi etici, socio-culturali e tecnico-scientifici)[18], in cui si possono riconoscere i «blocchi di preferenze» evidenziati dal Sen, ciascuno dei quali contiene una molteplicità di elementi, a cui il soggetto deve decidere di dare preferenza e, quindi, ordinare gerarchicamente.

La premessa particolare, ossia l'atto, è *per sensum accepta*, frutto dell'*aestimatio cogitativae*, che configura l'unità percettiva ed emotiva dell'atto, oggetto dell'Economia cognitiva e della Neuroeconomia.

[15] Cf. *STh.*, I-II, q. 13, a. 1 e parall.
[16] Cf. *STh.*, I-II, q. 14 e parall.
[17] Cf. *STh.*, I-II, q. 14, a. 6; q. 76, a. 1; II-II, q. 47, a. 15; *Sent. Eth.*, VI, lc. 9, 13.19.
[18] Cf. *STh.*, I-II, q. 14, a. 6.

La ricerca *id quod ad finem* è affidata alla *ratio* e all'*eubulia* (e alle altre virtù integranti la prudenza), che operano tra l'intelletto e i sensi (e gli affetti), avendo la loro sede *principaliter* nel primo e *per quandam applicationem* nei secondi[19], dando così ragione alla Teoria della razionalità limitata del Simon. Mentre l'*eubulia* raccoglie i principi più propri del sillogismo intorno alle due premesse, mettendoli in gerarchia, la *ratio*, come una sorta di spola, cerca il «filo rosso» (termine medio) che lega gli elementi delle due premesse, fornendo – a nostro parere – la ragione intrinseca e lo sviluppo della Teoria del meta-ordinamento di A. Sen.

RIASSUNTO

La *rational choice* dell'*homo oeconomicus*, guidato dal *self-interest*, non è più in grado di spiegare l'effettivo agire economico. Tentativi di ampliare la ragione economica da parte di Nobel per l'Economia (H. Simon, A. Sen), mostrano che la dottrina dell'*electio* tommasiana è un valido e ancora fecondo paradigma.

ABSTRACT

The rational choice of the *homo oeconomicus*, guided by self-interest, is no longer able to explain real economic action. Attempts to broaden the economic reason by Nobel for Economics (H. Simon, A. Sen) show that the Thomist doctrine of *electio* is a valid and still fruitfull paradigm.

[19] Cf. *STh.*, II-II, q. 47, a. 3; ad 1; q. 49, a. 2, ad 1; *Sent. De An.*, III, lc. 8712-13; *QD De Ver.*, q. 10, a. 5.

El estatuto ontológico de la persona

Blanca Castilla de Cortázar*

La ausencia de la noción de persona es una de las mayores limitaciones del pensamiento griego. Los romanos la utilizaron con sentido jurídico, distinguiéndola de la pura *res*. En el ámbito filosófico-teológico necesitó un largo proceso de depuración hasta distinguir entre naturaleza y persona. Este esfuerzo, llevado a cabo por Capadocios en el s. IV, tras diversas oscilaciones entre los conceptos de *ousía*, *hipóstasis* y *prosopón*, llevó a identificar la hipóstasis o persona como distinta de la *esencia o* substancia individual, despojando al término de su carácter de *hypokeímenon*, de *subjectum*. Esta distinción requirió una intelección mucho más difícil que la de la física cuántica[1], pues alcanza un nivel más profundo que la esencia, el del *esse.* Zubiri recoge las palabras de san Juan Damasceno: «"La persona quiere tener substancia con accidentes, y subsistir por sí misma". El ser no significa en primera línea substancia, sino subsistencia, personal o no. "La persona, continúa el Damasceno, significa el Ser (*to êinai*)"»[2].

La Teología describió la Persona divina como *relación subsistente* y santo Tomás concluye que «la noción de persona significa relación»[3]. De manera similar a como subsistencia no significa lo mismo que substancia, la relación pasa a describir la apertura constitutiva de la persona.

Sin embargo, Boecio volviendo al lenguaje aristotélico − «substancia individual de naturaleza racional»[4] −, pierde la distinción entre esencia/ser clave de la profundización ontológica anterior. Eliminada la subsistencia y la relacionalidad, su definición tampoco sirve para ser aplicada a Dios, perdiendo así la analogía entre el hombre y Dios.

* De la Real Academia de Doctores de España.

[1] Cf. X. Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid 1980, pp. 56-57.

[2] X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza, Madrid ^{9}1987, p. 477.

[3] Tomas de Aquino, *S. Th.,* I, q.29, a.4, sed contra.

[4] Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, PL 64, 1343 C.

No obstante su fórmula hizo fortuna y se sigue dando por buena, a pesar de haber tenido importantes secuelas: tras ella el *iter* de la noción de persona se torna sinuoso hasta desaparecer – reducida a mero individuo −, de la cultura occidental, hasta el s. XX.

Por su parte, Tomás de Aquino, aunque partió de Boecio, a medida que madura su pensamiento y en virtud de su profunda visión de la transcendentalidad del *«esse*», supo ver y expresar la radicalidad de la persona en el ser : «la persona para él designa ese modo y manera inmediatos en que el Ser real posee su esencia plenamente y dispone libremente de ella»[5]. Reformula la noción como «subsistente espiritual» (*De Potentia*, 9, a. 4, c) y transformando el término «racional» por «espiritual», vuelve a recuperar, al menos en parte, la analogía entre creatura y Creador.

A lo largo de su obra explicita que lo propio de ser 'sustancia individual' (sustancia primera, no segunda o universal), es la *incomunicabillidad*. De ahí que no pueden ser persona ni los accidentes, ni los géneros abstractos. Quedan excluidos también los individuos no racionales. La substancia personal ha de ser completa, por lo que no pueden serlo las partes de la misma, aunque sean individuales: por ejemplo una mano, o el alma separada, pues es sólo parte de la esencia del hombre. Sobre esta afirmación volveremos más adelante. Estas cinco características tienen carácter esencial, por lo que se podría concluir que lo que diferencia a la persona de la cosa es una determinación de su esencia: la racionalidad. Hasta aquí el discurso es boeciano.

Pero, además, toma de la Teología otras características, por lo que advierte que tampoco es persona lo asumido por la personalidad de otro (Encarnación), o lo singular que es común a varios y predicable de muchos (Trinidad). Cuestión difícil ésta, pero que manifiesta que la persona trasciende el plano esencia.

Clarificado que la persona es incomunicable y distinto de los demás, para redescubrirla utilizará la distinción entre *esse/essentia*, su aportación peculiar a la metafísica, que distingue el plano predicamen-

[5] Cf. C. Schűtz, R. Sarach, *El hombre como persona*, en *Mysterium Salutis II*, ed. Cristiandad, 1970, p. 720.

tal del transcendental. Sustancia primera no significa esencia substancial, sino *esencia substancial que subsiste*. El supuesto no incluye sólo la esencia, también la subsistencia, *un tipo de existencia: lo que existe por sí y no en otro*. De ahí que donde Boecio dice *sustancia* vuelve a decir *subsistencia*, retornando a la terminología de los padres griegos. En un primer acercamiento, por tanto, el término persona se puede decir *subsistencia racional*.

El siguiente paso es preguntar donde radica la diferencia entre la persona y otros supuestos, que ha de ser algún elemento de la persona del que carezca el supuesto. Podría parecer que lo distintivo no puede ser el *esse*, pues tanto la persona como el supuesto lo poseen como su constitutivo radical, por lo que la diferencia parecería radicar en la relacionalidad, exclusiva de la persona. Sin embargo, ésta pertenece al plano esencial, que ya se ha reconocido como insuficiente.

Por su parte, Tomás de Aquino concibe el *«esse»* como acto de los actos de un ente y perfección de sus perfecciones. «Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser»[6]. Es el acto primero de un ente, «la actualidad de toda forma o naturaleza»[7], que en cierto modo son potencia respecto al acto radical. El *esse* no es el acto último que se añade a la esencia para hacerla real, sino la actualidad primera, la que fundamenta los demás actos formales. De ahí que: «El ser es lo más íntimo de cualquier cosa y lo que está más profundo de todo»[8]. El *esse* es el constitutivo radical de los seres, lo más profundo de la dualidad creada, perfección de perfecciones.

Sin embargo, ningún ente, excepto el Absoluto, es el Ser. El resto de los entes reciben el ser. Para explicitar la composición real entre *esse-essentia*, el aquinate afirma que los seres creados reciben el ser

[6] *S. Th.*, I, q. 4, a. 2: «omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent».

[7] Ivi, I, q. 3, a. 4: «Quia *esse* est *actualitas omnis formae* vel naturae... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad esentiam que est aliud ab ipse, sicut actus ad potentiam».

[8] Ivi, I, q. 8, a. 1: «Esse est illud quod est magis íntimum cuilibet, et quod *profundius omnibus inest*».

conforme a su esencia: los seres creados «no son imperfectos por causa del *esse*, pues no lo tienen según toda su posesión, sino que participan del ser por un cierto modo particular e imperfecto»[9]. La esencia marcaría el grado de limitación del *esse*, su posibilidad de expansionarse. Todas las perfecciones provienen del esse y no de esencia, porque la esencia contrae o limita al *esse*. Por tanto, el supuesto y la persona difieren porque tienen distintas participaciones del *esse*, que es la perfección suprema.

El término persona, entonces, designa sobre todo al subsistente más que a la esencia: «Si el supuesto y la persona difieren, es porque el *esse* propio del supuesto está limitado en un cierto grado, es decir, es el *esse* limitado en cierta medida y el *esse* propio de la persona está limitado en otra cierta medida. Si la persona posee una mayor perfección o dignidad que el supuesto, no es porque le advenga la racionalidad, sino porque su *esse* está menos limitado o imperfeccionado que el del supuesto (…). De ahí que aún siendo el *esse* el constitutivo (radical) de la persona y también del supuesto, (…) en cada uno está limitado de un modo propio distinto (…). Y ésta (la persona) es muchísimo más perfecta que el supuesto»[10]. De su afirmación: «Persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, el subsistente de naturaleza racional»[11].

Es la doctrina del acto de ser la que le permite descubrir en profundidad que supuesto y persona no son términos sinónimos. Entre ellos hay una diferencia radical en el orden transcendental. No es lo mismo el acto de ser de un supuesto que el acto de ser de una persona. Y es precisamente esa diferencia en el *esse,* la perfección de su *esse*, lo que le diferencia del supuesto.

[9] *Summa contra Gentiles.*, I, c. 28: «...non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti, non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum».

[10] E. FORMENT, *Ser y persona*, ²ed. Publicaciones Universidad de Barcelona, Barcelona 1983, pp. 61-62

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

Desde el pensamiento maduro del aquinate, por tanto, pueden volver a plantearse algunas de sus afirmaciones como «el alma separada no es persona»[12]. Siendo el *esse* el elemento personificador, afirmar que las almas separadas no lo son equivaldría a decir que no existen, porque sin *esse* no hay existencia. Si el alma sigue viviendo tras la muerte, conserva su individualidad y existe separada de las demás, será gracias a su *esse,* que le hace subsistir. De aquí que una sólida argumentación de la inmortalidad humana, habría que hacerla desde el *esse* personal que, creado por Dios, no puede desaparecer si no es por aniquilación.

Al resituar la persona en el plano transcendental, en Tomás de Aquino encontramos un apoyo notable para poder desarrollar una ontología peculiar para la antropología, como se demanda a partir del s. XX.

RIASSUNTO

La nozione di persona è un contributo filosofico del cristianesimo. Tuttavia, quanto all'uomo si utilizza la definizione di Boezio, che, formulata in termini aristotelici, perde il piano dell'essere. San Tommaso la riformula descrivendola come «sussistenza spirituale». Una volta che la struttura fondamentale dell'*essenza* e dell'*essere* della metafisica di Tommaso è recuperata, risulta interessante ripensarne lo statuto ontologico nel pensiero maturo dell'Aquinate, che non è altro che il piano dell'*esse*, il trascendentale.

[12] Cf. B. CASTILLA DE CORTÁZAR, *Noción de Persona y antropología transcendental. Si el alma separada es o no persona, si la persona es el todo o el esse del hombre: de Boecio a Polo*, en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) pp. 62-94. Proximamente en inglés en «Journal of Polian Studies» (2017) ISSN: 2375-7329.

ABSTRACT

The notion of person is a philosophical contribution of Christianity. However, for Man the definition of Boethius is used, which formulated in Aristotelian terms loses the plane of being. St. Thomas reformulates it, describing it as «spiritual subsistence». Once the fundamental structure of Thomistic metaphysics *essentia* and *esse* is recovered, it is interesting to rethink its ontological status in the mature thought of Aquinas, which is nothing but that of the plane of the *esse*, the transcendental one.

Metaphysical Foundations of the Identity of the Human Being according to St. Thomas Aquinas

Tomasz Duma*

In my analysis I will try to show that, in the case of man, identity has much deeper foundations than in the sphere of phenomena. I will recall St. Thomas Aquinas' proposition whose originality has not always won the acknowledgement it deserves. My presentation will mainly base on the interpretation of the Polish Dominican, Father M. A. Krąpiec. I will begin with the very fact of the identity of the human being and then I will make an attempt to present metaphysical justification of this fact.

The Fact of the Identity of the Human Being

Making a kind of description of the fact, in which the identity of man manifests itself, we must proceed from an elementary experience of «being a human being». The specificity of this experience is expressed, among other things, in the consciousness of «being the subject» of the qualities and properties one possesses or the actions one performs. As St. Thomas Aquinas says «It is one and the same man who is conscious both that he understands [intellectually] and that he senses»[1].

* Assistant Professor in the Chair of Metaphysics at John Paul II Catholic University of Lublin (Poland).

[1] «[...] propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire» (Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, in *Opera Omnia*, Ed. Leonina, Rome 1888-1906, I, q. 76, a. 1).

A sense of being the subject expresses itself primarily in the awareness of one's own existence strictly connected with one's own body endowed with definite individual attributes. Self («I») is given to us exclusively from the side of existence, because it separates itself from what is subjected in it – from what is «mine» – as well from anything to which, in any mode, it relates[2].

Being the subject and a sense of one's own self are not limited to the consciousness of existence, but they spread over one's acts. In St. Thomas' statement «operatio sequitur esse» a strict connection between the mode of existence of a being and the mode of its acting is emphasized[3]. For, ultimately, «I» expresses itself and, in a way, also constitutes itself through its acts which are nothing but the «extension» of its being. The analysis of such acts is the only way to enable us to get to what is hidden in the interiority of man and what truly determines his nature[4].

The acts which are specifically human are usually described as rational – thus their thoughtful, conscious and free character is noted. The most important acts of this kind embrace the acts of intellectual cognition, the acts of appetition and willing and the acts of decision. The characteristic thing of these acts is that none of them occurs in isolation – all of them constitute every specifically human action. Complementarity of these acts indicates the ontic unity of man which cannot be questioned if the unity of acting is to be observed and preserved.

So the search for a fundament of the ontic unity appears to be the most important task of the metaphysics of man. Discovering it is indispensable, since only then will we be able to answer the question about the foundations of the identity of the human being.

[2] M. A. Krąpiec, *I-Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, trans. M. Lescoe, Mariel, New Britain 1983, p. 321.

[3] «Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam» (Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, in *Opera Omnia*, Ed. Leonina, Rome 1934, p. II, c. 79, n. 4).

[4] M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, PTTA, Lublin 2005, p. 11.

NON-CONTRADICTIFYING THE IDENTITY OF THE HUMAN BEING

In order to discover the ultimate principle of the existence and action of the human being – and thus the fundament of his ontic identity – we need the proper method. Such method was formulated by Krąpiec on the basis of St. Thomas' metaphysics. The method has, in fact, a negative character, because it consists in discovering necessary reasons explaining a given matter of fact as if indirectly – by «indicating such factors that render free of contradiction, the negation of which entails the rejection of the fact that is being explained»[5]. The reasons-factors are necessary for justifying the fact which is the object of direct experience. Coming back to our topic, let us now pose the question: what ontic reasons justify the existence and action of the human being? And what would happen if we denied that one ontic factor determines the existence of one subject and one self-conscious «I»?

At this point, a realistic metaphysics, which is a contemporary continuation of St. Thomas Aquinas' thought, invokes the act of existence that, as a perfecting factor in the structure of being, not only causes a given being to exist, but also conditions its real perfections which without real existence would be merely virtual – «[…] esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum»[6]. What, then, is this act of existence in the case of man? In what way does it make a human being become «real» and, also, more and more «perfect»? Is it exclusively a perfection inscribed in the nature of matter, in the effect of which man is just the product of the matter's natural processes?

St. Thomas Aquinas was the first to notice this problem. In the case of man he strictly connected the act of existence with the soul, and following Aristotle, he defined the soul as «the first act of the body having

[5] M. A. KRĄPIEC, A. MARYNIARCZYK, *The Lublin Philosophical School*, PTTA, Lublin 2010, p. 34

[6] THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae De potentia*, in *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Marietti, Taurini 1965, q. 7, a. 2 ad 9.

life in potentiality»[7], but by «the first act» he meant something different than Aristotle. Aristotle's important observation that the soul is the prior ontic form was significantly enriched by Aquinas who pointed out that the most important function of the soul is to «provide existence» – «forma autem substantialis dat esse simpliciter»[8]. This means that the whole existence of a whole human being has its foundations in his soul; so there is no rational basis for considering his body-matter as having a separate existence. But there is the basis for talking about the exceptionality and specialness of man's existence – about the personal or even spiritual character of man.

The lack of a clear description of the principle of existence of the human being unavoidably leads to distinguishing «many» separate existences in the human being whose identification is based on various human acts treated as separate and irreducible to one another. Such reasoning goes like that: since there exist in us, for example, intellectual, sensual or organic acts, there must be different separate «centres» in us whereby those different acts are originated and determined. In this way there arises the problem of many subjects in one being, which are the foundations of different types of acts. And when having to deal with many subjects, it is rather difficult to talk about one «I» or even one being.

Aquinas conceives the soul as the substantial form which he treats as the only such form in the human being. He does not even try to define it, but he only points out to its functions which, among others, constitute the human being in his existence and essential features. So it is the substantial form on which the identity of man's subjectiveness, of his self, and his consciousness depend. Because of the irreducibility of such acts as mental cognition, judging, decision-making to physical and organic functions, the substantial form appears as the only subject of them, and, as a result, it can be conceived of as immaterial[9].

[7] *Summa contra gentiles*, p. II, c. 54, n. 3.

[8] *Summa theologiae*, p. I, q. 76, a. 4, resp.

[9] KRĄPIEC, *I-Man: An Outline of Philosophical Anthropology*, p. 110 f.

This does not alter the fact that the soul always manifests its existence and action through the body. The connection with the body is so natural and necessary that only both of these factors create a human substance, which means that neither a form-soul itself nor a body alone can be a man. Nevertheless it is the soul which, being the source of material and immaterial acts, manifests its own specific nature and the immaterial origin. And it is the soul which causes that «in man there takes place the synthesis of matter and spirit who, acting as one subject, reveals in his action the transcendence over matter, subordinating the latter to the transcendent goal inscribed in his nature»[10]. If we rejected the existence of the substantial form, the explanations of the human dynamism would be reduced to purely biological plane; this would generate numerous difficulties in explaining such problems as the human cognition, thinking, freedom, willing, love, responsibility, religiosity, the experience of beauty, contemplation etc.

CONCLUSION

In the light of the metaphysical explanations carried out in my paper, the ultimate factor endowing a being with oneness and unity is the act of existence which conditions not only the existence of the being, but also all of its real perfections. The foundation of the act of existence is the soul which, as the substantial form, conditions the being of man, and, at the same time, decides about his identity both on the plane of his ontic structure and in the sphere of his dynamism. Thanks to the soul man is one being, one *compositum* composed of spirit and matter who is identical with his existence, his self-conscious «I», his subjectiveness as well as all the richness of his acts, among which the acts of mental cognition, the acts of decision and the acts of appetition and willing hold the prior position. The specificity of these acts reveals that at their basis there is an exceptional being, called the human person.

[10] KRĄPIEC, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, RW KUL, Lublin 2000, p. 139.

RIASSUNTO

Lo scopo dell'articolo è quello di giustificare l'identità dell'essere umano. L'analisi inizia con la determinazione del fatto di «essere un uomo». Il passo successivo è una spiegazione dell'unità ontologica dell'uomo. Come ultimo principio è indicato l'atto di essere (*actus essendi*).

ABSTRACT

The purpose of the paper is to justify the identity of the human being. The analysis begins with the determination of the fact of «being a man». The next step is an explanation of man's ontological unity. As the ultimate principle is indicated the act of being (*actus essendi*).

RECOVERING THOMISTIC ETHICAL SOLUTIONS IN THE CATEGORIES OF NATURAL INCLINATION

MARCUS B. GAFFNEY*

A NEED FOR CERTAIN ETHICAL PRINCIPLES

Are there certain universal categories in ethical judgment? Where ethics must rightly appeal to the primacy of the personal subject, *id quod est perfectissimum in tota natura*[1], certain universal ethical principles are needed to apply in particular instances to conclude with sufficient judgment for ethical human action. This inquiry will closely examine Aquinas' *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 to question whether this offers a solid starting point for ethical judgments. St. Thomas posits as universal principles three categories of natural inclination from which moral laws may be derived, (1) the inclination «common to all being» to «*conservatio esse*», or «preservation of its own being», (2) the inclination to things «in common with other animals», and (3) the «inclination to good, according to the nature of his reason, which nature is proper to him». Starting from universal principles places the human person in proper relation to the whole of creation. Even though personal dignity is great, the whole is greater than the individual taken alone. Both realities must be recognized. By respecting this order, St. Thomas elevates the person above individualism to share in a much larger project of the whole of creation while it still aims at personal happiness.

* M.A., MPhil, S.T.B., STL/Research Master cand., Katholieke Universiteit Leuven (Belgium).

[1] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3, as in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia,* Roberto Busa, S.J., iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita. n.d.; All trans. cf. English Dominican Fathers, as in dhspriory.org.

I will (1) expose the categories of natural inclination giving some contemporary examples, and (2) explain the tension between them suggesting their importance as certain sources of morality from first principles.

Aquinas explains that in demonstrative sciences, «conclusions […] achieve certitude […] in virtue of primary principles», and «secondary propositions […] derive their certitude from primary propositions»[2]. In ethics, primary principles are needed, since although each moral act occurs situationally with particular circumstances, an agent cannot judge morality with certitude without reference to higher principles.

1. CATEGORIES

The categories of natural inclination offer the intellect a certain foundation for a quasi-immediate reference into the morality of human action.

Explaining the nature of man relative to his end, Aquinas first shows man is inclined to the good:

> Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae[3].

Next, three categories may be derived from universal principles, and from these moral laws may be derived: what man has (1) in common with all creatures, (2) in common with animals, and (3) proper to himself[4].

[2] Cf. THOMAS AQUINAS, *Compendium Theologiae*, 129.4, tr. Cyril Vollert, St. Louis: 1947, as in dhspriory.org.

[3] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II q. 94, a. 2.

[4] *Ibid*.

> [1] Inest enim *primo* inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit *conservationem sui esse* secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.
> [2] *Secundo* inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali *quae natura omnia animalia docuit*, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia.
> [3] *Tertio* modo inest homini inclinatio ad bonum *secundum naturam rationis*, *quae est sibi propria*, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.

His approach includes all created reality under human dominion.

The first inclination to *conservatio esse* is common to all creatures and closest to us, as being is what first enters the intellect. It is thus the most contrary to our nature to counter. Therefore, were it done with full knowledge of cause, suicide is the most unnatural act in this category. Mortally countering the integral good of one's own being is the furthest from the truly human and noble. Acts countering this most primary good include self-mutilation such as cutting, extra-cultural piercing, and tattooing, too rarely viewed as moral acts. For a Christian, this is more radical if we consider that the person made in the *imago Dei* violates the divine artwork, an audacious act analogous to vandalizing the canvas of a masterpiece. The primacy of this category suggests these acts are not moral trifle, but symptomatic of disorder running deeper than the skin.

In the second category are acts from inclinations in common with animals, not just self-nurturing, but reproducing, educating offspring and so forth. This category involves the passions, primary movements

of the soul, e.g. attraction by love for a sweet-smelling rose or for one's parents. Acts contrary to this category are intuitively baser than immoral acts in the third category, as we should hardly bear a reproach against behaving like an animal. If in the first category we act as a stone cannot, violating its own being, in the second category we act as even an animal ordinarily would not. Too frequently, culture reverses the categories assuming a reductionist or physicalist position of human action and ennobling animalistic violent and sexual behavior. Likewise, acts which prioritize ecological or animal interests over persons exhibit contemporary category confusion.

In the third category, proper to us, we leave the merely biological or passionate for the domain of intellect and free will where we act on a higher order. No other material creation has this faculty to continually determine rightness or wrongness of action. This category includes distinctly *human acts* because we can know abstract universal goods, which ennobles and obliges our acts despite emotion or preference. This category includes knowing the truth about God and living in society, as well as shunning ignorance and avoiding offending others.

What Does Aquinas intend by this threefold distinction? After all, persons are bound in all action to follow reason proper only to third category creatures. Aquinas must intend chiefly to show the hierarchy by which reason, unique to persons, must govern all acts even within the more common categories.

2. A TENSION

There is an inherent tension between the first category inclination to preserve my being – immediate to myself – which battles by its very nature against the nobler third category inclination that binds me to live in society according to human nature seeking reasonable goods. Likewise, my second category instinctual animal nature inclines me to act against my nobler good. My third category higher reason inclines and binds to act reasonably, struggling against more primary inclinations to seek first my physical good.

The first and second categories incline us first to preserve our person; the third often obliges us first to advance the larger spiritual, communal, and familial goods as forming a whole good greater than the personal good. If the more primary urge is to preserve my own good and the greater good appears outside myself, this shows the danger of exaggerated focus on self, often merely selfishness counterfeiting as personalist ethics, focused on the person without proper placement in the hierarchy of creation. Without fostering the natural good of my person I cannot act for higher goods for my family, society, or worship of God, but when the whole of these goods fails, the person also fails.

How, then, must we overcome the apparent duality in fallen human nature when *conservatio esse* and *animal* instinct militate against our higher *ratio?* The answer is to order all human acts with reason to nobler goods.

This also implies I often must follow dictates of a leader functioning as part to whole, as head to the larger body of people whose greater good is at stake. Since noble ends of this body cannot always correspond to my intellect or will, there follows a metaphysical and moral obligation to obey the person acting as authorized head to the larger body for its *conservatio esse* and higher goods, often when these acts go contrary to my personal good[5]. This delicate interplay must use prudence to respect personal dignity and the greater whole.

The categories of natural inclination offer a basic metaphysics of creation helping to contemplate the order of good to which we incline, to avoid category confusion through reductionist or physicalist anthropology, and to prioritize human acts by reason favoring higher over lower goods.

[5] See a more involved discussion in my thesis, *Authority and the Binding Unity of Common Moral Action: A Thomistic Analysis with Yves R. Simon*, KULeuven, 2016.

RIASSUNTO

Questa analisi di *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, stabilisce l'ordine e la tensione tra le categorie dell'inclinazione naturale come fondamento per conclusioni etiche certe.

ABSTRACT

This reading of Aquinas' *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, situates the order and tension between the categories of natural inclination as foundation for certain ethical conclusions.

Contro il determinismo biologico: Tommaso d'Aquino e il cervello plastico

Francesco Luigi Gallo*

Nel famoso libro *Seconda natura*[1], il premio Nobel per la medicina G. Edelman, ha sostenuto che le scienze naturali, a partire da Galileo, hanno via via letteralmente conquistato tutti i «domini della natura»: dalle galassie più remote ai fondamenti strutturali della materia, dalle stelle ai geni. Con Darwin la scienza è giunta ad una conoscenza, seppure ancora imperfetta e lacunosa, dei fondamenti stessi della vita. Questo lungo processo di conquiste scientifiche è stato emblematicamente chiamato da Edelman «arco galileano»[2]. Ciononostante c'è ancora una «lacuna» nello spazio sotteso all'«arco galileano»: «la scienza non ha ancora chiarito le basi cerebrali della coscienza»[3]. Di fronte a questa lacuna Edelman, mostrando una malcelata *fede positivistica*, non si è certo tirato indietro, ma anzi non ha manifestato alcun dubbio circa la possibilità d'indagare i misteri della coscienza umana con le *metodologie delle scienze naturali* e colmare, così, l'ultima lacuna «dell'arco galileano»[4]. La fiducia *positivistica* riposta da Edelman nelle scienze naturali non deve tuttavia meravigliarci. A partire dalla seconda metà del XX secolo è infatti cominciato un lento ed apparentemente inesorabile mutamento epistemologico della ricerca antropologica, orientato verso il «superamento della dicotomia tra scienze naturali e scienze umane»[5], al punto che oggigiorno è legittimo porre

* Dottorando in Filosofia nella Pontificia Università Lateranense (Città del Vaticano).

[1] G. M. Edelman, *Seconda natura. Scienza del cervello e conoscenza umana*, Raffaello Cortina, Milano, 2007.

[2] *Ivi*, p. 4.

[3] *Ibid*.

[4] Cf. *ivi*, pp. 5-6.

[5] Cf. M. Di Francesco, *Neurofilosofia, naturalismo e statuto dei giudizi morali*, in «Etica & Politica», IX (2007), 2, p. 217.

la domanda: «*persone* o *neuroni*?»[6]. Il «fondamentalismo neurobiologico», che nelle sue forme più radicali arriva fino all'*eliminativismo*[7], cercando di «stabilire un collegamento tra fisiologia e psicologia», sta tentando di condurre la scienza «verso una spiegazione della coscienza in termini biologici»[8], al punto che, come ha scritto Possenti, «la domanda sulla mente e il suo rapporto col corpo e in specie col cervello» oggi chiama in causa, inevitabilmente, «le neuroscienze e la neurochimica dell'io e della coscienza»[9]. Nel panorama (neuro)scientifico attuale, dunque, cercheremmo invano il concetto di *anima*. È stato rilevato, infatti, che «raccontare del rapporto tra il concetto di persona e le riflessioni suscitate dalle ricerche neuroscientifiche significa, in realtà, parlare di un *rapporto mancato*»[10]. Considerato che molti neuroscienziati fanno coincidere l'anima con il cervello[11], appare plausibile, oggi, parlare addirittura di «oblio dell'anima» e di «rottamazione dell'anima»[12].

La comprensione della mente «*ordine biologico demonstrata*»[13], però, non solo rischia di desacralizzare la vita umana, ma mette in pericolo – ed ecco la questione oggi più urgente – proprio la cifra

[6] Cf. F. Fabbro, A. Marini, *Il problema dell'identità personale alla luce delle neuroscienze*, in L. Grion (a cura di), *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale*, La Scuola, Brescia, 2012, p. 163.

[7] Si veda W. Bechtel, *Filosofia della mente*, Il Mulino, Bologna, 1992, pp. 168 ss.

[8] A. Attanasio, *Darwinismo morale. Da Darwin alle neuroscienze*, Utet, Torino, 2010, p. 59.

[9] V. Possenti, *La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo. Anima, mente, corpo*, in «Aquinas», LI (2008) p. 137.

[10] A. Da Re, L. Grion, *La persona alla prova delle neuroscienze*, in A. Lavazza, G. Sartori (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 111.

[11] Si veda ad esempio P. S. Churchland, *L'io come cervello*, Raffaello Cortina, Milano, 2014, p. 60.

[12] V. Possenti, *La disputa sull'unità dell'uomo e la sfida del nuovo naturalismo*, p. 149.

[13] O. Franceschelli, *La natura dopo Darwin. Evoluzione umana e saggezza*, Donzelli, Roma, 2007, p. 8.

emblematica della condizione umana: la libertà. Se l'uomo, «tutto l'uomo», appartiene alla «struttura nomologico-causale del mondo naturale»[14], che ne è della sua libertà di scegliere? Più precisamente: in questo *scenario riduttivistico* la scelta umana non sarà forse, *in quanto ultimo anello di una catena causale rigidissima*, l'esito finale di un processo deterministico e, quindi, solo illusoriamente libera?

In realtà, considerando la stessa struttura e la funzionalità cerebrale umana ci rendiamo conto che la risposta a quest'ultima domanda non è poi così scontata. Risulta poco scontata, infatti – ed ecco l'aspetto apparentemente *paradossale* della questione –, proprio a partire dalla stessa prospettiva naturalistica e dai dati che emergono dalle ricerche neuroscientifiche sul cervello umano.

Se è vero, infatti, che la concezione naturalistica rischia di «imprigionare» l'uomo in una *dimensione deterministica causalmente chiusa*, è altrettanto vero, però, che la stessa struttura encefalica umana pare sfuggire alla necessità del determinismo biologico disponendosi esattamente sul confine tra il *tempo* e l'*eternità*, tra il *materiale* e lo *spirituale*, tra il *determinismo* e la *libertà*. Questi concetti contraddittori fra di loro paiono sintetizzarsi perfettamente in quella che è la stessa *essenza* del cervello umano: la *plasticità*[15]. Con un'espressione significativa, il noto psichiatra Andreoli ha descritto la natura biologica del cervello umano con l'espressione: «biologia delle disposizioni-a»[16],

[14] M. DE CARO, *Libero arbitrio e neuroscienze* in A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Neuroetica*, p. 69.

[15] Sul cervello plastico si veda I. H. ROBERTSON, *Il cervello plastico*, Edizione speciale su licenza per Corriere della Sera, trad. it. di Alberto M. Binello, prefazione Vittorino Andreoli, Milano, 2011. La storia delle scoperte sul cervello plastico è raccontata, seppur sinteticamente, proprio da V. Andreoli nella prefazione al testo di I. Robertson (dalla scoperta di K. Lorenz del fenomeno dell'*imprinting* e passando attraverso gli esperimenti di G. Moruzzi sulla corteccia occipitale di alcuni gattini e di E. Kandel sull'Aplysia), cf. *ivi* pp. V-XXIII.

[16] V. ANDREOLI, *Istruzioni per essere normali. Comprendere le follie quotidiane*, Bur, Milano 2016, pp. 29-30.

con ciò intendendo quell'originaria e costitutiva *apertura neuronale* umana alle esperienze della vita, all'educazione scientifica, culturale e spirituale in grado di creare, all'interno della «struttura nomologico-causale» della materia, uno *spazio di libertà*. Nel quadro generale appena tratteggiato, almeno nelle sue grandi linee, come e dove s'inserisce l'antropologia dell'Aquinate?

Per rispondere a questa domanda bisogna preliminarmente considerare l'apertura intrinseca dell'antropologia tomista che, proprio per tale motivo, è stata definita come «cantiere aperto»[17], nel quale si può lavorare in più direzioni e a più livelli, pur mantenendo saldi alcuni fondamentali principi, come quello dell'unitarietà sinologica di corpo e anima e la capacità di quest'ultima di poter trascendere il corpo, *pur essendone forma*. Le opere dell'Aquinate, inoltre, ci restituiscono una visione antropologica che armonizza mirabilmente, salvo alcune non poco importanti difficoltà, le *istanze aristoteliche-naturalistiche e l'importanza della dimensione corporea*[18] con le esigenze di fede, quali l'apertura alla trascendenza, la dignità dell'uomo in quanto creatura privilegiata e l'immortalità dell'anima.

Potremmo dire che l'antropologia dell'Aquinate *è naturalisticamente aperta alla trascendenza*. L'unità sinologica umana non è, dalla prospettiva dell'Aquinate, chiusa nella dimensione naturale e materiale, ma tende ad oltrepassarsi non a discapito del corpo (concezione platonica), ma a partire dal corpo e con il corpo. Sembra sia possibile intendere quest'ultima affermazione come una formulazione filosofica della «biologia delle disposizioni-a» più sopra richiamata. La concezione di Tommaso s'inserisce, quindi, all'interno dello scenario delineato più sopra proprio come possibilità di *ripensamento dell'uomo a partire da coordinate naturalistiche senza*, *tuttavia*, *esaurirlo in esse*.

[17] D. CRIVELLI, *Il primo libro del De anima. Tommaso d'Aquino tra dossografia, esegesi aristotelica e speculazione antropologica*, in «Aquinas», LVI (2013), p. 321.

[18] A. PETAGINE, *Tommaso d'Aquino e la corporeità. Alcune considerazioni intorno alla Sentencia libri De Anima,* in «Aquinas», LVI (2013), pp. 353-367. Si veda anche E. ZOFFOLI, *La dignità del corpo umano nella dottrina di S. Tommaso,* in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale III. Antropologia Tomista*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 81-90.

È proprio questo che emerge, ad esempio, dall'*art*. 1 della *quaestio* 24 delle *Quaestiones disputatae de Veritate*, in cui Tommaso scrive che la natura dell'uomo si pone a metà strada tra la natura di Dio «quod agite ex nihilo et non ex necessitate», potendo Egli agire liberamente a prescindere dalla materia, e quella degli «agentia naturalia» che, invece, presuppongono la materia e quindi agiscono «ex necessitate». L'uomo, invece, agisce per «libertà d'arbitrio» a partire dalla materia, ma in modo non necessitato. A seguito di un «iudicio rationis» gli uomini possono trascendere (senza annullarle) le ferree e deterministiche dinamiche naturali, agendo in modo *sorprendentemente libero*. Non c'è quindi bisogno di ipotizzare alcun dualismo di stampo platonico per salvare la libertà umana e tutta la «sovrastruttura» spirituale-etica-culturale che contraddistingue lo *stare al mondo* dell'uomo, ma dal cuore stesso della struttura encefalica umana – cioè dalla sua μορφή – *emerge la sorprendente possibilità della sua autentica e libera realizzazione*.

RIASSUNTO

Sembra che il «fondamentalismo neurobiologico» abbia definitivamente decretato quella che V. Possenti ha definito come «rottamazione dell'anima». Tuttavia, è ancora possibile pensare l'uomo in termini non riduttivistici, e questo può sorprendentemente accadere proprio a partire dalle categorie naturalistiche – soprattutto quella di «plasticità cerebrale» – lette, però, alla luce dell'antropologia tomista.

ABSTRACT

The neurobiological fundamentalism seems to have caused what V. Possenti called «soul scrapping». However, it is still possible to think of human beings in a non-reductive way, and this can surprisingly occur by starting one's investigation from naturalistic categories, especially that of «brain plasticity», provided that such categories are taken in the light of Aquinas's anthropology.

Person and freedom in Thomas Aquinas' philosophy

Lu Jiang*

William of St. Thierry pointed out personal structure expresses itself in a human being's ability to respond to God's calling. As the human person is the image of God, this structure has its paradigm in the «mutual reciprocity of Persons in the Trinity»[1], therefore he defined «the human person as an intellectual subsistent having spiritual existence, an existence that gives human beings a power to relate to the totality of being»[2]. In comparison to Boethius' traditional definition of «person» as an individual substance of rational nature, William's notion exhibits a remarkable insight of person as a fundamental openness of the self towards a given otherness. It's the relationship between the created human person and the personal God, her Creator, which is constitutive for the human person. We may ask, while St. Thomas followed Boethius' classic definition[3], whether he took account of William's insight. The question in concrete is therefore whether relation, though not explicitly mentioned, is actually also of significance for Thomas' understanding of human person.

The answer seems to be positive. As J. Aguas notices, Boethius' definition emphasizes the notion substance and «denotes the ontological structure or essence of a person», and is «therefore an essential determination rather than an existential determination»[4] as «substance is a being which is complete in itself so that it exists independently»[5].

---

* Lecturer of Philosophy at Sun Yat-sen University (Guangzhou).

[1] M. T. Clark, *An Inquiry into Personhood*, in «The Review of Metaphysics», 46 (1992), p. 15.

[2] *Ibid*.

[3] Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q, 29, a. 1, resp.

[4] J. Jim S. Aguas, *The Notions of the Human Person and Human Dignity in Aquinas and Wojtyla*, in «Kritike» 3,1 (2009), p. 45.

[5] *Ibid*.

Though he points out that Thomas brought out the existential aspect of the human person[6], he doesn't give too much support for this claim. We shall take upon ourselves the task of finding textual and argumentative support in Thomas's *Summa Theologica* and *De Potentia*.

Basing on Boethius' definition, the name «person» can be applied to God and human beings alike, while inanimate bodies, plants and dumb animals as well as accidents are excluded, this definition rules out also species or genus as the designates of «person»[7]. But in Thomas' notion of «person», what stands out is not substantiality but singularity, as is clear from the context in the *Summa*. With «person» signifying a subsistent individual of a rational nature, the individuality denoted by «person» is found in a more special and perfect way in rational substances, which have dominion over their acts i.e. the ability to act according to reason and freely, being the efficient cause of their own acts[8]. The definition of «person» implicates incommunicability and individuality. It's not a name of genus or species, nor a name of exclusion or intention, but the name of a reality. It's insofar applicable to a multitude of beings as it indicates the notion of a vague singular thing, a notion common to individuals. But it doesn't signify a common nature in the way general names do. Different to the expression «this man» or «some man» which signifies an individual on the part of a man's nature, the name «person» signifies directly the subsistent reality in that particular nature[9]. When applied to the divine persons, the term «person» signifies a relation as subsisting. In this case «person» signifies relation directly and essence indirectly as a divine person signifies relation by way of substance. Such a relation is a hypostasis subsisting in the divine nature.

In accord with its Roman usage, «person» is related with the notion of dignity. The reason for using the special name «person» for an individual substance of rational nature is that rational beings not only can act by

[6] *Ibid*.
[7] THOMAS AQUINAS, *De Potentia*, q. 9, a. 2, resp.
[8] *Ibid*, a. 1 resp. and a. 3, resp.
[9] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 4, resp.

themselves but also can control their own actions. Therefore the ability of acting by itself belongs in a higher degree to the subsisting agents called «persons» than to other agents[10]. This ability consists not merely in the ability of rational deliberation but also in the ability of free choices[11]. Freedom is the quintessential expression of being a person.

A human being in its hylemorphic combination of body and soul is called person. But «person» signifies what is unique in an individual human being, it's not a term or concept in the proper sense. Unlike terms like «singular» or «individual» it denotes an individual without a conceptual content which is common to the class of things which it signifies[12]. As Robert Spaemann points out, the word «person» is not a sortal expression, it doesn't refer to a class of individuals, but to a status of dignity which raises rational beings above other natural substances[13]. While the dignity and eminence of person is expressed by rationality, the rational soul when separated from the body is not a person because it is not a whole human nature[14]. «Person» refers therefore to the human being in its totality and not just her rationality. For a similar reason Spaemann regards the being of person to be the life of a human being. «Person» is the modus existendi of individual human beings[15].

Where then can we find the transcendence, the structure of reaching out to the other within the human person? Doesn't the uniqueness signified by «person» rather lead towards solipsism? But Thomas' understanding of human person includes mutual reciprocity which forms the foundation of a personalist ethics[16]. First of all, human person as a creature stands in relationship to her Creator. It's God who endowers her with a rational soul which raises her above the

[10] THOMAS AQUINAS, *De Potentia*, q. 9, a. 1, ad 3.
[11] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I, q. 83, a. 1, resp.
[12] *Ibid*., q. 29, a. 2, ad 2 and a. 4, resp.
[13] R. SPAEMANN, *Personen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006, p. 14.
[14] THOMAS AQUINAS, *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad 13.
[15] R. SPAEMANN, *Personen*, pp. 293-264.
[16] P. KUCHARSKI, *Thomas Aquinas, Josef Seifert, and the Metaphysics of Respecting Persons*, in «Logos», 17:2 (2014), p. 103.

beasts, a dignity pivotal to human beings, by which they are justifiably called «persons». Secondly, Thomas sees a triune structure in the human mind. Just like the life inside the Godhead, inside the human mind «there is a procession of the word as we understand and a procession of love as we will»[17]. Furthermore, the image of God exists most perfectly in the soul's acts, as the soul in act is more perfect than in its potentiality[18]. The internal acts within the human mind are not merely confined within it, but reach out beyond its boundaries and relate it to God. Augustine wrote that the image of God exists in the mind because it can remember, understand, and love God, its creator[19]. For Thomas this means that we possess in the intellect knowledge of God from whence we love Him. The image of God in our mind forms the basis for our natural knowledge and love of God, of which we are capable without the assistance of Grace[20].

Therefore, relation among the Divine Persons reflects itself in the inner mental life of human person, enabling her to relate herself to others. The human person is from the very beginning open and tends to transcendent herself. Personal uniqueness in Thomas' sense doesn't lead to solipsism but marks an openness to the Other. The will is a rational appetite[21]. Understanding and love are activities of intellect and will and constitute the inner life of a human person. Love is an expression of personal freedom. Being the image of God and loving God expresses a reciprocal relationship between human person and God, the act of will basing on it with which a human person loves God is called charity. Charity is the friendship of man for God, and friendship is well-wishing founded on a reciprocal communication[22].

[17] M. BROWN, *Imago Dei in Thomas Aquinas*, in «The Saint Anselm Journal» 10 (2014), p. 2.
[18] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I. q. 93, a. 5, resp.
[19] AUGUSTINUS, *De Trinitate*, xiv, 12.
[20] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I, q. 93, a 8.
[21] *Ibid*., I, q. 59, a. 4, resp.
[22] *Ibid*., II-II, q. 23, a. 1, resp.

The human person's life is twofold, on one hand of corporeal and on the other hand of spiritual nature. The human person's spiritual life in respect of her mind and with regard to this life consists in fellowship between us and both God and the angels[23]. The human person as a spiritual existence is therefore always in communication with other persons. Spaemann also talks about persons in plural: the relationship between persons is always given. Each person stands a priori in relationship to another, even indifference towards someone is a kind of personal relationship[24]. Whereas each attitude one person takes towards another displays a certain kind of personal relationship, friendship and love are the positive and full-filling expressions of the transcendental structure of human person. While the former attitude expresses the fundamental openness of human person, mutual love or friendship is the revelation of the dignity of person, the dignity basing on the rationality and freedom of the person which finds its expression in friendship, because «when a man loves another with the love of friendship, he wills good to him, just as he wills good to him as to himself»[25]. In this way, a human person treats the other as an end in herself, and the seemingly isolation due to the uniqueness and incommunicability of person is broken through in this mutual transcendence of persons living their spiritual life within a loving community.

RIASSUNTO

In questo articolo argomento a sostegno di una lettura della nozione tommasiana di persona tesa a esplorare singolarità e razionalità intese come i suoi aspetti più impressionanti. La razionalità esprime la dignità e l'eccellenza della persona, ma sta anche alla base della comprensione reciproca e dell'amore entro una comunità di persone uniche ed irripetibili.

[23] *Ibid*., ad 1.
[24] R. SPAEMANN, *Personen*, p. 47.
[25] THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I-II, q. 28, a.1.

ABSTRACT

This paper argues for a reading of Thomas Aquinas' notion of person aimed at exploring singularity and rationality as the most striking elements of the notion at hand. Rationality expresses the dignity and eminence of person but also forms the basis of mutual understanding and love within the community of unique human persons.

The aim of humor. A discussion of Aquinas' conception of humor

Anna Mazurek*

We must next consider the aim of humor, and under this heading there are three points of inquiry:

(1) Whether humor is merely rest for the soul.

(2) Whether humor comes with struggle.

(3) Whether humor can be a craft/an art.

Whether humor is merely rest for a soul

Objection 1: As Aquinas says «Playful actions themselves considered in their species are not directed to an end: but the pleasure derived from such actions is directed to the recreation and the rest of the soul»[1]. Therefore, everything that is in humor, whether formed as words or deeds, in its species is not directed to something other than itself. Since the features of the set's elements do not concern the set, we might find types of playful actions that are directed to something other than them, but they are not be specific for all playful actions as playful actions. Thus, neither wisdom, virtue nor any other useful thing or skill can be gained only by means of having fun. Therefore, the only thing which flows form humor is pleasure itself, which is refreshment for the soul.

Objection 2: As many have said man is like a bow. «If we push ourselves beyond measure we will break; it is right for us from time to time to relax our efforts»[2]. As for as Aquinas says, soul as like a

---

* Doctoral student in Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin.

[1] Aquinas, *Summa Theologica*, II-II, q 168, a. 2.

[2] B. Ward (a cura di), The *Sayings of the desert Fathers*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1984, s. XXIII.

body cannot always work, since his power is finite and equal to a certain fixed amount of labor[3]. The remedy of the soul consists in the application of the pleasures[4]. The justice of the pleasures lies in giving proper relaxation to the soul. This is the only justification which we can give for pleasure.

Objection 3. As stated above, humor as the rest of the soul should concern only those who are occupied with the work of reason. When one goes beyond proper amount of work, they are oppressed and become weary. Therefore, the more one is occupied with the work of reason, the more they are soul-wearied and need relaxation. As such, the amount of permissible humor depends on the weariness of the soul.

On the contrary: There is a well know proverb in Poland that says that the best rest for a burdened mind is physical labor. One may conclude that, there are more noble ways of providing rest for the soul.

I answer that, humor has other functions in our life that go beyond merely delivering pleasure. Taking under consideration only the noticeable results of the humor leads to reductionist theories. The reach of actions which are called playful, and their complexity, shows us that humor must play some important role in human life.

Reply to objection 1: In some contemporary approaches it is argued that in order to understand humor we must understand its aim, not merely its results or mechanisms. Some of them see humor as the «relaxation», same as Aquinas. But this kind of approach does not seem very plausible. As Cicero stated some jests are pleasurable, some are not. Some allows us to relax, other does not. Therefore, neither pleasure, nor relaxation seem to be a definitive feature of humor.

Even if humor would be taken as pleasurable actions, they would seem to be merely the «luxury reflex»[5] and without aim. We cannot yet forget that humor is a complex thing. As Hurley noticed: «It is a complex trait, seemingly unique to our species, with some awkward

[3] *Summa Theologica,* II-II, q. 168, a. 2.
[4] *Ibidem.*
[5] M. HURLEY and others, *Inside Jokes. Uusing Humor to Reverse-Engineer the Mind*, MIT Press, Cambridge 2011, p. 9.

facets that make it look as if it was designed for some very specific purpose»[6].

Hurley recalls different theories which would prescribe humor a biological and cultural sense. Among these two conceptions need to be recalled. First, treats humor as an indicator of our personal features and opinions.

> A young man who cannot abstain from snickering when presented with a juvenile scatological remark wears his immaturity on his sleeve[7].

Second, humor «... is part of our genetic endowment, a design feature that evolved to solve a computational problem faced by our brains that has not heretofore been identified»[8]. The pleasure that comes from humor is only a type of reward for our brain, which pushes him to solve the problems of thinking.

Reply to objection 2: Not every pleasure is restful. The Philosopher says: «Pleasure completes the activity not as the corresponding permanent state does, by its immanence, but as an end which supervenes as the bloom of youth does on those in the flower of their age»[9] and that every pleasure is specific to the activity[10]. Therefore we have different type of pleasures. The same is said when we consider the scope of playful actions. We can see that the pleasure coming from the jests is different than that which comes from solving a riddle. On the basis of these considerations it does not seem correct to assume that humor has a pleasure as its only aim, since pleasure complete every activity.

Reply to objection 3: Great thinkers tend not to get wittier although they get brighter. Nor is this the case with young people, who struggle with themselves in speculative thinking as well in virtue. Since their

[6] *Ibid.*
[7] *Ibid.*, p.12.
[8] *Ibid.*
[9] ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, X, 4.
[10] *Ibid.*, X, 5.

struggle is greater of those who have already exercised their minds and are virtuous, they should take more opportunity of having fun. One can say that is quite reverse. For every perfection comes from deeds as the Philosopher said[11]. Excessive folly, however, promotes spoilage.

WHETHER HUMOR COMES WITH STRUGGLE

Objection 1: It seems that humor comes without struggle because it brings rest and pleasure. Humor taken as the rest of the soul and as such consists in giving loose to our soul does not go against the aforementioned teaching: that in every human action we need to conform ourselves to the direction of reason. As Aquinas noticed, following Cicero and Ambrosias, there are some things concerning humor and the pleasure flowing from it that require caution[12]. The relaxation of the mind consist in giving more freedom to it, just as children are given freedom in their games.

Objection 2: There are playful actions that are of the bad and good sort. For the individual thought wouldn't be a struggle to see the difference. As Cicero says:

> So the distinction between the elegant and the vulgar jest is an easy matter: the one kind, if well timed (for instance, in hours of mental relaxation), is becoming to the most dignified person; the other is unfit for any gentleman, if the subject is indecent and the words obscene[13].

On contrary: There is a type of humor, which is said to be difficult for everyone, which is the humor of self-depreciation.

I answer that humor is paradoxical. On the one hand it is easy for us to laugh, to have fun, and seek rest, on the other hand humor appears to be a great task. To be playful requires self-acceptance,

[11] *Ibid*., II, 4.
[12] *Summa Theologica*, II-II, q 168, a. 2.
[13] CICERO, *On Duties*, I, 29.

creativity and inner curiosity, it requires also good cognition and knowledge of your company and yourself, as well as skills concerning beautiful speech and movement. For one with talent it comes without a struggle. But for those who lack those skills it is difficult.

Reply to objection 1 and 2: The facts stated in objection 1 and 2 cannot be the object of doubt. However, they incline us to see the complexity of humor. That complexity requires the constant attention of our faculties of intellect, rhetoric, congeniality, and many others. The easiest way to show the complexity of humor is to attempt to understand the humor of groups with different cultural background.

WHETHER HUMOR CAN BE A CRAFT/AN ART

Objection 1. We must distinguish comedy and humor. Comedy is an art, humor is not. As the Philosopher said «All art is concerned with coming into being»[14]. We see then that humor is not about producing and it cannot be treated as a craft, because it does not employs talent, practice, and crafts' knowledge.

Objection 2. Humor cannot be the art, since humor is in the person, not in the acts. Humor is an rest of the soul, and its good does not lay in playful words or playful deeds.

On contrary: It is easy to make somebody smile, but the most difficult (art) is to make once heart smile.

I answer that, when we consider humor in its social dimension the border between art and ordinary playful words starts to blur. It is often difficult to see the difference between jester and comedian, since to be good at making people laugh requires a proper skills, which are the same as those comedians have.

Reply to objection 1: As was stated before being humorous applies various skills. One must use the proper tone of voice, words, use proper gesture, and pose of the body, know the listeners, and suit the action to them. She will do all what actor does, and her aim is same as actor's aim.

[14] ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, VI, 4.

That is why often our social life is compared to the theater, and our life is called a «theater of life».

Reply to objection 2: Let's consider humor as social action. We may ask the question: where humor really lays? It might seems that humor lays in the person, and is an disposition to know how to relax and refresh our soul whether alone or with others. But it does not seem to be the case. Since we notice, that it is rather a matter of things we do and say that makes us laugh and gives us pleasure. On the other hand, one might ask if joke and play is fun if no one laughs at it and has pleasure from it? We see know, that the real humor is formed between recipients and playful actions themselves. And that is the similar to what happens when we deal with work of art.

RIASSUNTO

Tommaso apprezzava lo humor. Notava che esso ristora l'anima. Io intendo trattare il fine dello humor. Vorrei argomentare che esso è realmente una virtù, che richiede sforzo, e che chi la pratica è da paragonare all'artigiano.

ABSTRACT

Aquinas appreciated humor. He noticed that humor is refreshment for the soul. I would like to raise the issue of humor's aim. I would like to argue that humor is really a virtue that requires struggle and that the practitioner of humor is comparable to the artisan.

VALUE-BASED THEORIES OF REASONS AND MATTERS OF TASTE: AQUINAS ON LIMITATIONS OF REASON ALONE

SEYYED MOHSEN ESLAMI*

INTRODUCTION

This paper is primarily about normative reasons for action, as they are contrasted with reasons for belief and reasons that are (merely) explanatory. A normative reason, in Scanlon words, «is a good reason – a consideration that really counts in favor of the thing in question»[1]. We can ask a variety of questions about reasons. Here I am concerned with the debate on the source of power, the ultimate basis or ultimate ground of reasons[2]. This in turn is about truth-maker of reason-judgments[3].

Here are the rival views. Consideration R is a reason to do F. According to value-based views, we must mention some relevant values to explain why R is a reason. Contrary to this view, desire-based views take the only source of practical reasons to be desires. To explain why R is a reason, we have to see how it relates to (e.g. promotes) agent's desires. This view is also called internalism, subjectivism, or Humean theory of reasons (henceforth, HTR). Though these two views share some claims (such as we can *explain* what makes a consideration into a reason), they differ in important ways[4]. Here I

---

* PhD candidate in Philosophy, Tarbiat Modares University (Tehran, Iran).

[1] T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge 1998, p. 19.

[2] C. HEATHWOOD, *Desire-Based Theories of Reasons, Pleasure, and Welfare*, in «Oxford Studies in Metaethics» 6 (2011), p. 86.

[3] D. SOBEL, *Pain for Objectivists: The Case of Matters of Mere Taste*, in «Ethical Theory and Moral Practice» 8.4 (2005), p. 437.

[4] These two are among the most important options, but not the only ones.

examine an argument *against* value-based views and/or *for* HTR. I borrow Aquinas's insight about indeterminacy of Reason (which he discusses in another debate, on freedom) and suggest that this insight can block that argument.

Before that, I need to clarify two points. First, it should be noted that this debate is not primarily about what reasons do we have; but it is about the explanation of the reasons we do have. In other words, it is not a normative question, but a metaphysical question. Accordingly, HTR is not a claim according to which «one has normative reasons to satisfy one's desires», but the claim is that «what explains one's normative reasons is one's desires». This is why value-based theorists also can make room for desires in their theory. Second, we can formulate HTR in different ways, considering the different positions regarding the nature of desires. There are also different versions of the relation between desires and reasons. Other than identification and constitution, there are discussion about desires being actual or idealized, and thus about the idealization needed for desires to become reason-giving. Our discussion is open to these possibilities.

MOTIVATION AND ARGUMENT FOR HTR

Desire-based theories of reasons are important and influential. They are both attractive and worrisome. Among the motivations for HTR is how it can respect the personal aspect of our choices. As Sobel writes:

> According to subjectivism, there is not a one-size-fits-all way of life that makes sense for everyone. Rather, what it makes sense for me to do might well differ from what it makes sense for you to do because what I care about or love may well differ from what you care about and love[5].

[5] D. SOBEL, *From Valuing to Value: A Defense of Subjectivism*, Oxford University Press, Oxford 2016, p. 2.

However, there are also motivations against HTR. For example, many philosophers think that if HTR is true, then the idea of morality becomes distorted. That is, neither we have an accurate picture of morality, nor can we criticize some people for their actions if they do not have relevant desires.

There are different ways to argue for HTR. Here I focus only on one line of argument that starts from the cases that are matters of taste (henceforth, the argument from MT cases). In a negative step, it is claimed that MT cases target value-based views. The next positive step is generalize the point for MT cases to *all* cases. The conclusion is HTR.

One of the defenses of HTR, focusing on the negative step is by Sobel. He tells us that if one prefers diet Coke to diet Pepsi, «it is hard to see what these non-desire based reasons could be thought to be or could seem to be»[6].

Another defense, focusing on the positive (generalizing) step is Schroeder. He asks us to imagine Ronnie that loves dancing and Bradley that hates it. There is a party and there will be dance. It seems that Ronnie has a reason to go and Bradley has a reason not to go. The idea is that what explains this difference is their desires[7]. Then, Schroeder argues against the worries about generalizing this simple model to all cases.

RESISTING THE ARGUMENT

I hope to suggest a way for value-based views to block these arguments. Before that, I mention one general strategy available.

One can resist the argument from MT cases based on an evaluative conception of desires. On this conception, desires themselves are reason-sensitive; if they provide reasons, it is because they have a norma-

[6] D. SOBEL, *Pain for Objectivists: The Case of Matters of Mere Taste*, in «Ethical Theory and Moral Practice» 8.4 (2005), p. 444.

[7] M. SCHROEDER, *Slaves of the Passions*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 1.

tive element. Elizabeth Anscombe and Philip Quinn are among the defenders of the idea (this line of thought has root in Aquinas's views and goes back to Aristotle). More recently, it is defended by some authors, such as Scanlon. On this line of thinking, we can explain MT cases considering the value of resulted (say) *pleasure*.

In response, some authors (such as Sobel) argue that these further elements, such as pleasures, are themselves best explained in terms of desires. Thus, considering that the best theory of pleasure is a desire-based theory, reasons that are explained by pleasure are in fact based on desires.

There have been attempts to refute this objection. Here are two ways. First, one can defend an alternative theory of pleasure and reject the desire-based theories of pleasure[8]. Second, one can take two other (relevant) lines of defense, even if we grant a desire-based theory of pleasure[9]. One is by appealing to the idea of organic unities. Second, the desire that is an element of desire-based theory of pleasure is a *future* desire, though regarding the motivations and arguments for HTR, the desires in question are *current* desires. Thus, there is a mismatch.

It seems that these defenses are not desire-friendly and do not take them seriously. Instead, I suggest another possibility by making an implicit (suspicious) supposition in the argument by MT cases explicit; that is, the argument assumes that if desires play some roles in determining reasons, then reasons are not ruled by Reason (value); or, put it differently, if Reason (value) is at work, there would be no room for desires. And this sounds like *Determinacy of Reason*, an idea that – according to some readings – is rejected by Aquinas.

[8] A. TANYI, *Sobel on Pleasure, Reason, and Desire*, in «Ethical Theory and Moral Practice» 14.1 (2011), pp. 101-115.

[9] C. HEATHWOOD, *Desire-Based Theories of Reasons, Pleasure, and Welfare*, in «Oxford Studies in Metaethics» 6 (2011), pp. 79-106.

AQUINAS ON THE INDETERMINACY OF REASON ALONE

Discussing human freedom, Aquinas suggests that this very picture of Determinacy of Reason is not accurate: it implies that Reason can do things independently and there is not much to Will. However, this makes it problematic to make sense of freedom. Without engaging in scholarly debates about how to best read and interpret Aquinas[10], I am interested to see if we can bring this idea into the mentioned debate on reasons.

There are different motivations for the thesis of Indeterminacy of Reason. One is that actions are particulars, though Reason does not directly works with particulars. More importantly, according to Aquinas, for actions to be free they must be object of *choice* – deciding among options. However, if Determinacy of Reason is true, Reason can decide about the specific action and just order to the Will, and Will merely accept Reason's order and perform the action. However, as noted, this leaves no room for choice and freedom.

According to Indeterminacy of Reason, on the contrary, Reason alone cannot reach to a specific decision; thus, there is more to Will than just accepting and performing orders; but the Will itself has some role to make the decision specific. Of course, there are different cases – sometime one can choose among many options and sometimes there are much fewer options. This is not a problem as long as we can provide an explanation for this, consistent with the broader framework of Aquinas's moral philosophy. We can develop such an explanation. Different things are relevant to one's *eudaimonia* in different ways and degrees. In cases that they are very closely and directly relevant to *eudaimonia*, there are fewer options (and less role for desires to play); and vice versa. In another words, although desires play their *independent* role, they work in a space that is specified by Reason, not themselves.

[10] Being aware of the controversy on this reading, I merely rely on Wang's reading (STEPHAN WANG, *The Indetermination of Reason and the Role of the Will in Aquinas's Account of Human Freedom*, in «New Blackfriars» 90 (2009), pp. 108-129). Some of the idea are reflected in THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I, q. 80 and q. 82.

Value-based theorists can take this position: we need such a picture of Reason for other purposes (and not just as a solution to this specific problem). Now, we can argue that Reason defines the space considering the *values* at work, though desires play their own roles too. This can block the argument from MT cases, since there is a long way from desires being relevant and playing some roles to the conclusion that they are the *ultimate ground*.

At this point, we can see why the argument from MT cases fails. That is, we can resist the very beginning step of the argument: even in MT cases, it is not the desires that *fundamentally* explain the reasons. Granted, they play some independent role. But, as noted, value-based theorists also can accept the independent role of desires in determining reasons. Indeed, having Aquinas's insight, desires *always* play some roles and without them Reason is just indeterminate. Although this shows that we cannot ignore desires, this is not as saying that what «ultimately grounds» are desires.

CONCLUSION

The modest conclusion of the paper is that probably we can bring Aquinas's idea about Indeterminacy of Reason to the debate on what ultimately grounds reasons, and by doing so block an argument against value-based views and for HTR. This move has two main advantages. First, it is not dependent on other controversial positions and does not commit us to reject the independent role of desires in determining reasons. Second, it can satisfy both motivations for and against HTR. It makes sense of the personal aspects of reasons. However, it does not lead to the worry about place of morality, etc.

RIASSUNTO

In questo articolo, intendo esplorare un argomento che supporta la teoria humeana secondo cui le ragioni normative si fondano su desideri. Intendo proporre una via per bloccare quell'argomento ispirata da quanto Tommaso dice su scelta, volontà e indeterminatezza della sola ragione.

ABSTRACT

In this paper, I explore one line of argument for the Humean Theory of Reasons, the view that all normative reasons are based on desires. Then, I suggest a way to block that argument inspired by Aquinas's discussions on choice, will, and indeterminacy of reason alone.

The implications of Aquinas's concept of the corporeal spirits for the anthropological mind-body debate

Michał Oleksowiczf*

Introduction

What are the «spirits» present in Aquinas's doctrine of the *immutatio spiritualis* common to all bodily senses? Animal or vital spirits are the vaporous, but corporeal substances which, according to ancient medical theory, performed various vital functions and which were the first, direct instrument of the soul. Vital spirits were formed in the heart out of blood and breathed air, and then conveyed by the arteries to all parts of body. Animal spirits were manufactured from vital ones in the ventricles of the brain and transmitted from brain, along the nerves, to the muscles and sense-organs. Their main function was nervous transmission, motor-activity, sense-perception and lower psychological activities as appetite, *sensus communis*, imagination[1]. Corporeal spirits could also be defined as the «genetic code», that is, as the information reservoir for the development of any living organism, whether animal or not, from the germ cell. This is the fundamental thesis of the Aristotelian *De Generatione Animalium*[2].

* A priest of the Diocese of Toruń in Poland, currently student at the Faculty of Philosophy at the Pontifical Lateran University (Vatican City).

[1] D. P. Walker, *Medical Spirits and God and the soul*, in *Spiritus. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 7-9 gennaio 1983), atti a cura di M. Fattori e M. Bianchi, 1984, pp. 223-226.

[2] E. Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 194-196.

The doctrine of the corporeal spirits was also widespread in modernity. Above all, this idea has influenced a vision of micro and macro parallelism, where the human spirit has become something of a body-soul mediator[3].

The psychophysics of the human person

In the Thomistic approach, the psychophysical problem is solved both at the psychological (relation between rational and sensitive faculties: accidental order) and the metaphysical level (relationship between the soul and the body, the psychophysical unity of the human person: substantial order) through the dual concept of dispositional causality: passive (before the insertion of the new form) and active (after the insertion of the new form). This dual concept describes the transition from potency to act. At both levels, the psychological and metaphysical, the material subject whose disposition to act is modified by the insertion of the formal causality of the soul is the flow of the corporeal spirits in body[4].

As regards to the psychophysics of the human person, Thomas Aquinas is clear in distancing himself from platonic vision, which, like the Cartesian in the future, understood the dynamic flow of corporeal spirits as the material medium for transmitting the motion «to and from» the soul or its rational faculties (cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 7 co.). On the contrary, according to Aquinas the flow of corporeal spirits is the medium for the transmission of motion only between different parts of the body, never between the soul and the body. The spirits form the dispositional cause by which an organism moves itself as a whole. Thus,

[3] A. G. Debus, *Chemistry and the Quest for a Material* Spirit *of Life in the Seventeenth Century*, in *Spiritus. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, pp. 245-263; G. Rees, *Francis Bacon and* spiritus vitalis, *ibid*., pp. 265-281.

[4] P. A. MacDonald, *Direct realism and Aquinas's account of sensory cognition*, in «The Thomist» 71 (2007), pp. 343-78.

from a metaphysical point of view, corporeal spirits are not the instruments for the union of the soul with the body, as e.g. in the Plato's and Descartes' dualistic interpretation. They do not constitute the medium by which the soul acts as an absurd, immaterial efficient cause on the parts of the body. Therefore in relation to the single organs, the spirits, as the unique totality, form the «dispositional» principle to acts of single bodily parts in conformity with the integrity of the living body (active dispositional cause through which the «parts» become organs of a body which potentially is alive). In relation to the union of the soul (the first act of the living) with the body, they constitute the passive disposition through which the animal body is disposed to this union (cf. *De Anima* 412a30; *S.Th.*, I, q. 76, a. 7, ad 2). That is, the animal body is a body that is organized as a whole capable of vital, immanent actions. It means that the body, by virtue of dispositive, self-organizing action of the corporeal spirits, in and among various organs, is not merely the aggregation of bodily parts but is the real organism. It is not only the soul that acts upon itself, and hence on the body, but it is the living body in its entirety acting upon itself (immanent action)[5].

IDEA OF THE SENSORY STIMULUS

The Aristotelian-Thomistic idea of the sensory stimulus consists of its twofold and inseparable components, the material one of the sense organ (*immutatio naturalis*; energy input) and the formal one of its relative faculty (*immutatio intentionalis vel spiritualis*; information input). In one of the many texts which can be cited in this context - *S. Th.*, I, q. 78, a. 3 co. - Aquinas illustrates clearly the distinction in sensory stimulus between *immutatio naturalis* and *spiritualis*. However, for our modern mentality based on Cartesian dualism, the doctrine of the *immutatio spiritualis* immediately seems to be similar

[5] G. BASTI, *La relazione mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, Roma 1991, pp. 202-206; ID., *Filosofia dell'uomo*, ESD, Roma 2008, pp. 105-196.

to something immaterial, understood as being non-physical. But Thomas did not mean to resolve the question in this way. From the text *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 2 a. 1 qc. 3 ad 2 it is clear that even the air, like the pupil of the eye, is modified according to the spiritual aspect only. For Thomas, the distinction between physical and spiritual change allows a living being to perceive the object as it is in reality. Otherwise, if the physical mutation was enough to have sensations, then any natural body, when is altered, would perceive. Although not all senses work identically, however some *immutatio spiritualis* is always present in the process of perception[6].

According to Thomas, the senses such as touch or taste, which are «naturally modified» in a passive way (*immutatio naturalis*), are capable of *immutatio spiritualis*, that is to say, being able to transmit through the corporeal spirits to the brain and to the rest of the body information about the quality of the perceived object. This happens by virtue of the innermost part of external sensory system, that is through the so-called common sense. Through it is perceived the difference between the actual and the previous quality of the external sensory, and then this difference is correlated and «computed» so as to produce the «miracle» of the sensation according to the Aristotelian scheme in which «it is not stone that is in the soul, but its form» (*De An.* 431b28). The form of the object induced into the senses by the *immutatio spiritualis* is defined as «intentional form». Therefore, for Aristotle and Thomas the dynamics of corporeal spirits goes in two directions: «upward» towards the sensory organs, the nerves, and the brain; «downward» from the brain to all the parts of the body. This dynamic is the adequate physical instrument - precisely because of its ability to treat simultaneously information coming from different sources - by which the living body can control itself and its dispositions to act. It is capable of self-organization in its intentional behavior on three different levels: vegetative, sensorimotor and intellectual (*S.Th.*, I, q. 18, a. 3). Indeed, it is always in this scheme that the sub-

[6] G. MARIA DE SIMONE, *Sul fondamento del discorso filosofico in Tommaso d'Aquino e in Carlo Sini*, in «Divus Thomas» 117, 1 (2014), pp. 284-336; pp. 307-308.

system of common sense and external senses can perceive the quantitative properties of the bodies by comparing a sequence of modifications naturally induced from the outside of the body[7].

CONCLUSION

The Aristotelian-Thomistic solution to the metaphysical problem of the substantial union of the soul and body stands in the idea of the corporeal spirits' dispositional causality. This dispositional causation constitutes in the physical order an experimental physical evidence of the soul's inherence to a living body so that this body is able to carry out vital operations. Aquinas, following Aristotle (*De An.* 411b8), states that it is the soul that «contains the body» (cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 8). However he makes a fundamental distinction between the localization of the soul «in the first act» (*essentialiter*) as containing the whole body and localization «in second act» (*virtualiter*) combined with its specific operations. Now it seems to be clear that Aquinas resolved the psychophysical problem in a non-interactionist and non-reductionist way through viewing the mind-body relation precisely in terms of the notion of disposition in its particular application within the physics of intentional operation[8].

Because the contemporary progress of cognitive science moves towards the intentional approach, it seems that this theory of perception can offer the mind-body problem an adequate explanation and especially supply an explanation that avoids problems linked with all dualists explanation of human person.

---

[7] G. BASTI, *Filosofia dell'uomo*, pp. 220-228; cf. F. BOTTIN, *Filosofia medievale della mente*, Padova 2005, pp. 199-210, 227-243.

[8] G. BASTI, *La relazione mente-corpo nella filosofia e nella scienza*, pp. 63-64; G. M. CARBONE, *L'anima è nel corpo o il corpo è nell'anima*, in «Divus Thomas» 101 (1998), pp. 13-28.

RIASSUNTO

In questo articolo sono considerate le implicazioni dell'idea aristotelico-tomista dello stimolo sensoriale. L'approccio classico cerca di trovare la base psico-fisica dell'intenzionalità umana. Il concetto di *immutatio* di Tommaso d'Aquino sembra offrire una cornice filosofica appropriata per le domande sulla natura della conoscenza umana.

ABSTRACT

In this paper the implications of the Aristotelian-Thomistic idea of the sensory stimulus are considered. The classical approach attempts to find the psycho-physical base for human intentionality. Aquinas's concept of immutatio seems to give an appropriate philosophical framework for questions about the nature of human cognition.

DT 121, 3 (2018), pp. 384-388

A PROPOSAL OF A NEW LOOK AT THE HUMAN CORPOREALITY

ZBIGNIEW PANPUCH*

This article summarizes some essential content of my habilitation book written under the title: Dispute about corporeality. The analysis of formulations of elected problems in existential thomists' concepts of man. A proposal of the introduction to philosophical anthropology the distinction between the body and the organism.[1] In it I tried to analyse how the human body, and corporeality in general, is defined by selected existential Thomists, and how the related problems are solved. The transitional moments of human existence, such as the beginning and end of human life, inspire reflection and could provide some insights. A question arises whether they are able to unveil the secret of human existence, and to suggest the possible solutions, along with the principle of the general rationality of being, which is investigated in general metaphysics of being. In the field of cognition, there is a plurality of sciences and they present different results and cognitive achievements. In an effect it is difficult to co-ordinate them because of the difference in methods, aims, formal and material objects. As a consequence, they produce or presuppose different concepts of man. Yet, the real man exists as the only subject, with a definite and clearly determined substance.

The most basic fact concerning human being is its obvious corporeality or materiality. Because of this fact main efforts in the field of philosophical

* Assisting Professor at the Chair of Metaphysics in John Paul II Catholic University of Lublin (Poland).

[1] This is a translation of the original title of the book: Z. PANPUCH, *Spór o cielesność. Analiza ujęć wybranych problemów u tomistów egzystencjalnych oraz propozycja wprowadzenia do antropologii filozoficznej rozróżnienia między ciałem a organizmem*, Lublin 2015.

anthropology have been made to find a different element than matter - a cause for specific human actions which could not be explained with the presence of only bodily (material) elements, its parts or organs and their functions. The purpose of these attempts was to formulate various concepts of the soul, and philosophers have focused on proving (and understanding) the immateriality of it. Since then corporeality has been left to the attention of doctors, medical physiologists, anatomists, pathologists, etc, and also biologists. Yet the problem of body and corporeality is obviously impossible to investigate without reference to the whole of man, as the body comprises only one dimension. Therefore, it is reasonable to refer the body to the soul, which, along with the body, really constitutes the whole of man. But general understanding of the soul and body is to be worked out in the field of philosophical anthropology and only within a particular concept of human being. During many philosophical discussions with other currents and schools in philosophy it has turned out and it begins more and more obvious, that the realistic image of man contained in the integral and realistic anthropology of St. Thomas Aquinas could be an adequate tool for resolving problems referring to particular aspects of corporeality, or at least it sheds some light on possible solutions.

Some authors introduce a distinction between body and organism, but simultaneously they relate to them together and affirm their non-identity, which is a valuable intuition. The biological organism is usually taken as the object of science, but the notion of organism has been present in philosophy for a long time. Thus, an outline of the problem appears, namely the distinction between the organism, the body as an object of possible experience (fundamentally internal, but also external) and the body in the metaphysical sense, as an sub-ontic element of the human being. This raises a basic question: whether the category of organism could be introduced to philosophical anthropology.

So far the fact of materiality (corporeality) of man in philosophical anthropology was explained by referring to the body. However, it stems from the metaphysical theory of being compositions that they are sub-ontic as such and are not directly cognisable, either experimentally or intellectually. They can be discovered by the use of the reductive metaphysical method explaining observable or experimental

facts, i.e. in indirect elucidative cognition, seeking the essential metaphysical reasons for the studied phenomena or real states of being. In this sense the soul as a form organising the matter of body, explains specific existences of alive organisms. Alone in itself the soul is not experienced, in no kind of internal experience or external. Also the body, as a metaphysical principle explaining the experienced facts and aspects of changeability, individuality, various determinations and modification, qualification and limitation in respect of space-time, the physical interactions from different material beings, similarly as the soul (paradoxically! - in opposition to some authors), is not directly experienced in no kind of internal or external experience. Only in styles of thinking inspired by Plato and St. Augustin, where the soul is seen as complete immaterial substance accidentally joined to the material substance (understood as the body), the thinkers traditionally speak about the soul and the body as the objects of experience.

From the realistic point of view, the only thing (object) that is experienced, is a "whole" being as the first object of cognition and the subject or source of its specific actions. It appears in experience (both internal and external) just as a living and acting organism, i.e. the organised whole of different perceptible parts (the organs - internal and external - the instruments of this whole), which makes a visible structural and functional unity. Individual parts, i.e. organs, perform definite complex internal and external functions, along with the main metabolic activity, which we call life (in biological sense). But from the metaphysical point of view it seems that this whole - consisting of its organic parts, all unified in systemic reciprocal dependencies and various relations - IS ONLY ACCIDENTAL TO HUMAN SUBSTANCE. This human substance - is a person. It consists of the immaterial soul - an incomplete spiritual substance, which in its function as the form organises the primary matter in the body - the second sub-ontic element of the human entity. They are both unified and actualised by the specific act of existesnce - attributed to the soul - *esse personale*. In this way - along with the organised body - this substance becomes complete in its ontic structure. The incompletness means here two things: that this substance is not only a form - like in philosophy of Aristotle - and thus it is not only an effect of consequence of organised

matter (gr. *entelecheia*). The soul in the thomistic philosophy is a specific independently existing spiritual (immaterial) substance with its own act of *personal existence (esse personale)*. Secondly this substance has an essential, necessary relation (or function) to the matter, which is by it organised in the body, which completes the whole substance to be perfect in its species.

This raises a question about the nature of the relation between the substance and accidentals, but in this specific case of this «set of accidentals» constituting the human organism, which is subordinated (subjected) to the human substance which is called a human person. The organism exists «in it» and «by it».[2] It is also a question of the specific nature of this existing substantial "composed monolith" (a composition from the 2 subontic elements: immaterial substantial soul and the material body, which are composed as matter and form). It should be stressed, that such an accidental structure is entirely depended in existence from the substantial subject, yet its structure and functionality is necessary for the activity of the human person in the world. We could speak here - from the ethical point of view - about a certain dependence of this rational substance - a human personal being from this *organic* structures of the organism, but this dependence and determination is just accidental.

Such an understanding of the organism in relation to the very human substance opens perspectives for solving some anthropological issues. Death must not necessarily be understood as the separation of body and soul, but only as the destruction of the biological organism. This makes it possible to avoid the unnaturality of the state of *anima separata* and problems with possible actions of the soul without the body, whereas the body is an essential metaphysical component of the human entity. The problem of the beginning of human life could be reinterpreted in such a way that God creates not only the soul but the whole human substance, and the parents provide not the matter for the soul, but only the accidental hereditary determinations of this created substance. It is metaphysically possible that the pre-existing presence

---

[2] Cf. the traditional Boethius' definition of the person, «Persona est individua substantia rationalis naturae».

of this substance is a general precondition of successful biological processes connected with the origin of man. This distinction between the organism and the body (and generally the human substance) can determine the field of interest of philosophy and other sciences, and simultaneously create a bridge between them. In the domain of theology the consequences of original sin are reduced to accidental changes, although they are serious for humans. The resurrection of the body could not be achieved by natural human forces of the soul but it requires the supernatural power of God, although it should not be exchanged with the «eternal life», which would be an additional gift of God's grace for those who will choose Him in the act of ultimate decision.

RIASSUNTO

L'analisi di come il corpo umano e la corporeità in generale è definita da alcuni tomisti esistenziali mostra un problema, ossia la distinzione tra organismo e corpo. L'organismo è assunto 1) come un oggetto di possibile esperienza (internamente, ma anche esternamente) e, 2) nel senso metafisico del termine, come un elemento sub-ontico dell'essere umano che è composto dal corpo e dall'anima. Quindi emerge la domanda se la categoria di organismo possa proprio introdursi nella antropologia filosofica. Questo comporta un ulteriore compito: esaminare le conseguenze di tale introduzione.

ABSTRACT

The analysis of how the human body and corporeality in general is defined by selected existential Thomists shows a certain problem, namely the distinction between the organism and the body. It is understood 1) as an object of possible experience (fundamentally internal, but also external) and 2) in the metaphysical sense of this term, as a sub-ontic element of the human being, composed from the body and the soul. Thus a question occurs whether the category of organism could be introduced into the philosophical anthropology. This bears an additional task: to examine possible consequences of it.

'Ordo rationis', specificazione morale degli atti umani e regolazioni virtuose

Marco Panero SDB*

Nella dottrina morale di san Tommaso d'Aquino ricorre frequentemente la nozione di *ordo rationis* [= *OR*], che tuttavia non viene mai esplicitamente tematizzata dall'Autore. Nondimeno, i riferimenti all'*OR* affiorano in regioni svariate e strategiche del discorso morale, quali la determinazione del profilo di vita beata conveniente all'uomo, la specificazione morale dell'atto volontario, l'articolazione delle regolazioni virtuose, l'ordinata composizione delle inclinazioni naturali, la formulazione dei precetti di legge.

Questo contributo – che propone alcune conclusioni maturate nella mia ricerca dottorale (M. Panero, *«Ordo rationis», virtù e legge. Studio sulla morale tomista della «Summa Theologiae»*, LAS, Roma 2017, 560 pp.) – intende indagare la natura e la funzione che l'etica tomista assegna all'*OR*, per verificare se tale nozione possa servire da vettore di accesso privilegiato al pensiero morale dell'Aquinate. Trattandosi infatti di un principio pervasivo e strutturale, sembra che la nozione di *OR* possa costituire un valido punto di ingresso alla morale tomista e, al contempo, valere da efficace punto di controllo delle sue possibili interpretazioni.

I limiti di un breve articolo non consentono di introdurre tutta la documentazione testuale che sarebbe richiesta, per la quale rimando al mio studio. Ritengo però efficace presentare le conclusioni di due sondaggi, dai quali si può evincere la centralità dell'*OR* per la dottrina morale di Tommaso, nonché il suo valore euristico ai fini della comprensione della stessa. I due sondaggi riguardano rispettivamente il ruolo dell'*OR* nella *specificazione morale degli atti umani* e nell'*articolazione delle regolazioni virtuose*.

---

* Docente di Filosofia morale e Metodologia della ricerca filosofica presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma).

PRIMO SONDAGGIO: *ORDO RATIONIS* E SPECIFICAZIONE MORALE DEGLI ATTI UMANI

Per chiarezza, è utile abbozzare una prima definizione di *OR*, per quanto solo descrittiva e funzionale. In estrema sintesi, si può dire che *l'OR è un ordine di fini*. Fini che sono normativi della condotta umana, perché articolano la forma di vita massimamente degna dell'uomo, quella che realizza la sua beatitudine. Ora, la composizione di questi fini avviene su più livelli, per progressive determinazioni, che vanno dal generale al particolare.

Il riferimento ultimo e fondante dell'*OR* resta la *perfectio humani boni*, la beatitudine umana, alla quale concorrono *molteplici beni*, unitamente però al loro *ordinato perseguimento*. Questa precisazione è molto importante: la baso sulla distinzione introdotta da Tommaso in I-II, q. 1, a. 8, ove considera nel fine ultimo rispettivamente la realtà oggetto di appetizione (*finis cuius: res*) e la medesima realtà, in quanto conseguita dall'operazione volontaria del soggetto agente (*finis quo: operatio, adeptio, usus*).

Conseguentemente, la bontà morale della condotta esige sì che sia rispettato l'ordine di specifici beni umani, quanto alla loro *res*, ma richiede parimenti che tali beni siano perseguiti in modo debito, cioè secondo una *operatio* che sia retta, conforme all'*OR*, in cui l'appetito razionale, gli affetti e le passioni siano regolati in modo conveniente alla volizione del fine ultimo. Tale *modo di regolazione* è appunto quello introdotto dai fini virtuosi, stabiliti dall'*OR* sulla base del vero bene umano e, pertanto, normativi della condotta umana orientata alla beatitudine.

L'*OR* permette così di individuare specifiche classi di beni umani, unitamente al loro ordine di dipendenza, che è al contempo ontologico e pratico: i beni esteriori ordinati alle esigenze del corpo, il benessere del corpo a servizio dell'anima, l'anima umana destinata all'amicizia con Dio[1].

[1] Un ottimo riepilogo di tutto ciò si trova in un luogo davvero inaspettato: un articolo in cui Tommaso argomenta a favore della liceità della verginità, *Summa theologiae* II-II, q. 152, a. 2, impostato proprio sul retto *ordo bonorum*.

La tessitura di quest'ordine generale di fini – che ricupera la tradizione dell'*ordo amoris*, risalente a Origene e Agostino – è in verità la cornice che Tommaso ha in mente allorché tratta della specificazione morale degli atti, soprattutto in I-II, qq. 18-21 e in *De malo*, q. 2. Ultimamente, l'atto moralmente buono è quello ideato, scelto e perseguito in modo tale che venga rispettato l'ordine di fini richiesto dalla vita umana beata e noto mediante *OR*. Sarà moralmente buono l'atto che è conforme all'*OR* sia quanto all'*oggetto morale* dell'atto in sé, sia in riferimento ai *fini ulteriori d'intenzione*, sia anche alle *circostanze* d'azione[2].

È significativo che Tommaso abbia ripreso il tradizionale insegnamento sulla bontà dell'oggetto e del fine, rapportandoli però al comune riferimento dell'*OR*. La stessa comprensione delle tradizionali *fontes moralitatis* (di cui significativamente si parla al plurale) potrebbe trarre vantaggio da un criterio unitario e unificante di specificazione morale dell'agire, qual è appunto la convenienza all'*OR*.

Si noti inoltre come il riferimento all'*OR* permetta a Tommaso di innovare originalmente su una comprensione ancora piuttosto statica dell'agire umano, qual era quella di Dionigi: *bonum hominis est secundum rationem esse*[3]. Tommaso, com'è noto, si serve largamente di quest'espressione, ma la arricchisce nella prospettiva dell'*OR*, che diventa riferimento imprescindibile per la specificazione morale degli atti umani.

SECONDO SONDAGGIO: *ORDO RATIONIS* E REGOLAZIONI VIRTUOSE

L'argomentazione si articola in due fasi: occorre dapprima mostrare come una certa articolazione di *OR* costituisca l'*elemento formale* degli *habitus* virtuosi, quel che fa della virtù la «virtù». Proprio per questo,

[2] Quanto all'oggetto morale dell'atto, Tommaso riconosce che è per se stesso (*secundum suam speciem*) buono nella misura in cui *convenit cum ordine rationis* (cf. I-II, q. 18, a. 8, c). La medesima relazione di convenienza all'*OR* si riscontra anche a proposito della valutazione morale del fine d'intenzione: «Si [actus] ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni» (I-II, q. 18, a. 9, c).

[3] Cf. I-II, q. 18, a. 5, c. Cf. DIONIGI, *De divinis nominibus*, IV, 32.

l'*OR* potrà fungere da *principio di specificazione* delle eccellenze virtuose: in altre parole, le specifiche virtù possono essere comprese come particolari articolazioni di *OR*, specifiche forme regolative dell'agire che rispondono ad altrettante tipologie di ordinamenti razionali.

Fermo restando il loro carattere di *habitus*, è concentrandosi sulla funzione regolativa delle virtù che si scopre qualcosa che riguarda da vicino l'*OR*. Baso questa scelta su un'importante distinzione che Tommaso introduce a proposito delle virtù, rinvenendovi un *elemento formale* ed uno *materiale*:

> In huiusmodi [*scil.* moralibus] virtutibus aliquid est formale; et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quaedam partis appetitivae ad passiones vel operationes secundum modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur a ratione, ideo formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis[4].

L'aspetto materiale di una virtù è conferito dal *subiectum* che la ospita, ossia la facoltà in cui risiede, caratterizzata da specifici dinamismi passionali ed operativi (*inclinationes*); tali inclinazioni sono però ancora troppo generiche per guidare *in particulari* l'agire morale e, soprattutto, poco o nulla dicono del modo in cui debbono essere perseguite. Ecco dunque l'apporto della regolazione virtuosa, la quale imprime negli appetiti l'elemento formale della regolazione razionale, così che l'inclinazione risulti orientata a specifici fini virtuosi.

Tommaso si riferisce a questo elemento formale chiamandolo di volta in volta *modus*, *mensura*, *regula*, *ordo rationis*. Quest'ultima espressione è particolarmente preziosa: affermare che «formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis» significa identificare la *ratio virtutis* con l'ordinamento che la ragione pratica imprime nelle potenze appetitive. In altre parole, l'elemento 'virtuoso' degli *habitus* virtuosi è la forma razionale che viene impressa negli appetiti, è articolazione di *OR*.

[4] I-II, q. 67, a. 1.

Questa lettura combacia perfettamente con la bella definizione che la *Quaestio de virtutibus* a. 9, c, offre della virtù: «forma sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione». Ebbene, questa forma razionale impressa negli appetiti è appunto una particolare articolazione di *OR*.

Si può a questo punto identificare nell'*OR* quel che specifica le singole virtù. Naturalmente, restano possibili più criteri di classificazione delle eccellenze virtuose: l'*OR* è uno di questi, che presenta però validissime credenziali. A ben guardare, infatti, è la variazione della forma razionale di regolazione a dar luogo a tipologie virtuose specificamente diverse.

Lucido in proposito è un passo dello *Scriptum*, in cui Tommaso argomenta a favore di una pluralità di virtù morali:

> Invenitur autem [in moralibus] ratio boni diversa, secundum quod in diversis diversimode ordo rationis constituitur: et ideo ex parte appetitivae oportet quod sint diversi habitus, qui dicuntur virtutes morales[5].

Seguendo questa suggestione, si potrebbero allora studiare le specifiche regolazioni virtuose, con l'intento di metterne in luce il caratteristico *modo di regolazione*, quello che Tommaso chiama *modus virtutis* e che si è visto essere una particolare articolazione di *OR*.

CONCLUSIONE

Quelli abbozzati sono soltanto due sondaggi, utili però a mettere in luce la nozione tomista di *OR*, concepita come principio globale di regolazione della vita morale. È questo, a mio avviso, l'aspetto più interessante e fecondo di questa proposta: provvedere un comune asse regolativo – l'ordinamento realizzato dalla ragione pratica, l'*OR* – che rinvia ad una comprensione unitaria della dottrina morale tomista e ne connette in modo omogeneo i grandi temi.

[5] *Scriptum* III, d. 33, q. 1, a. 1, qc. 1, ad 3.

RIASSUNTO

L'articolo si propone di indagare la nozione di *ordo rationis* all'interno della dottrina morale di Tommaso d'Aquino, a partire dalla funzione che tale nozione riveste nella specificazione morale degli atti umani e nell'articolazione delle regolazioni virtuose. L'attenzione all'*ordo rationis* restituisce così una comprensione maggiormente unitaria ed armonica della morale tomista.

ABSTRACT

The article aims to clarify the notion of *ordo rationis* within the moral doctrine of St. Thomas Aquinas, focusing particularly on the way it is employed in the moral specification of human acts and in the articulation of virtuous regulations. The examination of the *ordo rationis* provides a more comprehensive and coherent account of thomistic ethics.

Thomism and Scotism in the light of Pierre Legendre's Dogmatic Anthropology

Matteo Scozia*

This paper is a very brief synthesis of a much longer seminar I presented in Bologna during the 6th International SITA Conference. I will offer several brief considerations arising from a metaphysical and juridical debate that occurred during the Scholastic period between Thomas Aquinas and John Duns Scotus. By following Pierre Legendre's scholarship (that analyses Modern and Contemporary Western political and institutional culture arising from Scholasticism), I will consider the relevance of the *Decalogue* for the philosophical, theological and political Scholastic discussion.

After a series of historical, anthropological, juridical and philosophical studies, Legendre came to the conclusion that our Western (European and American) societies and institutions are the effect of a cultural process introduced during the Scholasticism (i.e. between the 11th and 14th centuries).[1] Legendre defines this study 'Dogmatic Anthropology'. If the word 'Anthropology' can be referred to the science of the human being, the word «Dogma» is close to the Lacanian psychoanalytical «Other» rather than a simple spiritual and religious being. By dogmatic-anthropological study, Legendre tries to propose a psychoanalytical discourse about transcendental and/or absolute element/s in the constitution of a society.[2] According to Legendre, Scho-

---

* Honorary Fellow in «Ancient and Medieval Philosophy» at University of Calabria (Cosenza, Italy).

[1] Cf.: 1) P. Legendre, *L'empire de la vérité*, Fayard, Paris 1983; 2) Id., *Le desire politique de Dieu*, Fayard, Paris 1988; 3) Id., *Les enfants du Texte*, Fayard, Paris 1992; 4) Id., *Sur la question dogmatique en occident*, Fayard, Paris 1999; 5) Id., *L'autre Bible de l'Occident*, Fayard, Paris 2009.

[2] Cf. P. Legendre, *Sur la question dogmatique en occident*, pp. 25-26.

lasticism offered a connection between the Roman juridical heritage and the cultural, political and institutional organization of Modern Western society. Scholastic Christian philosophical and juridical categories are still today useful to understand and explain the cultural and (dogmatic) anthropological structure of our contemporary Western society.[3] Legendre clearly says that, before the 11th century, constitutional psychoanalytical elements that characterize a society were explained in a mythological (in a pagan context) or confessional (in the early-medieval period) way; Scholasticism was the first cultural period in which a rigorous rational method has been developed to discuss the transcendental and psychoanalytical structure of a society.[4]

In this cultural process, the *Decretum Gratiani* plays a central role. This work represents a synthesis between Roman civil law and Christian canon law.[5] By reading the *Decretum*, it is possible to find biblical and doctrinal elements exposed by juridical terms in order to offer a regulation for the society based on Christian doctrine. Gratian assumed the structure of the Roman civil law (its division, topics and organization) and applied to it a sort of Christian character. The civil law and the canonical law work together in order to regulate the entire life of the people, which life consists of both civil and spiritual elements.[6]

According to Legendre, the reason for this specific approach can be found in the doctrinal principle for which the pope holds the primacy on the interpretation of the Scripture (i.e. to produce the doctrine) with the specific purpose to promote deontic elements that will influence civil law. Legendre defines this process the «Revolution of the Interpreter». It consists of a specific practice defined «Interdict discourse».[7] The word «Interdict» comes from the Latin word *interdicere*, i.e. a discourse or a pronouncement (*dicere*) uttered between (*inter*) two other discourses.[8]

[3] Cf. P. LEGENDRE, *Les enfants du Texte*, pp. 208-235.
[4] Cf. *Ibid.*, p. 122.
[5] Cf.: 1) P. LEGENDRE, *Les enfants du Texte*, p. 268; 2) ID. *Sur la question dogmatique en occident*, pp. 251-258; 285-296.
[6] Cf. P. LEGENDRE, *Sur la question dogmatique en occident*, pp. 273-282.
[7] Cf. P. LEGENDRE, *Les enfants du Texte*, pp. 25-31; 49-53; 73-102; 237-276.
[8] Cf. *Ibid.*, p. 31.

In this specific case, the pontifical «Interdict discourse» plays a central role between the divine word or discourse (the Bible) and the Civil law (the juridical text that regulates the social life of the people). The triadic process consists of three elements: the Bible, the Interdict, and the Civil law. According to Legendre, this scheme represents a specific hierarchic order in the foundation of the political power that can be explained by assuming several Lacanian psychoanalytical elements. God is the «Other» that produces a juridical document (such as the *Decalogue*) and appoints the pope (the «other») as the only one legitimated to interpret His will, i.e. to determine what is in accordance with God.[9]

During the Scholastic, the aforementioned general institutional scheme has been interpreted in two different ways. On the one hand, Aquinas's proposal represents the dominant approach within the Dominican order. On the other hand, there is the Franciscan approach, formalized by Duns Scotus. By assuming the distinction between voluntarism and intellectualism and between divine absolute and ordained power,[10] both authors try to explain how the aforementioned scheme can work from a practical and theological point of view. For doing so, they discuss on the distinction between divine law and positive law.

According to Aquinas,[11] positive law has to direct people to the common good. In a Christian perspective, human people have to focus on the last end (i.e. to pursue a beatific spiritual condition). Therefore, true happiness consists of a transcendental condition while the empirical life (which is related to the common good) concerns a temporary existential state that has to be subordinated to the aforementioned last end. By following the aforementioned institutional scheme, Thomas

[9] Cf.: 1) P. LEGENDRE, *Les enfants du Texte*, p. 277-280 ; 2) E. F. LABBIE, *Lacan's Medievalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis – London 2006.
[10] Cf. T. HOFFMANN, *Intellectualism and Voluntarism*, in R. PASNAU (a cura di), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 414-427.
[11] Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I-II, q. 1-5; I-II, q. 21; I-II, q. 90, a. 2; I-II, q. 91; II-II, q. 64, a. 2, ad. 3.

proposes the following process: God promulgated the *Decalogue* as an expression of the divine law; the pope (i.e. the Magisterium) has the authority to interpret those commandments and to produce a doctrinal apparatus; this doctrine has to inspire the juridical action of the government. Respecting the civil law implies the respect of the divine law. In this perspective, human empirical actions will influence the divine final judgement; the *Decalogue* coincides with the divine law, which law will be used by God for judging people. Contrary to Aquinas, Duns Scotus believes the real is dominated by the contingency; for this reason, both the divine will and the *Decalogue* (as an expression of that will) have to be possibly considered as liable of a continuous modification. The first table only represents the divine law, because it is referred necessarily and directly to God. The commandments of the second table are contingent (i.e. they refer to a contingent way to love God) and for this reason God can modify them. The (logical, theological and juridical) principle is that a law can be replaced with another one by a decision of the legislator, i.e. by an act of the authority that is legitimated to promulgate the law. Therefore, Duns Scotus says the validity of Christian doctrine concerns just the empirical actual life and it will not influence the divine final judgement. Moreover, the *Decalogue* (i.e. the second table) is a divine positive law, i.e. a law made by God that works just for the empirical world, but it does not have necessary consequences on the final judgement; this judgement will be made on the basis of the divine will. Therefore, Duns Scotus says the divine law consists of God's will, while the *Decalogue* is a divine positive pronouncement that works for the actual world in order to inspire and regulate human positive law. The latest works to regulate the empirical life and, if inspired by Christian doctrine, it can guarantee people the divine grace just for this empirical life. Heavenly life will be regulated by a new 'juridical' system: that one based on the divine will, i.e. the true divine law.[12]

[12] For the Scotistic proposal see: 1) John Duns Scotus, *Ordinatio 1*, *Distinctio 44*, *Quaestio Unica*, in *Opera Omnia*, 21 vols., Editionis Plyglottis Vaticanis, Vol. 6, Vatican City 1950-2015, pp. 363-369; 2) Id., *Ord. 3*, *d. 37*, *q. unica*, in *Opera Omnia*, Vol. 10, pp. 271-292; 3) Id., *Ord. 4*, *d. 21*, *q. 2*, in *Opera Omnia*, Vol. 13, pp. 251-271.

The most relevant difference between these two proposals concerns the effects on the empirical and moral life of the people. In a Thomistic perspective it seems that respecting moral and ethical dictates of the Church makes sense, because specific (moral and political) actions will have certain spiritual consequences on the eternal life. Therefore, Aquinas's political and ontological system seems a «safe place» to be. Despite of an ocean of contingency, limits and imperfections of the human being, God gave a certain «safety net»: He promised that living a Christian life will contribute to the final salvation. From an anthropological and psychological point of view, people need that a system of belief makes sense for their lives. In this way, although the Scotistic approach can be considered rationally correct, it seems generating a sort of uncertainty that does not work in a practical system of beliefs.

Riassunto

Nel presente articolo prendo in esame un dibattito metafisico e giuridico avvenuto tra Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto. Seguendo l'orientamento di Pierre Legendre, provo a mostrarne gli elementi razionali (non solo quelli confessionali) e i riferimenti alla psicoanalisi lacaniana.

Abstract

In this paper, I will give some indications about a metaphysical and juridical debate occurred between Thomas Aquinas and John Duns Scotus. By following Pierre Legendre's scholarship, I will demonstrate that a rational debate (rather than a confessional one) supports the aforementioned discussion, which discussion can be understood by assuming a Lacanian psychoanalytical background.

Indice generale dell'annata 2018

1 (2018) Divenire

Giuseppe Barzaghi, *Dialettica. Dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio* (pp. 15-32)

Giorgio Brianese, *La strategia del viandante. Nietzsche e la contraddizione dell'esistenza* (pp. 53-93)

Mattia Cardenas – Davide Spanio, *Giornata di Studi con Emanuele Severino* (pp. 229-302)

Massimo Donà, *L'enigma della temporalità* (pp. 94-109)

Leonardo Messinese, *Divenire fenomenologico, divenire ontologico, incontraddittorietà dell'essere* (pp. 169-197)

Paolo Pagani, *Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto* (pp. 110-168)

Davide Spanio, *La contraddizione del divenire. Luoghi teorici e nodi problematici* (pp. 33-52)

Mauro Visentin, *Il tempo, la contraddizione e lo sguardo di Giano* (pp. 198-225)

2 (2018) La musica e il mistero del suono. Letture anagogiche

Matteo Andolfo, *Funzione e fondamento anagogici della musica tra Oriente e Occidente in prospettiva neoplatonica* (pp. 28-67)

Giuseppe Barzaghi, *Il quadro anagogico e i segreti della musica di J. S. Bach. La* Ciaccona *e il contrappunto XIV de* L'Arte della Fuga (pp. 13-27)

Giuseppe Barzaghi – Federico Ferri, *La speranza. La voce e il suono – "Incontri nel chiostro" (Bologna, 8 settembre 2015)* (pp. 187-200)

Fernando Bellelli, *Sull'idea spirituale della musica nell'opera di Pierangelo Sequeri. Anagogia del sensibile e del sublime* (pp. 235-265)

Chiara Bertoglio, *La polifonia della Salvezza. Musica e giustificazione nell'anniversario della Riforma* (pp. 162-186)

Fabiola Dell'Aquila, *La dimensione anagogica della musica in san Giovanni della Croce* (pp. 201-213)

Paolo Fedrigotti, *«Dico ego opera mea Regi». Nove tesi per l'elaborazione di una musicologia anagogica a partire dal saggio* Preghiera e musica *di A. D. Sertillanges* (pp. 214-234)

Chiara Alba Mastrorilli, *La musica nel* Didascalicon *di Ugo di San Vittore* (pp. 142-161)

Antonio Postorino, *Armonia delle sfere e orecchio assoluto: inveramento anagogico della mistica pitagorica* (pp. 68-115)

Francesca Serragnoli, *La musica in quanto arte* (pp. 266-276)

Laurence Wuidar, *Dall'albero musicale alla* vox spiritualis*: suono e mistero in Giovanni Scoto Eriugena* (pp. 116-141)

3 (2018) Questioni di Filosofia Contemporanea

Michaël Bauwens, *Thomas on the metaphysics of freedom in heaven and hell* (pp. 313-318)

Ottorino Benetollo, *La persona umana: «Id quod est perfectissimum in tota natura»* (pp. 19-21)

Maria Aracoeli Beroch, *'Sourcehood' e scelta in Tommaso d'Aquino: l'uomo come perfetto padrone dei suoi atti* (pp. 319-323)

Serge-Thomas Bonino, *Provvidenza divina, angelo custode e dignità della persona umana* (pp. 57-75)

Jean-Louis Bruguès, *San Tommaso nella morale cattolica di oggi: una esperienza personale nella redazione del Catechismo* (pp. 119-123)

Carlo Caffarra, *Perfezione della persona* (pp. 29-39)

José Maria Carabante, *Naturaleza humana y persona. La persona como trascendental en santo Tomás de Aquino* (pp. 324-329)

Elisabetta Casadei, *'Rational choice' ed 'electio' tommasiana* (pp. 330-335)

Francesco Compagnoni, *La persona umana come soggetto politico nell'opera di Tommaso d'Aquino* (pp. 112-118)

Luigi Cornacchia, *'Sicut pars ad totum'. Persona, società e responsabilità penale: per una lettura realista di alcuni odierni concetti giuspenalistici* (pp. 124-134)

Marco Damonte, *Tommaso nel dibattito sul dualismo anima-corpo* (pp. 135-145)

Blanca Castilla de Cortázar, *El estatuto ontológico de la persona* (pp. 336-341)

Ignacio Serrano del Pozo, *Algo imperfecto y ocasional: una relectura a la controvertida tesis de Tomás de Aquino sobre la mujer* (pp. 268-280)

Roberto Di Ceglie, *Introduzione* (pp. 22-28)

Elsa Inés Donadío, *Hacia una psicología trinitaria. Experiencias y Reflexiones* (pp. 146-155)

Richard J. Dougherty, *St. Thomas Aquinas on the Nature of Man in the «Treatise on Law»* (pp. 167-177)

John Dudley, *God's pleasure and man's pleasure according to st. Thomas Aquinas* (pp. 178-188)

Tomasz Duma, *Metaphysical Foundations of the Identity of the Human Being according to St. Thomas Aquinas* (pp. 342-347)

Mauricio Echeverría, *La educación como generación de la persona en cuanto persona* (pp. 189-197)

Seyyed Mohsen Eslami, *Value-Based Theories of Reasons and Matters of Taste: Aquinas on Limitations of Reason Alone* (pp. 371-377)

Elvio Celestino Fontana, *Libertà radicale: come impostare il problema* (pp. 198-207)

Marcus B. Gaffney, *Recovering thomistic ethical solutions in the categories of natural inclination* (pp. 348-353)

Francesco Luigi Gallo, *Contro il determinismo biologico: Tommaso d'Aquino e il cervello plastico* (pp. 354-358)

Arkadiusz Gudaniec, *'Esse personale' come fondamento della persona umana* (pp. 219-227)

Simone Guidi, *«Magnae dignitati est in rationali natura subsistere». Aquinas' notion of «person» and the ontology of spiritual substances* (pp. 208-218)

Piotr Jaroszynski, *Ontology against personalism* (pp. 228-233)

Lu Jiang, *Person and freedom in Thomas Aquinas' philosophy* (pp. 359-364)

TERENCE KENNEDY, *Mercy and the God of love in st. Thomas* (pp. 234-245)

MIRELLA LORENZINI, *Persona e natura umana in chiave educativa: il pensiero di san Tommaso nel progetto educativo di una scuola di primo grado* (pp. 246-255)

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Crisis de la razón humana y su restauración en la cultura contemporánea* (pp. 156-166)

ENRIQUE MARTÍNEZ, *La primacía del subsistente intelectual en la escala analógica de lo verdarero* (pp. 76-91)

ANNA MAZUREK, *The aim of humor. A discussion of Aquinas' conception of humor* (pp. 365-370)

JOSÉ NORIEGA, *Armonia nel* motus in Deum *e asimmetria: il caso delle figlie della lussuria* (pp. 92-111)

MICHAŁ OLEKSOWICZF, *The implications of Aquinas's concept of the corporeal spirits for the anthropological mind-body debate* (pp. 378-383)

ZBIGNIEW PANPUCH, *A proposal of a new look at the human corporeality* (pp. 384-388)

MARCO PANERO, *'Ordo rationis', specificazione morale degli atti umani e regolazioni virtuose* (pp. 389-394)

ANDREA PORCARELLI, *Educability as a prerogative of the human being: the influence of Thomas Aquinas' thought in pedagogical personalism of the twentieth century* (pp. 256-267)

FRAN O'ROURKE, *Persona e spirito* (pp. 40-56)

MATTEO SCOZIA, *Thomism and Scotism in the light of Pierre Legendre's Dogmatic Anthropology* (pp. 395-399)

JÖRGEN VIJGEN, *Wounded Nature. Thomas Aquinas on the fragility of the virtuous life and the limits of a philosophical virtue ethics* (pp. 281-291)

JOSÉ LUIS WIDOW, *Crítica a la propuesta de mejorar el carácter moral, sin libertad* (pp. 292-302)

ALEX YEUNG, *Person and creativity: a Gilson inspired reading of st. Thomas Aquinas* (pp. 303-312)

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD*

Catena aurea, *Glossa continua super Evangelia*
- vol. 1, *Matteo* 1-12, introd., testo latino e trad. it., pp. 992;
- vol. 2, *Matteo* 13-28, testo latino e trad. it., pp. 1016;
- vol. 3, *Marco*, testo latino e trad. it., pp. 656;
- vol. 4, *Luca* 1-10, testo latino e trad. it., pp. 648;
- vol. 5, *Luca* 11-24, testo latino e trad. it., pp. 696.
- vol. 6, *Giovanni* 1-8, testo latino e trad. it., pp. 600.
- vol. 7, *Giovanni* 9-21, testo latino e trad. it., pp. 576.

Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1, pp. 552.

Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2, pp. 592.

Commento ai Libri di Boezio, *Super Boetium De Trinitate*, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus,* introd. e trad. it., pp. 320.

Commento ai Nomi Divini di Dionigi, *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*
- vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 584;
- vol. 2, Libri V-XIII, testo latino e trad. it., comprende anche *De ente et essentia*, pp. 568.

Commento al *Corpus Paulinum, Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*
- vol. 1, *Romani*, introd., testo latino e trad. it., pp. 1024;
- vol. 2, *1 Corinzi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
- vol. 3, *2 Corinzi, Galati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 928;
- vol. 4, *Efesini, Filippesi, Colossesi*, introd., testo latino e trad. it., pp. 760;
- vol. 5, *Tessalonicesi, Timoteo, Tito, Filemone*, introd., testo latino e trad. it., pp. 720;
- vol. 6, *Ebrei*, introd., testo latino e trad. it., pp. 784.

Commento al Libro di Boezio De Ebdomadibus.
L'essere e la partecipazione, *Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus*, introd., testo latino e trad. it., pp. 152.

---

* Le Opere sono ordinate secondo il titolo dell'edizione italiana. Al titolo dell'edizione italiana segue il titolo della tradizione latina consolidata, segnalato in carattere corsivo. Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, 3ª edizione completamente rivista, Bologna 2017.

Commento al Libro di Giobbe, *Expositio super Job ad litteram*, introd., trad. it., pp. 528.

Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1, pp. 1192;

Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2, pp. 1192.

Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele, *Sententia Libri Ethicorum*

vol. 1, Libri I-V, introd. e trad. it., pp. 672;

vol. 2, Libri VI-X, trad. it., pp. 608.

Commento alla Fisica di Aristotele, *Sententia super Physicorum*

vol. 1, Libri I-III, introd., testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 2, Libri IV-VI, testo latino e trad. it., pp. 776;

vol. 3, Libri, VII-VIII, testo latino e trad. it., pp. 704.

Commento alla Metafisica di Aristotele, *Sententia super Metaphysicorum*

vol. 1, Libri I-IV, introd., testo latino e trad. it., pp. 800;

vol. 2, Libri V-VIII, testo latino e trad. it., pp. 840;

vol. 3, Libri IX-XII, testo latino e trad. it., pp. 848.

Commento alla Politica di Aristotele, *Sententia Libri Politicorum*, introd., trad. it., pp. 464.

Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo, *Scriptum super Libros Sententiarum*

vol. 1, Libro I, dd. 1-21, introd., testo latino e trad. it., pp. 1104;

vol. 2, Libro I, dd. 22-48, testo latino e trad. it., pp. 1056;

vol. 3, Libro II, dd. 1-20, testo latino e trad. it., pp. 1000;

vol. 4, Libro II, dd. 21-44, testo latino e trad. it., pp. 1120;

vol. 5, Libro III, dd. 1-22, testo latino e trad. it., pp. 1176;

vol. 6, Libro III, dd. 23-40, testo latino e trad. it., pp. 1088;

vol. 7, Libro IV, dd. 1-13, testo latino e trad. it., pp. 1024;

vol. 8, Libro IV, dd. 14-23, testo latino e trad. it., pp. 1016;

vol. 9, Libro IV, dd. 24-42, testo latino e trad. it., pp. 912;

vol. 10, Libro IV, dd. 43-50, testo latino e trad. it., pp. 1000.

Compendio di teologia, *Compendium theologiae*, introd., trad. it., pp. 384.

Credo. Commento al Simbolo degli apostoli, introd., trad. it, pp. 128.

Fondamenti dell'ontologia tomista. Il Trattato *De ente et essentia*, introd., commento, testo latino e trad. it, pp. 320.

I Sermoni e le due Lezioni inaugurali, *Sermones*, *Principia* "*Rigans montes*", "*Hic est liber*", introd., commento e trad. it., pp. 368.

La conoscenza sensibile. Commenti ai libri di Aristotele: Il senso e il sensibile; La memoria e la reminiscenza, *Sentencia Libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, introd., trad. it., pp. 256.

La giustizia forense. Il quadro deontologico, *Summa Theologiae* II-II, qq. 67-71, introd., trad. it., pp. 96.

La legge dell'amore. La carità e i dieci comandamenti, *In decem preceptis,* introd., trad. it., pp. 128.

La perfezione cristiana nella vita consacrata:
Contro gli avversari del culto di Dio e della vita religiosa,
La perfezione della vita spirituale, Contro la dottrina di quanti distolgono dalla vita religiosa, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectione spiritualis vitae, Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, introd., trad. it., pp. 448.

La preghiera cristiana. Il Padre nostro, l'Ave Maria e altre preghiere, introd., trad. it., pp. 128.

La Somma contro i Gentili, *Summa contra Gentiles*

vol. 1, Libri I-II, introd., testo latino e trad. it., pp. 784;

vol. 2, Libro III, testo latino e trad. it., pp. 640;

vol. 3, Libro IV, testo latino e trad. it., pp. 464.

La Somma Teologica, *Summa Theologiae,* in 35 volumi, introduzione a ogni sezione, testo latino e trad. it.

La Somma Teologica, *Summa Theologiae,* in 6 volumi, sola traduzione italiana

vol. 1, Parte I, pp. 1040;

vol. 2, Parte I-II, pp. 976;

vol. 3, Parte II-II, qq. 1-79, pp. 616 (esaurito);

vol. 4, Parte II-II, qq. 80-189, pp. 816;

vol. 5, Parte III, pp. 920;

vol. 6, Supplemento, pp. 848.

La Somma Teologica (edizione 2014), *Summa Theologiae,* in 4 volumi, introduzioni, testo latino e trad. it.

vol. 1, *Prima Parte*, pp. 1312;

vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, pp. 1264;

vol. 3, *Seconda Parte, Seconda Sezione*, pp. 1824;

vol. 4, *Terza Parte*, pp. 1216.

La virtù della fede, *Summa Theologiae* II-II, qq. 1-16, introd., trad. it., pp. 248.

La virtù della prudenza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 47-56, introd., trad. it., pp. 160.

La virtù della speranza, *Summa Theologiae* II-II, qq. 17-22, introd., trad. it., pp. 112.

L'unità dell'intelletto, *De unitate intellectus,* L'eternità del mondo, *De aeternitate mundi,* introd., testo latino e trad. it., pp. 240.

Le Questioni Disputate, *Quaestiones Disputatae*

vol. 1, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-IX, pp. 968;

vol. 2, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. X-XX, pp. 896;

vol. 3, La Verità, *De Veritate*, introd., testo latino e trad. it., qq. XXI-XXIX, pp. 992;

vol. 4, L'anima umana, *De Anima;* Le creature spirituali, *De spiritualibus creaturis*, introd., testo latino e trad. it., pp. 832;

vol. 5, Le virtù, *De virtutibus in communi*, *De caritate*, *De correctione fraterna*, *De spe*, *De virtutibus cardinalibus*; L' unione del Verbo Incarnato, *De unione Verbi Incarnati*, introd., testo latino e trad. it., pp. 688;

vol. 6, Il male, *De malo*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-VI, pp. 624;

vol. 7, Il male, *De malo*, testo latino e trad. it., qq. VII-XVI, pp. 736;

vol. 8, La potenza divina, *De potentia Dei*, introd., testo latino e trad. it., qq. I-V, pp. 784;

vol. 9, La potenza divina, *De potentia Dei*, testo latino e trad. it., qq. VI-X, pp. 672;

vol. 10, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, introd., testo latino e trad. it., qq. VII-XI, pp. 520;

vol. 11, Su argomenti vari, *Quaestiones quodlibetales*, testo latino e trad. it., qq. I-VI, XII, pp. 848.

Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele *Peri Hermeneias, Expositio Libri Peryermenias*, introd., trad. it., pp. 264.

Opuscoli politici: Il governo dei principi, Lettera alla duchessa del Brabante, La dilazione nella compravendita, *De Regno ad Regem Cypri*, *Epistola ad Ducissam Brabantiae*, *De emptione et venditione ad tempus*, introd., trad. it., pp. 464.

Opuscoli spirituali: Commenti al Credo, Padre Nostro, Ave Maria, Dieci Comandamenti, Ufficio e Messa per la Festa del Corpus Domini, Le preghiere di san Tommaso, Lettera a uno studente, *In Symbolum Apostolorum*, *In orationem dominicam*, *In salutationem angelicam*, *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta expositio*, *Officium de Festo Corporis Christi*, *Piae Preces*, *Ad Joannem*, introd., trad. it., pp. 352 (esaurito).

Pagine di filosofia: Filosofia della natura, antropologia, gnoseologia, teologia naturale, etica, politica, pedagogia, *De Principiis naturae,* testo latino e trad. it., introduzioni e antologia di brani, pp. 224.

ALTRE OPERE SU TOMMASO D'AQUINO
edite da ESD

JEAN-PIERRE TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, 3ª ed. completamente rivista, pp. 624.

BATTISTA MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, 2ª ed., pp. 764.

Filosofia

Testi C., *La logica di Tommaso d'Aquino. Dimostrazione, induzione e metafisica*
Mondin B., *Epistemologia e Cosmologia, 2ª ed.*
Barzaghi G., *Diario di metafisica, 2ª ed.*
Mondin B., *Etica e Politica, 2ª ed.*
Mondin B., *La metafisica di San Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti, 2ª ed.*
Mondin B., *Il problema di Dio, 2ª ed.*
Ruffinengo P. P., *Ontonòesis, Introduzione alla metafisica per un amico pasticciere*
Manzi A., *La paura dell'uomo contemporaneo*
Goriup L., *Il rischio è bello*
Mazzanti A. M. (ed.), *Verità e mistero*
Vanni Rovighi S., *Filosofia della conoscenza, 2ª ed.*
Bertuzzi G. (ed.), *L'origine dell'Ordine dei Predicatori e l'Università di Bologna*
Salvioli M., *Il Tempo e le Parole*
Carpi O. L., *Il problema del rapporto fra virtù e felicità nella filosofia morale di Immanuel Kant*
Lobato A., *La dignità della persona umana. Privilegio e conquista*
Aa. Vv., *Dalla Prima alla Seconda Scolastica*
Piazza G., *Il nome di Dio. Una storia della prova ontologica*
Emiliani A., *Dio è la mia speranza*
Emiliani A., *Una nuova via alla ricerca di Dio*
Pietrosanti R., *L'anima umana nei testi di San Tommaso*
Aa. Vv., *Cristianesimo nella postmodernità e paideia cristiana della libertà*
Bochenski J., *Nove lezioni di logica simbolica, 3ª ed.*
Basti G., *Filosofia dell'uomo, 3ª ed.*
Emiliani A., *Ascesa spirituale a Dio*
Simon B. M., *Esiste una «intuizione» dell'essere?*
Tommaso d'Aquino, *L'essere e la partecipazione. Commento al libro di Boezio «De Ebdomadibus»*
Manferdini T., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*
Aa. Vv., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*
Manferdini T., *Essere e verità in Rosmini*
Rossignotti M., *Persona e tempo in Berdjaev*
Fiorentino E., *Guida alla tesi di laurea* (esaurito)

Aa. Vv., *L'incontro con Dio. Gli ostacoli odierni: materialismo e edonismo*
Emiliani A., *Da gli enti finiti al superente infinito e personale che conosce e ama*
Lorenz D., *I fondamenti dell'ontologia tomista*
Strumia A., *Introduzione alla filosofia della scienza* (esaurito)
Basti G., *Il rapporto mente-corpo nella filosofia della scienza* (esaurito)
Aa. Vv., *Etica dell'atto medico*
Bertuzzi G., *La verità in Martin Heidegger*
Lorenzini M., *L'uomo in quanto persona*
Aa. Vv., *Coscienza morale e responsabilità politica*
Aa. Vv., *Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo*
Aa. Vv., *Homo loquens* (esaurito)
Tommaso d'Aquino, *Pagine di filosofia, 2ª ed.*

Teologia

Bicchiega M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
Serafini F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza*
Conferenza Episcopale Tedesca, *Dio e la dignità dell'uomo*
Carpin A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
Bruguès J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale,* 6 voll.
Ruffini F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
Salvioli M. (ed.), *Tomismo creativo*
Buzi P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia, 2ª ed.*
Bernini R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
Carpin A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
Testi C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
Pizzorni R., *Amore e civiltà*
Puccetti R., *I veleni della contraccezione*
Magnanini P.-Maccaferri A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
Milbank J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
Coggi R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria, 2ª ed.*
Chiesa Ortodossa Russa, *Fondamenti della dottrina sociale*
Mondin B., *L'uomo secondo il disegno di Dio, 2ª ed.*
Barile R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
Pasini G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
Pane R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
Mondin B., *La Trinità mistero d'amore, 2ª ed.*
Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 1969-2004, 2ª ed.*
Dermine F. M., *Carismatici, sensitivi e medium, 2ª ed.*
Livi A., *Filosofia e Teologia*
Barzaghi G., *La Somma Teologica in Compendio*
Boschi B., *Due Testamenti, una sola storia*
Olmi A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
Boschi B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
Carpin A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
Spataru D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*
Carpin A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
Cousin H.-Lémonon J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*

Abadie P.-Cousin H.-Lémonon J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
Cousin H.-Lémonon J.P.-Massonnet J.-Méasson A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
Abadie P.-Massonnet J., *Il culto nella società giudaica*
Comby J.-Lémonon J.P.-Massonnet J.-Richard F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
Lémonon J.P.-Richard F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
Coggi R., *Ripensando Lutero*
Carpin A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
Carbone G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
Charamsa C., *Davvero Dio soffre?*
Carpin A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
Suh A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
Barzaghi G., *Soliloqui sul Divino*
Aa. Vv., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
da Crispiero M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
Perini G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
Perini G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
Mattioli V., *La difficile sessualità* (esaurito)
Carpin A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
Aa. Vv., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
Gherardini B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
Semeraro M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
Aa. Vv., *Le sètte religiose: una sfida pastorale*
Testa B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
Vicariato di Roma, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
Spiazzi R., *Cristianesimo e cultura*
Aa. Vv., *Il matrimonio e la famiglia*
Cavalcoli C., *La buona battaglia*
Barile R., *La fatica di uno scriba*
Biagi R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

I TALENTI

Collana diretta da Moreno Morani già diretta da Marta Sordi

La collana «I Talenti», edita da Edizioni San Clemente e Edizioni Studio Domenicano, ospita testi fondamentali che sono all'origine delle tradizioni culturali d'Oriente e d'Occidente, cristiane e non cristiane, integrando e completando l'edizione dei Padri della Chiesa. Si riporta il testo critico in lingua originale, la traduzione italiana e un apparato di introduzioni, note e commenti con cui il lettore moderno potrà finalmente apprezzare queste opere, vere pietre miliari e autentici «talenti» della cultura umana universale.

1. TERTULLIANO, *Difesa del cristianesimo* (*Apologeticum*)
2. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*
3. BARDESANE, *Contro il Fato* (*Peri heimarmene*)
4. ANONIMO, *Libro dei due Principi*
5. ELISEO L'ARMENO, *Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*
6. DIONIGI, *I nomi divini*
7. DIONIGI, *Mistica teologia e Epistole I-V*
8. TERTULLIANO, *Il battesimo*
9. TERTULLIANO, *La penitenza*
10. TERTULLIANO, *Questione previa contro gli eretici*
11. TERTULLIANO, *Alla sposa*
12. TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto, L'eternità del mondo*
13. GIOVANNI DAMASCENO, *Esposizione della fede*
14. MATTEO RICCI, *Catechismo*
15. GREGORIO DI NAZIANZO, *Cinque Discorsi Teologici. Sulla Trinità*
16. TERTULLIANO, *La carne di Cristo*
17. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 1*
18. TOMMASO D'AQUINO, *Commento agli Analitici Posteriori di Aristotele, vol. 2*
19. CATERINA DA SIENA, *Dialogo*
20. NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica (Opuscoli)*
21. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 1*
22. TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Vangelo secondo Matteo, vol. 2*
23. ELISEO L'ARMENO, *Omelie e Scritti teologici*
24. ANASTASIO SINAITA, *Domande e risposte bizzarre*
25. NEMESIO DI EMESA, *La natura dell'uomo*
26. ISACCO DI NINIVE, *Discorsi ascetici*
27. TERTULLIANO, *La pazienza – La corona*

Di prossima pubblicazione:

TOMMASO D'AQUINO, *Commento a Isaia*
ROMANO IL MELODE, *Carmi*

SOURCES CHRÉTIENNES – Edizione italiana

Collana presieduta da Paolo Siniscalco

La collezione francese *Sources Chrétiennes*, fondata nel 1942 a Lione da De Lubac e Daniélou, offre testi cristiani antichi, greci, latini e nelle lingue del Vicino Oriente, che, per qualità e per numero, sono universalmente riconosciuti come eccellenti. Dal 2006 le *Edizioni Studio Domenicano* promuovono la traduzione di questa collana in italiano in stretto e proficuo contatto con la "casa madre" di Lione.

L'edizione italiana, da parte sua, si caratterizza specificamente per la scelta di titoli importanti, letterariamente, dottrinalmente e spiritualmente, per la cura con cui è aggiornata la bibliografia in modo completo e sistematico, per le eventuali note aggiuntive o le appendici concernenti problematiche emerse nel campo degli studi dopo la pubblicazione dell'edizione francese, per una loro semplificazione. L'edizione italiana delle *Sources* si propone, infine, di contenere, per quanto possibile, i prezzi di ogni volume.

1. CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*
2. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Donato*; e *La virtù della pazienza*
3. MANUELE II PALEOLOGO, *Dialoghi con un musulmano.*
4. ANONIMO, *A Diogneto*
5. CIPRIANO DI CARTAGINE, *A Demetriano*
6. ANONIMO, *La dottrina dei dodici apostoli*
7. CIPRIANO DI CARTAGINE, *La beneficenza e le elemosine*
8. CLEMENTE DI ROMA, *Lettera ai Corinzi*
9. ORIGENE, *Omelie sui Giudici*
10. GIUSTINO, *Apologia per i cristiani*
11. GREGORIO DI NISSA, *Omelie su Qoelet*
12. ATANASIO, *Sant'Antonio Abate. La sua vita*
13. DHUODA, *Manuale per mio figlio*
14. UGO DI SAN VITTORE, *Sei Opuscoli Spirituali*
15. DIADOCO DI FOTICEA, *Opere Spirituali*
16. GREGORIO DI NISSA, *Discorso Catechetico*

Di prossima pubblicazione:

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a Giobbe*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di dicembre 2018
presso SAB, Budrio, Bologna