

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

1 n.s.

DOCTOR COMMUNIS

ATTI DELLA
I SESSIONE PLENARIA

23 – 25 giugno 2000

FIDES ET RATIO
SAN TOMMASO



CITTÀ DEL VATICANO, Ss. PIETRO E PAOLO 2001

DOCTOR COMMUNIS

ATTI DELLA I SESSIONE PLENARIA

Indirizzo:

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS
Palazzo della Cancelleria
00120 Città del Vaticano

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

1 n.s.

DOCTOR COMMUNIS

ATTI DELLA
I SESSIONE PLENARIA

23 – 25 giugno 2000



CITTÀ DEL VATICANO, Ss. PIETRO E PAOLO 2001

ISBN 88-7761-077-8

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS
CITTÀ DEL VATICANO

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	5
<i>Programma della “I Assemblée Plenaria” della Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino</i>	7
<i>Lista dei partecipanti</i>	10
ABELARDO LOBATO, O.P.: La nuova fase. Anno 2000.....	17
BATTISTA MONDIN: Memoria storica dell’Accademia.....	38
<i>Discussione sulle relazioni di A. Lobato e di B. Mondin. Interventi di:</i> A. Llano, M. Beuchot, G.E. Ponferrada, L. Clavell, E. Kaczynski, I. Biffi, A. Lobato, G. Cottier, B. Mondin, L.J. Elders, E. Forment, G. Ly Chen Ying, L. Dewan, E. Ducci, G. Perini, A. Zimmermann, S.T. Bonino.....	47
	62
EUDALDO FORMENT: Aeterni Patris y Fides et ratio.....	103
ZOFIA ZDYBICKA: San Tommaso nella “Fides et ratio”	114
INOS BIFFI: Essere tomisti oggi?	122
<i>Discussione sulle relazioni di E. Forment e di I. Biffi. Interventi di:</i> R. Cessario, P. Rodríguez, A. Lobato, I. Biffi, E. Forment, L. Clavell, G. Cottier, E. Kaczynski, S.T. Bonino	133

LEO J. ELDERS: Il dialogo in San Tommaso	
<i>Discussione sulla relazione di L.J. Elders. Interventi di:</i> A. Llano, G. Perini, L.J. Elders, G. Cottier, L. Clavell, A. Lobato, L. Dewan, R. Cessario, G. Ly Chen Ying, S.T. Bonino, M. Beuchot, E. Ducci, B. Mondin, H. Seidl, S. Biolo, P. Rodríguez	154
	175
MIECZYSLAW ALBERT KRAPIEC, O.P.: Towards an integral anthropology	

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

PROGRAMMA

I SESSIONE PLENARIA

23 fi 25 giugno 2000

Venerdì 23 giugno

- PARTE I Passato, presente e futuro dell'Accademia. Presiede:
S. Em.za Card. Paul Poupard
(Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura)
- 4.00 a 4.30 pm* Saluto del Cardinale Paul Poupard
Presentazione dei soci
- 4.30 a 5.30 pm* Rev.do Padre Prof. Abelardo Lobato, O.P.
(Presidente della Pontificia Accademia di S. Tommaso)
"La nuova fase dell'Accademia"
- Rev.do Padre Prof. Battista Mondin S.X.
(Università Urbaniana)
"Memoria storica dell'Accademia"
- 5.30 a 6.00 pm* Break
- 6.00 a 7.30 pm* Interventi dei soci sulla natura
e sul ruolo dell'Accademia
- 7.30 a 8.00 pm* Discussione generale

Sabato 24 giugno

- PARTE II La *Fides et ratio* e San Tommaso
 Presiede: S. Ecc.za Padre Georges Cottier, O.P.
 (*Teologo della Casa Pontificia*)
- 9.00 a 11.00 am Professore Eudaldo Forment (*Università di Barcelona*)
 “*Aeterni Patris e Fides et ratio*”
- Sr. Prof.ssa Zofia Zdybicka
 (*Decano di Filosofia dell'Università di Lublin*)
 “*San Tommaso nella Fides et ratio*”
- 11.00 a 11.30 am Break
- 11.30 a 12.30 am Interventi dei soci sulla presenza
 di San Tommaso nella *Fides et ratio*
- 12.30 a 1.00 pm Discussione generale
- 1.00 a 3.00 pm Pranzo nella Domus Sanctae Martae
- PARTE III San Tommaso e il dialogo.
 Presiede: Mons. Prof. Lluís Clavell
 (*Rettore della Pont. Università della Santa Croce*)
- 3.00 a 5.00 pm Professore Inos Biffi
 (*Ordinario di teologia - Italia Settentrionale*)
 “*Essere tomisti oggi?*”
- Rev.do Padre Prof. Leo J. Elders, S.V.D.
 (*Groot Seminaire Rolduc - Kerkrade*)
 “*Il dialogo in San Tommaso*”
- 5.00 a 5.30 pm Break

5.30 a 7.30 pm Intervento dei soci sul dialogo tomasiano oggi

7.30 a 8.00 pm Discussione generale

Domenica 26 giugno

PARTE IV Programma di attività ed elezioni dei consiglieri
Presiede: Professore Abelardo Lobato, O.P.
(*Rettore della Facoltà di Teologia di Lugano*)

9.00 a 9.30 am S. Ecc.za Mons. Prof. Marcelo Sánchez Sorondo
(*Segretario della Pontificia Accademia di San Tommaso*)
“Proposta di programma dell’Accademia”

9.30 a 11.00 am Elezioni dei membri del Consiglio dell’Accademia

11.00 a 11.30 am Break

11.30 a 1.30 pm Deliberazione sul programma, sulla rivista *Doctor communis*, sullo *Year Book*, su altri eventuali proposte, sull’allargamento dei soci onorari e corrispondenti, sulle risorse economiche dell’Accademia

LISTA DEI PARTECIPANTI

Prof. Mauricio BEUCHOT PUENTE, O.P.
CONVENTO DE SANTO TOMAS DE AQUINO
Dept. Filosofia
Apartado Postal 23-161
16000 XOCHIMILCO
(México)

Prof. Mons. Inos BIFFI
Piazza del Duomo, 16
I-20122 MILANO
(Italy)

Prof. Salvino BIOLO, S.J.
PONTIFICIA UNIVERSITÀ GREGORIANA
Piazza della Pilotta, 4
I-00187 ROMA
(Italy)

Prof. Serge-Thomas BONINO, O.P.
COUVENT SAINT-THOMAS D'AQUIN
1, Impasse Lacordaire
F-31078 TOULOUSE Cedex 4
(France)

Prof. Rafael Tomás CALDERA
Apartado Postal 2060
1010-A CARACAS
(Venezuela)

Prof. Romanus CESSARIO, O.P.
ST. JOHN'S SEMINARY
127 Lake Street
BRIGHTON, MA 02135
(U.S.A.)

Prof. Lluís CLAVELL
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
Piazza di S. Apollinare, 49
I-00186 ROMA
(Italy)

Prof. Georges M.M. COTTIER, O.P., Teologo della Casa Pontificia
Palazzo Apostolico
V-00120 CITTÀ DEL VATICANO

Prof. Lawrence DEWAN, O.P.
DOMINICAN COLLEGE
96, Empress Avenue
OTTAWA, K1R 7G3
(Canada)

Prof. Edda DUCCI
LIBERA UNIVERSITÀ MARIA SS.MA ASSUNTA
Via della Traspontina, 21
I-00193 ROMA
(Italy)

Prof. Leo J. ELDERS, S.V.D.
Grot Seminarie "Rolduc"
Institut voor filosofie
Heyendahlaan 82
NL-6464 EP KERKRADE
(The Netherlands)

Prof. Eudaldo FORMENT GINALT
UNIVERSIDAD DE BARCELONA
Facultat de Filosofia
Baldiri Reixac, s/n
08028 BARCELONA
(Spain)

Prof. Luigi IAMMARRONE, O.F.M.
PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA "SAN BONAVENTURA"
Via del Serafico, 1
I-00142 ROMA
(Italy)

Prof. Ruedi IMBACH
UNIVERSITÉ DE FRIBOURG
Faculté de Philosophie
CH-1700 FRIBOURG
(Switzerland)

Prof. Edward KACZYNSKI, O.P.
PONTIFICIA UNIVERSITÀ S. TOMMASO D'AQUINO
Largo Angelicum, 1
I-00184 ROMA
(Italy)

Prof. Antonio LIVI
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
Piazza di S. Apollinare, 49 fi C.P. 15-161
I-00186 ROMA
(Italy)

Prof. Alejandro LLANO
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
Facultad de Filosofía y Letras fi Departamento de Filosofía
Campus Universitario fi Edificio Central
31080 PAMPLONA
(Spain)

Prof. Abelardo LOBATO, O.P.
Via Nassa, 66
C.P. 2410
CH. 6901 LUGANO
(Switzerland)

Prof. Gabriel LY CHEN YING
FU YEN CATHOLIC UNIVERSITY fi Faculty of Philosophy
510 Chun Cheng Road, Hsin Chuang
TAIPEI Hsien, Taiwan 24205
(Republic of China)

Prof. Battista MONDIN, S.X.
Via Aurelia, 287
I-00165 ROMA
(Italy)

Prof. Mario PANGALLO
PONTIFICIO SEMINARIO ROMANO MAGGIORE
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
V-00120 CITTÀ DEL VATICANO

Fr. Reginaldo PIZZORNI, O.P.
Padri Domenicani
Piazza della Minerva, 42
00186 ROMA
(Italy)

Prof. Gustavo E. PONFERRADA
SEMINARIO MAJOR SAN JOSÉ
Seminario de La Plata
Calle 24, N° 1630
1900 LA PLATA
(Argentina)

Prof. Pedro RODRÍGUEZ
UNIVERSIDAD DE NAVARRA
Facultad de Teología
31080 PAMPLONA
(Spain)

S. Ecc.za Mons. Prof. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO
Cancelliere PONTIFICIA ACCADEMIA DELLE SCIENZE
and PONTIFICIA ACCADEMIA DELLE SCIENZE SOCIALI
Casina Pio IV
V-00120 CITTÀ DEL VATICANO

Prof. Horst SEIDL
PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
Facoltà di Filosofia
V-00120 CITTÀ DEL VATICANO

Prof. Robert WIELOCKX
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE
Piazza di S. Apollinare, 49
I-00186 ROMA
(Italy)

Prof. Zofia ZDYBICKA
ul. Konstantinow, 1
PL-20-708 LUBLIN
(Poland)

Prof. Albert ZIMMERMANN
Haüptstrasse 279
D-51143 KÖLN
(Federal Republic of Germany)

RELAZIONI

LA NUOVA FASE. ANNO 2000

ABELARDO LOBATO, O.P.

Le mie prime parole sono di cordiale saluto agli illustri accademici presenti e di gratitudine per il Santo Padre, che ha ideato il rinnovamento dell'Accademia di San Tommaso e riposto in noi la sua fiducia per portarlo a compimento. A lui si devono le nomine, di Presidente nella mia persona e di Prelato Segretario nella persona di Mons. Marcelo Sánchez Sorondo; sono pure parole di riconoscenza per la solerzia del Cardinal Paul Poupard, Presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, del Segretario P. Bernardo Ardura, che ha preparato i documenti relativi al rinnovamento, e del Cardinale Segretario di Stato Angelo Sodano, per aver nominato i soci venuti a completare il numero che doveva essere di 50.

Vi saluto tutti, ad uno ad uno... e apprezzo la vostra presenza e la vostra partecipazione a questa prima assemblea. Benvenuti! Ci troviamo riuniti per un nobile intento: dare nuova vita alla Pontificia Accademia di San Tommaso. Siamo chiamati a realizzare un nuovo ciclo storico dell'Accademia, la cui origine risale al 15 ottobre del 1789. Nel duemila si compiono i 111 anni di esistenza; è di ieri e si propone, con il rinnovamento, di essere di oggi e di domani, per rispondere al suo elevato fine di trasformarsi in fermento della cultura cattolica. Ci troviamo agli inizi di quella che definiamo la seconda fase.

L'evento della nostra riunione è il terzo, e decisivo, di un processo che ha avuto inizio nel 1998, con la pubblicazione dell'Enc. "Fides et ratio", ha acquisito legalità nel Motu proprio di Giovanni Paolo II Inter munera Academicarum del 28 gennaio 1999, pubblicato con gli Statuti il 25 marzo, e vuole essere messo in moto con questa riunione dei soci, nei giorni 23-25 di giugno dell'anno giubilare 2000.

Mi congratulo con voi, perché avete avuto la fortuna di essere stati chiamati a far parte degli accademici di questa istituzione ormai centenaria. Mi rallegro nel salutarvi e nel ravvisare, in questa vostra nomina, un premio per i vostri meriti nel servizio alla cultura. La nostra assemblea, con la

vostra presenza e partecipazione, si adorna di una triplice splendente aureola: grazie ai vostri studi tomisti risultate essere avvolti nei raggi che sempre irradiano dal Sole che Tommaso porta in petto; con la vostra provenienza da paesi e continenti diversi conferite alla riunione un carattere di universalità; in virtù dei vostri meriti culturali vi è già stata riconosciuta una personalità emergente che ci onora. Tutto questo ci riempie di gioia e ci dà respiro per assumere nell'unità il nostro incarico di accademici di San Tommaso d'Aquino, in questa seconda fase dell'istituzione.

Le tre giornate di assemblea sono state concepite in modo da poter iniziare uniti il nostro lavoro. La circolare, datata 7 marzo 2000, che abbiamo indirizzato a tutti gli accademici, per convocarli a questa riunione, illustra le nostre motivazioni e il programma dell'incontro. È vero che dobbiamo conoscerci meglio per imparare a convivere, a immedesimarci nel compito comune che ci aspetta, per assumerci insieme l'impegno di rinnovamento dell'Accademia. E pluribus unum! Queste giornate di dialogo e di condivisione sono subordinate al conseguimento di una profonda comunione fra di noi. Siamo chiamati a deliberare sui documenti del rinnovamento, a evocare la storia dell'Accademia per poterla portare avanti, a scoprire l'orizzonte della "Fides et ratio", ad accettare un programma di attività che diventi segno della vitalità dell'Accademia. Il rinnovamento implica un desiderio di andare avanti, di non cadere nella tentazione di pietrificarsi. Pure noi dell'Accademia ci confrontiamo con il dilemma di ogni realtà vivente: aut crescit aut moritur; teniamo desti la fame e la sete di verità, propria di ogni uomo, e l'anelito di creatività, coscienti che è Dio Colui che fa nuove tutte le cose.

Il mio intervento vuole aprire la via alle relazioni attinenti ai punti importanti del nostro incontro. Mi limito ad una riflessione su ciò che di per sé deve caratterizzare questa seconda fase. La presento in tre momenti: in primo luogo vi propongo una "lettura" dei documenti ufficiali, per passare poi all'intendimento partendo dalle fondamenta su cui poggia il rinnovamento e, per finire, cercherò di dare il via per il nostro lavoro.

I. I DOCUMENTI: LETTERA E SPIRITO

Il punto di partenza della seconda fase dell'Accademia si trova nel *Motu proprio, o Litterae Apostolicae*, di Papa Giovanni Paolo II, dal titolo *Inter Munera Academicarum*, e negli *Statuti* corrispondenti alle due Accademie, di San Tommaso e di Teologia. Questi documenti portano la firma del 28 gennaio 1999, giorno in cui la liturgia celebra la memoria di San Tommaso d'Aquino. Furono pubblicati, e dunque resi noti, dall'*Osservatore Romano* del 25 marzo di quest'anno¹. Potremmo dire che il documento pontificio realizza due operazioni le quali, descritte in termini di fisica atomica, sono una di *fusione* e l'altra di *fissione*. Entrambe sono in grado di liberare energia dalla massa. Si verifica in realtà una *fusione* tra l'Accademia di San Tommaso e l'Accademia di Religione fondata nel 1901 e già aggregata a quella di San Tommaso da Pio XI il 10 gennaio del 1934. Ora la fusione è totale e andando avanti non si parlerà più dell'Accademia di Religione cattolica. La *fissione* consiste nella netta separazione tra Accademia di San Tommaso e Accademia di Teologia, la cui origine è anteriore a quella di San Tommaso, essendo stata fondata dal pontefice Clemente XI il 23 aprile del 1718. Erano distinte, ma in realtà funzionavano con lo stesso ritmo, avevano lo stesso presidente ed era consuetudine che la *tornata accademica* fosse di entrambe. Monsignor Antonio Piolanti, da buon Atlante, le ha portate tutte e due sulle proprie spalle durante parecchi anni. Nel documento pontificio è presentata la netta separazione tra le due Accademie; precede quella di San Tommaso e le vengono assegnati 50 soci, segue quella di Teologia con 40, entrambe con statuti distinti. È legge per entrambe che presidente e segretario siano nominati dal papa e che i soci ordinari siano nominati dalla Segreteria di Stato. Hanno in comune la prima parte del *Motu proprio* (nn. 1-3) in cui viene evidenziata la preminenza della ricerca filosofica e teologica nelle Accademie Pontificie, si rimanda il lettore alla Enc. *Fides et ratio*, nella quale Tommaso d'Aquino è proposto quale paradigma del filosofo e del teologo cristiano, designandolo "apostolo della verità", non solamente in un particolare momento della storia, bensì al di sopra dello scorrere del tempo, perché c'è nella sua dottrina una "perenne novità". Tommaso d'Aquino va tenuto presente in entrambe le accademie, come modello riuscito del dialogo tra ragione e fede. Per quanto concerne la nostra Accademia di San Tommaso la "lettura" deve fare distinzione fra due parti, una storico-dottrinale, l'altra di norme statutarie che regolano struttura e dinamismo dell'Accademia.

¹ Cfr. OR, 25 marzo, 2000, B. ARDURA, *Sulla scia dell'Enciclica "Fides et ratio", il Santo Padre Giovanni Paolo II dà un nuovo slancio alle due Pontificie Accademie Teologiche*.

1.1. *La riforma necessaria*

L'Accademia è un'istituzione pontificia di carattere culturale. Deve essere adeguata alle esigenze della cultura, sottoposta a incessanti mutamenti, ed essere capace di dare risposte ai problemi nuovi che pone nelle diverse epoche. Il *Motu proprio* non solo invita a tener presente quanto l'Enc. *Fides et ratio* insegna a proposito della necessità di un dialogo tra ragione e fede, ma brevemente descrive altresì la situazione culturale relativa a questo ingresso dell'uomo nel terzo millennio. Vengono constatati i grandi cambiamenti e si richiama l'attenzione sulla crisi epocale che stiamo vivendo. Il più allarmante fenomeno culturale è quello della rottura tra vangelo e cultura dominante. In occidente si è accentuata la distanza tra fede e ragione, tra scienza e religione, tra vita e vangelo. La cultura attuale presenta grandi progressi nelle scienze, nel dominio della materia e nella sua applicazione ai vari problemi pratici della vita umana, in modo particolare nella tecnica che risulta essere la conquista tipica dell'uomo moderno. Il documento fa allusione ai cambiamenti culturali che toccano i fondamenti dell'antropologia e il modo di comprendere dell'uomo posto di fronte a se stesso, al mondo e a Dio. Per rimediare a questa crisi epocale e a questa frattura, la Chiesa ha proposto la nuova evangelizzazione; con essa si dà una risposta alle sfide culturali del presente. Tutto ciò che tratta di rispondere alle sfide culturali si scontra con due ostacoli: gli sviamenti dottrinali con erronee nozioni rispetto a ciò che è fondamentale e la carenza di formazione degna dell'uomo. Non solo non si promuove l'uomo verso una pienezza di umanità, addirittura lo si perverte partendo da una falsa dottrina. Relativismo e nichilismo sono due serie minacce della cultura dominante.

In tale congiuntura culturale di vuoto e di abbandono abbiamo bisogno di guardarci indietro per imparare una lezione dalla storia; lezione che troviamo nell'Enc. *Aeterni Patris* di Leone XIII e che possiamo considerare provvidenziale. Conseguì nella Chiesa il rinnovamento degli studi di filosofia e di teologia, migliorò le relazioni tra ragione e fede e fu causa di un esemplare cambiamento culturale. Ai giorni nostri la Chiesa è invitata ad imitare quell'esempio al fine di poter dare una risposta adeguata alle sfide del presente. È necessario dare un nuovo impulso e rinnovare le istituzioni. Per questa ragione il Papa ritiene opportuno offrire sostegno alle Accademie pontificie, al fine di realizzare questo dialogo e di superare la nefasta rottura tra vangelo e cultura. La missione pastorale della Chiesa esige strutture efficaci nei campi della teologia e della filosofia. La fede cristiana ha bisogno di essere parte della cultura, affinché possa divenire fermento che trasforma la massa. Non basta che

alcuni uomini cerchino il dialogo, è necessario che gli sforzi di tutti si uniscano nello stesso intento. Il rinnovamento dell'Accademia obbedisce a questa legge, alla quale Tommaso d'Aquino si appellava, e cioè che il contributo dato da un uomo solo è sempre poca cosa, ma di grande valore se fatto in comunione con altri. Un nuovo passo in direzione della verità deve tener conto di quanto altri, in passato, hanno conseguito e deve, guardando al futuro, mettersi in comunione con gli altri. Tale era anche il lemma originario di Alberto Magno, lavorare in comunione con i fratelli e ottenere una società nella comunità medesima. La formula latina è perfetta: *In dulcedine societatis, quaerere veritatem!*

Partendo da questi cambiamenti e sviamenti culturali, dalle sfide che rappresentano, il rinnovamento dell'Accademia vuole essere una risposta. Poiché esiste in Tommaso d'Aquino una dottrina relativa all'uomo non sufficientemente esplicitata, il suo magistero è stato efficace strumento di una costante riforma culturale, pertanto l'Accademia, ora rinnovata nella sua impostazione e nei suoi statuti, può riprendere ad essere mezzo efficace per la missione della Chiesa. Queste tre note rappresentano il nucleo del documento inerente al rinnovamento dell'Accademia.

Il Papa pensa a Tommaso d'Aquino dalla prospettiva offerta dal suo titolo di *Doctor Humanitatis*. È l'ultimo dei titoli pontifici ricevuti da Tommaso. Gli è stato conferito da Giovanni Paolo II in occasione del Congresso tomista del 1980. Il Congresso successivo, del 1990, propose quale tema centrale la riflessione su quel titolo, del quale lo stesso Papa diede una sua interpretazione. Colui che impone un nome può attribuirgli un preciso significato, poiché i vocaboli sono segni dei concetti e non viceversa. Il Papa vuole evidenziare, con questa espressione, una delle caratteristiche del pensiero di Tommaso, la sua apertura nei confronti della verità e, di conseguenza, la sua capacità di accogliere ogni verità, perché, in definitiva, ancorché sia pronunciata dal diavolo viene comunque sempre dallo Spirito Santo. In queste circostanze il titolo *Doctor Humanitatis* riveste un valore speciale, in quanto è l'uomo il tema radicale della cultura del presente. Tommaso, come pochi, è riuscito a penetrare nel problema dell'uomo e a conseguire una dottrina antropologica integrale, in grado di dare solido fondamento alla dignità della persona e ad avere fiducia nella capacità della ragione per la verità. Se tutta la cultura post-kantiana ha accettato la radicalità della questione relativa all'uomo, e continua a proporre in modi diversi la stessa questione dell'essere dell'uomo, per poter dialogare con tale cultura è necessario far ricorso a Tommaso, *Doctor Humanitatis*. Non a caso il Concilio Vaticano II, in due documenti, lo propone quale maestro della dottrina dogmatica e della concordia tra fede e

ragione. L'Accademia è chiamata a raccogliere questo lascito per instaurare il dialogo con la cultura antropologica del nostro tempo.

L'analogia tra la situazione culturale di questo inizio di secolo e quella della fine del secolo XIX, quando Leone XIII redigeva l'Enc. *Aeterni Patris*, è manifesta. La *Fides et ratio* riprende lo stesso problema e cerca soluzioni e risposte a sfide molto simili. La filosofia di San Tommaso si presentava come la più adeguata al tipo di filosofia che la fede richiedeva. Leone XIII anticipò, molto a proposito, l'immagine azzeccata delle due ali che Dio ha dato all'uomo per volare verso la verità integrale. Mai la ragione ha potuto volare tanto in alto, mai la fede è stata ben servita come con l'uso della ragione proposto da Tommaso. L'Enciclica di Leone XIII era infatti orientata all'instaurazione della filosofia cristiana nelle scuole cattoliche, conformemente al pensiero di San Tommaso.

Adeguato complemento di quell'Enciclica di Leone XIII fu la fondazione dell'Accademia di San Tommaso, creata due mesi dopo, nello stesso anno 1879. L'Istituzione fu favorevolmente accolta dagli studiosi e dai centri culturali della Chiesa e conobbe con l'andar del tempo una notevole crescita. Ottenne l'appoggio dei papi Pio X, Benedetto XV e Pio XI. L'Accademia non solo riuniva uomini dotti, convocava altresì alunni come un centro culturale, impartiva corsi e conferiva titoli accademici in filosofia tomista. I papi Pio XI e Paolo VI ottennero la loro laurea in quell'Accademia. La nuova legge concernente le Università Pontificie, ai tempi di Pio XI, mise il punto finale a quella possibilità di conferire licenze e dottorati da parte dell'Accademia.

Con questo documento Giovanni Paolo II rinnova l'Accademia e ne traccia il profilo. I suoi tratti dovrebbero avere le tre seguenti caratteristiche: un foro dottrinale, che si fonda nell'atto di essere e che sia capace di dialogare con la cultura attuale.

In quanto *foro*, nuova ágora, raduna in un punto gli studiosi di tutto il mondo. Deve dunque essere "*centrale e internazionale*". Ha finalità dottrinali e coloro che la compongono sono invitati a penetrare sempre di più e sempre meglio nella dottrina di Tommaso: "*melius et accuratius*". Per sua stessa indole l'Accademia deve essere composta da soci colti, da specialisti e, in forza del suo scopo culturale, deve mettersi al servizio di tutti partendo dalla conquista della verità e confutando l'errore.

Per quanto attiene al *nucleo dottrinale* gli si affida il segreto tomista del suo realismo metafisico. L'essere è concepito come atto, e tale concezione originale è tipica di Tommaso, è il suo segreto e rappresenta la penetrazione massima della storia. Penetra tutta la sua teologia, poiché si ascrive a Dio, e tutta la sua filosofia, che è dell'essere e degli enti.

In quanto *dialogo* deve essere capace di incontro e di accoglienza in tutto ciò che di autentico la cultura attuale offre. Il dialogo è la via del possibile incontro tra due modi di pensare, – *dia logos*– in vista del superamento delle divergenze per entrare nell'unione della verità. Il cammino del dialogo necessario alla nostra epoca lo instaura la filosofia.

Queste dunque le nobili motivazioni che hanno indotto il Papa a rinnovare l'Accademia Pontificia di San Tommaso, quale misura politica e dottrinale per completare gli insegnamenti dell'Enc. *Fides et ratio*. Si potrebbe far risalire la necessità di questo rinnovamento alla stessa fondazione leoniana nel cui lemma, scrivendo l'*Aeterni Patris*, era presente proprio questo desiderio perenne di tradizione e di novità: *Vetera novis augere et perficere*. La novità assoluta compete al Creatore, il rinnovamento costante è però la legge di ogni vivente.

1.2. *Gli Statuti*

Il rinnovamento dell'Accademia è tracciato nei 12 articoli che costituiscono gli Statuti. Sarà sufficiente scorrerli brevemente per capire come deve essere tradotta in pratica la seconda fase.

1. *Il nome*. Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.

2. *Il fine*. Finalità dell'Accademia sono la spiegazione, la difesa e la propagazione della dottrina di San Tommaso. Per poterle conseguire è necessario mantenere la tradizione iniziata con Leone XIII e che ha raggiunto il suo culmine nei documenti del Vat. II, messi in pratica da Giovanni Paolo II.

3. *I servizi: officia*. L'Accademia è chiamata a condividere progetti e lavori con le istituzioni che si occupano della promozione della filosofia cristiana. È di sua competenza la pubblicazione di libri e lavori che illustrano la sana dottrina o combattono gli errori che le si oppongono.

4. *Soci. Numerus clausus*. L'Accademia consta di 50 accademici ordinari. Nomina del Presidente e del Prelato Segretario sono di competenza pontificia per una durata di 5 anni, rinnovabile.

5. *Consiglio*. Il Consiglio accademico sarà composto dal Prelato Segretario e da 4 accademici eletti dai soci ordinari. L'elezione è per una durata di 5 anni. Il Consiglio si riunisce almeno una volta all'anno e tratta, sotto la guida del Presidente, i temi della vita e delle attività dell'Accademia. Ufficiali dell'Accademia sono l'Archivista-Bibliotecario e il Tesoriere, nominati dal Presidente con l'approvazione del Consiglio.

6. *Categorie degli accademici*. L'Accademia è formata da soci ordinari: filosofi e teologi che si distinguono per i loro studi tomisti e sono nominati dal

Segretario di Stato. Il numero di 50 non deve essere superato. Ci sono accademici di fama e altri emeriti. Questi ultimi sono gli ordinari che hanno compiuto gli 80 anni. Ci sono pure soci “*corrispondenti*”, senza limiti di numero, nominati dal Presidente su proposta del Consiglio.

7. *Congresso dell'Accademia*. Per conseguire i propri fini l'Accademia istituisce un Congresso nazionale o internazionale, che dovrà aver luogo ogni quel tanto, finalizzato alla promozione degli studi filosofici e teologici; pubblicherà una Rivista e curerà una biblioteca che possa prestare libri ai soci. Dovranno parteciparvi tutti i soci, dell'urbe e dell'orbe.

8. *Tema del Congresso*. L'argomento trattato dal Congresso dovrà essere opportuno e di attualità. Sarà sviluppato con la moderazione del Presidente, il quale baderà a che sia conforme alla dottrina dell'Angelico.

9. *Atti del Congresso*. A fine anno si pubblicheranno relazioni, discorsi e discussioni avuti durante il Congresso.

10. *Relazioni con il Consiglio della Cultura*. Il Presidente fornisce al Consiglio della Cultura informazioni sulle attività dell'anno. Il Presidente partecipa alla riunione annuale delle Accademie ed è membro del Consiglio delle Accademie Pontificie.

11. *Relazioni con la Congregazione per l'Educazione Cattolica*. L'Accademia è legata da un vincolo speciale alla Congregazione per l'Educazione Cattolica.

12. *L'economia*. L'amministratore sottoporrà ogni anno al Presidente la relazione economica, previamente esaminata dal Consiglio.

Tale è dunque il risultato della “lettura” del Documento nei suoi due momenti, quello di orientamento rinnovatore e di riordinamento dei soci e delle attività che sono loro affidate. Il rinnovamento non rinnega il passato dell'Accademia: lo assume e cerca di potenziarlo.

II. I FONDAMENTI

Il rinnovamento viene fatto in vista di una maggiore utilità ed efficacia nella circolarità tra fede e ragione, tra vangelo e cultura. Tutto ciò tende ad un esercizio del dialogo del pensiero cattolico e poggia sul solido magistero di Tommaso d'Aquino. Il *Doctor Humanitatis* è preso come modello. Il perché e il percome del rinnovamento che dà origine a questa seconda fase ha un suo preciso fondamento. Il Papa ha sentito la necessità del dialogo nella ricerca della verità. Tommaso d'Aquino offre un aiuto a tutti i pensatori cattolici. Ci sono in lui tre note differenziali che seducono: “*la perenne novità*”;

“*il realismo metafisico*”; l'autorità del *Doctor Humanitatis*. Queste prospettive distinte danno un fondamento sicuro per poter condurre a buon fine un dialogo con tutti coloro che cercano la verità. Tommaso d'Aquino, *homo omnium horarum*, è anche l'uomo del dialogo tanto necessario all'impoverita nostra cultura attuale. Basterà un breve commento di ognuna di queste espressioni che ci portano al fondamento.

2.1. *La perenne novità*

La *Fides et ratio* esorta all'imitazione del modo di pensare cristiano di Tommaso d'Aquino in virtù della “*perenne novità*” del suo pensiero (FR, 43). L'espressione è audace. Notoria e persistente è la vecchia polemica che l'opera di Tommaso d'Aquino suscita nei suoi lettori. Le opinioni sono oscillatorie. Passano dall'ammirazione per la bellezza della sua novità all'astio e rifiuto di quanto è caduco e va lasciato da parte. La novità fu apprezzata dai suoi primi uditori nelle aule, dai suoi primi lettori nelle scuole, da quanti sono penetrati a fondo nel suo pensiero, scoprendo gli orizzonti dell'essere e della verità. Guglielmo Tocco, discepolo di Tommaso, imitando lo stile di uno dei biografi di San Francesco, ci ha lasciato un celebre paragrafo intorno alla novità del magistero di Tommaso. Agli uditori in aula, quando commentava le *Sentenze*, sembrava tutto nuovo: temi questioni, argomenti, dottrina, stile, e soprattutto la luce e la forza della verità che era simile ad un'irradiazione. In sei brevi righe appare per ben otto volte l'epiteto di “*nuovo*”². Tocco esternava quanto lui stesso aveva sperimentato. Questa novità era motivo d'attrazione e invogliava a seguirlo. I suoi uditori e lettori avvertivano però che non si trattava di novità passeggera, di fulgore come di meteora che passa, percepivano piuttosto che fronteggiava una tradizione invecchiante, il cui nucleo si consolidava nella novità di Tommaso. Il francescano Roger Bacon constata questa stessa esperienza e la pone in rilievo nel campo della filosofia. La novità infatti non tocca solo il vestiario, l'esterno, il linguaggio; è di contenuto, tanto in filosofia come in teologia. Nuova è la distinzione, della filosofia come opera della sola ragione e della teologia come sapere che ha il suo fondamento nell'autorità. Nuova è la presentazione delle tre saggezze, filosofia, teologia e dono dello spirito. A differenza del silen-

² Tocco, *Ystoria*, 15, pag. 236: “[Tommaso] introduceva *nuovi* articoli nelle sue lezioni, risolveva le questioni in maniera *nuova* e più chiara, con argomenti *nuovi*. Pertanto, coloro che lo ascoltavano insegnare nuove tesi, presentate con metodo *nuovo*, non potevano mettere in dubbio che Dio lo avesse illuminato con una luce *nuova*: poiché chi mai potrà insegnare o scrivere opinioni *nuove* se non ha avuto da Dio un'ispirazione *nuova*?”

zioso maestro di Tommaso, Elias Brunet de Bergerac, che non ha lasciato nulla di scritto, Tommaso consegna ogni settimana ampi manoscritti ai copisti. La novità di dottrina è causa dell'opposizione che ben presto si avverterà a Parigi e che poi si estenderà alle scuole. Tommaso introduce Aristotele, ma si distanzia da Averroè; sta dalla parte di Sant'Agostino, ma non con gli agostiniani platonizzanti. Non è facile mantenere un equilibrio tra due posizioni estreme. I nemici imbaldanziscono e Tommaso, fedele alle sue posizioni, è minacciato di condanna a Parigi, nelle scuole francescane, nelle cattedre di alcuni domenicani quali Kildbarby, o Durando.

La novità di Tommaso acquisisce vigore con il passar del tempo. L'Ordine la scopre e l'accetta, la Chiesa la condivide. Una novità che non smette mai di sorprendere e che solo nel secolo XX sarà messa in rilievo, con la sua caratteristica di conquista valida al di fuori del tempo: *novità che cresce con il passare del tempo e viene perciò qualificata come perenne*. In opposizione a questa lettura della creatività di Tommaso, che Chenu, il quale molto si identificava con essa, metteva in rilievo al Congresso del VII Centenario della morte di Tommaso³, si alzano le voci di coloro che si distanziano da Tommaso, perché in lui non c'è nulla di nuovo, tutto è caduco e destinato a scomparire. Una recente espressione la troviamo nell'opposizione alla *Fides et ratio* da parte di alcuni sedicenti filosofi del *pensiero debole* o del *nichilismo* in Italia. Nella loro ossessione di liberarsi da ciò che chiamano "*passione patologica per la verità*", e nella loro radicale disgiuntiva di *aut fides aut ratio* rilegano Tommaso al passato e ripetono il ritornello che vorrebbe Tommaso un pensatore oscurantista dalla lunga notte dei mille anni. Pierre Duhem contrappone a codesta novità perenne l'affermazione secondo cui in Tommaso non c'è creatività, nella sua opera tutte le pietre che la costituiscono sono estrapolate da antiche cave e che basta tuffarsi nel passato per vedere che Tommaso è solamente l'archivio di una tradizione già passata⁴.

La soluzione equilibrata a questo dilemma, o nuovo o vecchio, si trova, al pari della virtù morale, nel mezzo. Tommaso edifica partendo da una tradizione che conosce e rispetta. Lo fa a partire da intuizioni profonde che sono sue e che conferiscono unità a tutta la sua opera. Pochi altri hanno avuto altrettanta passione per l'acquisizione di conoscenza sul passato culturale dell'essere umano, per andare alle fonti, leggere le opere dei Padri, gli Atti dei

³ M.D. CHENU, *S. Thomas innovateur dans la créativité d'un monde nouveau*, in A.A.V.V., "Il pensiero di Tommaso d'Aquino e i problemi fondamentali del nostro tempo", a cura di A. Lobato, Herder, Roma, 1974 pp. 27-33.

⁴ Cfr. P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. 5. Paris, 1917, pp. 568-570.

Concili, per seguire il filo della storia e conoscerne successi e sviamenti. Codesta immersione nella tradizione, la fedeltà alla verità di cui si dichiara servitore, sono le sue note distintive. La novità perenne si trova tanto nell'atteggiamento di servizio alla verità quanto nelle intuizioni del saggio al quale competono *l'ordinare e il giudicare*⁵. Tommaso ama il nuovo, ma non con l'atteggiamento degli storicisti, o con l'ossessione di Bloch per il *novissimo*, bensì perché intelligenza e verità stanno al di sopra del tempo. Poiché la verità non invecchia, conserva la sua attualità e la sua perenne novità.

2.2. *La filosofia dell'atto di essere*

Il *Motu proprio* che dà origine alla seconda fase dell'Accademia invita i soci ad concentrarsi nel *realismo metafisico* tipico del pensiero tomista. Codesto realismo implica una filosofia che va oltre il soggetto e trova la sua consistenza nella filosofia dell'essere concepito come atto. Fintanto che non si è penetrati a fondo nei pensatori del medioevo non si è scoperta l'originalità di Tommaso. Per Hegel, come per tanti altri storiografi della filosofia, Tommaso non aveva meriti se non quello di aver commentato Aristotele con gran capacità di penetrazione. E siccome il nucleo della filosofia aristotelica era la "ousia" o sostanza, Tommaso non andava oltre lo Stagirita. La sua filosofia, in definitiva, si concentrava nell'essenza. Tuttavia, man mano che lo studio su Tommaso si fa più rigoroso, più completo, poiché si dispone dell'edizione critica leonina e si hanno meno pregiudizi, non solo si scopre la vena neoplatonica presente in Tommaso, nei suoi commentari a Dionisio, nel *Liber de causis*, nella penetrazione del pensiero di Agostino, padre dell'occidente, ma si scopre pure il distanziamento da Aristotele, lasciando l'essenza per l'ente e conseguendo un nuovo concetto di essere. Tommaso ha svelato il processo dell'umanità verso la trascendenza e distingue le tre tappe: quella dei fisici presocratici, dei metafisici dell'essenza e una terza a cui egli stesso ha dato origine (anche se non lo dice) e che è quella della risoluzione dell'ente nell'atto di essere, ha il suo primo indizio in Avicena, passa per Boezio e consegue la sua maturità in Tommaso, che propone una filosofia dell'essere in quanto tale, concepito come atto. Già agli inizi del suo magistero la introduce nel suo opuscolo, *De ente et essentia*, ma si deve giungere alle grandi sue opere, alle questioni *De Potentia*, per trovare le sue esatte formulazioni⁶.

⁵ Cfr. SAN TOMMASO, *In Ethic. Aristotele*, prologo.

⁶ Cfr. SAN TOMMASO, *De Potentia*, 7, 2 ad 9.

Tommaso giunge alla filosofia dell'essere attraverso due vie, quella della discesa, dall'analisi della "sublime verità" che Dio rivela a Mosé dicendogli il suo nome, *Io sono*, fino all'origine degli enti in virtù di una certa qual "emanazione" libera e amorosa dell'amore creatore che chiama all'esistenza ciascuno degli enti, o per la vita della "risoluzione" della potenza nell'atto, degli enti nell'essere. La filosofia primaria è quella che presenta la trascendenza dell'essere sopra l'ente, e offre una comprensione della realtà a partire dall'attualità fondamentale⁷.

Una visione tanto penetrante e ben fondata come questa non c'era mai stata. Tommaso è il filosofo dell'esistenza, dell'atto di essere, nel quale tutto confluisce e dal quale tutto trae origine e senso. La filosofia e la teologia si nutrono di questa verità, perché l'essere è l'oggetto dell'intelligenza. Corrisponde a verità l'accusa che Heidegger muove alla filosofia che ha dimenticato l'essere per rifugiarsi nell'ontologia, ma quest'accusa – e Heidegger lo sapeva – non vale per Tommaso d'Aquino. L'atto è la cosa primordiale, fondante, l'attualità di ogni atto e dunque di ogni perfezione. Con questa posizione si ottiene il realismo, la visione della totalità, una comprensione degli enti a partire dal loro fondamento nell'essere e una base per la teologia. La desiderata circolarità tra ambedue i rami del sapere ha già trovato il suo fondamento.

2.3. *Tommaso, Doctor Humanitatis*

Il 13 settembre del 1980, al termine dell'VIII Congresso Tomista organizzato dalla Pontificia Accademia di San Tommaso di Roma, Papa Giovanni Paolo II incontrava i congressisti nella sua residenza estiva di Castelgandolfo, e nella sua allocuzione dava a Tommaso il titolo di *Doctor Humanitatis*. Un titolo nuovo che onora San Tommaso e apre una via alla cultura. È opportuno evocare le parole del testo pontificio, perché ci offrono contesto e senso originario di questo nuovo titolo: "La base del suo modo di fare, comprensivo con tutti senza tuttavia cessare di essere al tempo stesso giustamente critico, in tutte le occasioni che gli si presentavano, come infatti abilmente fece in molti casi, sta nella sua concezione della verità [...] Il suo metodo realistico e storico, fundamentalmente ottimista e aperto, fa di Tommaso non solo il *Doctor communis Ecclesiae*, come lo chiama Paolo VI nella sua bella lettera "Lumen Ecclesiae", ne fa altresì il "Doctor Humanitatis", per quanto sempre si dimostra accogliente e dispo-

⁷ Cfr. B. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bologna, 1998, p. 496 ss.

nibile nel recepire i valori umani di ogni cultura. L'Angelico può affermare con pieno diritto: "*Veritas in seipsa fortis est et nulla impugnatione convellitur; La verità è forte in se stessa e nessuna opposizione è in grado di vincerla*"⁸. Per tutte queste ragioni il titolo dispone di un solido fondamento⁹.

Il Papa conferisce questo nuovo titolo a Tommaso, fondandolo nel suo atteggiamento di fronte alla verità. Un titolo va compreso partendo dalla categoria di simbolo, il nome è indizio del concetto, così come l'idea deve essere segno della realtà. Nella misura in cui uno lo consegue, il nome si riempie di contenuto oppure rimane mero "*flatus vocis*". Tutto sembra indicare che questo nome, applicato a Tommaso, possieda la carica semantica per aprire nuove vie alla nobile missione che la Chiesa gli ha affidato. Era necessario un nome nuovo, una "nomina", perché gli è affidata una nuova porzione della realtà culturale. I titoli già conferiti in passato non erano sufficienti.

In realtà Tommaso è stato designato e premiato con titoli di nobiltà culturale nel corso di sette secoli di sua presenza operante nella Chiesa. Ognuno di questi titoli descrive una particella della sua ricca personalità e della missione che gli viene affidata. Nella primavera del 1256 Tommaso riceve il primo titolo nella Facoltà di teologia dell'Università di Parigi, al termine dei suoi studi e delle varie prove a cui aveva dovuto sottoporsi come qualsiasi altro studente, titolo che conclude la sua carriera e lo abilita per esercitare l'insegnamento. Quel titolo era di "*Licentia docendi*". Gli fu conferito dal Rettore Emeric de Veire, non solo per i suoi eccellenti meriti di studio, bensì anche per la forte spinta e raccomandazione nominale di Papa Alessandro IV¹⁰, che era preoccupato per l'andamento della Facoltà, per il futuro degli ordini mendicanti e per il professorato del francescano Bonaventura e del domenicano Tommaso d'Aquino.

Questo primo titolo è comune a tutti coloro che concludono gli studi e ricevono la "licenza" per insegnare; a partire da quel momento saranno non solo "discenti", compito che mai è concluso, ma anche "docenti", che è la funzione dei "dottori" o dei "maestri". La lista dei titoli e degli elogi ricevuti da Tommaso da discepoli, studiosi e ammiratori, rappresenta un'interminabile litania che continua ad allungarsi ancora al tempo nostro¹¹.

⁸ SAN TOMMASO, *SCG*, III, 10, n. 3460.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, in "Atti dell'VIII Congresso Tomista", LEV, 1981, vol. 1. p. 13-14.

¹⁰ Cfr. A. LOBATO, *Santo Tomás, Magister in sacra Theologia. Il "principium" del suo magistero*, in "Communio", Siviglia 21 (1988) 49-70.

¹¹ Cfr. S. RAMIREZ, *De auctoritate doctrinali Sti Thomae Aquinatis*, Salamanca, 1952. Id. *Sanctus Thomas, Studiorum Dux*, in "Aquinas" 3 (1960) 1-17.

In questa selva di titoli tre ne emergono, conferiti dalla Chiesa. Tommaso è stato solennemente proclamato: *santo, dottore della chiesa, Patrono delle Scuole cattoliche*. Fu proclamato *santo* da Papa Giovanni XXII il 18 luglio del 1323 ad Avignone, dove risiedeva la corte papale, con la Bolla "*Redemptionem misit*". Questa proclamazione della santità di Tommaso d'Aquino a livello ecclesiastico modificò la sorte della sua presenza e del suo influsso nell'Ordine, nella Chiesa e nella cultura. Nell'Ordine lo rende personificazione massima del carisma dottrinale dei Predicatori. Nella Chiesa vengono a cadere le condanne, più o meno esplicite, che pesavano su di lui a Parigi, in alcuni ordini religiosi, nelle Università. Tommaso diviene "*il più santo dei dotti, il più dotto dei santi*". I miracoli che si adducono per proclamarlo santo non sono solo quelli, numerosi, che il processo ha constatato a Fossanova presso il suo sepolcro, ma lo sarà soprattutto la sua mirabile opera scritta. In questa nuova prospettiva i suoi miracoli si contano a migliaia. Gerson potrà così dire: *Tot miracula fecit, quot articulos scripsit*". Nella cultura delle scuole le sue opere si aprono un cammino e le *Summas* di Tommaso diverranno presto un'alternativa all'opera delle "*Sentenze*" di Pietro Lombardo.

Il titolo di *Doctor Ecclesiae* Tommaso l'ha ricevuto dal Papa domenicano San Pio V, l'11 aprile del 1567, con la Bolla *Mirabilis Deus*. Durante il secolo precedente si era cominciato, nelle scuole, a designare Tommaso quale *Doctor communis*, perché nei suoi scritti tutti potevano, con poco sforzo, trovare la verità comune, la chiarezza comune, l'illuminazione comune e giungere così a una non comune intellesione dei problemi. In realtà Tommaso è stato il primo dei Dottori della Chiesa ad ottenere questo titolo con un documento pontificio. Il Papa lo parificava ai quattro grandi dottori d'Occidente, Ambrogio, Geronimo, Agostino e Gregorio Magno, e ai quattro della Chiesa d'Oriente, Cirillo, Atanasio, Basilio e Gregorio. Con questo atto del suo magistero San Pio V traduceva in pratica le decisioni del concilio di Trento, nelle cui sessioni San Tommaso aveva avuto una collocazione speciale, essendo la sua *Summa* posta sull'altare, vicino alla Bibbia. Il titolo di *Dottore della Chiesa* si basava sulla sua dottrina. "La Chiesa, disse il Papa, fa sua la dottrina teologica di Tommaso essendo essa la più vera e la più sicura fra tutte"¹².

Il 4 agosto del 1880 Papa Leone XIII, a un anno dalla pubblicazione della Bolla *Aeterni Patris*, nominava Tommaso *Patrono delle Scuole Cattoliche*: "*A gloria di Dio onnipotente e in onore del Dottor Angelico, al*

¹² Cfr. J. BERTHIER, *S. Thomas Doctor communis Ecclesiae*, Roma, 1914. I, p.50.

fine di incrementare le scienze, perché diventino di utilità comune per la società umana, dichiariamo, in forza della nostra autorità suprema, il Dottor Angelico Patrono delle Università di Studi, delle Accademie, dei Licei e delle Scuole cattoliche e desideriamo che, come tale, sia da tutti considerato, venerato e seguito"¹³. Anche a questo titolo una notevole diffusione del culto a Tommaso nelle scuole di tutto il mondo cattolico ha fatto seguito. La festa di San Tommaso ha ottenuto degna accoglienza nel mondo della scuola, oltrepassando gli ambienti scolastici della Chiesa. La festa di San Tommaso era ormai divenuta festa delle Università e delle nazioni cattoliche.

A differenza dei citati tre titoli, il titolo nuovo di Tommaso, *Doctor Humanitatis*, non è frutto di un documento o di una Bolla papale. La sua provenienza è paragonabile piuttosto a quella di tanti altri che, di fatto, nel corso degli anni sono stati conferiti a Tommaso: Dottor Angelico, Dottor Eucaristico, Dottore dei Dottori, Guida degli Studi, Dottore di tutte le ore; nel suo significato e nella sorte che ha avuto si differenzia però da questi ultimi e viene a situarsi più vicino ai tre menzionati precedentemente. Giovanni Paolo II, che lo ha proclamato, si è di fatto preoccupato di attribuirgli un senso. La Pontificia Accademia di San Tommaso, celebrando il suo nuovo Congresso e trattando di questo titolo e del suo significato, in occasione della visita al Papa al termine del Congresso, dieci anni dopo che egli aveva conferito questo titolo, ebbe da Giovanni Paolo II fece un'autentica interpretazione dello stesso, interpretazione che conviene tenere presente.

San Tommaso è il teologo per eccellenza. Ha esercitato la funzione di dottore della Chiesa che illumina la parola rivelata e rischiarava le verità della fede. È il dottore della divinità, *Doctor Divinitatis*. Dio però si è fatto uomo e ha voluto svelare il mistero della divinità attraverso l'umanità di Gesù Cristo. In questa significativa opera dottrinale, Tommaso ha lasciato alla Chiesa un singolare legato dottrinale in cui la sua antropologia occupa una parte validissima. Tommaso è veramente un *doctor humanitatis*.

Il Papa evidenzia quattro dimensioni per permettere di penetrare nella verità di questo titolo di *Doctor Humanitatis*. *In realtà significa che:*

- a) ha perfettamente compresa *la dignità dell'uomo* alla luce del mistero di Cristo,
- b) nel mistero dell'umanità del Verbo Tommaso ha svelato la pienezza di perfezione di cui l'uomo è capace;
- c) questa perfezione si realizza per mezzo della grazia, che ne eleva

¹³ Cfr. J. BERTHIER, *ibid.* n. 242, p. 211.

la natura, e della fede, che amplia l'orizzonte della sua ragione;

d) l'uomo ha le capacità per conquistare la verità tramite la ragione e per appoggiarsi sui suoi principi di valore assoluto anche nelle questioni di vita morale, sociale e politica.

Tommaso afferma che l'uomo comprende pienamente se stesso solo alla luce del mistero di Dio. La sua visione dell'uomo è teologica e teocentrica.

Partendo da questa profonda visione dell'uomo e dell'umano, Tommaso dà una risposta all'umanesimo dell'epoca moderna che, capace di porsi il problema, non dispone di basi per dare soluzioni. Non si tratta di un umanesimo letterario, come in voga presso i letterati del XV secolo, bensì di un umanesimo che tocca l'essere dell'uomo e cerca di comprenderlo in una visione integrale e coerente. La *humanitas* dell'uomo implica una metafisica dell'essere umano. In Tommaso si coniugano i due livelli, dell'essere e dell'uomo, in maniera semplice e profonda. Pochi filosofi sono in grado di offrire, con pari perfezione, una filosofia dell'essere come atto, una comprensione dell'ente come partecipazione dell'atto di essere e, dunque, una nuova antropologia dell'uomo come *imago Dei*.

L'aver posto i fondamenti di questa comprensione tomista nella verità dell'uomo non solo giustifica il titolo, ma apre al futuro una via per il magistero di Tommaso. Ogni epoca si pone i problemi che cerca di risolvere. La nostra è decisamente un'epoca antropologica. Siamo ancora sotto l'effetto della modernità che rivolge lo sguardo all'uomo, all'essere dell'uomo, e si chiede con inquietudine, come faceva il salmista: *Cos'è mai l'uomo?* Questa domanda non può essere ridotta a mera interrogazione, è la grande questione aperta del momento attuale. Tommaso d'Aquino per primo si pone la domanda, cosciente delle profondità che la stessa racchiude e del fatto che un solo uomo, o una sola prospettiva, non bastano per dare la risposta. Perciò si apre al dialogo. La verità è sempre una conquista comunitaria, culturale, dove molti si uniscono per trovare soluzione a quanto grava su tutti. Tommaso, *Doctor Humanitatis*, dà impulso al dialogo, al confronto, alla ricerca comune. La filosofia dell'essere non è esclusività di nessuno, è di tutti coloro che amano la verità.

Giovanni Paolo II vede in questo orientamento tomista un invito alla collaborazione con le altre correnti di questo nostro tempo. In un celebre discorso tenuto nella sua Università romana dell'*Angelicum*, il Papa affermava: "Per questo [per il fatto di essere una filosofia aperta all'essere] le altre correnti filosofiche non soltanto possono, ma devono essere considerate alleate naturali della filosofia di San Tommaso e ritenute *partners* degne di ogni attenzione e rispetto nel dialogo che si sviluppa di fronte al mondo della realtà e in

nome di una verità che non le mutila”¹⁴. Il dialogo autentico è quello che si lascia trasportare dalla forza della verità, la quale, di per sé, è invincibile¹⁵.

Il titolo non può fermarsi al nome, giacché a nulla vale un *titulus sine re*, ma deve trovare riscontro nei problemi dell’attualità. Tommaso d’Aquino è guida per gli studiosi dell’umano, per coloro che accettano l’umanità in tutta la sua verità e possono dire come Terenzio: *Homo sum, nihil humanum a me alienum puto*.

L’unità di queste tre prospettive ci predispone al dialogo, il quale deve tendere alla ricerca della verità dell’essere, partendo dalle intuizioni di Tommaso. Sono basi solide che danno garanzia di successo. L’Accademia le condivide e su di esse edifica la sua dimora.

III. IL SALTO ALL’ESISTENZA

Per sua stessa indole l’Accademia è una società culturale operativa. Come è il caso per l’amore, più che per le sue buone intenzioni l’Accademia deve distinguersi per le sue opere. Il passo all’esistenza è un esercizio costante che ci mette alla prova. Il Prelato segretario presenterà nelle sue grandi linee il nostro programma d’azione e le opere concrete che dobbiamo realizzare. Io farò riferimento solo all’orizzonte delle nostre attività, nelle loro tre dimensioni; orizzonte che può essere qualificato come *soggettivo, oggettivo e progettuale*. La nostra attività è di tipo accademico, si estende alla filosofia e alla teologia per concretizzarsi nel dialogo culturale intorno ai problemi del nostro tempo. Sembrano cose ovvie, ma è bene tenerle presenti.

3.1. *L’Accademia: uno stile culturale*

Nel corso della storia la Chiesa ha dato impulso alla creazione e alla vitalità delle Accademie. Lo sta facendo anche ora a Roma, dove il Consiglio Pontificio per la cultura coordina il lavoro di otto accademie, tra le quali spicca quella di San Tommaso. Sono ben note, e hanno incidenza notevole, le attività di altre Accademie Pontificie quali quella delle Scienze, quella della Vita e quella delle Scienze sociali. La Chiesa può andare fiera per aver

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all’Angelicum*, 17 novembre 1979, in AAS, 71 (1979) 1472-1483.

¹⁵ Cfr. A. LOBATO, *Juan Pablo II y Santo Tomás Doctor humanitatis*, in “L’uomo via della Chiesa”, PUST, Roma, 1991, pp. 13-32.

creato l'Università nel medioevo, come istituzione sociale che forma individui, si cura del sapere in tutte le sue diramazioni e garantisce l'abilitazione per esercitare le professioni nella società. È questa l'istituzione più solida e di maggior portata culturale, nonostante le sue crisi costanti. L'Accademia precede nel tempo la Chiesa. Per andare alle sue origini bisogna evocare Platone il quale, nell'anno 387 a.C., dopo il suo fallimento a Siracusa, riscattato dalla schiavitù, fonda la sua scuola nei dintorni di Atene, nell'orto di Akademos, nome di un eroe locale, nel quale orto la tradizione situava la nascita di Minerva e dove si dava culto a Zeus, alle Muse e a Eros. Si trattava di un fertile uliveto, con un suo ruscello, la sua pace bucolica e un'incantevole natura. Nella prima parte del Fedro c'è una descrizione che ben potrebbe attagliarsi all'orto di Akademos¹⁶. In quel luogo insegnò Platone, fondò una scuola che durerà per nove secoli, scrisse i suoi *Dialoghi*, ebbe per vent'anni Aristotele quale suo discepolo e lasciò un'eredità inesauribile alla posterità. Non manca chi dice che tutta la storia posteriore alla filosofia non è se non *footnotes* a quanto creato dall'Accademia. La scuola fu chiusa nel 425 d.C da Giustiniano.

L'Accademia rinasce nel secolo XV, sotto il patrocinio di Lorenzo il Magnifico, con Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, come ritorno allo studio di Platone e recupero della cultura classica. In questa rinascita l'Accademia si situa a margine ed è spesso contrapposta all'Università, con l'intento di rendere possibile una cultura più viva e più autentica. L'ora di gloria delle Accademie la troviamo nel secolo XVII. Le Accademie si estendono a tutti i campi, delle scienze, delle lettere e soprattutto delle arti. Lo storiografo Maylander enumera non meno di 2750 differenti accademie nel s. XVII. La palma la portano quelle di arti e lettere, come l'Accademia dei Lincei in Italia, o la reale Accademia della lingua in Francia, Spagna e Germania. Hanno tutte qualcosa in comune: sono elitarie, poiché vi si accede per nomina e per meriti riconosciuti; hanno un *numerus clausus*; godono della protezione degli stati, dei potenti, della chiesa. Essere accademico significa avere prestigio, una certa qual aureola di "immortalità". Persone e opere delle Accademie portano seco un peso culturale.

¹⁶ PLATONE, *Fedro*, 230b. "Bel posto, indubbiamente adatto per accamparsi. Un grosso e alto platano, un grande agnocasto dalla piacevole ombra e in piena fioritura, per profumare il più possibile il luogo, e inoltre la più bella delle fonti che scorre ai piedi del platano e porta una freschissima acqua, come può testimoniare il mio piede. Sembra essere consacrato ad alcune ninfee, e ad Aqueloo, a giudicare da queste figurine e statue. Per non parlare poi dell'aria che qui si respira! Quanto soave e deliziosa. Il suo limpido sussurrare fa da accompagnamento al coro delle cicale. Ma meglio di tutto è la zolla, la cui soave pendenza permette di adagiarsi e appoggiare comodamente la testa...".

Tutto questo dà origine ad uno stile distinto, chiamato accademico, nel quale troviamo una certa ambivalenza. Nel suo aspetto positivo è indice di qualità e di cultura da specialisti. Nel suo aspetto negativo può cedere alla tentazione del formalismo, discostarsi dalla vita e dalla realtà, restando come svuotato dei suoi contenuti. Il meglio è nemico del buono ed i contrari si toccano. Quando le Accademie si accontentano di formalità e di mera imitazione perdono la creatività e decadono. Il rinnovamento diventa necessario per rimettere i piedi per terra, recuperare vitalità e la perenne novità di cui hanno bisogno.

L'Accademia di San Tommaso, quando già ha superato il secolo di esistenza, si rinnova perché possa rispondere, come agli inizi, ai suoi obiettivi e possa conseguire un equilibrio equidistante tra il reale e l'ideale, tra la élite che sospinge verso l'alto e la realtà della vita, i problemi dell'esistenza umana in cui l'uomo è agente culturale, creatore di cultura e oggetto della stessa. L'Accademia di San Tommaso è chiamata a conservare la perenne novità dottrinale, così come la creatività che progetta e stimola la ricerca e il possesso della verità. E tutto questo lo si attende da noi, gli Accademici, in modo particolare dai lavori che sono ad un tempo dell'Istituzione e delle persone.

3.2. *Filosofia e teologia*

Nella prima fase dell'Accademia esistevano sezioni e distinzioni fra gli accademici. C'era una sezione di filosofia, un'altra di teologia e una terza di diritto. Si faceva ricorso ad una distinzione molto romana, tra i soci che vivevano nell'Urbe e coloro che stavano al di fuori, nell'Orbe. Tuttavia, nell'era delle comunicazioni a livello planetario, queste distinzioni hanno perso il loro senso originario. Di fronte al grave fenomeno della frattura tra cultura e religione, alla separazione tra fede e ragione, occorre recuperare l'unità senza peraltro perdere la distinzione. La *Fides et ratio* presenta il problema principale che Tommaso d'Aquino si era proposto di risolvere, quello dell'unità dei due ordini della verità, uno connaturale alla ragione e l'altro che sta semplicemente al di fuori del suo orizzonte, ma è comunicato all'uomo in virtù della rivelazione. L'uomo è chiamato per natura alla verità integrale e deve realizzare il volo verso di essa con le sue due ali. In realtà i due modi con cui la verità si presenta all'uomo non sono contraddittori, sono invece complementari. La verità non si oppone mai alla verità. L'ampio prologo di Tommaso alla *Summa contra Gentiles* vuole dare fondamento a questa distinzione e alla sua complementarità. Oggi si afferma che l'uomo non è capace delle verità ultime, bensì solo delle penultime. Tommaso, con Maimonide, affermava qualcosa di simi-

le, ma con un senso diverso: che le verità fondamentali le raggiungono alcuni uomini soltanto, dopo tanto sforzo e non prive di errori. Per questa ragione i grandi ingegni sono sempre stati molto inquieti e angustiati¹⁷.

Il compito del nostro tempo è quello della circolarità tra filosofia e teologia. È il momento di difendere la ragione umana che si ritrova molto debilitata e incapace di affrontare il problema della verità nelle sue tre dimensioni, etica, ontica, trascendentale. L'Accademia deve essere il luogo dell'incontro tra la filosofia dell'essere e la teologia cristiana (FR, n.73).

3.3. *Il dialogo quale via*

L'Accademia passa all'esistenza attraverso le varie strade delle sue attività e dei suoi programmi. Bisogna fare distinzione fra le attività degli accademici e quelle dell'Accademia. Siamo convinti che le prime continueranno ad essere abbondanti e di qualità, come lo sono state finora, anzi forse anche migliori grazie agli stimoli che derivano da questa distinzione. Per l'Accademia sono prioritari i lavori della corporazione, i progetti comuni, le attività che appartengono a tutti. Per questo il *dialogo* riveste una grande importanza. C'è un dialogo *ad intra*, che è caratteristico dei soci, delle assemblee, della reazione di fronte alle proposte del Consiglio. Questo dialogo deve essere leale e chissà il modo migliore per farlo non sia proprio quello di cominciare a farlo *con Tommaso*. C'è poi un altro dialogo *ad extra*, proprio dei Congressi. Questo deve essere fatto *come Tommaso*. Avete tutti avvertito la differenza che denotano, presentando Tommaso, le Enc. *Aeterni Patris* e *Fides et ratio*. Invece di una dottrina come nucleo di incontro si propone ora un paradigma di dialogo. La chiesa non ha né filosofia né teologia proprie, si afferma, ma percepisce l'esigenza di filosofare e di fare teologia, mutuamente relazionate, e per tale compito offre il modello messo a punto da Tommaso e il suo stile di dialogare con tutti i pensatori che cercano la verità. È necessario trovare un terreno comune; per l'incontro con le scienze e con i pensatori bisogna ricorrere alla filosofia. L'Accademia è chiamata ad esercitare il dialogo. Tutti sappiamo quali difficoltà ciò comporti, e quanto sia necessario farlo per davvero, affinché non sia un dialogo fra sordi, bensì una certa qual fusione di orizzonti, come vuole l'ermeneutica, nel cammino comune verso la verità.

A conclusione di questa semplice presentazione che illustra ciò che deve essere la seconda fase dell'Accademia, sento il bisogno di volgere indietro lo

¹⁷ Cfr. MAIMONIDE, *Dux perplexorum*, I, 34. SANTO TOMAS, *SCG*, 1, 4.

sguardo per vederla al momento della sua nascita nell'anno 1879, ad opera di Papa Leone XIII; contemplare la sfilata delle eminenti personalità che sono state parte di essa, quali Zigliara, Billot, Pesch, Hugon, Boyer, De Finace, Ciappi, fino ai giorni nostri con gli infaticabili R. Spiazzi, Bogliolo e, in modo tutto particolare, Mons. Antonio Piolanti. Dalle sue mani ci viene consegnata questa torcia olimpica e ci viene dato l'incarico di continuare la corsa, lungo questa seconda tappa, verso la meta.

MEMORIA STORICA DELL'ACCADEMIA

BATTISTA MONDIN

L'accademia di S. Tommaso è indubbiamente la più illustre delle Accademie pontificie. Nei suoi 20 anni di storia essa ha scritto pagine gloriose. Di essa hanno fatto parte tutti i massimi esponenti del pensiero tomista. Con i suoi corsi di Tomistica, con i Congressi Internazionali, con le sue numerose pubblicazioni, in particolare con la rivista *Doctor communis* essa ha contribuito ad approfondire e ad aggiornare il pensiero del Dottore Angelico. È una storia che merita di essere rivisitata, per trarre fruttuosi insegnamenti che potranno rendere nuovamente operante e creativa l'Accademia in un'epoca così stimolante come la nostra.

Cercherò di ricostruire i momenti più importanti della storia dell'Accademia collegandoli ai vari Pontefici che si sono succeduti sulla Cattedra di Pietro durante questo periodo di tempo.

LEONE XIII

Il creatore dell'Accademia di S. Tommaso è stato Papa Leone XIII. Egli nell'Enciclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879) aveva esortato i Vescovi a fondare delle accademie per lo studio e la diffusione del pensiero di S. Tommaso. Egli volle dare per primo l'esempio. E così il 15 ottobre 1879 diresse la lettera *Iam pridem* al card. Antonino De Luca, Prefetto della S. C. degli Studi, nella quale manifestava il progetto di fondare una accademia nel centro della cristianità come primizia dell'attuazione del suo vasto disegno di ripristino della dottrina di S. Tommaso in tutta la Chiesa. In quel documento il Papa delineava il programma e la struttura della nuova accademia e incaricava il Porporato dell'esecuzione del suo progetto.

Per l'attuazione del progetto il card. De Luca si avvalse soprattutto della collaborazione di tre esperti tomisti: Mons. Gabriele Boccali, il domenicano p. Tommaso Zigliara e Mons. Salvatore Talamo. In pochi mesi di assiduo lavoro essi fissarono gli obiettivi dell'Accademia, i programmi, i membri, le basi economiche, la direzione. La sua effettiva erezione ebbe luogo l'8 maggio

1880. Nell'aula magna del Palazzo della Cancelleria Apostolica, mons. Boccali celebrò la S. Messa davanti agli accademici e ad un eletto pubblico. Si può dire che tutta Roma ecclesiastica era presente. Allora mons. Talamo lesse la lunga lettera del card. De Luca a Leone XIII, con la quale informava il Pontefice dell'avvenuta realizzazione del progetto dell'Accademia, aggiungendo varie considerazioni sulla necessità di favorire il risorgimento del pensiero tomistico.

Lo stesso Talamo annunciò i nomi dei primi 40 soci dell'Accademia. Ne ricordo alcuni: Liberatore, Cornoldi, Satolli, Signoriello per l'Italia; Kleugten, Stoeckl, Morgott per la Germania; Bourquard e Sauv e per la Francia, Gonzalez, Orti y Lara per la Spagna, ecc.

Primo presidente dell'Accademia fu nominato il card. Giuseppe Pecci, fervente sostenitore della filosofia tomistica ed autore fra l'altro di una *Parafrasi dell'opuscolo di S. Tommaso "De ente et essentia"*.

L'Accademia iniziò subito la sua attività scientifica, che si esplicò in varie direzioni. La prima e principale fu quella delle adunanze bimensili, nelle quali un socio, scelto dal Consiglio Direttivo, svolgeva un argomento filosofico di attualità, sempre in riferimento ai principi basilari della metafisica tomistica. Fin dalle origini il Pontefice concesse alla sua Accademia il singolare privilegio di conferire la laurea in filosofia tomistica a quei suoi alunni, i quali, frequentando per un biennio la facoltà di filosofia in uno dei vari Atenei Romani, avessero seguito contemporaneamente i corsi speciali di *tomistica* stabiliti nelle stesse facoltà e tenuti da uno dei soci dell'Accademia. Dovevano inoltre superare un esame, scritto ed orale, sostenuto davanti a cinque accademici, che toccava i gangli vitali della filosofia di S. Tommaso. In 50 anni (1881-1931) si sottomisero a quest'esame più di tremila alunni di tutte le parti del mondo cattolico. Tra i laureati brillano i nomi di insigni studiosi e di illustri membri della gerarchia cattolica, tra i quali Pio XI e Paolo VI.

Leone XIII in tutto l'arco del suo lungo pontificato guardò con occhio di predilezione la sua Accademia, la sostenne finanziariamente e nel 1895 promulgò ufficialmente gli statuti, già in vigore *ad experimentum* da 15 anni. Alla morte del Card. Pecci (1890) e a quella prematura del card. Zigliara (1893), provvide alla presidenza nella persona del card. Mazzella e dal 1897 in quella del card. Satolli.

PIO X

Pio X mostrò subito la sua benevolenza all'Accademia in una lettera del 3 gennaio 1904, *In praecipuis laudibus*. E fu una gradita sorpresa per tutti, per-

ché il successore del dottissimo Leone XIII era conosciuto come pastore di vasta esperienza e dotato di un acuto senso pratico, ma pochi lo ritenevano uomo di pensiero. Il documento mostrò invece la statura intellettuale e dottrinale del nuovo Pontefice, il quale aveva avuto un'ottima formazione tomistica sin dal Seminario. Comunque, secondo il Piolanti, "San Pio X si è affermato come il papa più tomista dell'epoca moderna nella sua vigile difesa della filosofia cristiana, nel consapevole richiamo delle disposizioni del suo grande predecessore sulla rinascita del tomismo, nella promulgazione di documenti, come il motu proprio *Doctoris Angelici* (1914), dove con rigore e vigore, sono tracciate norme idonee a formare di ogni studioso cattolico un cultore dell'Aquinate".

Uscita l'Enciclica *Pascendi* (8 sett. 1907), l'anno seguente gli Accademici lo dedicarono interamente al grave documento con una trattazione sistematica del tema generale: *Scolastica e modernismo*.

I nuovi accademici cooptati in questo periodo (Ballerini, De Maria, Farges, Gredt, Le Rohellec, Paquet, ecc.) si mostrarono particolarmente attivi a Roma e nei rispettivi paesi.

Alla scomparsa del card. Satolli (1910) Pio X nominò prefetto dell'Accademia il card. Mariano Rampolla, la cui morte precedette di qualche mese quella di Papa Sarto (1914).

BENEDETTO XV

Sin dai primi giorni del suo pontificato Benedetto XV dedicò particolare attenzione all'Accademia. Il 31 dic. 1914 emanò il motu proprio *Non multo post* nel quale dopo aver ricordato l'opera di Leone XIII e di Pio X, confermò il suo favore all'Accademia riformandone gli statuti. La principale innovazione riguardava la presidenza, che ora passava al numero di tre Cardinali, dei quali il primo doveva essere *de iure* il prefetto della S. C. dei Seminari e delle Università. Risultarono Presidenti il card. Benedetto Lorenzelli, il card. Lodovico Billot e il card. Michele Lega. Il più significativo dei nomi era quello del Billot, famoso teologo ed insigne tomista, che l'11 marzo 1915 tenne alla Cancelleria un memorabile discorso nel quale pose l'accento sul fatto unico nella storia: Pietro, vivente nei suoi successori, da sette secoli addita S. Tommaso come il maestro comune della Chiesa.

Quello di Benedetto XV non fu un rinnovamento di forma, perché nonostante la guerra del 1915-1918, gli accademici svolsero un'alacre attività scientifica. Agli antichi accademici si aggiunsero i nuovi, tra cui figuravano i nomi prestigiosi di Maritain, Garrigou-Lagrange, Mattiussi, Geny, Hugon, ecc.

Le cronache dell'epoca accennano a varie solenni adunanze e dispute accademiche su elevati argomenti metafisici sostenute alla Cancelleria dai migliori soci del sodalizio tomistico; purtroppo molto di quel materiale è andato perduto.

PIO XI

Pio XI, succeduto a Benedetto XV, il 1922, era stato uno dei primi laureati dell'Accademia di S. Tommaso (1882). Il nuovo Pontefice impose alla Accademia un ritmo sostenuto. Il suo pontificato è letteralmente punteggiato di interventi personali per sostenere e valorizzare l'opera iniziata dal grande predecessore Leone XIII, del quale a più riprese lodò la geniale e provvida impresa.

Il 29 giugno 1923 promulgò la celebre Enciclica *Studiorum ducem*, che celebrando il VI centenario della canonizzazione di S. Tommaso, ne esaltava l'insegnamento sotto il triplice profilo filosofico, teologico e mistico. Lo stesso Pio XI suggerì di adunare a Roma i più distinti cultori del tomismo. Così venne organizzato il I Congresso Tomistico Internazionale (15-20 aprile 1925) che affrontò il problema della conoscenza e quello dell'ilemorfismo. Vi si distinsero i monsignori Noël e Masnovo, i padri de la Taille, Cordovani e Boyer.

Nel 1930 l'Accademia organizzò una settimana agostiniano-tomistica per celebrare il XV centenario della morte di S. Agostino e il 50° anniversario dell'Accademia. Oltre agli insigni oratori Grabmann, Garrigou-Lagrange, Boyer ecc. comparve per la prima volta Étienne Gilson che trattò, da pari suo, della filosofia cristiana di Agostino e di Tommaso.

Nel 1932 moriva mons. Talamo, che era stato per oltre cinquant'anni segretario dell'Accademia, fedele interprete ed esecutore della volontà sovrana di Leone XIII. All'inizio del 1934, gli succedeva il p. Carlo Boyer, che veramente raccolse la lampada di Talamo e la alimentò per altri 46 anni.

Nel 1936 (dal 23 al 28 novembre) l'Accademia tenne il II Congresso Tomistico Internazionale sui temi scottanti del valore della conoscenza della natura, della filosofia cristiana e dei rapporti tra scienza e filosofia. Notevoli gli interventi di Jolivet, Olgiati, Garrigou-Lagrange, Penido, Maritain, Giaccon ecc.

Tra le più importanti iniziative di quegli anni, intraprese dal giovane segretario p. Boyer due meritano d'essere segnalate. La prima fu quella di stampare, in volumi annuali, le relazioni mensili che gli Accademici svolgevano fedelmente nelle adunanze o nelle tornate solenni. Nacquero così gli *Acta Academiae S. Thomae*, che dal 1934 al 1948 diffusero largamente il pensiero tomista sui vari problemi filosofici e teologici del momento. La seconda fu la fondazione della rivista *Doctor communis*, che dal 1948 è l'organo ufficiale dell'Accademia.

PIO XII

Anche Pio XII fu un devoto cultore dell'Angelico, fino ad affermare che S. Tommaso "in quasi tutte le questioni ha espresso per sempre il pensiero della Chiesa". Sotto il suo pontificato entrarono nell'Accademia molti insigni cultori del tomismo: Journet, Ruffini, De Raeymaeker, Landgraf, Jolivet, Fabro, Dezza, Ciappi, De Finance, Lottin, Ramirez, Padovani, Petruzzellis, Vanni Rovighi ecc.

Durante il suo pontificato si tennero due Congressi Tomistici Internazionali. Il III si tenne l'11-17 sett. 1950, sulla validità delle prove tomistiche dell'esistenza di Dio. Il IV si svolse dal 13 al 17 settembre 1955 e affrontò con grande impegno il confronto del tomismo con i risultati delle scienze naturali e con le filosofie del giorno (hegelismo, marxismo, esistenzialismo). Tutte e due le volte papa Pacelli ricevette i congressisti; nel primo incontro esaltò l'Aquinata e il suo metodo, nel secondo riaffermò la validità perenne del tomismo, rievocando le direttive dell'Enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII.

GIOVANNI XXIII

Anche Giovanni XXIII, nel suo breve pontificato favorì l'Accademia di S. Tommaso, nella scia dei suoi illustri Predecessori. Sotto di lui l'Accademia promosse il V Congresso Tomistico Internazionale che approfondì tre temi di grande attualità: il fondamento della morale; l'armonia dei diritti della verità e della libertà, il vero concetto del lavoro. I numerosi congressisti giunti a Roma da tutte le parti del mondo cattolico, furono ricevuti in udienza da papa Roncalli, il quale rivolse all'eletto uditorio un discorso in bel latino, ponendo l'accento sulla vitalità del tomismo, sulla sua importanza nel pensiero della Chiesa, sull'urgenza di diffonderlo anche in mezzo alla gioventù laica aperta alla problematica moderna.

PAOLO VI

Paolo VI da giovane sacerdote (il 20 maggio 1922) si era laureato in filosofia all'Accademia di S. Tommaso. Fu questo uno dei motivi della sua profonda devozione per il Dottore Angelico e della sua viva attenzione verso la sua Accademia, in cui vedeva un sicuro baluardo del pensiero cattolico, nell'ora presente.

Durante il suo pontificato l'Accademia tenne due congressi internazionali: nel 1965, il VI sul tema "Dio nell'opera di S. Tommaso e nella filosofia contemporanea"; nel 1970, il VII sul tema "L'uomo nell'ora presente". Alla fine del VI diede una memoranda udienza all'Accademia e tenne un memorabile discorso

che fu definito dal Gilson lo “statuto del tomismo nell’epoca moderna”. Papa Montini riaffermò vigorosamente la validità del metodo e dell’insegnamento dell’Aquinata, soprattutto in rapporto agli ardui problemi che affaticano le menti moderne, soprattutto dopo la “tragica rottura tra fede e cultura”.

Il suo interessamento per l’Accademia Paolo VI lo dimostrò specialmente nel 1965 quando accogliendo il voto di P. Boyer diede alla “storica istituzione” un capo unico, cioè un presidente effettivo nella persona del card. Michele Browne, spirito eletto e molto preparato all’alto compito. Purtroppo il venerando porporato presto si ammalò e serenamente si spense all’inizio del 1971. Nel 1969 il Pontefice volle dare un aiuto all’infermo presidente, nominando mons. Antonio Piolanti vicepresidente dell’Accademia: fu una nomina provvidenziale, perché per quasi trent’anni mons. Piolanti fu la vera anima dell’Accademia.

Nel periodo di Giovanni XXIII e di Paolo VI l’Accademia si arricchì di nomi prestigiosi, tra i quali ricordiamo: Philippe de la Trinité, Di Napoli, Gagnebet, Gillon, Bogliolo, Derisi, Nicolas, Lotz, Spiazzi, Gherardini, Guérard des Lauries ecc.

Il congresso per il 1974 – VII centenario della morte del Dottore Angelico – fu affidato all’Ordine Domenicano, che lo celebrò in modo egregio, e il Papa diede all’Accademia un aiuto speciale per le sue iniziative. Così per quella grande data essa poté pubblicare 4 volumi di *Studi tomistici* con la collaborazione a raggio mondiale dei migliori cultori del pensiero dell’Angelico. La prefazione fu dettata dal Gilson, che così partecipò per l’ultima volta alla vita della sua Accademia. Alla fine del 1974 il Papa fece uscire la magistrale Lettera Pontificia *Lumen Ecclesiae*, in cui afferma tra l’altro che “San Tommaso, per disposizione della Divina Provvidenza raggiunse il vertice di tutta la teologia e filosofia ‘scolastica’ come si suole chiamarla, e fissò nella Chiesa il cardine centrale intorno al quale, allora e in seguito si è potuto svolgere il pensiero cristiano con sicuro progresso” (13).

In seguito a questo eccezionale avvenimento, l’Accademia celebrò una solenne tornata a chiusura del centenario della morte di S. Tommaso; oratore ufficiale fu il card. Pietro Parente che assolse il compito in modo esemplare.

GIOVANNI PAOLO II

Con l’avvento di Giovanni Paolo II, formatosi alla scuola di S. Tommaso nella sua Università romana, il tomismo, dopo un breve periodo di flessione, riprende vigore, sostenuto dagli interventi dottrinali del Pontefice, che attraversano tutto il suo lungo pontificato e trovano il loro coronamento nella *Fides et ratio*, dove S. Tommaso viene presentato come “apostolo della verità”: “S. Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò ovunque

que essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. In lui, il magistero della Chiesa ha visto e apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero proprio perché si mantiene sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunge vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare. Con ragione quindi egli può essere definito 'apostolo della verità'. Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscere l'oggettività. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire" (n. 44).

Fin dai primi mesi del suo pontificato, papa Wojtyła ha mostrato la sua benevolenza all'Accademia nominando (dopo 7 anni di vacanza) il nuovo Presidente nella persona del card. Luigi Ciappi, "teologo umile ed autorevole" come fu definito da Paolo VI.

Dopo la scomparsa del benemerito p. Boyer (23 febbraio 1980), il santo Padre ha nominato Segretario il salesiano D. Luigi Bogliolo che ricoprirà la carica in modo esemplare per ben 18 anni fino a pochi mesi prima della morte.

Mons. Piolanti conservò la carica di Vicepresidente, e continuò ad essere il cervello, il cuore, l'anima dell'Accademia, fino al rinnovamento dei suoi Statuti. Oltre alla collezione *Studi Tomistici*, fondò la *Biblioteca per la storia del tomismo* (editi 12 volumi). Nel 1975 assunse la direzione della rivista dell'Accademia *Doctor communis*, dandole nuova veste e nuovo impulso e finanziandone la stampa praticamente a proprie spese.

In un periodo di sfiducia nella ragione e di trionfo del pensiero debole, convinto del valore del tomismo, Mons. Piolanti ebbe l'ardire – tipicamente romagnolo – di promuovere, organizzare, coordinare e di pubblicare gli Atti degli ultimi due Congressi Tomistici Internazionali, ottenendo per entrambi un insperato successo.

Il tema dell'VIII Congresso era legato al centenario della pubblicazione dell'Enciclica *Aeterni Patris*: "L'Enciclica *Aeterni Patris* nell'arco di un secolo". Fu tenuto nel Palazzo della Cancelleria dall'8 al 13 sett. 1980. Il S. Padre che ricevette in udienza i partecipanti al Congresso pronunciò una memorabile allocuzione sul "metodo e la dottrina di San Tommaso in dialogo con la cultura contemporanea". Mostrava l'attualità dell'insegnamento di San Tommaso sui rapporti tra fede e ragione, tra verità filosofica e verità rivelata: "La verità filosofica e quella teologica convergono nell'unica verità. La verità della ragione risale dalle creature a Dio, la verità della fede discende direttamente da Dio all'uomo. Ma questa diversità di metodo e di origine non toglie la loro fondamentale unicità, perché identico è l'Autore della verità, che si manifesta attraverso la creazione, sia della verità che viene comunicata personalmente all'uomo attraverso la sua Parola".

Gli otto volumi degli Atti mostrano la fecondità del pensiero di S. Tommaso, che lungi dall'essere spento o assopito nell'animo dei filosofi cristiani, dava segni di singolare vitalità e vigoria. Le relazioni sono state tenute da tomisti di alta fama, come i cardinali Ciappi e Siri, i monsignori Derisi, Piolanti e Gherardini, i padri Fabro, Dezza, Spiazzi, Elders, Nicolas, i signori Petruzzellis e Sofia Vanni Rovighi ecc.

Anche il IX Congresso Tomistico Internazionale (24-29 sett. 1990), sull'avvincente tema "San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis" fece registrare una numerosa e qualificata partecipazione di tomisti provenienti da ogni parte del globo. Così si poté celebrare l'ultimo Congresso Tomistico in un'atmosfera di ricuperata fiducia e quasi in un corale entusiasmo che sfociò nell'accoglienza calorosamente festosa, che i congressisti riservarono al santo Padre Giovanni Paolo II al momento del suo ingresso nell'Aula Clementina per pronunciare la splendida allocuzione: "S. Tommaso Doctor Humanitatis, guida perenne degli studi".

Nella "Premessa" ai sei volumi degli Atti, mons. Piolanti scriveva fiducioso: "Così quello che si presagiva un tramonto, si è rivelato un'aurora. Alla fine del sec. XX, sulle rive del Tevere, all'ombra della Cattedra papale, S. Tommaso ha ripreso a brillare sull'orizzonte del pensiero e tutto fa ritenere che il terzo millennio inizierà una forza luminosa, nel cielo della Chiesa, del sole di Aquino".

Al successo del Congresso contribuì ancora una volta l'apporto dei massimi esponenti del tomismo dell'epoca. Ecco alcuni nomi: Derisi, Cottier, Elders, Composta, Bogliolo, Spiazzi, Busa, Gherardini, Canals Vidal, Possenti ecc.

Durante il pontificato di Giovanni Paolo II a più riprese furono nominati nuovi accademici, per ricoprire il vuoto lasciato dalla scomparsa dei predecessori. Ecco alcuni nominativi: Lobato, Busa, Pieper, Dougherty, Delhayé, Vansteenkiste, Duroux, Iammarone, Composta, Artigas, Biffi, Clavell, Donadío, Elders, Forment, Livi, McInerny, Pangallo, Sánchez Sorondo, Seidl, Ponferrada, Zimmermann, Zdybicka, ecc.

Gli ultimi anni, per vari motivi, in particolare per l'avanzata età del Presidente e del Segretario, sono stati per l'Accademia anni difficili e praticamente sterili: non più Congressi Internazionali, non più incontri mensili degli accademici, soltanto la tornata accademica annuale che ha fatto registrare un calo pauroso di partecipanti.

Era necessaria una svolta: rinnovamento dell'Accademia e dei suoi Statuti, e nuovi dirigenti. È quanto ha deciso di fare Giovanni Paolo II. Il 28 gennaio 1999 il Papa scriveva il "Motu proprio" *Inter munera Accademiarum* ricordando che i Pontefici del passato hanno fondato Accademie per la ricerca

della verità, specialmente in filosofia e teologia. Il 25 marzo 1999 sono stati pubblicati i nuovi Statuti delle Accademie di S. Tommaso e di Teologia. Il numero dei membri dell'Accademia di San Tommaso è stato elevato a 50. Presidente e Segretario sono di nomina pontificia, mentre gli altri membri vengono nominati dal card. Segretario di Stato. Alla carica di Presidente è stato nominato il p. Abelardo Lobato, a quella di Segretario Mons. Marcelo Sánchez Sorondo. A loro vanno le nostre sincere felicitazioni e i più cordiali auguri di ricondurre l'Accademia a nuovi splendori: per fare della metafisica dell'essere di S. Tommaso un elemento fondamentale della nuova inculturazione della fede cristiana.

CONCLUSIONE

Due sono le principali caratteristiche che rendono l'Accademia di S. Tommaso sempre vitale e attuale: la sua universalità e la tempestività nello studio dei problemi contemporanei.

Prima di tutto l'universalità: i suoi soci furono sempre cooptati tra tutti i rappresentanti del clero e del laicato, dei diversi ordini religiosi e delle varie nazioni cattoliche.

La seconda nota è la sua tempestiva presenza a tutti i dibattiti filosofici e teologici del secolo. Nel primo periodo della sua storia questa presenza fu piuttosto difensiva, e svolgeva una decisa critica a tutti i sistemi filosofici opposti al tomismo. Successivamente l'Accademia ha mostrato la sua viva capacità di confronto con le varie filosofie succedutesi nel tempo (idealismo, esistenzialismo, marxismo, ecc.). I suoi Congressi e le sue settimane di studio documentano questa assidua presenza. Si può dire che l'Accademia ha punteggiato tutta la storia del pensiero da oltre un secolo a questa parte.

Ora l'Accademia risuscitando a nuova vita intende riaffermare il proposito del suo fondatore Leone XIII, di lavorare cioè "ad doctrinam S. Thomae in pristinum decus restituendam" e "ad divinae humanaeque scientiae foedus renovandum".

*Discussione sulle relazioni
di Abelardo Lobato e di Battista Mondin*

ALEJANDRO LLANO

I remember that in 1974 one book on Aquinas claimed that one of the main causes of the decadence of Thomism in the neo-scholastic period was the separation between history and systematic investigation. On the one side we find historical research and on the other a separation between philosophy and theology. I think that both issues are still alive. Philosophy and theology are still separate within Thomistic research. The main point of *Fides et Ratio* is faith, the second point is historical and systematic research. The formation and the habits of mind of those dedicated to systematic research are very different from those who are dedicated to the historical. This difference is very harmful for Thomism. Access to the sources is also a serious difficulty today. Firstly because young people no longer read Latin and secondly because those editions that were once most accessible, for instance Marietti and BAC, are no longer available, at least not many of the volumes. There are, nonetheless, some very worthwhile initiatives such as McNerny's publications of bilingual editions. Accessibility of the sources is crucial for the formation of young people, because many of them cannot read Latin and many translations are not very precise.

Another important topic is that of dialogue. First of all, we must dialogue with those with whom we have most in common, for instance with analytical philosophy and with phenomenology. The current movement of analytical Thomism is often discussed. John Haldane and others are doing important work. The logical analysis of language is one of the areas where Thomism and Scholastic philosophy can show their fecundity and develop their potential. Phenomenology has comparable potential. Finally, the most important issue for the future is the formation of young people. In some universities, especially in America, there are small and very good groups of people reading Aquinas. These young scholars are well-prepared. I haven't seen a similar phenomenon in Europe where there seem to be one, two, or three people all alone and without the required instruments and without the need-

ed appreciation. With the means that the Academy will have, we will need to consider helping these people so that they receive good formation. Of course we will have to address the question as to where they can receive such formation. Where can young people receive a very good Thomistic formation, theological, philosophical, historical, and systematic?

MAURICIO BEUCHOT

Yo añadiría a las sugerencias que hizo Alejandro, que me parecen muy pertinentes, un diálogo, que ahora se ha vuelto muy urgente en América Latina, con esto que se llama la posmodernidad. El mismo Alejandro tiene un libro que me ha servido mucho; sí, ahora, por ejemplo, en América Latina está muy presente el pensamiento que el Padre Mondin llamaba “debole”. Claro, tiene muchos atractivos. A los jóvenes Nietzsche les fascina. Se lee mucho a Gianni Vattimo, de aquí, se lee a Derrida etcétera. Entonces, una cosa que está muy presente, ahora ya no tanto la filosofía analítica, en la que fuimos compañeros de armas Alejandro y yo, sino la hermenéutica. Por ejemplo, el mismo Padre Mondin ha escrito sobre hermenéutica y Santo Tomás, ¿Verdad? Pero yo encuentro que hay un punto que necesitamos poner ahora de manifiesto, y con eso voy a terminar: es la analogía como la *forma mentis* del pensamiento tomista. Es algo que la gente no conoce, pero que, si se le explica suficientemente, quedan, de verdad, convencidos. Yo, para jugar un poco, solamente para jugar, hablé de una hermenéutica analógica. Tenemos necesidad de ella. Y está realmente teniendo suceso. Ya se escribe, me discuten, preguntan, piden clases. Acerca de la analogía yo les recomiendo siempre el libro de Cárdenas, de Argentina, porque no hay muchas exposiciones buenas sobre lo que podría ser una racionalidad analógica, le llamaría yo, Alejandro, una racionalidad analógica, que puede sacar del equivocismo del “pensiero debole” y del univocismo de los positivismo.

GUSTAVO E. PONFERRADA

Uno de los puntos de contacto que podemos tener con personas de distinta formación que la nuestra, desde el punto de vista Tomista y Católico, hay algunos a los cuales es sensible el pensamiento contemporáneo y pienso que también el futuro, no digo posmoderno por que es una palabra que tiene muchas interpretaciones dispares, a veces caprichosas. Pienso que hay algún tema por ejemplo, el de los derechos humanos en cuyo tratamiento muchas

veces nos hemos dejado ganar por otros y hoy día parecería que los derechos humanos solamente los tienen los terroristas o alguien que se alinee en su bando. En cambio nosotros tenemos muchas exposiciones bien fundamentadas; hay obras escritas por tomistas sobre el tema y este podría ser un contacto válido para el diálogo con otras personas de otras líneas de pensamiento. Me parece que podría ser uno de los puntos para el futuro diálogo.

LLUÍS CLAVELL

Well, in my opinion in this new document, *Inter Munera Academicarum*, there are some very interesting new points. One of them, underlined by our President Father Lobato, is this coming back to Thomas himself and to recover Saint Thomas as a theologian. I think this is a very important question. This Academy is not like in the past a philosophical Academy, but at the same time a philosophical and theological Academy.

Well, another point is the insistence on the act of being. At the end of this *motu proprio* there is an expression about the capacity of act of being to accept many discoveries in the field of philosophy, theology and even in sciences. I think this is a key point of the philosophy also according to John Paul the II in his documents or in his speeches about Thomas Aquinas, because the Holy Father understands that the universality of being has or gives to the Thomists this possibility of accepting to discover the truth wherever it is.

Well, passing to some points of our task, I think of two points. One of them is the task the Academy can do about the relationship between philosophy and theology. I think at this moment theologians feel sometimes a bit upset with the theology of Thomas Aquinas. Well, I can summarize this in my view point, saying that they see an alternative between the historical salvific approach and the metaphysical approach, and this is the problem of relationship between history and metaphysics. In my opinion this is for me one of the challenges for our Academy, and the Academy could be a good instrument to help even the Catholic theology of having together this metaphysics and this historical point of view like in the Fathers of the Church.

The second point is the relation with the field of sciences. Normally we speak many times about science and faith. According to me, this approach is incomplete, because the question is not so simple. In my view a good relationship between science and faith has to articulate sciences, philosophy of sciences (in a certain sense, metascience), philosophy itself, then theology and revelation. In this sense I think that now the cultural world is primarily scientific, and we can build a bridge to the scientific world in the

sense of having some people in this field of philosophy of science to overcome this fragmentation of sciences. I think this is also one of the challenges of the new century: how to overcome this fragmentation.

EDWARD KACZYNSKI

Il mio problema è questo: al tempo di San Tommaso importava di più conoscere Dio che l'uomo; Tommaso stesso all'inizio della *Somma Teologica* lo dice chiaramente. La domanda "chi è Dio", era per lui fondamentale; a partire dall'ingresso nell'Abbazia di Montecassino fino al momento della sua morte, possiamo tranquillamente stabilire come preoccupazione principale della sua ricerca la *risposta* alla domanda "chi è Dio", anche attraverso le considerazioni morali di San Tommaso. Queste ultime – secondo P.A. Patfoort – ci dicono molto di più su "chi è Dio" che non le considerazioni cosmologiche o metafisiche.

Pare invece che Papa Wojtyła sin dall'inizio della sua riflessione filosofico-teologica, metta piuttosto l'accento sull'uomo: la sua preoccupazione principale consiste nella ricerca della risposta alla domanda "chi è l'uomo?". Penso che dopo la famosa "svolta antropologica" della filosofia del soggetto, sia più importante anche per noi, oggi, scoprire l'errore antropologico che stava alla base dei totalitarismi del XX secolo – secondo l'Enciclica *Centesimus Annus*; questo errore sta pure alla base degli errori morali, culturali e religiosi.

Per questo motivo, senza rinunciare a precedenti temi, ritengo che all'inizio del terzo millennio, l'*Accademia San Tommaso*, approfondendo l'antropologia cristiana potrebbe intraprendere un *dialogo* con le antropologie delle altre religioni e culture.

INOS BIFFI

Anticipo alcune domande che svolgerò in maniera più analitica domani nell'intervento che avrà come titolo "Essere Tomisti Oggi", e mi rifaccio a quanto già è stato rilevato qualche momento fa.

La prima constatazione è la diffusa non conoscenza del latino, ed è chiaro che, se non si conosce il latino, non è possibile comprendere San Tommaso, anche perché, pur conoscendo il latino, la pura, esatta versione in lingua moderna non è una iniziativa sufficiente per la conoscenza di San Tommaso, dal momento che conoscere San Tommaso attraverso una versione vuol dire conoscerlo non direttamente, e muoversi dentro una mediazione di San Tommaso che necessariamente rappresenta una distanza.

Il problema indubbiamente è quello di rendere, di mediare la “res” di San Tommaso, però non possiamo dimenticare la profonda differenza di linguaggio che c’è tra il linguaggio di Tommaso e il linguaggio della cultura moderna o contemporanea. Quando dico “linguaggio”, non dico evidentemente “lingua”, dico tutta una prospettiva, una sensibilità, un modo di porsi di fronte alla realtà, un modo di reagire alla realtà stessa al punto che, se dal profilo dell’espressione risuonano le stesse “parole”, non è detto che risuonino e che siano recepite le stesse “cose”.

Credo allora che una delle domande fondamentali che l’Accademia si deve porre è questa: la cultura attuale che cosa capisce, non solo, ma che cosa è in grado di capire di San Tommaso, di là dalla formulazione che può essere resa attraverso la versione? Che cosa è in grado di ricevere? E penso che allora il compito del tomista, se così lo vogliamo ancora chiamare, sia estremamente arduo, e non è un compito semplicemente di versione, è un compito di traduzione che non avviene sul piano della lingua ma sul piano della “res” o della realtà. Credo che allora, se da un lato si può deprecare la non ricezione del pensiero di Tommaso, dall’altro lato possiamo domandarci fino a che punto, con rigore e senza nasconderci dietro a nessuna, diciamo così, facile giustificazione, noi tomisti ci rendiamo conto di questo. Se non ci si rende conto, ho l’impressione che il dialogo non sia possibile, e che ci siano come due movimenti paralleli che in realtà non si incontrano e, dal punto di vista del tomista, una responsabilità forse c’è, quantomeno nel non essere consapevoli della difficoltà reale che oggi la cultura ha al di là, ripeto, dell’accoglienza delle formule, ad accogliere la “res”.

Forse alcuni fraintendimenti sono stati possibili, e forse saranno ancora possibili, se non c’è questo sforzo estremamente laborioso che neppure la versione di chi conosce il latino può facilmente risolvere. Ecco alcune delle considerazioni, delle domande che domani mi permetterò di articolare in maniera più sistematica e forse anche un po’ più esigente.

ABELARDO LOBATO

Tommaso quando parla della traduzione nell’opuscolo *Contra errores Graecorum* dice che il compito del traduttore non è tanto le parole, perché le parole sono segni dei pensieri, quanto coincidenza del pensiero per porre in altre parole quello che pensava il pensatore che si traduce.

Dunque è il grande compito di oggi, dato che abbiamo traduttori che lo fanno col robot e dicono: la parola in inglese è “man”, in latino “homo”, e

basta, e così il robot traduce, e sono queste traduzioni che non danno il senso, danno soltanto la superficialità, e siamo lì a parlare in maniera nominalista, che non basta.

GEORGES COTTIER

Il me semble que ce serait un objectif de grand intérêt à nous fixer que l'élaboration d'une histoire critique de la philosophie d'un point de vue inspiré par saint Thomas. Il ne s'agirait pas d'une succession de monographies sans liens entre elles, mais de fournir des clefs d'interprétation et de jugement. La pensée moderne n'est pas nonolithique, certains courants se veulent en continuité avec le passé, d'autres instaurent une rupture. On tiendrait compte des interventions de Mgr Biffi et des intéressantes remarques de Mgr Clavell sur le rapport philosophie-théologie. Le fait que certains théologiens entendent plus ou moins délibérément mettre de côté la métaphysique peut produire un double effet: ces théologiens sont inspirés par une crypto philosophie ou ils versent dans la rhétorique.

Je pense aussi à l'importance du problème de l'inculturation soulevé par *Fides et ratio*. L'encyclique évoque les problèmes posés par la rencontre du christianisme (qu'on ne peut pas séparer de son passé grec, latin, médiéval) avec l'Inde. Or pour cette inculturation, des travaux de métaphysiciens sur la pensée indienne sont indispensables. A propos de ce nouveau champ de recherche, la manière dont saint Thomas intègre la métaphysique dans sa théologie est exemplaire.

BATTISTA MONDIN

E' stato sollevato il problema della cultura, che è il problema certamente più grave oggi, perché se Paolo VI parlava della rottura tra fede e cultura oggi penso che dobbiamo parlare proprio della rottura tra ragione come conoscenza della verità e cultura, perché il pensiero debole nega qualsiasi accesso alla verità, quindi diventa molto tragica la situazione, perché dobbiamo presentare un pensatore che, abbiamo visto, è l'apostolo della verità in un contesto culturale che ripudia ogni verità, per cui diventa tragica la situazione perché prima di tutto dobbiamo cercare di vedere di mediare in qualche modo non il pensiero di San Tommaso, ma un nostro pensiero sulla verità, e fino a quando non si fa questo qualsiasi tentativo di sbarcare sul mercato attuale San Tommaso diventa veramente una cosa assurda. Comunque il problema c'è, ma questo problema comporta forse prima di

tutto quell'incontro che è inevitabile e che è necessario tra noi che sposiamo la causa della verità e chi invece nega questa possibilità. Poi dopo, se questo diventa possibile, forse si potrebbe trovare qualche modo per fare apprezzare San Tommaso oggi.

Ora, quello che mi ha consolato molte volte è di aver trovato che chi ha letto i miei scritti dice: "Ma San Tommaso, ma possibile che sia così moderno?" Ciò accade perché si era studiato su manuali scolastici dove si schedava abbastanza approssimativamente il pensiero di San Tommaso più o meno in modo arido. Invece, accostato come ho cercato di accostarlo in alcuni miei scritti San Tommaso era moderno, perché la verità di San Tommaso è la verità di sempre. Quindi è uno sforzo storico quello che si deve fare che però deve andare molto al di là della lettera, perché la lettera è già difficile, ed è pur vero che la lettera italiana rende molto male il latino elegante, fino, dolce di San Tommaso...

[...] Concludo. Sono stati proposti alcuni temi che sono certamente attuali, il problema dell'ermeneutica analogica è certamente un problema molto valido. Io sono d'accordo che l'ermeneutica e l'analitica si possono incontrare su questo bellissimo tema.

Il problema etico, i diritti umani, certamente è un problema fondamentale. Oggi il problema bioetico è al centro di tutte le discussioni. Certamente sono temi che noi possiamo benissimo affrontare con le chiavi di San Tommaso.

Il problema antropologico è il problema numero 1, perché tutti i problemi in definitiva sono intorno all'uomo, per cui avere una chiave antropocentrica è senz'altro un punto molto importante, però è sul terreno metafisico che la distanza è enorme tra la cultura attuale che è antimetafisica, e tuttavia la metafisica è il sostegno, è la base, è anche il tetto di tutte le ricerche, per cui non possiamo disattendere questo problema.

I problemi che sono più facili sono quelli antropologici e anche etici, però il problema metafisico rimane il problema numero uno, per cui su questo punto, anche se dobbiamo scontrarci con un pensiero estremamente debole che nega qualsiasi possibilità di una fondamentazione, dobbiamo impegnarci, perché San Tommaso è il metafisico dell'essere, e la metafisica dell'essere è la più bella, la più stupenda, la più invidiabile di tutte le metafisiche, per cui mi batto soprattutto per la metafisica.

LEO J. ELDERS

Si je me souviens bien, notre Président a posé la question: comment être thomiste aujourd'hui?

Ÿ mon avis, il y a deux points que je voudrais mettre en relief. Tout d'abord, Saint Thomas dit souvent que il est propre à l'homme, ou le devoir de l'homme, de vivre selon la raison, *secundum rationem vivere*. Alors, il y a rarement eu une époque dans l'histoire, me semble-t-il, où il y a tellement de sottises que aujourd'hui, diffusée par la télévision, les médias, la presse etc., et qui occupent les esprits de l'homme. Saint Thomas était une personne de bon sens. Il me semble que tout thomiste devrait avec toute ses forces et tout le temps essayer d'éclairer les autres et de démolir toutes ces opinions et ces stupidités qu'on voit autour de nous.

Un deuxième point qui est aussi très, très général, ça serait, d'enseigner, d'enseigner et d'enseigner toujours encore la... disons, la philosophie et la théologie systématique de Saint Thomas.

Il y a quelques semaines, j'ai du faire une semaine de cours en Allemagne sur l'anthropologie de Saint Thomas, et si les étudiants étaient enthousiastes, ce n'était pas à cause de moi, mais à cause de la doctrine de Saint Thomas sur l'âme, sur la personne humaine, sur les questions qui les intéressent, comme l'origine de l'âme etc. Alors, là on peut voir que aujourd'hui il y a un manque très très grand, un peu partout, de connaissance de... disons de systématique de la doctrine chrétienne, philosophie chrétienne, la théologie chrétienne. Donc, à mon avis il ne faudrait pas avoir peur de répéter et de répéter encore disons l'enseignement de l'anthropologie, de la métaphysique etc., parce que celui-ci est tellement nécessaire; il y a un minus de connaissances effrayant au moins dans le nord de l'Europe. Je ne sais pas quelle est la situation ici, mais...

Il me semble donc que tous les thomistes devraient faire ces deux choses: d'abord critiquer tout ce qui ne va pas, insister sur le bon sens, sur ce "*secundum rationem vivere*", et deuxièmement enseigner partout une doctrine cohérente, systématique, sur Dieu, sur l'homme, sur l'être.

EUDALDO FORMENT

Si me permiten, diría que una de las misiones de la Academia, y probablemente muy importante, sería la de tener confianza en Santo Tomás. Como ha indicado el Padre Lobato, lo importante es el diálogo, el diálogo con el mundo contemporáneo. Todos ustedes han insistido en este diálogo, pero este diálogo tiene que hacerse, me parece, con la conciencia de que la doctrina de Santo Tomás es lo que necesita el mundo de hoy. De manera que cuando nuestro Papa Juan Pablo II le dio el título de Doctor Humanitatis, no solamente creo que fue porque exponía una doc-

trina sobre el hombre y, como ha dicho el Doctor Lobato, muy amplia por ser una antropología, una doctrina sobre la persona, sobre la libertad, e incluso relacionada con problemas teológicos, como es el tema de la gracia, el tema del mal, sino porque también es lo que la humanidad de hoy necesita.

Naturalmente hay aquí el problema de las lenguas, el problema lingüístico; pero creo que Santo Tomás supera este problema porque su lenguaje es un lenguaje del hombre, no es un lenguaje del siglo XIII, no es un lenguaje de una determinada cultura, aunque él se movía en un ambiente cultural, por supuesto, y con una lengua muy filosófica, preciosa, como es el latín. Pero, sin embargo, el lenguaje de Santo Tomás trasciende porque es un lenguaje que expresa el común denominador del hombre. De tal manera que, como ha dicho también Juan Pablo II, el hombre es un ser cultural, pero el hombre trasciende a la cultura. Hay un común estrato y la filosofía de Santo Tomás, y la teología por supuesto, se dirige a este común poso. Por tanto, yo creo que no deberíamos tener en cuenta lo que se podría llamar la inculturación de Santo Tomás, pero sin complejos, sin miedo, con confianza, porque la doctrina de Santo Tomás es una doctrina que puede entender toda persona.

En mi experiencia en la Universidad de Barcelona, que es una universidad estatal, una universidad pluralista, laica, explico Santo Tomás, explico la metafísica, la teología natural y yo les puedo garantizar y les puedo asegurar que gente sin ningún tipo de formación, incluso sin formación cristiana, entiende a Santo Tomás y no solamente lo entiende sino que le entusiasma. De tal manera que algunas personas, algunos alumnos, han comenzado a estudiar latín para entender a Santo Tomás.

Termino diciendo que la misión de la Academia, como ha explicado muy bien el Padre Lobato, ha sido la de difundir el pensamiento de Santo Tomás. Pero no solamente yo creo que tendríamos que hacerlo entre los estudiosos, entre los filósofos del mundo de hoy, sino a todo el mundo. Es decir, hay que intentar difundir la doctrina de Santo Tomás porque la pueden comprender. Naturalmente hay que exponerla en un determinado nivel, pero es una doctrina para el hombre, para todo hombre de este nuevo milenio y es una doctrina que se puede entender, porque es verdadera, y, por ser verdadera, le hará bien, le puede hacer bien en el futuro. Creo que toda la metodología, todo lo demás, es muy importante, pero que no tenemos que olvidar este punto. Disculpen, porque ya sé que no lo olvidamos. Ha sido una especie como de reflexión en voz alta, pero creo que se tenía que realizar.

GABRIEL LY CHEN YING

Volevo parlare brevemente di un ambiente come quello della Cina, quello estremo orientale, perché come sapete anche Giappone, Corea e Vietnam specialmente da lunghi secoli sono sempre sotto l'influsso della cultura cinese. Però c'è un'altra tradizione, quella del Buddismo.

Il Buddismo è molto sviluppato da duemila anni in Cina, quindi c'è un Buddismo anche cinese. La differenza è che il Buddismo cinese, quando è fondato e sviluppato in Cina, per forza bisogna fare dialogo con Confucianesimo, quindi i buddisti cinesi, specialmente i laici, insistono sulla credenza in un Dio trascendente, invece i buddisti col sistema indiano non parlano, non insistono sull'esistenza di Dio. Però non considero i buddisti indiani come atei, perché credono la verità assoluta. Vorrei soltanto parlare che... in questo ambiente come possiamo parlare ed insegnare San Tommaso e la filosofia Scolastica. Gli intellettuali cinesi, anche quelli della Cina continentale, tutti accettano, perché la Chiesa Cattolica ha una filosofia, e il principale sistema è quello di San Tommaso.

Allora, dico brevemente soltanto due punti. Un punto in senso pratico che dobbiamo fare agli intellettuali cinesi, è questa filosofia, specialmente la metafisica e la filosofia morale di San Tommaso, perché nella cultura cinese l'influsso più grande è quello del Confucianesimo, e il Confucianesimo insiste specialmente sulla vita morale. La filosofia morale è la filosofia pratica. I cinesi accettano volentieri. Dobbiamo far loro capire che questa filosofia, questo Tomismo può aiutare a trovare una via più retta ed equilibrata per essere modernizzata.

Un altro punto. Quando scriviamo sulla filosofia tomista cristiana ecc. dobbiamo sempre farlo con metodo comparativo. Stamattina ho detto al Professor Mondin, ho comperato la sua "Ontologia e Metafisica", perché io ho scritto anche su problemi metafisici, però parlo della metafisica di Aristotele, di San Tommaso e insieme anche su tutti gli argomenti faccio la comparazione con la metafisica tradizionale cinese, che è una tradizione di duemilacinquecento anni.

Confucio, il Confucianesimo ha una sua metafisica, poi il Taoismo, forse la metafisica del Taoismo è più forte, è più influente di quella del Confucianesimo. Idea di Tao cinese per me è molto vicina all'essere di San Tommaso, essere come actus essendi. Possiamo fare molta comparazione e, attraverso questo metodo comparativo, un dialogo con la cultura e con la filosofia cinese, con la metafisica cinese. Facciamo vedere questo tomismo, questa ontologia del tomismo... può essere molto bene per noi cinesi di essere un fondamento per fondare un più completo sistema di valori

anche per il popolo cinese. Così ci avviciniamo con lo spirito tradizionale della filosofia cinese.

E poi, un altro punto in breve. Anche per noi c'è il problema di com'è la relazione tra filosofia e teologia. La teologia anche gli intellettuali cinesi comprendono che si fonda sulla rivelazione divina. Però, dicono, nella nostra lunga tradizione non abbiamo rivelazione divina. Quindi è molto difficile avere contatto con questa rivelazione.

Però il Signore ha beneficiato molto il popolo cinese. La cultura cinese ha una rivelazione naturale molto ricca. I Testi classici che il Confucio considerava come sacri, insistono che gli Imperatori, i Re, i Governatori devono ascoltare la gente, la gente come parla, la gente come ascolta, la gente come giudica le cose, perché la gente sono ascoltatori delle parole di Dio. Quindi l'Imperatore deve imparare dalla gente, come nella nostra Chiesa si dice anche: "Vox populi, vox Dei". Questa idea nella nostra cultura è molto universale, ha un grande influsso, specialmente duemila anni fa. Quindi attraverso questa rivelazione naturale possiamo condurre gli intellettuali ad avere contatto con la rivelazione soprannaturale. Quindi c'è molta possibilità di far loro comprendere la relazione tra filosofia e teologia.

LAWRENCE DEWAN

I just want to say something about recent experiences. Professor Llano mentioned John Haldane, and I was recently in Scotland among analytic Thomists and analytic philosophers, and one thing that comes out very clearly is one is constantly talking about probabilities, never necessities. This is a world in which one operates simply in the realm of the plausible and the probable. So there is that one feature of my experience recently, and the other is that there were people like Paul Davies and Michael Bete, who are very prominent in the discussion of science, religion, philosophy, and once again one sees the... Father Elders referred to some of the nonsense, some of the stupidities, some of the things that you are getting in quantum cosmology, when time simply becomes space, so that you can get rid of a first moment in a big bang and things like that.

You see a kind of discourse among the people who want to talk about philosophy and science, which is very far from a Thomistic experience. I've been recently reading Jacques Maritain's criticisms of Einstein in 1922 and '24, and there is very much need for this kind of discussion today, in the midst of the world of science and philosophy and religion.

Now, just to put the point to this, it seems to me that... I come back to a

word of Etienne Gilson in a letter to Jacques Maritain: “What separates us from our contemporaries is not the word ,science’, it’s the word ,nature’”. But why is there no necessity? Why isn’t there...? How can there be these stupidities? Because we are in a situation where nature means less and less. Amazingly, in one way we’re exploring as we’ve never explored before, but there’s, I’m sure, the sorcerer’s apprentice element in that exploration of nature, the cloning, the biochemistry and so on going on.

We have a tremendous problem of communication of Saint Thomas’s doctrine simply because there is a cultural weil, a cultural times separating people from the good sense of nature, so I think that’s something we’ll have to address.

EDDA DUCCI

Insegno Filosofia dell’educazione, una disciplina “cerniera” tra il momento teorico e il momento vitale dell’umanarsi.

Di fronte alle proposte belle circa l’*antropologia* mi sorge un dubbio: ciò che ci importa è l’esattezza nella sistematizzazione di tale sapere oppure è l’uomo concreto, vivo, l’uomo per cui facciamo queste speculazioni? L’*antropologia* deve offrire risposte all’uomo di oggi, e non soltanto rispondere a un desiderio di completezza scientifica. Vedo l’urgenza di focalizzare: l’eccellenza umana, la possibilità che l’uomo ha del proprio perfezionamento, tracciare le vie di quel processo di diventare umani che si distende per tutta la vita. Additare la natura del potenziale umano e segnare il percorso attuativo è, in fondo, il banco di prova della proposta antropologica. In questa proposta si scontreranno tutti gli “ismi” di oggi. Andrà calibrata perché sia una proposta per il vivere, per invogliare all’attuazione del potenziale che ogni singolo possiede, per appassionare alla riuscita bella dell’umano.

Forse queste attese rivelano una “deformazione professionale”: ho sempre sperito la robustezza e la vigoria di una lettura di Tommaso intesa a rispondere alle inquietudini dei giovani, e l’efficacia nella ricezione appassionatamente meditata.

GIUSEPPE PERINI

Da quanto hanno detto gli Accademici che hanno parlato durante la discussione, o almeno alcuni di loro, si potrebbe trarre l’impressione che nella cultura attuale non ci sia più alcun spazio né possibilità per la filosofia tomista di avere una incidenza, un influsso di qualche rilievo sul pensiero e, di conseguenza, sui principi morali che caratterizzano una civiltà. Questo perché il linguaggio e, prima ancora, i concetti della nostra filosofia sarebbero

diventati ormai del tutto estranei completamente eterogenei rispetto a quelli in corso, ossia usati nel mondo in cui viviamo.

In effetti, anche autorevoli storici e sociologi che hanno analizzato acutamente l'epoca contemporanea, per es. Augusto Del Noce, hanno espresso la tesi che l'"ateismo positivo" auspicato e profetizzato dal marxismo (e, anche se partendo da alti principi, più generici, e ricorrendo, ad un'altra terminologia, dal positivismo, per es. da A. Comte), cioè una situazione in cui è scomparsa l'idea stessa di Dio, insieme al bisogno di qualsiasi realtà e nozione "metafisica" ossia al di fuori e al di sopra dell'ambito dell'esperienza sensitiva realizzerebbero oggi, di fatto, nella nostra "società opulenta", come la definiscono questi storici.

In altri termini gli "interrogativi capitali" o "reconditi enigmi della condizione umana", come li chiama il Concilio Vaticano II, che, sempre secondo il Concilio, "ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte" (*nostra aetate*, 1), in realtà, nel mondo contemporaneo sarebbero andati estinguendosi nel cuore dell'uomo.

Che dire di questa tesi che, pur non essendo certamente priva di motivazioni, fa nascere il sospetto di essere esagerata, unilaterale?

Io credo che quando parliamo di una scomparsa del bisogno metafisico, dell'affievolimento dei grandi problemi umani come quelli elencati dal Concilio, non corrisponda alla realtà affermare che si tratta di una situazione generale, estesa cioè a tutta la società, o almeno a tutta la società occidentale, presa in tutti i suoi strati.

In altre parole, sono convinto che anche nella "società opulenta" molte persone si pongano domande metafisiche e ricerchino serie risposte metafisiche, che sono poi le risposte razionali rigorose. Di conseguenza, penso esista ancora un largo spazio per la nostra filosofia. Anzi, potrebbe darsi che questo spazio, questa esigenza, sia venuta allargandosi in questi ultimi anni in cui un esasperato materialismo sembra stia provocando delle reazioni, in direzione di una ricerca del trascendente.

In conclusione, credo che sia sempre vera l'affermazione di Pio XI, formulata, in sostanza, in questi termini: "Non potranno mai venire meno il valore e l'attualità della filosofia di S. Tommaso, poiché essa corrisponde alle esigenze della stessa natura umana", insopprimibili, come la natura umana stessa.

Una conferma del valore e attualità perenne della filosofia di S. Tommaso credo che possiamo trarla da quanto, abbiamo udito poco fa dagli Accademici,

come il prof. Forment, che insegnano questa filosofia in università statale i quali ci hanno riferito che tra i giovani universitari laici non si notano fenomeni di rigetto nei riguardi del pensiero di S. Tommaso ma al contrario, si riscontra una convinta accoglienza di esso.

A proposito della diffusione della filosofia di S. Tommaso, che è compito primario della nostra Accademia suggerirei la proposta di una Collana di pubblicazioni in cui essa venga esposta, pur senza venir meno al rigore che la materia stessa richiede, a un livello accessibile a una cerchia assai più vasta di quella formata da filosofi di professione o anche da studenti di filosofia.

ALBERT ZIMMERMANN

Je me permets deux petites illustrations des difficultés. La première concerne la métaphysique. J'ai toujours eu le très grand problème de traduire *esse et ens* en allemand. C'est *sein, das Sein, Seiendes, seiend*, etc. Je trouve tellement difficile de rendre l'idée ou les idées de Saint Thomas dans ma langue, que parfois j'ai été vraiment désespéré, n'est-ce pas? C'est seulement une illustration concernant la métaphysique, c'est pas tellement facile que l'on pense, peut-être.

La deuxième illustration concerne un étudiant coréen à Cologne. Il est en train d'écrire une thèse sur la doctrine de Saint Thomas de la paix. Il est tellement intelligent, mais il m'a donné un texte vraiment insupportable, mais il a des idées et c'est très intéressant, mais il faut toujours parler et discuter. Parfois je suis aussi désespéré, mais je crois qu'il est très important que le jeune homme de Corée, qui est catholique et qui rentre certainement dans son Pays a une petite formation thomiste, qu'est-ce que vous pensez de ça, je crois, mais parfois je me demande: est-ce que notre méthode d'écrire des thèses, de formuler les thèses, d'argumenter, est vraiment juste pour les gens d'une ambiance culturelle tout à fait différente? C'est toujours un problème, n'est-ce pas?

RUEDI IMBACH

Je voudrais mettre un accent un peu plus positif, parce que je vois bien la difficulté qu'il y a. Il est extrêmement difficile de traduire Saint Thomas, il est également difficile de trouver des gens qui connaissent encore le latin.

Mais je voudrais aussi donner un exemple encourageant. Il y a presque une année maintenant, une petite équipe de jeunes chercheurs sous la direc-

tion de Cyrille Michon a publié une nouvelle traduction de la Somme contre les Gentils en livre de poche en France, et en quelques mois l'édition de cinq mille exemplaires était vendue. Je veux dire par là, que peut-être il est très difficile de traduire, il est très difficile de comprendre S. Thomas, mais il y a un très, très, très grand intérêt.

SERGE T. BONINO

J'ai l'impression d'être le benjamin de cette noble Assemblée, donc je serais bref.

Je m'occupe essentiellement de la *revue thomiste*. C'est ce qui me donne une vue générale de ce qui se fait dans le domaine du thomisme en France.

Je crois que le point principal sur lequel on aura peut-être à réfléchir et qui va un peu dans le sens de ce que disait le Professeur Imbach c'est que nous assistons chez nous à un effondrement du thomisme ecclésiastique. Même s'il y a une bonne volonté de plus en plus manifeste des responsables des Séminaires ou des Universités catholiques d'étudier Saint Thomas, le souci intellectuel n'est pas premier. Par contre, il y a des équipes de jeunes universitaires catholiques de l'Université d'État qui s'intéressent beaucoup à saint Thomas, mais qui s'y intéressent en tant que philosophes, et je crois qu'une des missions qui doivent être celles de la tradition thomiste que nous représentons c'est d'accompagner en lui donnant une profondeur théologique et historique ce mouvement d'universitaires catholiques qui peut-être ne perçoivent pas saint Thomas de la même manière qu'on le percevait lorsqu'on en faisait le maître à penser en théologie, en spiritualité, en philosophie.

Il me semble que ce serait une des pistes à développer. Comment est-ce que la tradition thomiste ecclésiastique peut aider, accompagner, éclairer ce qui se fait dans les milieux proprement universitaires sur le plan historique et sur le plan philosophique. C'est un peu ce qu'on essaie de faire à notre petite mesure à Toulouse.

AETERNI PATRIS Y FIDES ET RATIO

EUDALDO FORMENT

I. EL PATRIMONIO FILOSÓFICO CRISTIANO

Hace casi veinte años, en septiembre de 1980, la Academia Pontificia de Santo Tomás dedicó su VIII Congreso Tomístico Internacional a la conmemoración del centenario de la Encíclica *Aeterni Patris*, proclamada por el Papa León XIII, el 4 de agosto de 1879. En su ponencia *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la 'Aeterni Patris' a Juan Pablo II*, Abelardo Lobato hizo notar que, por una parte: “A partir de este documento Tomás de Aquino se hace contemporáneo, adquiere una significación y un rango en la Iglesia bien distinto del que ya tenía conseguido por sus propios méritos. Como si hubiera dado un salto, desde el lejano siglo XIII al siglo XIX para ser uno de los forjadores de la cultura del siglo XX”¹.

No obstante, añade: “En realidad Tomás tenía una constante cultural y una fuerza de presencia a través de todo este tiempo. En el siglo XVIII, el general dominico Tomás de Boxadors trabajó con gran tesón por mantener el magisterio de Tomás en la Orden y por darle nuevo vigor. Su carta *Perlatum ad Nos* es uno de los mejores documentos de gobierno y de política cultural de la Orden de Predicadores. Los dominicos habían recobrado su perfil intelectual y su carisma doctrinal en la Iglesia”². Por otra parte, observó que: “La suerte de este documento pontificio ha sido singular. Está escrita en un latín clásico, con gran fuerza expresiva. León XIII *sculpsit potius quam scripsit* (esculpió más que dijo), decía Pio XII. Pero no puede decirse que haya tenido muchos lectores, ni grandes comentarios, como otros documentos de menor relieve. Porque ha tenido pocas ediciones. Abundan las confesiones de los que dicen no haberla leído hasta muy tarde. Pasaron casi en silencio

¹ ABELARDO LOBATO, *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la 'Aeterni Patris' a Juan Pablo II*, en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1981, 8 vols., v. III, L'Enciclica “Aeterni Patris”. Suo riflessi nel tempo, pp. 7-28, pp. 9-10.

² *Ibid.*, p. 10.

los aniversarios que han sido motivo para llamar la atención sobre otros documentos”³.

Cuando ya habían pasado casi setenta años, pareció volver adquirir actualidad con la publicación de la Encíclica *Humani generis*, “documento solemne y muy significativo de la situación de la cultura en esos años”, que, como explica también Lobato: “Trata de problemas actuales en conexión con la fe. El título es muy expresivo: *De nonnullis falsis opinionibus quae catholicae fidei fundamenta subruere nituntur* (Acerca de algunos errores que amenazan minar los fundamentos mismos de la fe). Pío XII asume una posición valiente frente a la situación. Tomás entre en causa, porque se discute sobre el valor de la filosofía y del servicio que presta a la fe. La filosofía tomista es la que la Iglesia reconoce, prescribe y difunde en las escuelas. Hay en ellas cuestiones esenciales que se refieren al valor del conocimiento humano y a los principios de la metafísica. En estas no hay libertad de discusión y de opiniones”⁴.

En efecto, en la Encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950), Pío XII afirmaba sobre la “sana filosofía, que es ya como patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas”, y, por tanto, filosofía cristiana, que: “Esta *filosofía*, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el valor verdadero y recto del conocimiento humano, y los inconcusos *principios metafísicos* -a saber: de razón suficiente, causalidad y finalidad- y la consecución de la verdad cierta e inmutable”⁵.

Reconoce que: “Es cierto que en esta filosofía se exponen muchas cosas en las que ni directa ni indirectamente se *roza* la fe o las costumbres y que por lo mismo deja la Iglesia a la libre disputa de los doctos; pero en otras muchas, sobre todo en lo que concierne a los *principios* y a los *primordiales asertos*, que poco ha hemos recordado, no cabe tal libertad”.

Precisa seguidamente que para el cristiano: “En estas cuestiones esenciales hasta es lícito revestir a la filosofía con un ropaje más rico y acomodado, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos tecnicismos escolásticos, menos aptos y también enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano, sin embargo, nunca es lícito derrocarla o contaminarla con falsos principios o considerarla como un monumento ciertamente admirable, pero ya caído en desuso”.

Por el contrario, añade: “La verdad y su total expresión filosófica no pueden ir cambiando con el tiempo, en especial cuando se trata de los *princi-*

³ Ibid., p. 9.

⁴ Ibid., p. 22.

⁵ Pío XII, *Humani generis*, II, n. 23.

pios que la mente humana conoce por sí mismos, o de aquellas *doctrinas* que se *apoyan*, tanto en la sabiduría de los siglos, como en el consenso y fundamento de la divina revelación. Cualquier verdad que pueda descubrir la mente humana, investigando con sinceridad, no puede, por cierto, contradecir a la verdad ya conocida, porque Dios, suprema verdad, ha creado y rige el entendimiento humano, no de modo que oponga cada día verdades nuevas a las ya debidamente adquiridas, sino que, apartados los errores que tal vez se hayan introducido, construye la verdad sobre la verdad, según el orden y trabazón que vemos constituida la misma naturaleza de las cosas, de la cual se extrae la verdad”.

Termina el párrafo con la siguiente observación conclusiva: “Por cuya razón el cristiano, tanto filósofo como teólogo, no abraza precipitada y ligeramente cualquier cosa nueva que se haya inventado en el transcurso del tiempo, sino que debe considerarla con suma diligencia, sometida a un recto examen, no sea que perdiera la verdad ya adquirida, o la corrompa, y por cierto con grave peligro y detrimento de la misma fe”⁶.

Inmediatamente después de establecer la inmutabilidad y firmeza de estas primeras verdades fundamentales, defendidas por la filosofía cristiana, recuerda la importancia que la Iglesia concede a la doctrina de Santo Tomás. “Si bien se examina cuanto dejamos dicho, fácilmente se comprenderá por qué la Iglesia exige que los futuros sacerdotes sean instruidos en las disciplinas filosóficas, según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico (C.I.C., can. 1366, 2), puesto que conoce perfectamente por la experiencia de muchos siglos que el método y el sistema del Aquinate *sobresale* por su singular valor, ya para la enseñanza de los jóvenes, ya para la investigación a fondo de las más recónditas verdades; y que su doctrina se armoniza como al unísono con la divina revelación y es efficacísima para establecer con seguridad los fundamentos de la fe, y para recoger de modo útil y seguro los frutos de un sano progreso”⁷.

Se desprende de este párrafo que la filosofía cristiana que mejor fundada en los primeros principios citados del conocimiento y de la realidad y en los “primordiales asertos” metafísicos, es la de Santo Tomás. Destaca, por ello, de todas las demás y ha sido, por lo mismo, propuesta en las prescripciones y normativas prácticas de los estudios.

Poco después, Pío XII, como indica Lobato delimitó esta aseveración: “En el discurso a la Gregorina del 17 de octubre de 1953. Allí se afirma que la

⁶ Ibid., n. 24.

⁷ Ibid., II, n. 25.

Iglesia tiene preferencias por Santo Tomás, porque en su doctrina encuentran mejor explicación aquellos puntos que son comunes a las diversas escuelas de la tradición cristiana”⁸.

En su *Discurso en el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana*, del 17 de octubre de 1953, dijo Pío XII: “No se confunda la doctrina católica y las *verdades naturales* con ella *conexas*, reconocidas por todos los católicos, con los propios elementos y los conceptos peculiares por los que se diferencian entre sí los varios sistemas filosóficos y teológicos, que se encuentran en la Iglesia; ni hay que obrar nunca como si la materia de la predicación sagrada y de la enseñanza religiosa tuvieran en ellos su origen o de ellos dependieran”.

Sobre estos sistemas filosóficos, que poseen *principios propios y distintivos*, pero que se distinguen de las verdades naturales conexas con la doctrina católica, o principios y asertos metafísicos, que son comunes a toda filosofía cristiana, se nota a continuación que: “Ninguna de semejantes explicaciones o argumentaciones constituye la puerta para entrar en la Iglesia, y con mayor razón es ilícito afirmar que constituye la única puerta. Ni siquiera del más santo insigne Doctor se ha valido nunca la Iglesia como de fuente originaria de la verdad, ni tampoco ahora lo usa como tal. Ciertamente considera grandes Doctores y honra con las mayores alabanzas a Santo Tomás y a San Agustín; pero sólo a los autores de las Sagradas Escrituras divinamente inspiradas tiene y confiesa por infalibles. De modo que la Iglesia intérprete y custodio de las Sagradas Escrituras por mandato de Dios, depositaria en sí de la viva Tradición Sagrada, es Ella misma la puerta para alcanzar la salud, ella misma es para sí, bajo la guía y la tutela del Espíritu Santo, la fuente de la verdad”.

La doctrina general, conexa a la fe, y conocida por el pensamiento cristiano y hasta en parte por el pensamiento antiguo, y que constituye su patrimonio común, tiene un carácter fundamental universal e indiscutible para toda filosofía cristiana. De manera que: “Los varios sistemas de doctrina a que permite adherirse la Iglesia, es absolutamente necesario que estén de acuerdo con todo aquello que había sido conocido con certeza por la filosofía antigua y por la cristiana desde los primeros tiempos de la Iglesia”.

Sobre este común denominador entre los distintos sistemas católicos, constituido por verdades conexas necesariamente con la doctrina católica, y, por tanto, obligatorio para todos ellos y sin los cuales no los admitiría la Iglesia, Santo Tomás edificó el sistema más armónico y coherente. Como dice

⁸ ABELARDO LOBATO, *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la ‘Aeterni Patris’ a Juan Pablo II*, op. cit., p. 23.

Pío XII a continuación: “Pero este conjunto de conocimientos no han sido expuestos por ningún otro Doctor de un modo tan lúcido, tan claro y perfecto, ya se atiende a la recíproca concordancia de cada una de las partes, ya a su acuerdo con las verdades de la fe, y a la esplendísimas coherencia que con estas presentan, ni ninguno ha edificado con todos ellos una síntesis tan proporcionada y sólida, como Santo Tomás de Aquino”. Cita seguidamente la Encíclica *Aeterni Patris*: “Según nuestro predecesor León XIII, esculpió más que dijo: ,distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón, elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás’ (*Aeterni Patris*, n. 12)”.

Después, también respecto al patrimonio común de la filosofía cristiana o el conjunto de verdades conexas a la fe, detalla su contenido con más precisión que en la *Humani generis*. “Entre aquellas verdades brevemente aludidas hace unos instantes, enumérense, por vía de ejemplo, las que se refieren a la naturaleza de nuestro conocimiento; al adecuado concepto de la verdad; a los principios metafísicos afianzados en la verdad y que son absolutos; a la existencia de Dios, infinito, personal, Creador de todas las cosas, a la naturaleza humana, la inmortalidad del alma, la conveniente dignidad de la persona, a los deberes que la ley moral grabada en él por la naturaleza, promulga e impera”⁹.

En cuanto a la recomendación de la doctrina de Santo Tomás hay que notar que con ella, Pío XII no sólo quiere salvaguardar el patrimonio común de la filosofía cristiana, sino también proponer su sistema, porque fundada en el mismo, al igual que las otras filosofías cristianas, es la que mejor lo desarrolla, proporcionado la mayor seguridad de no apartarse de las verdades ciertas y necesarias en las que se basa. La doctrina tomista no es, por tanto, obligatoria para el cristiano, pero, por esta utilidad es la recomendada preferentemente sobre todas las demás. Por ello, concluye Pío XII: “Nadie exija de nadie más de lo que a todos exige la madre y maestra de toda la Iglesia, ni debe prohibirse a nadie seguir el parecer que juzgue más verosímil en aquellas cuestiones en las que los autores de más nota dentro de las escuelas católicas, suelen disputar entre sí desde bandos opuestos”¹⁰.

⁹ Pío XII, *Discurso en el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana*, 17 de octubre de 1953, AAS 45 (1953), 684-85.

¹⁰ *Ibid.*, AAS 45 (1953) 686.

II. LA ARMONÍA DE LA RAZÓN Y LA FE

Después de señalar la insuficiente atención que había despertado la *Aeterni Patris*, dijo Lobato, en la ponencia del Congreso de la Academia Pontificia, que: “En cambio, esta hora centenaria está descubriendo que la Encíclica es el acto de gobierno de mayor relieve de León XIII, que es punto de partida de toda una era cultural en la Iglesia, y que su decisión sigue siendo válida en nuestros días como lo fue en los suyos. *Exegi monumentum aere perennius*. (Horacio, *Carminum*, III, 30, 1) Quizá era preciso esperar a este momento para comprenderla en todo su alcance”¹¹. El Congreso representó efectivamente el más extenso y profundo examen de la Encíclica. Más de trescientos estudios presentados y leídos ante setecientos congresistas, ocuparon ocho extensos volúmenes.

En el importante discurso que dirigió Juan Pablo II, el 13 de setiembre de 1980, a los congresistas, que celebraban también el centenario de la fundación de la Pontificia Academia de Santo Tomás, y en el que proclamó al Aquinate “Doctor humanitatis”, declaró: “No han pasado en vano los cien años de la Encíclica *Aeterni Patris* ni ha perdido su actualidad ese célebre Documento del Magisterio. La Encíclica se basa en un principio fundamental que le confiere una profunda unidad orgánica interior. Es el *principio de la armonía* entre las verdades de la razón y las de la fe. Por esto tenía grandísimo interés León XIII. Este principio, siempre candente y actual, ha hecho notables progresos en el arco de estos cien años. Basta tener en cuenta la coherencia del Magisterio de la Iglesia, desde el Papa León XIII a Pablo VI, y lo mucho que ha madurado en el Concilio Vaticano II, especialmente en los Documentos *Optatam totius*, *Gravissimum educationis* y *Gaudium et spes*”¹².

Como había dicho, dos días antes Abelardo Lobato, en su intervención en el Congreso: “Para León XIII tenía mucho peso la presencia doctrinal de Tomás en el Vaticano I, cuando se trataba del gran problema de las relaciones de la razón y la fe, de la naturaleza y de la gracia. Pero era débil la presencia doctrinal de Tomás, cuando era tan necesaria. Por ello, programó su retorno”¹³.

En nuestra época, añade el Papa: “A la luz del Concilio Vaticano II, vemos, quizá mejor que hace un siglo, la unidad y la continuidad entre el auténtico humanismo y el auténtico cristianismo, entre la razón y la fe, gra-

¹¹ ABELARDO LOBATO, *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la 'Aeterni Patris' a Juan Pablo II*, op. cit., p. 9.

¹² JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al VIII Congreso Tomista Internacional*, “El método y la doctrina de San Tomás en diálogo con la cultura contemporánea”, 13 de setiembre de 1980, n. 2.

¹³ ABELARDO LOBATO, *Santo Tomás de Aquino en el magisterio de la Iglesia desde la 'Aeterni Patris' a Juan Pablo II*, en *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, op. cit., p. 10.

cias a las orientaciones de la *Aeterni Patris*, de León XIII, el cual, con este Documento, que llevaba como subtítulo *De philosophia christiana... ad mentem Sancti Thamae... in scholis catholicis instauranda* (Sobre la restauración de la Filosofía cristiana conforme a la doctrina de Santo Tomás de Aquino), manifestaba la conciencia de que había llegado una crisis, una ruptura, un conflicto o, al menos, un ofuscamiento acerca de la relación entre la razón y la fe. Dentro de la cultura del siglo XIX se pueden, en efecto, individuar dos actitudes extremas: el racionalismo (la razón sin la fe) y el fideísmo (la fe sin la razón). La cultura cristiana se movía entre estos dos extremos, pendiente de una o de otra parte. El Concilio Vaticano I habla dicho ya su palabra a este respecto. Había llegado ya el tiempo de imprimir un nuevo curso a los estudios dentro de la Iglesia. León XIII se dispuso, con clarividencia, a esta tarea, volviendo a presentar – éste es el sentido de instaurar – el pensamiento perenne de la Iglesia según la límpida y profunda metodología del Doctor Angélico”.

Sobre la constante preferencia de la Iglesia por el método y por la doctrina de Santo Tomás, declaró más adelante que: “No es una preferencia exclusiva; al contrario, se trata de una preferencia ejemplar, que permitió a León XIII declararlo: *inter Schelasticos Doctores, omnium princeps et magister* (“muy por encima de todos los Doctores escolásticos brilla Santo Tomás de Aquino, como Príncipe y Maestro de todos”, *Aeterni Patris* 12). Y esto es verdaderamente Santo Tomás de Aquino, no sólo por la competencia, el equilibrio, la profundidad, la limpidez del estilo, sino aún más por el vivísimo sentido de fidelidad a la verdad, que también puede llamarse realismo. Fidelidad a la voz de las cosas creadas para construir el edificio de la filosofía; fidelidad a la voz de la Iglesia para construir el edificio de la teología”¹⁴.

Afirma que, con ello, se comprueba que: “siempre es válida la recomendación de León XIII”¹⁵, en la *Aeterni Patris*: “Quienes unen el amor a la filosofía con la sumisión a la fe cristiana, son los mejores filósofos; porque el esplendor de las divinas verdades, al penetrar en el alma, auxilia a la misma inteligencia, a la cual no quita nada de su dignidad, sino que la añade muchísima nobleza, agudeza y firmeza.”¹⁶.

¹⁴ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al VIII Congreso Tomista Internacional*, op. cit., n. 2

¹⁵ *Ibid.*, n. 4.

¹⁶ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 8. Véase: PEDRO RODRÍGUEZ, *La Encíclica “Aeterni Patris” en el magisterio de Juan Pablo II*, en *Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1981, 8 vols., v. I, *L’Enciclica “Aeterni Patris nell’arco di un secolo”*, pp. 161-197.

En un Congreso anterior, celebrado en noviembre de 1979 también para celebrar el centenario, organizado por la SITA (Sociedad internacional Tomás de Aquino), Juan Pablo II había hecho otras importantes observaciones sobre la Encíclica¹⁷. En su discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA, el Papa declaró: “Esta fuera de duda que la finalidad primaria a la que miro el gran Pontífice al dar ese paso de importancia histórica fue reanudar y desarrollar la enseñanza sobre las relaciones entre fe y razón propuesta por el Concilio Vaticano I, en el que él había tomado parte muy activa como obispo de Perusa (...) La persistencia de los violentos ataques por parte de los enemigos de la fe católica y de la recta razón indujo a León XIII a afianzar y ulteriormente a desarrollar en su Encíclica la doctrina del Vaticano I. En ella, después de haber evocado la gradual y cada vez más amplia aportación que las lumbreras de la Iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, habían dado a la defensa y al progreso del pensamiento filosófico y teológico, el Papa se detiene en la obra de profundización y de síntesis desarrollada por Santo Tomás. Con palabras que merecen ser citadas en su límpido latín clásico, no duda en señalar al Doctor Angélico como aquel que ha llevado la investigación racional sobre los datos de la fe a metas que se han manifestado de valor imperecedero”¹⁸.

El texto que cita de la *Aeterni Patris* es el siguiente: “Sus doctrinas, como miembros dispersos de un cuerpo, Tomás las reunió y congregó en uno, las dispuso con orden admirable, y de tal modo las aumentó con nuevos principios que con razón y justicia es tenido por singular defensor y honra de la Iglesia católica (...) Además, distinguiendo muy bien la razón de la fe, como es justo, pero asociándolas amigablemente, conservó los derechos de una y otra, proveyó a su dignidad de tal suerte que la razón, elevada a la mayor altura en alas de Tomás, ya casi no puede levantarse a regiones más sublimes, ni la fe puede casi esperar de la razón más y más poderosos auxilios que los ya logrados por medio de Tomás”¹⁹.

¹⁷ Como ha notado Alberto Caturelli los pasajes principales de ambos documentos “se parecen a los de la *Fides et ratio*” (ALBERTO CATURELLI, *La “Fides et ratio” y las catacumbas de hoy*, en *Vertebración* (Puebla, México), 12/46, pp. 64-79, p. 76.

¹⁸ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA*, “La obra filosófica y teológica de Santo Tomás de Aquino, guía y modelo para los estudios eclesiásticos”, 17 de noviembre de 1979 n. 3.

¹⁹ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 12. “Illorum doctrinas, velut dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit, et magnis incrementis ita adauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habeatur... Praeterea rationem, ut par est, a fide apprime distinguens, utramque tamen amice consocians, utriusque tum iura conservevit, tum dignitati consuluit, ice quidem ut ratio ad humanum fastigium Thomae penis evecta, iam fere nequeat sublimius assurgere; neque fides a ratione ferepossit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam par est per Thomam consecuta”.

Comentó seguidamente Juan Pablo II: “Afirmaciones solemnes y comprometidas. A nosotros que las consideramos a un siglo de distancia, nos ofrecen, ante todo, una indicación práctica o pedagógica. Efectivamente, León XIII quiso proponer a los profesores y alumnos de filosofía y de teología un modelo incomparable de investigador cristiano”.

Tres son las cualidades que le hicieron merecedor de esta singular distinción de primacía pedagógica. “La primera es, sin duda, la de haber profesado un pleno obsequio de la mente, y del corazón a la Revelación divina; (...) Este obsequio prestó también el Aquinate a los Santos Padres y Doctores, como testigos concordantes de la Palabra revelada, de tal manera que el cardenal Cayetano no dudó en escribir – y el texto se recoge en la Encíclica -: ‘Santo Tomás, porque tuvo en suma reverencia a los sagrados Doctores, heredó, en cierto sentido, el pensamiento de todos ellos’ (*In Sum. Theol.* II-II q.148 1.4c)”.

La segunda cualidad: “es el gran respeto que profesó por el mundo visible, como obra y, por lo tanto, vestigio e imagen de Dios Creador. Injustamente, pues, se ha osado tachar a Santo Tomás de naturalismo y empirismo”²⁰. Cita, a continuación las siguientes palabras de la Encíclica: “El Doctor Angélico indagó las conclusiones filosóficas en las esencias y principios de las cosas, que se extienden con la mayor amplitud y parecen encerrar en su seno las semillas de verdades casi infinitas que oportunamente habrían de ser abiertas con fruto abundantísimo por los maestros posteriores”²¹.

Po último, la tercera cualidad por la que Santo Tomás fue propuesto por León XIII como modelo de investigador cristiano, según Juan Pablo II, es la siguiente: “La adhesión sincera y total que conservó siempre al Magisterio de la Iglesia, a cuyo juicio sometió todas sus obras durante la vida y en el momento de la muerte”²².

Cita esta frase de la *Aeterni Patris*: “Los volúmenes de Tomás contienen la doctrina más sana y más conforme al magisterio de la enseñanza de la Iglesia”²³. Comenta además que: “Y no se deduce de los escritos del Santo Doctor que él haya reservado el obsequio de su mente solamente al Magisterio solemne e infalible de los Concilios y de los Sumos Pontífices.

²⁰ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA*, op. cit., n. 4.

²¹ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 12.

²² JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA*, op. cit., n. 4.

²³ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 19.

Hecho este edificantísimo y digno también de ser imitado hoy por cuantos desean conformarse a la Constitución dogmática *Lumen gentium* (n.25)”²⁴.

La Encíclica de León XIII, afirma Juan Pablo II con palabras que se encuentran al principio del documento pontificio, intentaba: “Establecer para los estudios filosóficos un método que no sólo corresponda perfectamente al bien de la fe, sino que sea el exigido por la misma dignidad de las ciencias humanas”²⁵. Por ello: “remitía, sobre todo, a Santo Tomás”²⁶, ya que “muy por encima de todos los Doctores escolásticos brilla Santo Tomás de Aquino, como Príncipe y Maestro de todos”²⁷.

No es extraño que, como añade Juan Pablo II: “El método, los principios, la doctrina del Aquinate, recordaba el inmortal Pontífice, han encontrado, en el curso de los siglos, el favor preferencial no sólo de los doctos, sino también del supremo Magisterio de la Iglesia (cf. Encicl. *Aeterni Patris*, nn. 13, 14, 15). También hoy, insistía él, a fin de que la reflexión filosófica y teológica no se apoye sobre un ‘fundamento variable’ que la vuelva ‘fluctuante y movediza’ (n. 16), es necesario que retorne a inspirarse en la ‘sabiduría áurea’ de Santo Tomás, para sacar de ella luz y vigor en la profundización del dato revelado y en la promoción de un conveniente progreso científico (cf. *ibid.* n. 21)”²⁸.

Finalmente, sobre esta recomendación preferente de León XIII de la obra de Santo Tomás, afirma Juan Pablo II: “Después de cien años de historia del pensamiento, estamos en disposición de sopesar cuán ponderadas y sabias fueron estas valoraciones. No sin razón, pues, los Sumos pontífices sucesores de León XIII y el mismo Código de derecho canónico (cf. can. 1366, 2) las han recogido y hecho propias. También el Concilio Vaticano II prescribe como sabemos, el estudio y la enseñanza del patrimonio perenne de la filosofía, una parte insigne del cual la constituye el pensamiento del Doctor Angélico (...).

²⁴ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA*, op. cit., n. 4.

²⁵ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 1.

²⁶ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA*, op. cit., n. 5.

²⁷ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 12.

²⁸ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA*, op. cit., n. 4. Las palabras citadas de la *Aeterni Patris* pertenecen a los siguientes pasajes: “Dejándose arrastrar los hombres por el ejemplo, el amor a la novedad pareció también invadir, en algunas partes, los ánimos de los filósofos católicos; los cuales, menospreciado el patrimonio de la antigua sabiduría, prefirieron, con intención ciertamente poco prudente y no sin detrimento de las ciencias, *intentar cosas nuevas*, en vez de *aumentar y perfeccionar con nuevas las antiguas*. Pues esta múltiple regla de doctrina, fundándose en la autoridad y arbitrio de cada uno de los maestros, tiene fundamento variable, y por esta

Las palabras del Concilio son claras: en la estrecha conexión con el patrimonio cultural del pasado, y en particular con el pensamiento de Santo Tomás, los Padres han visto un elemento fundamental para una formación adecuada del clero y de la juventud cristiana, y, por lo tanto, una perspectiva, una condición necesaria para la deseada renovación de la Iglesia²⁹.

En síntesis, tal como ha escrito Abelardo Lobato en un artículo reciente: “El documento de León XIII contenía en el orden doctrinal tres afirmaciones capitales, y en el orden práctico una decisión bien clara de camino de futuro. Las tres afirmaciones eran éstas: 1) El hombre, por su condición de ser racional tiene necesidad de una filosofía, que le sirva de fundamento para su vida tanto especulativa como práctica; 2) Esta filosofía tiene que ser la *cristiana*, porque sólo en ella se da la verdad total desde las aportaciones de la razón y la luz de la revelación divina; 3) Por fortuna, esta filosofía ya existe, se encuentra formulada de modo ejemplar en la obra de Santo Tomás de Aquino. Este doctor de la Iglesia ha realizado la forma ideal de la *filosofía cristiana*: optima philosophandi forma³⁰.”

III. RELACIONES ENTRE LAS DOS ENCÍCLICAS FILOSÓFICAS

La decimotercera Encíclica de Juan Pablo II, *Fides et ratio*, dedicada a la filosofía y publicada el 14 de septiembre de 1998, como dijo el Cardenal Paul

razón no hace a la filosofía firme, estable ni robusta como la antigua, sino fluctuante y movediza” (n. 16). “Hermanos, con grave empeño os exhortamos a que, para defensa y gloria de la fe católica, bien de la sociedad e incremento de todas las ciencias, *renovéis y propaguéis*, cuanto posible sea, la áurea sabiduría de Santo Tomás. (...) Mas, para que no se beba la supuesta doctrina en vez de la verdadera, ni la corrompida en vez de la sincera, cuidad de que la sabiduría de Tomás se busque en las mismas *fuentes* o al menos en aquellos ríos, que, según cierta y conocida opinión de hombres sabios, han salido de la misma fuente y todavía corren íntegros y puros; pero de los que se dicen haber procedido de éstos, y en realidad crecieron con aguas ajenas y no saludables, procurad apartar los ánimos de los jóvenes” (n. 21).

²⁹ Ibid., n. 5. En el Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* se lee: “Las disciplinas filosóficas hay que enseñarlas (...) apoyados en el patrimonio filosófico siempre válido” (n. 15). Respecto a la enseñanza de la teología se dice, en este mismo lugar: “Aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás” (n. 16). En la *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud*, se dice que los estudios se cultiven: “Siguiendo las huellas de los doctores de la Iglesia, sobre todo de Santo Tomás de Aquino” (*Gravissimum educationis*, n. 10).

³⁰ ABELARDO LOBATO, *La Encíclica “Fides et ratio” y el futuro de la teología*, en *Vertebración* (Puebla, México), 12/46 (1999), pp. 31-63, p. 41.

Poupard: “constituye la culminación de un largo proceso, que ya inició el Concilio Vaticano I, con la Constitución *Dei Filius*, y que después continuó León XII con su Encíclica *Aeterni Patris*, acerca de las relaciones entre la fe y la razón”³¹. Representa una mayor plenitud en este desarrollo, en el que tanta importancia tuvo la *Aeterni Patris*. De manera que, como explica Abelardo Lobato. “La nueva Encíclica *Fides et ratio* tiene presente ese documento histórico, reconoce sus méritos, su vigencia en muchos aspectos, pero no se reduce a ser una mera repetición del mismo, sino una *prolongación*”³².

En otro estudio reciente, Alejandro Llano confiesa: “No recuerdo haber leído en los últimos años un documento tan estimulante como la Encíclica *Fides et ratio*. Su patente rigor conceptual e histórico no es un obstáculo o freno para la decisión con que aborda una de las cuestiones más acuciantes y problemáticas del pensamiento actual”. Añade que: “Curiosamente, sin embargo, dos de los primeros comentarios globales que se hicieron a este documento ponían en duda la novedad de sus aportaciones y la relevancia de su mensaje. ‘Esta Encíclica no dice nada nuevo’: así reza la primera impresión que tuve oportunidad de recoger en boca, sobre todo, de católicos conocedores de la doctrina de la Iglesia sobre las relaciones entre fe y razón”³³.

En la exposición de Juan Pablo II hay muchas coincidencias con la Encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, porque la asume y la continúa³⁴, pero también, por ello, muchas e importantes novedades, que quizá no se han advertido claramente. Antonio Livi, desde su aparición, advirtió que: “Entre la Encíclica de León XIII y esta de Juan Pablo II existen muchos puntos de contacto: antes que nada en los dos casos se trata de un documento del magisterio pontificio que trata expresamente de la filosofía; además, en ambos documentos se habla ampliamente de Santo Tomás, señalando que este gran filósofo y teólogo -y él solo- como modelo insuperado de como debe practicarse por parte de los cristianos coherentes con su fe. Pero las analogías se

³¹ G. BESSA, A. BAILLY-BAILLIERE y E. CARLIER, ‘Entrevista con el Cardenal Poupard’, *Palabra* (Madrid), 411(1998), pp. 6-9, p. 6.

³² ABELARDO LOBATO, *La Encíclica “Fides et ratio” y el futuro de la teología*, op. cit., p. 42.

³³ ALEJANDRO LLANO, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, en *Humanitas* (Santiago, Chile), 15 (1999), “Cuaderno Humanitas”, n. 14, pp. 28-40, p. 42.

³⁴ Hay que advertir que, como ha escrito José Ángel García Cuadrado que: “El precedente magisterial de la *Fides et ratio* (...) no es otro que la *Aeterni Patris* (...) reconociendo la deuda con ella, no podemos olvidar que el *contexto histórico* es bien diverso” (José Ángel García Cuadrado, *La dimensión sapiencial de la filosofía en la “Fides et ratio”*, en “Scripta Theologica” (Pamplona), XXXI/3 (1999), pp. 821-851, p. 821). Véase: VITTORIO POSSENTI, *Filosofía e Rivelazione: un contributo al dibattito su ragione e fede*, Roma, Città Nuova, 1999.

terminan, porque la Encíclica de Juan Pablo II tiene una amplitud temática y un aliento teórico mucho mayor”³⁵.

Como ha dicho Abelardo Lobato: “Un estudio acerca de las coincidencias y las diferencias pone de relieve lo que hay de continuidad y la novedad de la *Fides et ratio*”. Él mismo lo ha realizado con respecto a la teología, descubriendo: “tres puntos de coincidencia en lo esencial y de diferencia en los matices: el rol de la filosofía, el modelo de pensador cristiano realizado en Tomás de Aquino, y la lectura de la historia del pensamiento cristiano desde la clave de circularidad”³⁶.

Si se hace el estudio con respecto a la filosofía, se puede prestar atención a tres coincidencias y a tres novedades. Una primera coincidencia, muy general, podría ser la importancia histórica, principalmente en el ámbito filosófico, de las dos Encíclicas. Tal como se indica en la misma *Fides et ratio*: “El Papa León XIII en su Encíclica *Aeterni Patris* dio un paso de gran alcance *histórico* para la vida de la Iglesia”³⁷. También el Cardinal Ratzinger en la Presentación de la Encíclica a los medios de comunicación, el día 15 de octubre de 1998, afirmó que: “La Encíclica reúne todos los requisitos para ser considerada un documento ‘histórico’”³⁸.

Parece innegable, como también ha dicho Abelardo Lobato que: “La Encíclica *Fides et ratio*, que hace el número trece de los 20 años de pontificado de Juan Pablo II, no parece destinada a ser sólo *una más* entre todas las de su fecundo magisterio, un jalón o una piedra miliaria, a las que nos tiene acostumbrados, sino mucho más, un documento *singular*, que propicia el paso cultural a un nuevo horizonte en el que se divisan ya en lontananza cielos nuevos y tierra nueva, un singular *evento histórico* que enlaza dos momentos culturales o dos épocas distintas: hasta él, y desde él. Es un documento que se dirige con preferencia al futuro cultural en la Iglesia”³⁹.

Todas estas afirmaciones sobre la importancia histórica de la Encíclica quedan confirmadas por las relaciones de ambas con la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás. A los tres meses de la publicación de la *Fides et ratio*, Juan Pablo II publicó la Carta Apostólica *Inter munera academiaram*,

³⁵ ANTONIO LIVI, *Introduzione all'Enciclica Fides et ratio*, en *Fede e ricerca*, op. cit., p. 8.

³⁶ ABELARDO LOBATO, *La Encíclica “Fides et ratio” y el futuro de la teología*, op. cit., p. 42.

³⁷ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, n. 57.

³⁸ JOSEPH RATZINGER, *Presentación de la Encíclica “Fides et ratio”, Breve síntesis de la Encíclica Fides et ratio*, 15 de octubre de 1998, en JUAN PABLO II, *Encíclica “Fides et ratio”*, Madrid, Ediciones Palabra, 1998, pp. 145-151, p. 145. Véase: Cf. TOMÁS MELENDO, *Para leer la “Fides et ratio”*, Madrid, Rialp, 2000, p. 12.

³⁹ JUAN PABLO II, pp. 32-33.

en forma de “motu proprio”, y dedicada a la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y a la Pontificia Academia de Teología. En una nota explicativa Bernard Ardura, Secretario del Pontificio Consejo de la Cultura, que la acompañaba, se indicaba que era “uno de los primeros frutos de la Encíclica *Fides et ratio*”. Después de referirse a la historia de las dos Academias recordaba que fue el Papa León XIII quien, tres meses después de la publicación de su Encíclica “*Aeterni Patris*”, creaba la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino con “el deber específico de poner en práctica cuanto él mismo había establecido en su Encíclica”⁴⁰.

En el Motu proprio *Inter munera academiaram* se lee: “Un siglo después de la promulgación de la Carta Encíclica *Aeterni Patris* de mi predecesor León XIII, que marcó el inicio de un nuevo desarrollo de la renovación de los estudios filosóficos y teológicos en las relaciones entre fe y razón, quiero dar un *nuevo impulso* a la Pontificias Academias operantes en este campo, teniendo en cuenta el pensamiento y las orientaciones actuales, además de las necesidades pastorales de la Iglesia”

Para el cumplimiento de esta finalidad, se continua diciendo: “Y, por tanto, reconociendo la obra que ha doblado siglos por parte de los miembros de la Pontificia Academia Teológica Romana y de la Pontificia Academia de San Tomás de Aquino y de la Religión Católica, he decidido *renovar* los adjuntos estatutos de estas Pontificias Academias, de modo que con mayor eficacia puedan desarrollar su empeño en el campo filosófico-teológico, para favorecer la misión pastoral del Sucesor de Pedro y de la Iglesia universal”⁴¹.

Recuerda el Papa que: “El mismo León XIII, para que la exhortación de esta Encíclica fuese puesta en práctica, creó la Academia Romana de Santo Tomás de Aquino”. Con los fines, por consiguiente, de investigación, defensa y difusión de la doctrina de Santo Tomás, tanto filosófica como teológica. Confiesa que también ahora: “Para poner en práctica los deseos manifestados en mi Carta Encíclica me ha parecido oportuno *renovar* los Estatutos de la Pontificia Academia de Santo Tomás, y así hacerla instrumento eficaz para la Iglesia y para toda la humanidad”⁴². La Academia podrá así realizar las orientaciones tanto teóricas como prácticas, de la última Encíclica *Fides et ratio*.

Un poco antes en la carta apostólica se observa que: “Al alba del Tercer Milenio muchas condiciones culturales han cambiado. Se advierten profundi-

⁴⁰ Poco después, el 29 de marzo de 1999, Juan Pablo II nombró a Fr. Abelardo Lobato, OP, Presidente de la Academia Pontificia Romana de Santo Tomás y a Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, Secretario.

⁴¹ JUAN PABLO II, *Litterae apostolicae Inter munera academiaram*, n. 3.

⁴² *Ibid.*, n. 4.

zaciones de gran importancia en el campo de la antropología, pero sobre todo de los cambios substanciales en el modo mismo de entender la condición del hombre enfrente a Dios, enfrente a los otros hombres y enfrente a todo lo creado. Antes que nada el desafío más grande de nuestra época viene de una creciente separación entre fe y razón, entre Evangelio y cultura. Los estudios dedicados a este inmenso campo se multiplican día a día en el contexto de la nueva evangelización. En efecto, el anuncio de la salvación encuentra muchos obstáculos derivados de conceptos erróneos y de una grave carencia de una adecuada formación⁴³.

Por todo ello, se indica que: “En las actuales circunstancias culturales, anteriormente descritas, parece conveniente, mejor dicho necesario, que esta Academia sea como un *forum central e internacional* para estudiar mejor y más cuidadosamente la doctrina de Santo Tomás de modo que el realismo metafísico del *actus essendi*, que invade toda la filosofía y la teología del doctor Angélico, pueda entrar en *diálogo* con los múltiples impulsos de la investigación actual y de la doctrina”⁴⁴.

Esta referencia a la metafísica del acto de ser como fundamento, tanto en el sentido de cimiento como en el de origen de todo el sistema del Aquinate, recuerda la que hizo Juan Pablo II en el primer discurso del centenario de la *Aeterni Patris*. Dijo entonces que: “La filosofía de Santo Tomás merece estudio atento y aceptación convencida por parte de la juventud de nuestro tiempo por su espíritu de *apertura* y de universalismo, características que es difícil encontrar en muchas corrientes del pensamiento contemporáneo. Se trata de la apertura al conjunto de la *realidad* en todas sus partes y dimensiones, sin reducciones o particularismos (sin absolutismos de un aspecto determinado) tal como lo exige la inteligencia en nombre de la verdad objetiva e integral concerniente a la realidad. Apertura esta que es también una significativa nota distintiva de la fe cristiana, de la que es signo específico la catolicidad”.

La filosofía de Santo Tomás tiene la característica esencial de la apertura, porque está abierta a toda la realidad, en todas sus estructuras y dimensiones y a todas las otras filosofías. Añadió que: “Esta apertura tiene su fundamento y su fuente en el hecho de que la filosofía de Santo Tomás es *filosofía del ser*, esto es, del *actus essendi*, cuyo valor transcendental es el camino mas directo para elevarse al conocimiento del Ser subsistente y Acto puro, que es Dios. Por este motivo, esta filosofía podría ser llamada incluso filosofía de la proclamación del

⁴³ Ibid., n. 2.

⁴⁴ Ibid., n. 4

ser, canto en honor de lo existente”⁴⁵. Esta apertura, posibilitada por la filosofía del ser es la que permitirá el diálogo que pide el Papa en la carta⁴⁶.

Apertura y diálogo son las actitudes, que, equilibradas con la fidelidad a la herencia recibida de la tradición, adoptó Santo Tomás y que pueden considerarse también como “novedad perenne”⁴⁷, que legó a sus seguidores junto con su doctrina. En la Encíclica, Juan Pablo reproduce el siguiente pasaje de la carta *Lumen Ecclesiae*, de Pablo VI, escrita con ocasión del séptimo centenario de la muerte del Doctor Angélico, en el que, además de destacar otras características de su postura intelectual, se le considera, en este sentido, como precursor: “No cabe duda que santo Tomás poseyó en grado eximio *audacia* para la búsqueda de la verdad, *libertad* de espíritu para afrontar problemas nuevos y la *honradez intelectual* propia de quien, no tolerando que el cristianismo se contamine con la filosofía pagana, sin embargo, no rechaza a priori esta filosofía. Por eso ha pasado a la historia del pensamiento cristiano como *precursor* del nuevo rumbo de la filosofía y de la cultura universal”⁴⁸.

Además de estas cualidades tan idóneas para el mundo de hoy, en la carta *Inter munera Accademiarium*, se indica que: “sus afirmaciones sobre la dignidad de la persona humana y sobre el uso de su razón, perfectamente acordes con la fe, hacen de Santo Tomás un maestro para nuestro tiempo”⁴⁹.

IV. DEFENSA DE LA RAZÓN Y DE LA FILOSOFÍA

Una segunda coincidencia entre las dos Encíclicas se da en su objeto. Añade Juan Pablo II refiriéndose a la *Aeterni Patris*, que: “Este texto ha sido hasta hoy el único documento pontificio de esa categoría dedicado íntegramente a la filosofía”⁵⁰. Lo mismo que la *Fides et ratio*. Declara su autor que:

⁴⁵ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes al I Congreso Internacional de la SITA*, op. cit., n. 6.

⁴⁶ En la *Fides et ratio*, se coloca a santo Tomás en “un puesto singular (...) no sólo por el contenido de su doctrina, sino también por la *relación dialogal* que supo establecer con el pensamiento árabe y hebreo de su tiempo” (JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, IV, n. 43).

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, IV, n. 43.

⁴⁸ PABLO VI, Carta *Lumen Ecclesiae*, 20-XI-1974, n. 8. Se afirma seguidamente que: “El punto capital y como el meollo de la solución casi profética a la nueva confrontación entre la razón y la fe, consiste en conciliar la *secularidad del mundo* con las exigencias radicales del *Evangelio*, sustrayéndose así a la tendencia innatural de despreciar el mundo y sus valores, pero sin eludir las exigencias supremas e inflexibles del orden sobrenatural” (Ibid). Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, IV, n. 43.

⁴⁹ JUAN PABLO II, *Litterae apostolicae Inter munera academiarium*, n. 4.

⁵⁰ Idem, *Fides et ratio*, V, n. 5.

“Es evidente la importancia que el pensamiento filosófico tiene en el desarrollo de las *culturas* y en la orientación de los *comportamientos* personales y sociales”⁵¹. Confiesa, por ello, que: “Me ha parecido urgente poner de relieve con esta Encíclica *el gran interés* que la Iglesia tiene por la filosofía”⁵².

Tanta es la importancia que da a la filosofía, que, ante su marginación por la mentalidad cientificista y la reducción por parte de la postmodernidad a ser expresión de un “pensamiento débil”, defiende la filosofía en sí misma. Como dijo Vittorio Possenti: “La condición de dificultad, de abandono y frecuentemente de marginación radical de la filosofía en la cultura es bastante visible. Pienso que por esto los filósofos, creyentes o no, deben estar agradecidos con Juan Pablo II y con la Iglesia, por el gran reconocimiento hecho a la filosofía”⁵³.

Como en otros ámbitos, la Iglesia hace de buen samaritano. Juan Pablo II desea con esta Encíclica: “Devolver al hombre contemporáneo la auténtica *confianza* en sus capacidades cognitivas y ofrecer a la filosofía un *estímulo* para que pueda recuperar y desarrollar su plena dignidad”⁵⁴. Como ha escrito Abelardo Lobato: “Se puede afirmar con toda verdad que la *Fides et ratio* constituye uno de los mejores elogios que se han tributado a la filosofía”⁵⁵.

Una tercera coincidencia más precisa está en el mostrar: “el vínculo íntimo que une el trabajo teológico con la búsqueda filosófica de la verdad”. Confiesa seguidamente Juan Pablo II que: “Mi objetivo es proponer algunos principios y puntos de referencia que considero necesarios para instaurar una relación *armoniosa* y *eficaz* entre la teología y la filosofía”⁵⁶. Como ya hizo León XIII. “El gran Pontífice recogió y desarrolló la enseñanza del Concilio Vaticano I sobre la relación entre fe y razón, mostrando cómo el pensamiento filosófico es una aportación fundamental para la fe y la ciencia teológica”⁵⁷.

Con la constitución dogmática *Dei Filius*: “Por primera vez un Concilio ecuménico, el Vaticano I, intervenía solemnemente sobre las relaciones entre la razón y la fe. La enseñanza contenida en este texto influyó con fuerza y de forma positiva en la investigación filosófica de muchos creyentes y es toda-

⁵¹ Ibid., Concl. n. 100.

⁵² Ibid., V, n. 63.

⁵³ VITTORIO POSSENTI, *Fe y razón. Acto de presentación en la Basílica de San Juan de Letrán*, 17 de noviembre de 1998, en *Vertebración* (Puebla, México) 12/46 (1999), pp. 80-96, p. 81.

⁵⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, Introd., n. 6.

⁵⁵ ABELARDO LOBATO, *La Encíclica “Fides et ratio” y el futuro de la teología*, op. cit., p. 43.

⁵⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, n. 63.

⁵⁷ Ibid., V, n. 57.

vía hoy un punto de referencia normativo para una correcta y coherente reflexión cristiana en este ámbito particular”⁵⁸.

Según Juan Pablo II, quedó afirmada clara y rotundamente “la necesidad del conocimiento racional y, por tanto, *filosófico* para la inteligencia de la fe”, porque: “El concilio Vaticano I, sintetizando y afirmando de forma solemne las enseñanzas que de forma ordinaria y constante el Magisterio Pontificio había propuesto a los fieles, puso de relieve lo *inseparables* y al mismo tiempo *irreductibles* que son el conocimiento natural de Dios y la Revelación, la razón y la fe. El Concilio partía de la exigencia fundamental, presupuesta por la Revelación misma, de la cognoscibilidad natural de la existencia de Dios, principio y fin de todas las cosas”⁵⁹.

En una nota de pie de página se cita el texto, del capítulo IV de la *Constitución dogmática sobre la fe católica* (1870), del Concilio Vaticano I, en el que queda afirmada la capacidad de la razón humana para demostrar la existencia de Dios, y que dice lo siguiente: “La misma santa Madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas (...) Sin embargo, plugó a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo, y los derechos eternos de su voluntad”.

Es asimismo necesaria la revelación para el conocimiento de Dios en lo que es asequible al hombre por la razón. “A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno”⁶⁰. Se cita a continuación, el pasaje de la *Suma Teológica* de Santo Tomás, en donde se expone y explica esta tesis⁶¹.

⁵⁸ Ibid., V, n. 52.

⁵⁹ Ibid., V, n. 53.

⁶⁰ *Constitutio dogmatica de fide chatolica, Dei Filius.* , Cap. II.

⁶¹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1. “Fue necesario para la salvación del género humano que, aparte de las disciplinas filosóficas, campo de investigación de la razón humana, hubiese alguna doctrina fundada en la revelación divina (...) Para salvarse necesitó el hombre que se le diesen a conocer por revelación divina algunas verdades que exceden la capacidad de la razón humana. Más aún, fue también necesario que el hombre fuese instruido por revelación divina sobre las mismas verdades que la razón humana puede descubrir acerca de Dios, porque las verdades acerca de Dios investigadas por la razón humana llegarían a los hombres por intermedio de pocos tras de mucho tiempo y mezcladas con muchos errores, y, sin embargo, de su conocimiento depende que el hombre se salve, y su salvación está en Dios”.

Se concluye seguidamente que: “Hay un *doble orden de conocimiento*, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido, divinamente revelados, no se pudiera tener noticia”⁶².

Se da, por tanto, un neta *distinción* entre razón y fe. Son distintos sus objetos, sus principios y hasta sus métodos. Como explica el Papa en la *Fides et ratio*: “Era pues necesario afirmar contra toda forma de *racionalismo*, la *distinción* entre los misterios de la fe y los hallazgos filosóficos, así como la trascendencia y precedencia de aquellos respecto a éstos; por otra parte, frente a las tentaciones *fideístas*, era preciso recalcar la *unidad* de la verdad, y, por consiguiente también, la aportación positiva que el conocimiento racional puede y debe dar al conocimiento de la fe”⁶³.

La distinción y primacía de la fe sobre la razón no implica el *conflicto* entre ambas, porque, tal como está argumentada, en este capítulo de la *Dei Filius*: “Aunque la fe esté por encima de la razón; sin embargo, *ninguna verdadera disensión* puede jamás darse entre la fe y la razón, como quiera que el mismo Dios que revela los misterios e infunde la fe, puso dentro del alma humana la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo ni la verdad contradecir jamás a la verdad”. Por tanto, si se presenta una contradicción, es únicamente aparente. “La vana apariencia de esta contradicción se origina principalmente o de que los dogmas de la fe no han sido entendidos y expuestos según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón”.

Además, por ser Dios autor y origen de toda verdad, debe concluirse que la fe y la razón se *ayudan mutuamente*. “Y no sólo no pueden jamás disentir entre sí la fe y la razón, sino que además se prestan *mutua ayuda*, como quiera que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe y, por la luz de esta ilustrada, cultiva la ciencia de las cosas divinas; y la fe, por su parte, libra y defiende a la razón de los errores y la provee de múltiples conocimientos”.

Así se explica, en primer lugar, que la Iglesia, haya contribuido al nacimiento y desarrollo de las ciencias. “Tan lejos está la Iglesia de oponerse al cultivo de las artes y disciplinas humanas, que más bien lo *ayuda y fomenta* de muchos modos. Porque no ignora o desprecia las ventajas que de ellas dimanar para la vida de los hombres; antes bien confiesa que así como han

⁶² *Constitutio dogmatica de fide catholica, Dei Filius*. Cap. IV.

⁶³ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, n. 53.

venido de Dios, que es Señor de las ciencias (1 Reg., 2, 3); así, debidamente tratadas, conducen a Dios con la ayuda de su gracia”.

También se comprende, en segundo lugar, que la Iglesia vele por la justa libertad de la ciencia. “A la verdad, la Iglesia no veda que esas disciplinas, cada una en su propio ámbito, use de sus principios y método propio; pero, reconociendo esta justa *libertad*, cuidadosamente vigila que no reciban en sí mismas errores, al oponerse a la doctrina divina, o traspasando sus propios límites invadan y perturben lo que pertenece a la fe”⁶⁴.

Por todo ello, Juan Pablo II valora muy positivamente la *Aeterni Patris* “Más de un siglo después -declara- muchas indicaciones de aquel texto no han perdido nada de su interés tanto desde el punto de vista práctico como pedagógico, sobre todo, *lo relativo al valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás*”. De manera que su intento de renovación del pensamiento filosófico y tomista es “el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe”⁶⁵. Por último, nota que la Encíclica de León XIII: “afirma que Santo Tomás”, -y cita el siguiente texto del documento, ya destacado por Pío XII-: “*distinguiendo* muy bien la razón de la fe, como, es justo, pero *asociándolas* amigablemente, conservó los derechos de una y otra, y proveyó a su dignidad”⁶⁶.

V. CIRCULARIDAD DE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA

A pesar de esta coincidencia en la doctrina tomista con la Encíclica de León XIII, la *Fides et ratio* representa una novedad. La primera que podría señalarse de otras muchas, porque Juan Pablo II *delimita* esta relación armónica con la noción de *circularidad*. Explícitamente asegura que: “La relación que ha de instaurarse oportunamente entre la teología y la filosofía debe estar marcada por la *circularidad*”⁶⁷. La ayuda mutua entre la fe y la razón consiste en su vinculación circular, que se realiza: “ejerciendo *recíprocamente* una función tanto de *examen crítico y purificador*, como de *estímulo* para progresar en la búsqueda y en la profundización”⁶⁸.

El antiguo título que se daba a la filosofía de “*ancilla theologiae*” no puede, por tanto, significar: “una sumisión servil o un papel puramente fun-

⁶⁴ *Constitutio dogmatica de fide catholica, Dei Filius*. Cap. IV.

⁶⁵ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, n. 57.

⁶⁶ LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, n. 12.

⁶⁷ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 73.

⁶⁸ *Ibid.*, Concl., n. 100.

cional de la filosofía en relación con la teología”. En todo caso, sólo serviría para “indicar la necesidad de la relación entre las dos ciencias y la imposibilidad de su separación”⁶⁹. No denota, sin embargo, su autonomía, ni la relación de circularidad.

La *filosofía* debe ejercer sobre la teología esta función *crítica* y *estimulante*. Ciertamente: “Para la teología, el punto de partida y la fuente original debe ser siempre la palabra de Dios revelada en la historia, mientras que el objetivo final no puede ser otro que la inteligencia de ésta, profundizada progresivamente a través de las generaciones. Por otra parte, ya que la palabra de Dios es Verdad, *favorecerá* su mejor comprensión la búsqueda humana de la verdad, o sea el filosofar, desarrollado en el respeto a sus propias leyes”.

Queda así ampliada la ayuda de la razón, porque: “No se trata simplemente de *utilizar*, en la reflexión teológica, uno u otro concepto o aspecto de un sistema filosófico, sino que es decisivo que la razón del creyente emplee sus capacidades de reflexión en la búsqueda de la verdad dentro de un proceso en el que partiendo de la palabra de Dios, se esfuerza por alcanzar su mejor comprensión”⁷⁰.

La misma historia de la teología revela: “La riqueza que ha significado para el progreso de la humanidad el encuentro entre filosofía y teología, y el *intercambio* de resultados”⁷¹.

La *teología* también, por su parte, ayudará con estas mismas funciones de crítica y estímulo a la filosofía, porque: “Moviéndose entre estos dos polos - la palabra de Dios y su mejor conocimiento-, la razón está como *alertada*, y en cierto modo *guiada*, para evitar caminos que la podrían conducir fuera de la Verdad revelada y, en definitiva, fuera de la verdad pura y simple; más aún, es *animada* a explorar vías que por sí sola no habría siquiera sospechado poder recorrer. De esta relación de *circularidad* con la palabra de Dios la filosofía sale *enriquecida* porque la razón descubre nuevos e inesperados horizontes”⁷².

Igualmente la historia de la filosofía confirma que la teología: “Ha estimulado ciertamente la razón a permanecer abierta a la novedad radical que comporta la revelación de Dios. Esto ha sido una *ventaja* indudable para la filosofía, que así ha visto abrirse nuevos horizontes de significado inéditos que la razón está llamada a estudiar”.

⁶⁹ Ibid., VI, n. 77.

⁷⁰ Ibid., VI, n. 73.

⁷¹ Ibid., Concl., n. 101.

⁷² Ibid., VI, n. 73.

Confiesa, por ello, que en esta Encíclica: “De la misma manera que he reafirmado la necesidad de que la teología *recupere* su legítima relación con la filosofía, también me siento en el deber de subrayar la oportunidad de que la filosofía, por el bien y el progreso del pensamiento, *recupere* su relación con la teología. En ésta la filosofía no encontrará la reflexión de un único individuo que, aunque profunda y rica, lleva siempre consigo los límites propios de la capacidad de pensamiento de uno solo, sino la riqueza de una reflexión común”⁷³.

La no recuperación de la circularidad entre la filosofía y la teología llevaría a una situación paradójica para las dos. “Si el *teólogo* rechazase la ayuda de la filosofía, correría el riesgo de *hacer filosofía* sin darse cuenta y de encerrarse en estructuras de pensamiento poco adecuadas para la inteligencia de la fe”. De modo parecido: “Si el filósofo excluyese todo contacto con la teología, debería *llegar por su propia* cuenta a los contenidos de la fe cristiana, como ha ocurrido con algunos filósofos modernos”.

Con ello, el pretendido afán de independencia de ambas disciplinas termina en su negación, porque: “Tanto en un caso como en otro, se perfila el peligro de la destrucción de los principios basilares de *autonomía* que toda ciencia quiere justamente que sean garantizados”⁷⁴. La relación circularidad es la que garantiza la justa y beneficiosa autonomía de ambas.

Esta doctrina de la circularidad entre la filosofía y la teología implica, en primer lugar, el reconocimiento de la “racionalidad” de la fe. Juan Pablo II recuerda, en la Encíclica, que para Santo Tomás “la fe es de algún modo ‘ejercicio del pensamiento’; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanzan mediante una opción libre y consciente”⁷⁵.

Juan Pablo II caracterizó a la fe como “ejercicio de pensamiento” en su discurso a los participantes en el IX Congreso Tomista, organizado por la Pontificia Academia de Santo Tomás. En este Congreso dedicado a “Santo Tomás de Aquino, Doctor Humanitatis”, dijo: “Sabemos que santo Tomás subraya el valor sobrenatural de la fe: ésta trasciende la inteligencia natural como ‘luz infusa por Dios’ para el conocimiento de verdades que superan las posibilidades y las exigencias de la pura razón (cf. STh II-II, 6, 1) Y, sin embargo, no se trata de un *acto irracional*, sino de una *síntesis vital*, en la que el factor principal es, sin duda, el divino, que mueve la voluntad a adhe-

⁷³ Ibid., Concl., n. 101.

⁷⁴ Ibid., VI, n. 77.

⁷⁵ Ibid. IV, n. 43.

rirse a la verdad revelada por Dios, soberano de la inteligencia, absolutamente infalible y santo”⁷⁶.

Advirtió seguidamente: “Pero el acto de fe incluye también una racionalidad propia, tanto porque el que cree se refiere a la evidencia histórica del correspondiente hecho, como por la justa valoración del presupuesto metafísico y teológico de que Dios no puede engañarse ni engañarnos. Además, la fe supone una racionalidad o inteligibilidad propia, por ser un acto de la inteligencia humana (cf. II-II, q. 4, a. 2), y es, a su modo, un *ejercicio del pensamiento*, tanto en la indagación como en el asentimiento (cf. II-II, q. 2, a. 1)⁷⁷.

Concluye este apartado, dedicado a la fe, indicando que: “El acto de fe nace, pues, de la libre elección humana razonable y consciente como un *rationabile obsequium*, que se funda en un motivo de máximo rigor persuasivo, que es la autoridad misma de Dios como Verdad, Bien, Santidad, que coincide con su Ser subsistente. La última razón de la fe, fundamento de toda la antropología y la ética cristiana, es la “*summa prima Veritas*” (cf., STh I, 16, 5); Dios como Ser infinito, del que la Verdad no es más que el otro nombre. Por eso, la razón humana no queda anulada ni se envilece

⁷⁶ En el texto citado de Santo Tomás se sostiene que lo creído, el objeto de la fe, es sobrenatural: “Las verdades de fe exceden la razón humana; no caen, pues, dentro de la contemplación del hombre si Dios no los revela”. También, el acto interior de creer, porque: “el hombre, para asentir a las verdades de fe, es elevado sobre su propia naturaleza, y ello no puede explicarse sin un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es Dios” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 6, a. 1).

⁷⁷ Se lee en el primero de los textos citados: “Crear es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad, que propiamente pertenece a éste; en consecuencia, es necesario que la fe, principio propio de este acto, esté en el entendimiento como en sujeto” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 2). En el segundo, que coloca el acto de creer como un acto intelectual intermedio entre el perfecto y el imperfecto: “De los actos que pertenecen al entendimiento, algunos incluyen firme asentimiento sin indagación o pensamiento, como cuando se consideran las cosas que se conocen o entienden, pues esta indagación está ya hecha. Otros actos del entendimiento tienen pensamiento, aunque sin terminar, y, por tanto, sin asentimiento firme, sea que no se incline a *ninguna* de las partes, como es el caso de quien *duda*, sea que se inclinen a *una* parte más que a otra inducidos por ligeros indicios, y es el caso de quien *sospecha*, sea porque se inclinan a una parte, pero con el *temor* de que la contraria sea verdadera, y estamos con ello en la *opinión*. El acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte y en esto conviene con el que conoce y entiende. Sin embargo, el conocimiento del acto de fe no es perfecto, por no tener una visión clara del objeto, y en esto último coincide con el que duda, sospecha y opina” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1). En el acto, el asentimiento es perfecto y también perfecta la indagación o pensamiento, únicamente es imperfecto el conocimiento. Con ello, Santo Tomás justifica la definición agustiniana: “creer es pensar con asentimiento” (*credere est cum assensione cogitare*) (SAN AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, c. 2).

con el acto de fe, sino que ejerce su suprema grandeza intelectual en la humildad con que reconoce y acepta la infinita grandeza de Dios”⁷⁸.

Como ha notado Georges Cottier: “En una reflexión sobre la razón misma, sobre su capacidad y sus límites, no es contra la razón la apertura a una verdad que venga de lo alto, porque la razón consciente de sí misma, ve que ella no es la fuente de la verdad; está orientada a la verdad, pero la verdad es trascendente. Y que una iluminación superior venga, de parte de esta verdad trascendente, no es contra la razón. Por tanto, a partir de un razonamiento filosófico, se puede ver que no es contradictorio abrirse al don de la fe. Y, en este sentido el pensador cristiano, y también el hebreo, no deja de ser filósofo, incluso cuando abre su razón a esta verdad que viene de la trascendencia, del Absoluto, de Dios”⁷⁹.

En segundo lugar, como señaló el cardenal Ratzinger, en el Congreso Internacional sobre la Encíclica *Fides et ratio*, de Madrid, la relación de circularidad, que establece Juan Pablo entre la filosofía y la teología, lleva a que esta última mantenga una actitud de *diálogo* con la filosofía. Explicó que: “La Encíclica habla de un movimiento circular entre teología y filosofía, y lo entiende en el sentido de que la teología tiene que *partir* siempre en primer lugar de la Palabra de Dios; pero, puesto que esta Palabra es verdad, hay que ponerla en relación con la búsqueda humana de la verdad, con la lucha de la razón por la verdad y ponerla así en *diálogo* con la filosofía”.

De manera que: “La búsqueda de la verdad por parte del creyente se realiza, según esto, en un movimiento, en el que siempre se están confrontando la escucha de la Palabra proclamada y la búsqueda de la razón”⁸⁰. Es

⁷⁸ JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes del IX Congreso Tomístico Internacional, Favorecer el estudio constante y profundo de la doctrina filosófica, teológica, ética y política de Santo Tomás de Aquino*, 29 de septiembre de 2000, n. 3, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1991, 6 vol, vol. I, pp. 9-15, pp. 11-12. El pasaje de Santo Tomás citado dice lo siguiente: “La verdad se halla en el entendimiento, en cuanto conoce las cosas, como son, y en las cosas, en cuanto tienen un ser acomodado al entendimiento. Esto es lo que en grado máximo, se halla en Dios, ya que su ser no sólo se adapta a su entendimiento, sino que es su mismo entender y su entender es medida y causa de todos los demás seres y de todos los otros actos de entender; y el El es su ser y su entender. De donde se sigue que no sólo hay verdad en El, sino que es la *primera y suprema verdad*” (Suma Teológica, I, q. 16, a. 5, in c.).

⁷⁹ DELIA GIANIRACUSA, *Il messaggio dell'Enciclica sulla filosofia*, Entrevista a Georges Cottier, en AA.VV., *Dal fenomeno al fondamento. Necessità, metodo e limiti della filosofia secondo l'Enciclica 'Fides et ratio'*, Grande Enciclopedia Epistemologica, n 119, Roma, Edizioni Romane di Cultura, 1999, pp. 11-18, pp. 14-15.

⁸⁰ JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica 'Fides et ratio'*, Congreso Internacional sobre la Encíclica *Fides et ratio*, Facultad de Teología de San Dámaso de Madrid, Madrid, 15 de febrero de 2000, Concl.

tan necesario este diálogo, que afirmó que sin la filosofía: “la fe pierde el aire en que respira”⁸¹.

Podría decirse algo parecido de la filosofía con respecto a la teología, pues: “Tampoco la filosofía como tal debería cerrarse en lo meramente propio e ideado por ella. Así como debe estar atenta a los conocimientos empíricos, que maduran en las diversas ciencias, así también debería considerar la sagrada tradición de las religiones, y en especial el mensaje de la Biblia, como una fuente de conocimiento del que ella se deja fecundar”. Añadió que: “De hecho, no hay ninguna gran filosofía que no haya recibido de la tradición religiosa luces y orientaciones, ya pensemos en la filosofía de Grecia y de la India, o en la filosofía que se ha desarrollado en el ámbito del cristianismo, o también en las filosofías modernas, que estaban convencidas de la autonomía de la razón y consideraban esta autonomía como criterio último del pensar, pero que se mantuvieron deudoras de los grandes temas del pensamiento que la fe cristiana había ido dando a la filosofía”.

La carencia de esta actitud de diálogo en el pensamiento filosófico, es también, concluyó, muy grave para él, porque: “Cuando la filosofía apaga totalmente este diálogo con el pensamiento de la fe, acaba -como Jaspers formuló una vez- en una “seriedad que se va vaciando de contenido”. Al final se ve impelida a renunciar a la cuestión de la verdad, y esto significa darse a sí misma por perdida. Pues una filosofía que ya no pregunta quiénes somos, para qué somos, si existe Dios y la vida eterna, ha abdicado como filosofía”⁸².

En la actualidad, se indica en la Encíclica *Fides et ratio*, la circularidad entre la filosofía y la teología es imprescindible para ambas. No sólo hay una “filosofía débil”, sino también una teología débil. En estos momentos: “Tanto la fe como la razón se han *empobrecido* y *debilitado* una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tienen el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal”.

El olvido de la Filosofía de su camino no sólo le perjudica a ella, sino también a la Teología, e igualmente el de la catolicidad por parte de la Teología afecta negativamente a la Filosofía. “Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a *mito* o *superstición*. Del mismo modo, una razón que no tenga

⁸¹ Ibid., Introd.

⁸² Ibid., Concl.

ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser”⁸³.

VI. LA FILOSOFÍA, EL SENTIDO COMÚN Y LA METAFÍSICA

Una segunda novedad de la Encíclica es la determinación de la naturaleza de la filosofía en un documento pontificio. En la *Fides et ratio* no sólo se defiende el valor de la filosofía, sino que también contribuye a la dilucidación de su esencia, que parece siempre problemática. Como ha notado Antonio Livi, en la Encíclica hay “una idea muy precisa respecto a la solución que hay que dar al problema -muy debatido en Italia en los últimos decenios- del ‘estatuto epistemológico de la filosofía’, problema que se puede enunciar así: ¿De veras es necesaria la filosofía para la vida y para la cultura de hoy?”⁸⁴.

Comienza, para ello, situándola en la vida humana. Filosofar sería una actividad natural del hombre. Juan Pablo II cita la afirmación de Aristóteles de que: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”⁸⁵ y define incluso al hombre como “aquél que busca la verdad”⁸⁶. Se encuentran verdades o saberes en un *primer nivel*, que se da en la vida diaria y también en la investigación científica. Son verdades de lo fenoménico, de aquello que se presenta con una evidencia inmediata o que puede verificarse experimentalmente.

El hombre no está limitado a este nivel del saber. Puede encontrar otro más profundo, gracias a la capacidad de su razón, que puede trascender lo empírico. A este segundo nivel, pertenecen las verdades filosóficas, “a las que el hombre llega mediante la capacidad especulativa de su intelecto”⁸⁷.

Los filósofos intentan descubrirlas y expresarlas en doctrinas, pero en realidad es una pretensión de todos los hombres. “Más allá de los sistemas filosóficos, sin embargo, hay otras expresiones en las cuales el hombre busca dar forma a una propia ‘filosofía’. Se trata de convicciones o experiencias personales, de tradiciones familiares o culturales o de itinerarios existenciales en los cuales se confía en la autoridad de un maestro”⁸⁸. Podría decirse que todo hombre, en cierto sentido, es filósofo, posee una concepción propia de la

⁸³ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, IV, n. 48.

⁸⁴ ANTONIO LIVI, *Introduzione*, en AA.VV., *Dal fenomeno al fundamento, Necessità, metodo e limiti della filosofia secondo l'Enciclica 'Fides et ratio'*, op. cit., pp. 7-9, p. 7.

⁸⁵ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, III, n. 25. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1, 1.

⁸⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, III, n. 28. Lo define también como “aquél que vive de creencias” (Ibid., III, n. 31).

⁸⁷ Ibid., III, n. 30.

⁸⁸ Ibid., III, n. 27.

realidad, que de algún modo da respuesta a los grandes interrogantes de la existencia y desde esta interpretación orienta su vida personal. “*Cada hombre (...) es, en cierto modo filósofo*”⁸⁹.

Conocer el “sentido” de todas las cosas y de su propia existencia es una necesidad natural. Desea obtener respuestas a interrogantes como: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? ¿Por qué existe el mundo? ¿Por qué existe el mal y el sufrimiento? y otras preguntas de fondo parecidas. En realidad, cuanto más conoce el mundo más urgentes le resultan tales preguntas. Afirma explícitamente Juan Pablo II que. “*El hombre es naturalmente filósofo*”⁹⁰.

La racionalidad humana empuja a los saberes filosóficos. La filosofía, como saber científico, simplemente continúa estos conocimientos naturales filosóficos del hombre corriente, llevándolos a una mayor perfección terminológica, conceptual y sistemática. La filosofía no supone una ruptura y menos una oposición a los conocimientos metafísicos espontáneos. Por el contrario, debe ser su regla. Tampoco, por lo mismo, tiene que estar separada de los afanes diarios de la vida humana.

El carácter natural de la filosofía explica el hecho, señalado igualmente en la Encíclica, de que todo pensar filosófico tenga un mismo punto de partida extrínseco. “Es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los progresos del saber, un *núcleo* de conocimientos filosóficos cuya *presencia es constante* en la historia del pensamiento”.

En este núcleo se encontrarían los primeros principios, ya que añade Juan Pablo II: “Piénsese, por ejemplo, en los principios de no contradicción, de finalidad, de causalidad”. Además de este conjunto de contenidos intelectuales, sobre los que se posee una completa *certeza inmediata*, y que son comunes a todos los hombres de todo lugar y época, este centro nuclear incluiría también otros cuya certeza sería *mediata*, ya que se dice en el texto, igualmente a título de ejemplo, que se piense, “también en la concepción de la persona como sujeto libre e inteligente y en su capacidad de conocer a Dios, la verdad y el bien; piénsese además en algunas normas morales fundamentales, que son comúnmente aceptadas”.

Concluye seguidamente que: “Estos y otros temas indican que, prescindiendo de las corrientes de pensamiento, existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genéri-

⁸⁹ Ibid., III, n. 30.

⁹⁰ Ibid., VI, n. 64.

ca y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un *punto de referencia* para las diversas escuelas filosóficas”⁹¹. Este conjunto de certezas inmediatas y mediatas, pero que todas preceden a la reflexión crítica -no tienen forma “refleja”- coincidiría con lo que se denomina “sentido común”, un saber fruto de la inteligencia natural en su funcionamiento espontáneo.

En nuestra época, algunos de estos contenidos nucleares son desfigurados o rehusados porque: “Este período de rápidos y complejos cambios expone especialmente a las nuevas generaciones, a las cuales pertenece y de las cuales depende el futuro, a la sensación de que se ven privadas de auténticos puntos de referencia. La exigencia de una base sobre la cual construir la existencia personal y social se siente de modo notable sobre todo cuando se está obligado a constatar el carácter *parcial* de propuestas que elevan lo *efímero* al rango de valor, creando ilusiones sobre la posibilidad de alcanzar el verdadero sentido de la existencia. Sucede de ese modo que muchos llevan una vida casi hasta el límite de la ruina, sin saber bien lo que les espera”.

Muchas veces todo ello es fruto de una inconsciencia de algún modo irresponsable, porque: “depende también del hecho de que, a veces, quien por vocación estaba llamado a expresar en formas culturales el resultado de la propia especulación, ha desviado la mirada de la verdad, prefiriendo el éxito inmediato en lugar del esfuerzo de la investigación paciente sobre lo que merece ser vivido”. Por ello: “La *filosofía* que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura, por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe *recuperar* con fuerza su vocación originaria”.

Confiesa Juan Pablo II que precisamente: “Por eso he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema, para que la humanidad, en el *umbral del tercer milenio* de la era cristiana, *tome conciencia* cada vez más clara de los grandes recursos que le han sido dados y se comprometa con renovado ardor en llevar a cabo el plan de salvación en el cual está inmersa su historia”⁹².

Por reconocer y de partir de este núcleo fundamental, que incluye principios metafísicos, la filosofía no debe renunciar a la metafísica, que como culminación de la actitud racional humana, propia de las ciencias filosóficas, busca el fundamento último de la realidad. Sin embargo, nota Juan Pablo II: “Si consideramos nuestra situación actual, vemos (...) la *desconfianza radical* en la razón que manifiestan las exposiciones más recientes de muchos estu-

⁹¹ Ibid., Introd., n. 4.

⁹² Ibid., Introd., 6.

dios filosóficos. Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del ‘final de la metafísica’: se pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras”.

De este modo: “Vuelven los problemas del pasado, pero con nuevas peculiaridades. No se trata ahora sólo de cuestiones que interesan a personas o grupos concretos, sino de convicciones tan *difundidas* en el ambiente que llegan a ser en cierto modo *mentalidad común*”⁹³. El sentido común parece que se quiera reemplazar por un pensar no natural impuesto.

También, como consecuencia de la suspicacia ante la metafísica: “Se nota una difundida *desconfianza* hacia las afirmaciones globales y absolutas, sobre todo por parte de quienes consideran que la verdad es el resultado del consenso y no de la adecuación del intelecto a la realidad objetiva”⁹⁴.

No sólo se recela de la metafísica, como saber universal, profundo y último, sino de verdades racionales más patentes para el hombre. “Recientemente han adquirido cierto relieve diversas doctrinas que tienden a infravalorar incluso las verdades que el hombre estaba seguro de haber alcanzado. La legítima pluralidad de posiciones ha dado paso a un *pluralismo indiferenciado*, basado en el convencimiento de que todas las posiciones son igualmente válidas (...). En esta perspectiva, todo se reduce a opinión”⁹⁵.

⁹³ Ibid., V, n. 55. En la *Aeterni Patris* ya decía León XIII: “Si alguno fija su atención en la tristeza de nuestros tiempos y examina reflexivo el modo de ser de la vida pública y de la privada, descubrirá sin duda que la causa fecunda de los males, tanto de los que ya nos oprimen, como de los que tememos, está en que los *perversos principios* sobre las cosas divinas y humanas, emanados hace tiempo de las escuelas filosóficas, *han penetrado* en todos los órdenes de la sociedad, siendo recibidos por los más con un *pleno acatamiento*. Al ser natural que el hombre en su acción tenga por guía a la razón, si en algo falta la inteligencia, fácilmente peca también en lo mismo la voluntad; y así acontece que la perversidad de las opiniones, cuyo asiento está en la inteligencia, influye en las acciones humanas y las pervierte” (LEÓN XIII, *Aeterni Patris*, 2). No obstante, como ha escrito Lobato: “Es de justicia notar que la Encíclica no acentúa el carácter negativo del pensar moderno o la situación actual. La orientación en esto es diferente al estilo usual del pasado. No hay condenas. Hay advertencias serias frente a estos hechos. Pero al mismo tiempo se tienen en cuenta las aportaciones positivas que debemos a las corrientes de la filosofía moderna, que ha puesto gran empeño en desvelar lo profundo del sujeto, la conciencia, la libertad, y ha planteado con rigor el problema radical de la existencia” (ABELARDO LOBATO, *La Encíclica “Fides et ratio” y el futuro de la teología*, op. cit., pp. 53-54).

⁹⁴ Ibid., V, n. 56.

⁹⁵ Ibid., Introd., n. 5. Como consecuencia de actitud relativista y pragmática, el único criterio de verdad posible estaría *en la opinión y voluntad de la mayoría*. Incluso se exigiría del Estado el reconocimiento de este derecho de los ciudadanos. Por el contrario, como ha advertido el Cardenal Ratzinger, es “un deber de la Humanidad proteger al hombre contra la *dictadura de lo*

La necesidad de que la filosofía culmine en la metafísica se advierte, por una parte, desde la teología. “Un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un *papel de mediación* en la comprensión de la Revelación. La palabra de Dios se refiere continuamente a lo que supera la experiencia e incluso el pensamiento del hombre; pero este ‘misterio’ no podría ser revelado, ni la teología podría hacerlo inteligible de modo alguno, si el conocimiento humano estuviera rigurosamente limitado al mundo de la experiencia sensible. Por lo cual, la metafísica es una mediación privilegiada en la búsqueda teológica”.

Puede afirmarse, por ello, que: “Una teología sin un horizonte metafísico no conseguiría ir más allá del análisis de la experiencia religiosa y no permitiría al intellectus fidei expresar con coherencia el valor universal y trascendente de la verdad revelada”⁹⁶.

Por otra parte: “La importancia de la *instancia metafísica* se hace más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles (...) ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su *esencia*”.

Es preciso continuar, como hace la metafísica, y probar que el conocimiento humano alcanza la realidad, en sus esencias universales e inmutables, aunque no les es posible muchas veces conocerla en su totalidad ni con la suficiente claridad en todos los ámbitos, ni tampoco puede proporcionar siempre una certeza absoluta. No obstante, la metafísica incluso: “es *capaz de expresar* de manera universal -aunque con términos *analógicos*, pero no por ello menos significativos- la realidad divina y trascendente”⁹⁷.

Todo ello, confirma que la filosofía tiene que incluir la metafísica. “Es necesaria una filosofía de alcance auténticamente *metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”. Lo que implica, por un lado, el reconoci-

coyuntural convertido en *absoluto* y devolverle su dignidad, que justamente consiste en que *ninguna instancia humana puede dominar sobre él*, porque está abierto a la verdad misma. Precisamente por su insistencia en la capacidad del hombre para la verdad, la Encíclica es una apología sumamente necesaria de la grandeza del hombre” (JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica ‘Fides et ratio*, op. cit., n. 1).

⁹⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VII, n. 83.

⁹⁷ *Ibid.*, VII, n. 84.

miento de que: “la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico”. Por otro, la existencia de: “la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque *imperfecta* y *analógica*”.

Si existe una realidad metafísica, y es alcanzable de algún modo por el conocimiento humano: “Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la *dimensión metafísica* de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios”.

Por último, confiesa también Juan Pablo II que: “Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque estoy convencido de que es el camino obligado para superar la *situación de crisis* que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad”. De tal manera que: “Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento”⁹⁸, de los distintos saberes y ciencias a la metafísica o sabiduría⁹⁹.

En la *Encíclica*, por consiguiente, para solucionar el problema del método que debe seguir la filosofía en la actualidad¹⁰⁰, como nota Antonio Livi: “Se hace la propuesta de volver a una filosofía que sea auténtica metafísica, o sea, un pensamiento ‘fuerte’, no reducido a narración de los eventos (descripción de lo que aparece y se vive, aquello que Karol Wojtyła llama kantianamente ‘el fenómeno’), un pensamiento por tanto que vaya a la búsqueda de un sentido último y definitivo (aquello que el Papa llama, provocativamente ‘el fundamento’: sabiendo bien que el pensamiento débil ha condenado como impropio toda tentativa de fundación y toda forma de “fundamentismo”¹⁰¹.

⁹⁸ Ibid., VII, n. 83.

⁹⁹ El profesor García Cuadrado ha notado que: “La propuesta de la *Encíclica* va más allá de una simple revitalización de la metafísica como ciencia autónoma, ni mucho menos como un sistema de pensamiento determinado. Se trata de una llamada a la filosofía para que integre las diversas metodologías bajo una perspectiva metafísica. En otras palabras, que recupere su función de ciencia primera no porque anule la autonomía metodológica de las otras ciencias, sino porque es capaz de fundamentarlas e integrarlas orgánicamente” (JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La dimensión sapiencial de la filosofía en la “Fides et ratio”*, op. cit., pp. 844-845).

¹⁰⁰ Entre otros, podría ser: “fenomenológico, hermenéutico, deconstructivo, empírico, pragmático” (Cf. ANTONIO LIVI, *Introduzione*, en AA.VV., *Dal fenomeno al fundamento, Necessità, metodo e limiti della filosofia secondo l'Enciclica ‘Fides et ratio’*, op. cit., pp. 7-9, p. 7).

¹⁰¹ ANTONIO LIVI, *Introduzione*, en AA.VV., *Dal fenomeno al fundamento, Necessità, metodo e limiti della filosofia secondo l'Enciclica ‘Fides et ratio’*, op. cit., pp. 7-9, p. 7.

Podría sintetizarse toda esta concepción de la filosofía de Juan Pablo II, en los cinco puntos con los que la compendia Antonio Livi: “1. La filosofía (como reflexión rigurosa y metódica, o sea como ‚ciencia’) depende del ‚*sentido común*’ (como conocimiento originario, dotado de certeza necesaria y universal, y fundamento de la comunicación intersubjetiva (...)) 2. La filosofía se perfecciona haciéndose *metafísica*, o sea conocimiento y ciencia del fundamento (...) 3. La filosofía debe reconocer sus propios límites: no sólo mirando al objeto (porque a toda ciencia le es impedido el conocimiento esencial de lo individual, del concreto existencial) sino también mirando la posibilidad de formular lingüísticamente la verdad y de comunicarla en el devenir histórico-cultural; 4. la filosofía debe abrirse a la posibilidad de la revelación sobrenatural (...) la filosofía debe reconocer los progresos conseguidos por influjo de la revelación hebreo-cristiana”¹⁰².

VII. LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Una tercera novedad de la Encíclica, todavía más acusada que las dos anteriores e igualmente de gran importancia, es la caracterización de la filosofía cristiana. El llamado “problema de la filosofía cristiana” comenzó con la negación de su existencia y de su posibilidad por el racionalista francés Emile Bréhier. En su conocida *Histoire de la philosophie*, sostenía que no hubo influencia del cristianismo en la filosofía, y que “el desarrollo del pensamiento filosófico no estuvo fuertemente influenciado por el acontecimiento del cristianismo y (...) que no hay filosofía cristiana”¹⁰³.

En la polémica que suscitó, León Brunschvicg admitió el influjo del cristianismo en la filosofía, pero no, en cambio, la existencia de la filosofía cristiana, porque el adjetivo niega al sustantivo. Por el contrario, Etienne Gilson apoyándose en la *Aeterni Patris*, afirmó que existe y es auténtica filosofía. La expresión “filosofía cristiana”, designa, tal como León XIII indicó, a la que se *guía* por la luz de la fe y se pone a su *servicio*. Según Gilson, por consiguiente: “Filosofía cristiana es el método filosófico en el que la fe cristiana y el intelecto humano unen sus fuerzas en la investigación conjunta de la verdad filosófica”¹⁰⁴.

¹⁰² Ibid., p. 8.

¹⁰³ E. BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris, Alcan, 1927, v. I, pp. 494.

¹⁰⁴ E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, New York, Doubleday, 1960. Trad. esp. *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1970, p. 9. Véase: ANTONIO LIVI, “Étienne Gilson”, Voz en GER, Gran Enciclopedia Rialp. Madrid, Rialp, 1987, v. XXV, cc. 850-857.

De estas dos relaciones esenciales y nucleares de la filosofía cristiana, se fijó especialmente en la primera. La filosofía cristiana sin dejar de ser filosofía y sin convertirse formalmente en Teología, recibe de ésta *ayuda perfecta*, no formal o esencial sino, *accidental*, pero intrínseca, y tanto *negativa* -prevención de errores-, como *positiva* -sugerencia de temas y adiestramiento mental-.

Declaró, por ello: “Llamo filosofía cristiana toda filosofía que, aunque distinguiendo formalmente los dos órdenes, considera a la revelación cristiana como un *auxiliar indispensable* de la razón”¹⁰⁵. Su solución -explic- queda reducida a esta cuestión: “Se trata simplemente de saber si se admite o se niega que el ejercicio de una razón natural, con la ayuda de la revelación, sea todavía un ejercicio racional, y si la filosofía que ella produce, aún merezca el nombre de ‘filosofía’ (...) En efecto, aquí está el fondo del debate y lo que le confiere su verdadero significado”¹⁰⁶.

También Jacques Maritain asumió esta posición, pero preciso respecto al influjo de la gracia en la naturaleza, distinguiendo entre filosofía como “naturaleza”, o en sí misma, y la filosofía como “estado”, o en las condiciones del sujeto. La primera no tiene relación con el cristianismo. Sí, en cambio, la segunda, porque el cristianismo ha perfeccionado el estado de la filosofía. La filosofía cristiana no es simplemente una esencia o la filosofía como naturaleza, sino que es “La filosofía misma en cuanto situada en condiciones de existencia y de ejercicio absolutamente características donde el cristianismo ha introducido al sujeto pensante”¹⁰⁷. Por este camino, Maritain llegó a sostener que la “ética adecuadamente tomada”, o ética cristiana” sería “subalterna” de la Teología, porque tomaría de ella sus fundamentos¹⁰⁸.

El debate se ha mantenido hasta nuestros días, apareciendo posiciones que se han limitado a modificar algunas las características indicadas de la filosofía cristiana¹⁰⁹. Como ha indicado Sanabria: “Desde el surgimiento del pro-

¹⁰⁵ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1948, p. 33. Más explícitamente escribe: “El filósofo cristiano considera la revelación como una fuente de luces para su razón” (IDEM, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1949, p. 319).

¹⁰⁶ E. GILSON, *Christianisme et Philosophie*, Vrin, París, 1936, p. 109. Cf. JOSÉ RUBÉN SANABRIA, *¿Es posible una filosofía cristiana?*, en JOSÉ RUBÉN SANABRIA (Ed.), *El problema de la filosofía cristiana*, Cuaderno de Filosofía, n° 33, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 1999, pp. 59-102.

¹⁰⁷ J. MARITAIN, *La Philosophie chrétienne*, Paris, Téqui, 1933, p. 56.

¹⁰⁸ Cf. IDEM, *Humanisme integral*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p. 173. Véase: JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Elementos de Filosofía y cristianismo*, Pamplona, EUNSA, 1992, pp. 21-47.

¹⁰⁹ Véase: YVES FLOUCAT, *Pour une philosophie chrétienne. Éléments d'un débat fondamental*, Paris, Téqui, 1983; LUIGI BOGLIOLO, *La filosofía cristiana. El problema, la historia, la estructura*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1986, 2ª ed.

blema hasta nuestros días los defensores de la filosofía cristiana coinciden en lo sustancial. En realidad pocos son los elementos nuevos”¹¹⁰.

Después de la aparición de la *Énciclica* no puede mantenerse ya esta apreciación. No sólo, porque, como ya se ha notado, en uno de los numerosos estudios que han aparecido desde su publicación, respecto a la “famosa cuestión de la ‘filosofía cristiana’, sobre la que S.S. apunta algunas precisiones de gran valor”¹¹¹, sino porque aporta una nueva y original solución. A ello apunta Abelardo Lobato, en su estudio de la teología en la *Fides et ratio*, al escribir: “Otro estadio de la filosofía es el designado como *filosofía cristiana*. Esta discutida expresión, que Heidegger mismo trató de ridiculizar por contradictoria, como si fuera un hierro ligneo, ha sido aceptada por la *Encíclica*, que propicia una *adecuada interpretación*”¹¹².

Para lograr una idónea resolución del problema, Juan Pablo II parte de los hechos históricos. La filosofía, con respecto a la fe cristiana, puede encontrarse en tres situaciones, que ya se han dado a lo largo de la historia. “Una primera es la de la filosofía *totalmente independiente* de la revelación evangélica. Es la posición de la filosofía tal como se ha desarrollado históricamente en las épocas precedentes al nacimiento del Redentor y, después en las regiones donde aún no se conoce el Evangelio”.

En esta primera posición: “La filosofía manifiesta su legítima aspiración a ser un proyecto *autónomo*, que procede de acuerdo con sus propias leyes, sirviéndose de la sola fuerza de la razón. Siendo consciente de los *límites* debidos a la debilidad congénita de la razón humana, esta aspiración ha de ser sostenida y reforzada. En efecto, el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos *implícitamente abierto* a lo sobrenatural”.

En otra posición, que históricamente puede considerarse la tercera, porque en general es la propia de la modernidad y la postmodernidad, se reivindica al cristianismo la *autonomía* filosófica, y en este sentido se coincide con la anterior. Sin embargo, ya no se mantiene la *apertura* ni explícita ni implícita a la trascendencia. “La teoría de la llamada filosofía ‘separada’, seguida por numerosos filósofos modernos, está muy lejos de esta correcta exigencia. Más que afirmar la justa autonomía del filosofar, dicha filosofía rei-

¹¹⁰ JOSÉ RUBÉN SANABRIA, *¿Es posible una filosofía cristiana?*, op. cit., p. 80. Cf. ABELARDO LOBATO, *Fenomenología y Metafísica. La ‘Filosofía cristiana’ de Edith Stein y el encuentro entre Husserl y Tomás de Aquino*, en “Aquinas” (Roma), XXXVII/2 (1994), pp. 335-352.

¹¹¹ JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *La Filosofía cristiana en la “Fides et ratio”*, en “Scripta Fulgentina” (Murcia), IX/17 (1999), pp. 141-150, p. 141.

¹¹² ABELARDO LOBATO, *La Encíclica “Fides et ratio” y el futuro de la teología*, op. cit. p. 56.

vindica una *autosuficiencia del pensamiento* que se demuestra claramente ilegítima. En efecto, rechazar las aportaciones de verdad que derivan de la revelación divina significa cerrar el paso a un conocimiento más profundo de la verdad, *dañando* la misma filosofía¹¹³. El mantenerse encerrada en el “principio de inmanencia, que es el centro de la postura racionalista”¹¹⁴, en realidad, limita la libertad de la misma filosofía.

Por último, en el orden histórico: “Una segunda posición de la filosofía es la que muchos designan con la expresión *filosofía cristiana*”¹¹⁵. Aparece ya en la Encíclica *Aeterni Patris*. Declara seguidamente Juan Pablo II que: “La denominación es en sí misma legítima, pero no debe ser mal interpretada: con ella no se pretende aludir a una *filosofía oficial* de la Iglesia, puesto que la fe como tal no es una filosofía”¹¹⁶.

No existe una filosofía que sea la del cristianismo, que es una religión, y que en este sentido se llame “filosofía cristiana”. Un poco antes, en el capítulo anterior, dedicado a explicar las intervenciones de la Iglesia en temas filosóficos, se dice: “La Iglesia no propone una *filosofía propia* ni *canoniza* una filosofía en particular con menoscabo de otras”¹¹⁷.

¹¹³ Ibid., VI, n. 75. La apertura del pensamiento clásico, como ha advertido Ratzinger, explica: “por qué la predicación cristiana entró en contacto con la filosofía, y no con las religiones. Cuando se intentó esto último, cuando, por ejemplo, se quiso interpretar a Cristo como el verdadero Dionisio, Esculapio o Hércules, tales intentos cayeron rápidamente en desuso. Que no se entrara en contacto con las religiones, sino con la filosofía, tiene que ver con el hecho de que no se canonizó una cultura, sino que se podía entrar a ella por donde había comenzado ella misma a *salir de sí misma*, por donde había iniciado el camino de apertura a la verdad común y había dejado atrás la instalación en lo meramente propio” (JOSEPH RATZINGER, *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica ‘Fides et ratio*, op. cit., n. 2b).

¹¹⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VII, n. 91.

¹¹⁵ Comenta José Luis Illanes: “Los autores, especialmente franceses pero también de otras áreas culturales, que acudieron a esa terminología aspiraban, en efecto, a afirmar a la vez, de una parte la capacidad cognoscitiva de la razón -más aún, la posibilidad de alcanzar, con las solas fuerzas naturales, una comprensión del conjunto de la realidad-, y, de otra, la apertura de esa misma razón a verdades que la trascienden y que, en consecuencia, pueden incidir en ella”. Independientemente del valor de esta interpretación, hay que destacar que su autor ha notado la originalidad de la “filosofía cristiana” de la Encíclica, al añadir: “La *Fides et ratio* presupone esa historia, a la que alude, comenzando el párrafo que ahora nos ocupa precisamente con unas palabras que implican asumirla aunque a la vez marcando una *cierta distancia*: ‘una segunda posición (estado) de la filosofía es la que muchos designan con la expresión filosofía cristiana’” (JOSÉ LUIS ILLANES, *Fe y razón, Filosofía y Teología. consideraciones al hilo de la ‘Fides et ratio’*, en “Scripta Theologica” (Pamplona), XXXI/3 (1999), pp. 783-820, p. 807).

¹¹⁶ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76.

¹¹⁷ Ibid., V, n., 49.

Esta declaración de que a Iglesia no tiene una filosofía, ni declara a ninguna como propia remite, en una nota de pie de página, a estas palabras equivalentes de la *Humani generis* de Pío XII: “la Iglesia no puede ligarse a un efímero sistema filosófico”¹¹⁸.

Se añade seguidamente en este mismo capítulo: “El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la *filosofía*, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada *hacia la verdad*, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable. De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón según sus propios principios y metodologías específicas”.

La Iglesia con ello respeta la autonomía de la filosofía. “En el fondo, la raíz de la *autonomía* de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza *orientada a la verdad* y cuenta en sí misma *con los medios* necesarios para alcanzarla”. Por su parte, la filosofía debe respetar las verdades que enseña la Iglesia. “Una filosofía consciente de este ‘estatuto constitutivo’ suyo *respetar* necesariamente también las exigencias y las evidencias propias de la verdad revelada”¹¹⁹.

La enseñanza de la Iglesia trasciende la filosofía. No es un elemento filosófico ni parte de ninguna filosofía. Como se indica, al principio de la Encíclica: “La fe, que se funda en el testimonio de Dios y cuenta con la ayuda sobrenatural de la gracia, pertenece efectivamente a un orden diverso del conocimiento filosófico. Éste, en efecto, se apoya sobre la percepción de los sentidos y la experiencia, y se mueve a la luz de la sola inteligencia”¹²⁰.

Una vez explicado lo que no es la “filosofía cristiana”, se determina su naturaleza. Para ello, afirma que tiene dos aspectos. “Uno *subjetivo*, que consiste en la *purificación* de la razón por parte de la fe”¹²¹. En este sentido: “Con este apelativo se quiere indicar más bien un modo de filosofar cristiano, una especulación filosófica concebida en *unión vital* con la fe. No se hace referencia sim-

¹¹⁸ Pío XII, *Humani generis*, n. 10.

¹¹⁹ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, V, n. 49.

¹²⁰ *Ibid.*, I, n. 9.

¹²¹ *Ibid.*, VI, n. 76. Precisa, a continuación, que: “Como virtud teologal, la fe libera la razón de la presunción, tentación típica a la que los filósofos están fácilmente sometidos. Ya san Pablo y los Padres de la Iglesia y, más cercanos a nuestros días, filósofos como Pascal y Kierkegaard la han estigmatizado. Con la humildad, el filósofo adquiere también el valor de afrontar algunas cuestiones que difícilmente podría resolver sin considerar los datos recibidos de la Revelación. Piénsese, por ejemplo, en los problemas del mal y del sufrimiento, en la identidad personal de Dios y en la pregunta sobre el sentido de la vida, más directamente, en la pregunta metafísica radical: ‘¿Por qué existe algo?’” (*Ibid.*).

plemente, pues, a una filosofía hecha por filósofos cristianos, que en su investigación no han querido contradecir su fe”. Para que una filosofía sea cristiana no basta que no se oponga en nada al mensaje cristiano, y pueda ser así asumible por él. Además de la posibilidad del servicio a la fe, esta filosofía debe estar guiada por la fe extrínseca e intrínseca, y, por tanto, por la gracia de Dios.

El segundo aspecto de la filosofía cristiana es “objetivo”, se refiere a sus contenidos. “Además está el aspecto objetivo, que afecta a los contenidos. La Revelación propone claramente algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si se la hubiera dejado sola”.

Santo Tomás explica el hecho de que verdades naturales hayan sido reveladas junto con las sobrenaturales, porque sin la vía de la fe, en primer lugar “muy pocos hombres conocerían a Dios”. A los restantes se lo habría podido imposibilitar tres causas: ‘La mala complexión fisiológica (...) el cuidado de los bienes familiares (...) la pereza’. Además estos pocos lo habrían hecho “después de mucho tiempo”. Por tres motivos: ‘Por su misma profundidad (...) por lo mucho que se requiere saber de antemano’, y porque se necesita la madurez, que proporcione la paz y la tranquilidad, de no estar sujeto “al vaivén de los movimientos pasionales”. Estos pocos hombres maduros poseerían estas verdades naturales con gran incertidumbre. Ello por tres razones: “La falsedad se mezcla en la investigación racional (...) viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias (...) y que entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso (...) que se acepta por una razón probable o sofística”.

Concluye el Aquinate que: “Por eso, fue conveniente presentar a los hombres por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas. La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede demostrar, para que así todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda y error”¹²².

Estas verdades pertenecen por su contenido a la filosofía y por su origen pueden denominarse cristianas. A su conjunto se le puede denominar filosofía cristiana. Por ello, en este sentido, como se indica en la Encíclica: “Hablando de filosofía cristiana se pretende abarcar todos los *progresos importantes* del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la *aportación*, directa o indirecta, de la fe cristiana”. La filosofía cristiana no es la filosofía de la de la religión cristiana, pero sí los elementos filosóficos que ha proporcionado a la filosofía.

¹²² SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, I, 4.

Estos contenidos filosóficos del mensaje cristiano pertenecen a todas las partes de la filosofía, porque: “En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un *Dios personal, libre y creador*, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la *filosofía del ser*. A este ámbito pertenece también la realidad del pecado, tal y como aparece a la luz de la fe, la cual ayuda a plantear filosóficamente de modo adecuado el *problema del mal*. Incluso la concepción de la *persona* como ser *espiritual* es una originalidad peculiar de la fe. El anuncio cristiano de la *dignidad*, de la *igualdad* y de la *libertad* de los hombres ha influido ciertamente en la reflexión filosófica que los modernos han llevado a cabo. Se puede mencionar, como más cercano a nosotros, el descubrimiento de la importancia que tiene también para la filosofía el *hecho histórico*, centro de la Revelación cristiana”¹²³.

¹²³ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76. A estos contenidos de la filosofía cristiana se les puede llamar “preámbulos de la fe”, en el sentido que le da Santo Tomás a esta expresión: la base racional *inmediata* a los artículos de la fe, que no son cognoscibles por la razón natural, y que le sirve de apoyo. Este saber natural o racional, para muchos hombres no es conocido, o lo es con dudas y errores. De ahí la necesidad de la revelación de estas verdades naturales. Como explica el Aquinate: “Las cosas que pueden probarse demostrativamente son incluidas entre las materias de fe, no porque sobre ellas verse específicamente la fe de todos, sino porque se preexigen a las verdades de fe y deben ser presueltos por ella, al menos en los que carecen de su demostración” (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 5, ad 3), ya que: “es imposible que una misma realidad sea por un mismo sujeto conocida y creída”. Aunque, como en este caso: “puede, sin embargo, acaecer que lo que para uno es visto o sabido, sea creído para otro” (Ibid., II-II, q. 1, a. 5, in c.). Estos contenidos filosóficos tienen, como advierte Antonio Livi. “No sólo un valor instrumental (como primera *praeparatio evangelica* y como *ancilla theologiae* después) sino como un valor en sí, un fin en sí, si bien un fin intermedio que no quita la unicidad y la primacía del último fin sobrenatural”. No obstante, añade: “La filosofía no es indispensable a la fe, porque a la fe se puede llegar también con los recursos del sólo ‘sentido común’” (ANTONIO LIVI, *La rivelazione della filosofia*, en AA.VV., *Dal fenomeno al fondamento, Necessità, metodo e limiti della filosofia secondo l'Enciclica 'Fides et ratio'*, op. cit., pp. 48-54, pp. 53-54). Si falta también este último lo suple también la fe. En cualquier caso: “A diferencia de la filosofía precristiana, la filosofía cristiana no tiene una función esotérica, no es un saber de salvación, no es la sabiduría suprema. Se puede decir que para los paganos la filosofía no solo nació de instancias religiosas (piénsese en el orfismo de la filosofía platónica, piénsese en el misticismo neoplatónico y, entre uno y otro, piénsese en el estoicismo) sino que también terminaba por asumir una función totalizante de salvación y de conquista del último fin; para los cristianos ésto no sucede nunca y ello no constituye una pérdida para la filosofía sino una ganancia: la secularización de la filosofía garantiza por una parte la tarea exclusiva de la fe en orden a la salvación y por otra garantiza que la filosofía permanezca en su propio campo. Es significativo que solamente el gnosticismo, que es una corriente herética (mejor dicho, en su mayor parte extraña al cristianismo verdadero y propio), había querido confundir la filosofía con la fe, haciendo de la filosofía una gnosis reservada a pocos, porque se salvan con el conocimiento” (Ibid.).

Todavía a estas verdades naturales y reveladas podrían añadirse otras también racionales relacionadas con la Revelación, y con ello ampliarse la extensión de la filosofía cristiana. Es posible hablar de un segundo tipo de contenidos de la filosofía cristiana, porque: “Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de *explorar* el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una *vocación sobrenatural* del hombre e incluso el mismo *pecado original*. Son tareas que llevan a la razón a reconocer que lo verdadero racional supera los estrechos confines dentro de los que ella tendería a encerrarse”.

Todos estos temas de la filosofía cristiana, “amplían de hecho el ámbito de lo racional”. Al igual que los anteriores contenidos en la Revelación, no modifican la formalidad filosófica de la filosofía cristiana, porque: “Al especular sobre estos contenidos, los filósofos *no se han convertido en teólogos*, ya que no han buscado comprender e ilustrar la verdad de la fe a partir de la Revelación. Han trabajado en su propio campo y con su propia metodología puramente racional, pero *ampliando* su investigación a nuevos ámbitos de la verdad”¹²⁴.

Entre los contenidos naturales o racionales y al mismo tiempo revelados, pueden todavía distinguirse los que constituirían una especie de “filosofía bíblica”. Explica Juan Pablo II que: “La Sagrada Escritura contiene, de manera explícita o implícita, una serie de elementos que permiten obtener una visión del hombre y del mundo de gran valor filosófico. Los cristianos han tomado conciencia progresivamente de la riqueza contenida en aquellas páginas sagradas”. Han inferido una “filosofía”, articulada en dos principios fundamentales.

En primer lugar: “De ellas se deduce que la realidad que experimentamos no es el absoluto; no es increada ni se ha autoengendrado. Sólo Dios es el *Absoluto*”.

En segundo lugar: “De las páginas de la Biblia se desprende, además, una visión del hombre como *imago Dei*, que contiene indicaciones precisas sobre su ser, su libertad y la inmortalidad de su espíritu”.

De estos principios centrales, la realidad como creada y el hombre como imagen de Dios, se desprenden otros dos nucleares. El primero es la concepción de la ente como *dependiente*. “Puesto que el mundo creado no es autosuficiente, toda ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura -incluido el hombre- lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana”.

¹²⁴ JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, VI, n. 76.

El segundo es sobre la naturaleza del mal. “Incluso el problema del mal moral -la forma más trágica de mal- es afrontado en la Biblia, la cual nos enseña que éste no se puede reducir a una cierta deficiencia debida a la materia, sino que es una herida causada por una manifestación desordenada de la libertad humana”.

En definitiva: “De la lectura del texto sagrado se podrían explicitar también otros aspectos; de todos modos, lo que sobresale es el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo”¹²⁵.

Esta nueva posición de la Encíclica sobre el contenido de la “filosofía cristiana” permite recuperar el sentido clásico de la expresión, pero ya sin toda la problemática, que se discutió en los debates. Toda filosofía que asuma íntegramente esta “filosofía cristiana” o a estos contenidos relacionados con la Revelación, pero que material y formalmente son filosóficos, puede denominarse “filosofía cristiana”. Existirán, por tanto, muchas modalidades de filosofía cristiana, distintas sistematizaciones y desarrollos de la “filosofía cristiana”, que sería así el contenido común de todas ellas.

La “filosofía cristiana”, tal como la caracteriza Juan Pablo II, sería, por consiguiente, lo que Pío XII llamaba *verdades naturales conexas* con la doctrina católica, que incluían los primeros principios del conocimiento, verdades naturalmente ciertas, pero en las que no hay peligro de ignorancia o del error, por su evidencia inmediata y son comunes a toda filosofía, y los principios metafísicos, para muchos hombres no conocidos, o con dudas y errores. También al igual que Pío XII, se reconoce la pluralidad de filosofías cristinas, pero se recomienda por encima de todas las demás la filosofía cristiana de Santo Tomás, porque sobre este patrimonio común cristiano edificó el edificio de su sistema, que es el que ha alcanzado mayor altura¹²⁶ y que posee un “valor incomparable”¹²⁷ y una “novedad perenne”¹²⁸. No es extraño, por tanto, que, como ha notado Mons. Marcelo Sánchez Sorondo: “Santo Tomás (...) es punto de referencia central y constante tanto en la teología como en la filosofía de la Encíclica”¹²⁹.

¹²⁵ Ibid., VII, n. 80.

¹²⁶ Santo Tomás “alcanzó ,cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado” (Ibid., IV, n. 44) y “la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzao jamás” (Ibid., VII, n. 78).

¹²⁷ Ibid., V, n. 57.

¹²⁸ Ibid., V, n. 44.

¹²⁹ MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, *Hacia una filosofía abierta a la fe*, en “Scripta Theologica” (Pamplona), XXXI/3 (1999), pp. 771-781, p. 774. Afirma También: “Aunque en modo asistemático, la Encíclica rehabilita ciertas nociones que son sí de la ,tradición cristiana’, pero características de Santo Tomás” (Ibid., p. 778).

Es incuestionable que, como afirma Abelardo Lobato: “La *Fides et ratio* mantiene la línea del magisterio de Tomás en la Iglesia y la prolonga. Buen signo es que Tomás de Aquino es citado 22 veces, cifra que no alcanza ninguno de los demás autores”¹³⁰.

Declara también que Juan Pablo II, en esta Encíclica: “Propone una vez más a Tomás de Aquino como modelo ideal del filósofo y del teólogo cristiano que vive inmerso en la tradición y ofrece en su obra una constante novedad. Hay en él memoria del pasado, conciencia de la limitación del presente, y sobre todo un proyecto optimista de futuro, un paso hacia atrás para dar el salto hacia adelante, para hacer posible un tiempo en el cual la teología y la filosofía colaboren en mutuos servicios como la naturaleza y la gracia”¹³¹.

Independientemente de las coincidencias y novedades respecto a la *Aeterni Patris*, puede decirse con palabras de Abelardo Lobato que: “Con la *Fides et ratio* Tomás de Aquino consolida su puesto de modelo de pensador cristiano, que potencia al máximo tanto la razón cuanto la fe en la palabra revelada y mantiene un nivel muy alto y exigente tanto en la filosofía del ser, cuanto en la teología como sabiduría nunca agotada acerca de Dios y de sus obras. El sol de Aquino sigue brillando con fulgor en el cielo de la Iglesia”¹³².

¹³⁰ ABELARDO LOBATO, *La Encíclica “Fides et ratio” y el futuro de la teología*, op. cit., p. 49.

¹³¹ Ibid. p. 32.

¹³² Ibid., p. 49.

SAN TOMMASO NELLA “FIDES ET RATIO”

ZOFIA ZDYBICKA

Per presentare in modo adeguato la posizione che San Tommaso occupa nella *Fides et ratio* bisogna prendere in considerazione due problemi:

1) è missione fondamentale del Papa “confermare i fratelli nella fede” cioè mostrare la verità e confermare nella verità. La verità infatti è un valore fondamentale nella vita personale e sociale dell'uomo, nella cultura umana, e, prima di tutto, è un valore fondamentale nell'insegnamento di Cristo: “Conosce-rite la verità e la verità vi farà liberi” (*Gv* 8, 32);

2) la situazione del pensiero della cultura contemporanea, nella quale è stata contestata la posizione primordiale della verità, porta a tragiche conseguenze specialmente nel campo della verità sull'uomo. Secondo Giovanni Paolo II la cultura di oggi è fondata su una falsa immagine dell'uomo, il che è in definitiva, il risultato dell'aver dimenticato Dio o di averlo consapevolmente respinto. È una cultura laicizzata, scristianizzata. Una visione erronea dell'uomo ha generato una civiltà dai molti errori e abusi nei riguardi dell'uomo: il relativismo conoscitivo e morale, il permissivismo, il liberalismo estremo, il consumismo, il laicismo, il secolarismo. La crisi della cultura contemporanea è crisi della verità e per questo è una crisi del senso della vita umana.

Giovanni Paolo II interpellato all'inizio del suo pontificato, riguardo al più grande bisogno della cultura moderna (e della Chiesa contemporanea), rispose senza esitare: il bisogno della piena verità sull'uomo. Una verità non ridotta, non deformata nel suo senso, nelle sue prospettive e nell'ultimo e definitivo fine del suo esistere come persona. Questa concentrazione di interessi di Giovanni Paolo II sull'uomo è consona alle tendenze della filosofia contemporanea, della quale egli scrive nell'Enciclica: “la filosofia moderna ha il grande merito di aver concentrato la sua attenzione sull'uomo”. Questa, tuttavia – secondo Giovanni Paolo II – è una concentrazione unilaterale dell'“indagine (...) sull'uomo come soggetto. Sembra si sia dimenticato che l'uomo è pur sempre chiamato ad indirizzarsi verso una verità che lo trascende” (*FR* 5).

La piena verità sull'uomo esige di prendere in considerazione la verità che l'uomo deve raggiungere con la propria ragione (una filosofia confor-

me alla realtà) e quella, che l'uomo ha ricevuto direttamente da Dio, la verità rivelata, che egli accetta mediante la fede. L'antropologia integrale di cui parla il Pontefice, è proprio il risultato della collaborazione della filosofia e della teologia.

“La fede e la ragione (*Fides et ratio*) sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso” (Introduzione).

In quanto partecipante del Concilio Vaticano II e uno degli autori della Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes*, Giovanni Paolo II rifletteva profondamente sul modo in cui bisogna mostrare all'uomo di oggi (e alla Chiesa) le giuste relazioni che esistono tra la ragione e la fede, specialmente nel campo della piena verità sull'uomo. Questa riflessione accompagna Giovanni Paolo II durante tutto il suo pontificato e ha trovato la sua espressione definitiva nella *Fides et ratio*.

Il Papa ha infatti riconosciuto che sia la ragione (la filosofia) che la fede (la teologia) e le loro reciproche relazioni richiedono una nuova riflessione. Occorre ritornare alle questioni essenziali e fondamentali, perché alcune deformazioni hanno avuto luogo proprio negli stessi fondamenti.

È insostituibile il ruolo della fede e il suo carattere:

“Insegna il Concilio – scrive il Papa – che ,a Dio che si rivela è dovuta l'obbedienza della fede'. Con questa breve ma densa affermazione, viene indicata una fondamentale verità del cristianesimo. Si dice, anzitutto, che la fede è risposta di obbedienza a Dio. Ciò comporta che Egli venga riconosciuto nella sua divinità, trascendenza e libertà suprema. Il Dio che si fa conoscere, nell'autorità della sua assoluta trascendenza, porta anche con sé la credibilità dei contenuti che rivela. Con la fede, l'uomo dona il suo *assenso* a tale testimonianza divina” (FR 13).

Dio si rivela all'uomo – un essere razionale e libero che conosce, pensa, riflette, teorizza (filosofa), è – come scrive Giovanni Paolo II – “filosofo per natura”. Non c'è tuttavia dubbio che “la verità che la Rivelazione ci fa conoscere non è il frutto maturo o il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione. Essa, invece, si presenta con la caratteristica della gratuità, produce pensiero e chiede di essere accolta come espressione di amore. Questa verità rivelata è anticipo, posto nella nostra storia, di quella visione ultima e definitiva di Dio che è riservata a quanti credono in lui o lo ricercano con cuore sincero” (FR 15).

“Il fine ultimo dell'esistenza personale, dunque, è oggetto di studio sia della filosofia che della teologia. Ambedue, anche se con mezzi e contenuti

diversi, prospettano questo "sentiero della vita" (*Sal* 15 [16], 11) che, come la fede ci dice, ha il suo sbocco ultimo nella gioia piena e duratura nella contemplazione del Dio Uno e Trino" (*FR* 15).

Tutte le Encicliche precedenti, tutti gli interventi precedenti e le iniziative di Giovanni Paolo II sono stati espressione della sua sollecitudine per l'uomo e del tendere a mostrare agli uomini di oggi la piena verità sull'uomo, creato per amore da Dio Padre e salvato all'amore redentivo di Cristo. Nella prospettiva di questa verità Giovanni Paolo II ha indicato le direzioni per le soluzioni degli attuali problemi morali, sociali, culturali. Ha realizzato dunque un nuovo orientamento nell'insegnamento della Chiesa, la cui "via è l'uomo" – secondo la formulazione della *Redemptor hominis* – un orientamento personalistico.

Alla soglia del terzo millennio Giovanni Paolo II tocca questioni ancor più fondamentali, essenziali. Vuole destare nell'uomo, spesso smarrito, il bisogno del senso e dello scopo della vita ("la crisi del senso"), la possibilità di conoscere la verità su se stesso, l'insufficienza della verità raggiunta mediante la ragione e la possibilità di una fede *quaerens intellectum*, al fine di vivere umanamente e per realizzare per quanto possibile, la propria umanità. L'uomo, infatti, è colui che "conosce se stesso" (*FR* 1), l'uomo è un essere "che cerca la verità" (n. 28) ed è "colui che vive di credenza" (*FR* 31).

Anzi, mediante l'Enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II desidera indicare all'uomo contemporaneo, ai filosofi e ai teologi la via alla piena verità, purificata dagli errori, verità alla quale pur conservando la particolarità e l'autonomia, si uniscono la ragione (filosofia) e la fede (teologia). *Fides et ratio* ha dunque un carattere diverso dalle altre encicliche. Contiene considerazioni e indicazioni di natura piuttosto logica, gnoseologica e metodologica che metafisica.

La realizzazione del suddetto compito richiedeva da una parte la conoscenza dei trends nel pensiero contemporaneo (filosofici), nell'ambito in cui ebbero luogo deviazioni, riflessioni filosofiche e dall'altra un'approfondita riflessione sulle argomentazioni quanto al ragionare della fede (teologia).

Non sono nuove tali questioni. Nuova è la situazione attuale. In tutta la storia del pensiero della Chiesa è infatti presente un incessante confronto con la cultura ad essa contemporanea, nella quale il ruolo dominante è svolto sempre dalla conoscenza scientifica e filosofica. A questi confronti della "fede" e della "ragione" hanno partecipato, da quasi duemila anni, gli uomini della Chiesa cercando di arrivare personalmente alla verità o formando delle scuole filosofiche. Difatti già i Padri della Chiesa assunsero l'antico pensiero filosofico e lo innestarono nel deposito della fede. L'Europa, poi, specialmente nel periodo dell'alto medioevo, ha fornito profondissime spiegazioni delle verità trasmesse dalla Rivelazione. L'armonia della ragione e della fede, della

filosofia e della teologia raggiunse il proprio apogeo nelle realizzazioni intellettuali di San Tommaso d'Aquino.

Il dramma della separazione della ragione e della fede, della filosofia e della teologia si era delineato già nel periodo del tardo medioevo. Con il passar del tempo (XVII, XVIII, XIX secolo) aumentava la distanza tra la ragione e la fede. Ciò provocava l'indebolimento e l'impoverimento sia della ragione (filosofia) che della fede (teologia) e le deformazioni sulla linea delle loro reciproche relazioni, fino al rifiuto della fede (illuminismo).

Giovanni Paolo II sia nell'Enciclica che in numerosi altri documenti, opera un dettagliato esame della storia della relazione tra la ragione e la fede e indica i "punti" dove avvennero la separazione e le deformazioni sia nel campo della filosofia che in quello della teologia, il che, indirettamente, ha contribuito alla crisi della cultura europea che ora stiamo vivendo .

Mi sembra importante far notare alcune di queste deformazioni:

1. Il nuovo paradigma della filosofia dominante dal XVII secolo, rende punto di partenza della filosofia il "cogito", dunque non una realtà extrasoggettiva ma il soggetto stesso, la sua coscienza, il suo ego o la sua idea. È stato dunque interrotto il legame fondamentale tra la conoscenza umana e la realtà esistente (l'essere). Il pensiero, la coscienza e non la conoscenza (il concordarsi con la realtà) è diventato il punto di partenza e il terreno delle speculazioni filosofiche. Questo ha portato l'uomo a chiudersi nella coscienza, tra i prodotti del suo pensiero. Questo ha offerto all'uomo un'apparente libertà, ma ha fatto della filosofia non la spiegazione del mondo esistente e dell'uomo ma un campo di trasformazioni semiologico-ontologiche. Nella conoscenza si potevano operare anche trasformazioni dialettiche, il che ha portato ad una rivalutazione di tutti i valori e in definitiva all'ateismo e al nichilismo.

2. Il radicale razionalismo nel quale la conoscenza razionale diventa un'alternativa alla fede. Il razionalismo assume varie forme:

a) il razionalismo illuministico, decisamente contrario alla fede e al cristianesimo (la fede e il cristianesimo sono dei miti e delle superstizioni);

b) il razionalismo di Kant, che individuò nell'uomo le basi della razionalità e condusse all'agnosticismo nel campo della problematica su Dio e sulla religione;

c) il razionalismo scientifico (positivismo, neopositivismo, scientismo) che restringe la conoscenza a quella delle scienze, che esclude la filosofia e in modo particolare la metafisica. Esso si unisce al pragmatismo e alla riduzione del ruolo della ragione alla conoscenza, la quale possiede una diretta applicazione nella tecnica ("ragione strumentale").

3. La negazione della metafisica, il rifiuto della possibilità delle verità gene-

rali e dei principi universalmente validi, l'emarginazione di ogni filosofia. Ciò porta al relativismo conoscitivo, allo scetticismo, al pluralismo acritico, il quale attualmente diventa una delle più diffuse manifestazioni della mancanza di fiducia nell'esistenza della verità (postmodernismo).

Le tendenze negative filosofiche e culturali in genere penetrano anche all'interno della Chiesa. Ciò si manifesta in molti teologi:

a) in una profonda sfiducia nei riguardi delle possibilità della ragione, ciò si unisce alla rottura con la tradizione classica della filosofia, con l'abbandono della metafisica e perfino col disprezzo di essa, nel rinunciare ad una riflessione metafisica sulle domande ultime dell'uomo (cf. *FR* 61);

b) nelle tendenze fideistiche, una manifestazione delle quali è il "biblicismo" (*FR* 55);

c) nello sviluppo delle metodologie ermeneutiche, che non portano a decisive soluzioni nel campo della verità (cf. *FR* 55);

d) nel poco interesse nella filosofia da parte dei teologi e nella diminuzione del ruolo degli studi filosofici nella formazione accademica dei sacerdoti.

Nella realizzazione del compito prefisso nell'Enciclica di ripensare e di stabilire "la relazione tra fede e filosofia" e nel condurre sulle vie della verità e della sapienza, Giovanni Paolo II ha attribuito un ruolo insostituibile a San Tommaso d'Aquino. Non si tratta qui di questioni essenziali (la soluzione dei problemi) ma prima di tutto della concezione della filosofia e della teologia e delle loro reciproche relazioni.

L'Enciclica non assolutizza il pensiero di Tommaso. Riconosce che ci sono varie filosofie e che possono contribuire con numerose interessanti riflessioni al patrimonio del pensiero cristiano. Sono utili, a condizione di non escludere la via fondamentale come è stata indicata in modo magistrale proprio da San Tommaso.

La posizione insostituibile, che l'Enciclica assegna a San Tommaso definendolo "maestro di pensiero" (*FR* 43), "modello del retto modo di fare teologia" (n. 43) attribuendo al suo pensiero "la novità perenne" (*FR* 43) trova la sua motivazione nei seguenti complimenti:

1) l'intendere la filosofia come conoscenza del reale intelligibile e come spiegazione della realtà oggettiva in cui l'uomo, conoscendo la struttura esistenziale della realtà, arriva alla necessità di accettare l'esistenza dell'Assoluto (Dio) e conosce se stesso come un essere personale aperto a Dio e alla nuova realtà che viene da Dio. Nella sua filosofia Tommaso arriva dunque alla conoscenza della verità riguardante la realtà cioè alla verità dell'oggettivo e trascendente, in cui l'uomo può conoscere la verità su se stesso e sul senso della propria vita;

2) Il riconoscimento della necessità della filosofia (metafisica, antropologia) nel fare teologia e ciò sia nella teologia dogmatica che in quella fondamentale e morale. Tommaso valorizza pienamente il pensare filosofico. L'uomo – destinatario della Rivelazione – essere personale, ragionevole e libero, sfrutta la verità sulla realtà, raggiunta grazie alla ragione, per la comprensione di una realtà nuova – la realtà soprannaturale – cioè per comprendere le verità rivelate (della fede). Pone così l'accento sulla intelligibilità della fede.

3) L'aver operato una sintesi armonica tra ragione e fede, tra filosofia e teologia ha indicato uno stretto legame della realtà della natura con la realtà soprannaturale, l'unità cioè della verità della fede e della verità della ragione.

L'Enciclica *Fides et ratio* valorizza in modo esplicito la filosofia e si presenta come una grande invocazione per una filosofia metafisica e realista, per una filosofia dell'essere, per una filosofia dalle dimensioni sapienziali. Nel tracciare le sue vie oggi si sfruttano le geniali intuizioni e i risultati di San Tommaso. Egli è un'autentica guida nell'orientare gli uomini di oggi e con essi la filosofia e la teologia come procedere sulla via della verità.

“L'importanza che il pensiero filosofico riveste nello sviluppo delle culture e nell'orientamento dei comportamenti personali e sociali è evidente. Esso esercita una forte influenza, non sempre percepita in maniera esplicita, anche sulla teologia e le sue diverse discipline. Per questi motivi ho ritenuto giusto e necessario sottolineare il valore che la filosofia possiede nei confronti dell'intelligenza della fede e i limiti a cui essa va incontro quando dimentica o rifiuta le verità della Rivelazione. La Chiesa, infatti, permane nella più profonda convinzione che fede e ragione “si recano un aiuto scambievolmente”, esercitando l'una per l'altra una funzione sia di vaglio critico e purificatore, sia di stimolo a progredire nella ricerca e nell'approfondimento” (*FR* 100). E ancora:

“Insistendo in tal modo sull'importanza e sulle vere dimensioni del pensiero filosofico, la Chiesa promuove insieme sia la difesa della dignità dell'uomo, sia l'annuncio del messaggio evangelico. Per tali compiti non vi è oggi, infatti, preparazione più urgente di questa: portare gli uomini alla scoperta della loro capacità di conoscere il vero e del loro anelito verso un senso ultimo e definitivo dell'esistenza. Nella prospettiva di queste esigenze profonde, iscritte da Dio nella natura umana, appare anche più chiaro il significato umano e umanizzante della parola di Dio. Grazie alla mediazione di una filosofia divenuta anche vera saggezza, l'uomo contemporaneo giungerà così a riconoscere che egli sarà tanto più uomo quanto più, affidandosi al Vangelo, aprirà se stesso a Cristo” (*FR* 102).

Questo compito sublime e insostituibile può essere attuato dalla filosofia – in conformità alle intuizioni di San Tommaso:

1) *realista* – la filosofia dell'essere (e non quella della coscienza o dell'idea), cioè la filosofia intesa come conoscenza e spiegazione di una realtà oggettiva. In questa prima di tutto la realtà dell'uomo nella convinzione che l'uomo è capace "di giungere alla *conoscenza della verità*; una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante l'*adaequatio rei et intellectus*" (FR 82).

2) orientata verso la *verità*. Questa conoscenza della verità da parte dell'uomo non è un qualcosa di facoltativo, ma è guidato dalla realtà esistente ("*recta ratio*"). La conoscenza della verità nella filosofia realista è l'adeguamento dell'uomo alla realtà oggettiva;

3) *dell'essere*: "Non si può dimenticare, infatti, che l'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo. Si fa così spazio alla possibilità di cancellare dal volto dell'uomo i tratti che ne rivelano la somiglianza con Dio, per condurlo progressivamente o a una distruttiva volontà di potenza o alla disperazione della solitudine. Una volta che si è tolta la verità all'uomo, è pura illusione pretendere di renderlo libero. Verità e libertà, infatti, o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono" (FR 90);

4) *metafisica*: "è necessaria una filosofia di portata *autenticamente metafisica*, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante" (FR 83). In modo fermo il Papa prende le difese della metafisica: "voglio rivendicare la capacità che l'uomo possiede di conoscere questa dimensione trascendente e metafisica in modo vero e certo, benché imperfetto ed analogico" (FR 83);

5) *metafisica* come condizione dell'*antropologia*: "la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale" (FR 83);

6) *sapienziale* – come ricerca dell'ultimo e integrale senso della vita: "impegnarsi nella ricerca del fondamento naturale di questo senso, che è la religiosità costitutiva di ogni persona" (FR 81).

La filosofia così intesa mostra l'uomo come unito essenzialmente a Dio e aperto all'accoglienza di una realtà nuova, soprannaturale. Grazie a ciò svolge un ruolo insostituibile nella comprensione delle verità rivelate (della fede).

Il seguente testo che è un grande elogio della filosofia dell'essere indica "l'intimo rapporto tra fede e razionalità metafisica", indicata magistralmente da San Tommaso.

"Se l'*intellectus fidei* vuole integrare tutta la ricchezza della tradizione teologica, deve ricorrere alla filosofia dell'essere. Questa dovrà essere in grado di riproporre il problema dell'essere secondo le esigenze e gli apporti di tutta

la tradizione filosofica, anche quella più recente (...). La filosofia dell'essere, nel quadro della tradizione metafisica cristiana, è una filosofia dinamica che vede la realtà nelle sue strutture ontologiche, causali e comunicative. Essa trova la sua forza e perennità nel fatto di fondarsi sull'atto stesso dell'essere, che permette l'apertura piena e globale verso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento. Nella teologia, che riceve i suoi principi dalla Rivelazione quale nuova fonte di conoscenza, questa prospettiva trova conferma secondo l'intimo rapporto tra fede e razionalità metafisica" (*FR* 97).

Nell'Enciclica San Tommaso viene mostrato come maestro e guida della perfetta armonia esistente tra la ragione e la fede:

Tommaso "ebbe il grande merito di porre in primo piano l'armonia che intercorre tra la ragione e la fede. La luce della ragione e quella della fede provengono entrambe da Dio, egli argomentava; perciò non possono contraddirsi tra loro" (*FR* 43).

Tommaso va più in fondo nello stabilire i legami tra la verità della ragione e la verità della fede: "riconosce che la natura, oggetto proprio della filosofia, può contribuire alla comprensione della rivelazione divina. La fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida. Come la grazia suppone la natura e la porta a compimento" (*FR* 43).

Tra la ragione e la fede avviene dunque una relazione di interscambio:

La ragione "illuminata dalla fede, viene liberata dalle fragilità e dai limiti derivanti dalla disobbedienza del peccato e trova la forza necessaria per elevarsi alla conoscenza del mistero di Dio Uno e Trino" (*FR* 43).

La fede dell'uomo dovrebbe dunque essere razionale (razionalità della fede):

"Pur sottolineando con forza il carattere soprannaturale della fede, il Dottore Angelico non ha dimenticato il valore della sua ragionevolezza; ha saputo anzi, scendere in profondità e precisare il senso di tale ragionevolezza. La fede, infatti, è in qualche modo "esercizio del pensiero"; la ragione dell'uomo non si annulla né si avvilisce dando l'assenso ai contenuti di fede; questi sono in ogni caso raggiunti con scelta libera e consapevole" (*FR* 43).

Esiste dunque: "L'armonia fondamentale della conoscenza filosofica e della conoscenza di fede è ancora una volta confermata: la fede chiede che il suo oggetto venga compreso con l'aiuto della ragione, al culmine della sua ricerca, ammette come necessario ciò che la fede presenta" (*FR* 42).

Oltre alla concezione della filosofia, della teologia e la loro perfetta unione, sempre attuali nelle loro basi metodologiche, l'Enciclica fa notare due realizzazioni, che furono gli effetti della geniale intuizione di Tommaso e che hanno un'importanza che non tramonta.

1. Tommaso ha tracciato una strada nuova della filosofia e della cultura universale conciliando la laicità del mondo con il radicalismo del Vangelo (FR 43). L'Enciclica lo definisce un "pioniere" in questo campo.

L'Enciclica sottolinea il grande amore di San Tommaso per la verità e il grande coraggio nel ricercarla e la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi e nel tracciare nuove vie, tra queste la capacità di dialogo con la filosofia e con la cultura laiche (cf. FR 43).

Con la perspicacia a lui propria Tommaso notò il valore della filosofia (metafisica) di Aristotele, prima di tutto in considerazione del suo realismo, della sua universalità e della dimensione trascendente. Seppe far uso di altri grandi filosofi: Platone, Agostino e tanti altri. Instaurò un confronto creativo con il pensiero arabo e giudaico a lui contemporaneo (apertura verso le altre filosofie e altre religioni).

Faceva uso delle varie fonti della verità lasciandosi sempre guidare dall'unica autorità – quella della verità cioè della conformità della realtà. Lo espresse egli stesso dicendo che non ha importanza ciò che disse qualcuno ma "come stanno le cose". Questo fece sì che egli passasse "alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale" (FR 43).

"Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della *conciliazione* tra la *secolarità* del mondo e il *radicalismo* del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venire meno alle supreme e inflessibili esigenze dell'ordine soprannaturale" (FR 43).

Alle basi di questa soluzione sta:

a) l'accettazione della realtà che esiste, del mondo che esiste, dell'uomo che esiste, che possiede i propri diritti, che si sviluppa, che è sempre nuovo (la realtà è sempre nuova);

b) a questo mondo sempre nuovo e ai sempre nuovi uomini viene dato incessantemente il *dono* – il *Vangelo* – la buona novella dell'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale. E questo dono l'uomo lo può conoscere e accettare – in ogni epoca. Dio, Cristo non viola le leggi della natura, tiene conto della natura razionale dell'uomo, della sua libertà.

2. Un'altra grande intuizione di Tommaso è l'indicare il ruolo dello Spirito Santo nel processo di maturazione del sapere umano alla pienezza della sapienza (cf. FR 43).

Sia nella filosofia che nella teologia non si tratta soltanto di acquisire delle informazioni su un preciso tema. Si tratta di una più profonda comprensione

possibile della realtà sia naturale (il mondo, l'uomo) sia soprannaturale (la verità rivelata), per poter conoscere la verità sull'uomo, sul senso e sul fine della vita, per poter saggiamente orientarla. Il fine ultimo della filosofia e della teologia è dunque l'acquisizione della sapienza, che permette all'uomo di valutare adeguatamente e dirigere la propria vita verso la pienezza stabilita da Dio.

San Tommaso – lo sottolinea l'Enciclica – ha stabilito un originale ed opportuno “ordo sapientiae” – l'ordine della sapienza. Ha infatti distinto:

- 1) la sapienza filosofica, che si basa sulle capacità della ragione di esaminare la realtà entro i limiti stabiliti dalla sua natura,
- 2) la sapienza teologica, che si basa sulla Rivelazione ed esamina i contenuti della fede, studiando il mistero di Dio stesso.

Queste due specie di sapienza sono importanti, si completano reciprocamente (sono complementari). La più importante tuttavia è la sapienza che è dono dello Spirito Santo. Essa possiede la precedenza assoluta. È solo essa ad introdurre l'uomo nella conoscenza e nella comprensione delle realtà divine.

“La sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio: quella invece “viene dall'alto”, come si esprime San Giacomo. Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, invece è proprio del dono della sapienza giudicare secondo la verità divina” (*FR* 44).

* * *

L'Enciclica mostra San Tommaso come “un autentico modello per quanti ricercano la verità” (*FR* 78), come “apostolo della verità” (*FR* 44).

Cos'è che fa sì che Tommaso occupi una tale posizione? Quali sono le fonti della “perenne novità” della sua via della ricerca della verità? Sono certamente numerose e ritengo le seguenti come le più importanti:

- 1) rendere oggetto della filosofia la realtà oggettiva (dell'essere esistente) cioè del mondo esistente delle cose e delle persone, nel confronto con altre filosofie e culture.

La realtà oggettiva è sempre nuova. Il mondo non sta fermo, è costantemente soggetto a cambiamenti, gli uomini sono sempre nuovi, sempre nuove sono le situazioni. Una filosofia aperta alla realtà non può dunque invecchiare;

- 2) l'impostazione, irraggiungibile nella sua perfezione, del legame tra la fede e la ragione, tra la filosofia e la teologia, “tra la fede e la razionalità metafisica”.

“Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quan-

to egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione" (FR 78);

3) l'amore per la verità e lo sconfinato donarsi alla ricerca di essa, il riconoscimento dunque della necessità di un grande sforzo da parte dell'uomo e allo stesso tempo la convinzione che "*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*" (FR 44).

ESSERE TOMISTI OGGI?

INOS BIFFI

1. ‘Doctrinam Sancti Thomae melius et accuratius perscrutari’ – ‘una migliore e più accurata investigazione della dottrina di San Tommaso’ –, ‘ad Ecclesiae et totius Humanitatis utilitatem’ – ‘a vantaggio della Chiesa e di tutta l’Umanità’¹ –: è la ragione e l’intento della *Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis*.

Ma che cosa significa e comporta un ‘melius et accuratius perscrutari’ – oggi – San Tommaso? Come concepirne e condurne la ricerca? E con quale esito obiettivo ultimo? Un interrogativo al quale se ne accompagna un altro: che senso può avere *essere tomisti, oggi?*

La determinazione temporale – “oggi” – indica la persuasione di una differenza e di una novità con cui sembra si debba intendere essere tomisti “oggi”, rispetto a ieri, se pure possa avere una sua plausibilità essere tomisti.

2. D’altra parte, l’esistenza stessa della Pontificia Accademia di San Tommaso rinnovata avverte pregiudizialmente del senso e della validità singolari di uno studio e di una sequela attuale del Dottore Angelico. Ma ciò che, in ogni caso, va subito avvertito è che si tratta di uno studio e di una sequela molto laboriosi. Ancora prescindendo dalla sua possibilità vera e dal suo contenuto, l’essere tomista è una condizione non concessa facilmente, pena il non essere fedeli a Tommaso stesso.

Queste mie brevi considerazioni si propongono di mettere in luce esattamente questa laboriosità dell’essere tomista, e in particolare l’assunzione personale di responsabilità, non addossabile a San Tommaso, che tale essere tomista oggi comporta.

3. La prima considerazione riguarda la precisazione temporale, già ricorsa più di una volta: essere tomista *oggi*: un modo di esprimersi cui è inclusa la

¹ Cfr. *Litterae Apostolicae “Inter Munera Academicarum”*, Romae 1999, p. 4.

persuasione che, almeno in certa misura, sarebbe diverso rispetto all'essere stato tomista ieri. E ci sembra, infatti, che alcuni tratti siano venuti a contrassegnare, in modo più lucido e impegnativo, la professione tomista, se così, almeno all'inizio, la si voglia chiamare. Alla fine di queste riflessioni forse questi nuovi tratti potranno apparire.

Ma dovrebbero subito essere rilevati i fraintendimenti o i rischi a cui un proposito di essere tomisti – oggi – potrebbe indurre.

1) L'“oggi” più facile e deviante sarebbe quello di ricercare se e come San Tommaso si accordi con l'orientamento e lo svolgimento del pensiero attuale, o quello di partire dalle questioni disputate del nostro tempo, per trovare la soluzione o una soluzione in lui. Questo rappresenterebbe una sorta di violenza nei confronti dell'Angelico, una “pregiudicazione”, intesa, più o meno consapevolmente, ma non senza arbitrarietà, a una lettura mirata o sollecitata di Tommaso. Non può essere inizialmente disatteso il fatto che egli immediatamente rifletteva nel suo tempo e il suo tempo, anche se non manca di astrattezza la volontà di una intelligenza di Tommaso “puramente” “oggettiva”. Avviene di imbattersi in saggi su Tommaso preoccupati, prima che di capirlo, di utilizzarlo convogliandolo nei propri movimenti o nelle proprie sensibilità di pensiero e di linguaggio, dove Tommaso o non è riconoscibile o è paragonato e fissato a canoni non pertinenti.

Non concludiamo, da qui, all'“inattualità” della riflessione di Tommaso o alla sua insuperabile e irrecuperabile iscrizione nella storia. Diciamo solo che Tommaso va “giudicato” e non “pregiudicato”, e che per la valutazione e l'invenzione dell'originalità stessa di Tommaso è indispensabile la storia.

Indubbiamente giungeremo a riconoscere l'“attualità” di San Tommaso, o meglio: l'“attualità” della verità nella quale egli ha riflettuto e che è ora emergente di là da lui, ma per giungervi conviene ‘tenere altro viaggio’ (Dante, *Inferno*, 1, 91): l'itinerario “scientifico” per giungervi e per riconoscerlo è oneroso, e deve partire da lui, pur aggiungendo subito, d'altro canto, che ogni ricerca storica si intraprende inevitabilmente e felicemente dall'attualità in cui il ricercatore è compreso, e che conferisce stimolo, linguaggio, progettazione, interesse, concretezza e decisione personale: la ricerca storica allo stato puro, o “indenne”, è un mito o un'illusione.

Ma, proprio per questo, sono di rigore la consapevolezza e la puntualità critica. Crederei semplicemente deviante proporsi una lettura kantiana, per esempio, o esistenzialista, di San Tommaso: con questo, non misconoscendo che tali precomprensioni possono accompagnarsi con possibilità e stimoli a rileggere Tommaso, fruendo di sensibilità, di reperimento di dati e di esiti ermeneutici

che concluderebbero all'esito di una sua lettura paradossalmente più storica. Ma questo è altra cosa dall'intento invece di una sua attualizzazione.

2) Nella linea di questa deviazione dell'intenzione di attualità possiamo proseguire e ribadire dicendo – e qui prendo a prestito le parole da André Hayen, che quanto meno fanno ancora molto riflettere –: essere tomisti non significa 'ricopiare o ripetere oggi le formule medioevali di San Tommaso. Tale psittacismo è pura pigrizia: si cessa di pensare, e ciò avviene spesso quando si pubblica un (nuovo?) manuale. Ma non significa neppure tradurre nella lingua del nostro tempo formule medioevali né volgere il pensiero di San Tommaso in categorie moderne. Talvolta questo lavoro di traduzione venne tentato, con molta energia e molto talento. Ma era a priori votato all'insuccesso, perché porta fatalmente a un duplice errore. Il primo errore è quello di credere che si possa comprendere San Tommaso perché lo si presenta in formule o espressioni di attualità (come impegno, presenza, testimonianza): significa accontentarsi di parole e ingannare il lettore, che viene sedotto da formule facili e vuote.

Il secondo errore, più grave del primo è quello di ripensare il tomismo in funzione di categorie contemporanee: significa falsare il senso del tomismo, non sostituendo categorie moderne a categorie medioevali, ma capovolgendo addirittura il disegno fondamentale di San Tommaso e procedendo in senso inverso alla sua intenzione. San Tommaso infatti non intese adattare la teologia dei Padri agli spiriti del secolo XIII affascinati da Aristotele, ma intese assumere, nella luce della fede, Aristotele e tutti i filosofi, e convertire nel "vino" della Scrittura l'"acqua" del rivelabile, la creazione tutt'intera, tutta la vita intellettuale del suo tempo. Il primo errore equivale alla distrazione disonesto del farmacista che offre al cliente una fiala vuota; la seconda alla distrazione criminale, con cui egli consegna una fiala piena di veleno'².

Lo sforzo del tomista – ma lo vedremo meglio più avanti – è invece un altro: quello di – sono sempre parole di Hayen – 'portare a compimento, oltre San Tommaso, il movimento di pensiero che fu il suo, ma che non *poteva* essere ancora, settecento anni fa, ciò che *deve* essere oggi'³.

Propriamente, non si tratta di 'dire ciò che San Tommaso "*avrebbe dovuto* dire". Tale proposito sarebbe evidentemente soggettivo e arbitrario'; e nemmeno di 'dire "ciò che San Tommaso *avrebbe detto*", se visse ancora oggi. Occorre riconoscere che tale supposizione non ha senso per lo storico, ed è, in fondo, solo un modo abile di dettare a San Tommaso "ciò che avrebbe

² A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, I, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1957, pp. 42-43.

³ *Ibid.*, p. 43.

dovuto scrivere” per il “nostro” San Tommaso. Orgoglio larvato di chi, senza averne l’aria, si erige a giudice della storia e del pensiero altrui⁴.

Al contrario, occorre – e l’espressione di Hayen non manca di essere sottile – ‘volere, nel secolo xx, dire ciò che San Tommaso voleva, nel secolo xiii, che io dicessi con lui in questo mio secolo, che non è più il suo’⁵.

4. Prima di arrivare analiticamente e più costruttivamente all’articolazione di questo programma, vorrei riprendere l’argomento della versione di San Tommaso, in lingua moderna, e accennare alle preziose e pericolose ricerche rese possibili grazie all’*Index Thomisticus* di Padre Roberto Busa.

1) San Tommaso è stato sempre tradotto e la sua versione appare sia inevitabile, anche nella misura del rarefarsi della conoscenza del latino di Tommaso, sia, al tempo stesso, stimolante ai fini della sua comprensione. Ogni versione è, in fondo, una interpretazione, e nel caso dell’Angelico in ogni epoca, anche recentemente, la traduzione delle sue opere conosce iniziative editoriali nuove. Pensiamo, per esempio, alle versioni in corso presso Du Cerf o presso le Edizioni Domenicane di Bologna. È però vero che la conoscenza per il tramite della versione, mentre avvicina, anche allontana e facilmente fa incorrere nel rischio, se non del fraintendimento, di una certa estrinsecità e genericità. Se certo, alla fine, a importare è la *res* del linguaggio, la relazione reciproca tra l’una e l’altro non è esteriore: la *res* di Tommaso con-nasce e convive indissolubilmente nella sua lingua, che plasma il pensiero, rimanendone plasmata a sua volta.

L’accostamento, che precede qualsiasi versione – e che sorprende e ascolta Tommaso nel suo linguaggio, con i suoi caratteri e le sue proprietà storiche – è la prima condizione o il primo momento della sua conoscenza storica di cui diremo, anche se solo condizione per l’interpretazione stessa, cioè per “ridire” veramente San Tommaso.

Comunque, la garanzia di affidabilità di una versione di Tommaso potrà essere offerta solo da chi sia esperto nel pensiero e nella lingua storica dell’Angelico, ed essere frutto di un lungo e delicato lavoro di specialisti.

2) Una seconda osservazione riguarda oggi l’uso dell’*Index Thomisticus*, la vertiginosa impresa di Padre Busa⁶: strumento “spaventoso”, per ricerche che abbiamo chiamata ‘preziose e rischiose’. L’uso suo scientifico non è indub-

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Cfr. I. BIFFI, *San Tommaso d’Aquino. Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992, p. 65-68; I. BIFFI, *Teologia, storia, contemplazione in Tommaso d’Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 129-175.

biamente quello di permetterci di trovare rapidamente un lemma o un sintagma – ma chi, sinceramente e utilmente, non lo ha mai usato per questo? –. L'infinito lavoro, “preteso” e reso possibile nell'*Index*, sui lemmi e le loro forme, e su tutto quanto si è sorprendentemente reso possibile, ha come fine quello di introdurci alla radice del linguaggio di Tommaso, alla ragione o alla *mens* che lo produceva, alla genesi e ai contenuti radicali delle sue parole e della sua parola, ai suoi processi mentali e alle sue forme e modalità storiche, alle sfumature fondamentali e decisive del suo pensare e dire: una possibilità e un proposito quanto mai avvincenti, che ci portano là dove sorge il pensiero e dove il pensiero si fa parole: un fondo che è un'appartenenza alla struttura mentale ontologica e al progetto riflessivo stesso dell'uomo.

Non so quanti seguiranno questa via, a sua volta, ardua e promettente, e d'altronde già incominciata. Le ricerche su San Tommaso, oggi, non potranno ignorare le risorse e i percorsi aperti dall'*Index Thomisticus* così compreso, vegliando tuttavia sulla fruizione impropria che se ne potrebbe fare, ossia il suo uso “astorico”, che tratta del linguaggio unidimensionalmente, invece che stratigraficamente, e di stratigrafia storica, mancando la quale lo studio risulterebbe puramente lessicografico e statistico, e in fondo neppure veramente linguistico.

Sarà necessario coniugare la “sincronia” con la “diacronia”, e quindi connettere la ricerca lemmatica nella varietà dei livelli storici, dai prossimi ai più lontani, dai contesti e dai generi letterari delle opere, al movimento del pensiero di Tommaso secondo il suo sviluppo e la sua relazione “congiunturale”. Diversamente potrebbe risultare una dottrina còlta tuttavia sul puro piano delle relazioni linguistiche, astratte dalle relazioni storiche, che conferiscono l'oggettivo dato contenutistico.

5. Seguendo il metodo stesso di San Tommaso nell'accostamento di un autore – si potrebbe parlare – e passo al secondo momento delle mie considerazioni – di tre livelli o momenti, che esprimiamo, in parte, con i termini dell'Angelico:

- 1) Il livello della *storia*.
- 2) Il livello dell'«*intentio profundior*».
- 3) Il livello della «*veritas rerum*».

Che potremmo anche chiamare:

- 1) Il momento della *storicità*.
- 2) Il momento dell'*ermeneutica*.
- 3) Il momento *teoretico*:

momento, quest'ultimo, nettamente distinto rispetto ai due precedenti.

1) *Il livello della storia*. Per quanto si possano discutere alcune posizioni di Padre Marie-Dominique Chenu – e oggi lo si sta facendo a mio giudizio talora indebitamente e impazientemente, direi proprio sotto l’influsso della violenza dell’attualità – va senz’altro riconosciuto a lui l’impulso per una nuova, feconda e irreversibile impostazione storica nello studio di San Tommaso e delle sue dottrine, nella persuasione che esse hanno un luogo e una data di nascita, che non li assorbe alla fine in una riduzione storicistica, ma le connota e le fa comprendere; non le relativizza, ma ne rileva la relazione, riconsegnandoci, così, la figura viva dell’Angelico e del suo pensiero efficace.

Del resto, l’attenzione alla storia è stata da Tommaso stesso sia largamente praticata – come appare dalla sua familiarità con la Scrittura, coi Padri, coi “filosofi” – sia formulata tematicamente come primo tempo della ricerca: quello dedicato a studiare ‘quid homines senserint’ (*In 1 de caelo*, 1, 22). Il “tomista”, se così lo si vuole chiamare, non potrà non essere primariamente interessato al San Tommaso della storia, e quindi occupato nel campo riguardante – sono parole di Hayen – ‘cronologia, autenticità dei testi, influssi letterari, confronto di testi, interpretazione rigorosa dei loro contenuti oggettivi’⁷. E si deve forse riconoscere che una cultura diffusa non facilita e non prepara in questa direzione di competenza tecnica, frutto di lavoro minuto e paziente, senza del quale l’accesso a San Tommaso resterebbe comunque compromesso o intercettato. Cogliere e riassumere i dati dottrinali accontualmente, in una specie di assolutizzazione, che evita di accompagnare, nel suo divenire, il cammino storico di Tommaso, rende in certo modo la dottrina “artificiale” e anonima, depauperandola della ricchezza e vivacità che solo la sua storia può mostrare e che è condizione e premessa di compiuta interpretazione.

2) Ma questo primo livello della storia domanda di essere oltrepassato, nella ricerca della ‘intentio profundior’ dell’espressione, nella convinzione e constatazione che tale “intentio” è raggiunta con un ascolto prolungato e soprattutto che l’espressione è in ritardo sull’intenzione. Anche questo momento è praticato da San Tommaso, volto a reperire la ‘profundior intentio’: ‘Ut profundius intentionem scrutemur’ (*De spir. cr.*, 10, 8 m) – in questo caso egli sta parlando di Agostino –. È un momento più difficile. L’espressione è condizionante, e d’altronde è indispensabile per l’innesto storico e perché l’intuizione e la sua verità divengano parola e discorso. Ma oltre, o meglio, dentro l’espressione, sta quello che un autore, nel caso nostro Tommaso, “intendeva” dire – anche attraverso la maldestrezza e i condizionamenti stori-

⁷ A. HAYEN, *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi*, Jaca Book, Milano 1993, p. 23.

co-culturali – e non ha espressamente detto⁸. È a questo punto che è dato di avvedersi dell'originalità di un autore e del suo modo di disporsi dentro la tradizione, ed è solo raggiunta questa 'profundior intentio' che è possibile l'interpretazione. E questo è concesso alla familiarità con San Tommaso e alla comparazione ancora una volta della storia.

E, soprattutto, è sul piano di questa intenzione – collocata ben oltre la versione – che può avvenire la fedeltà "integrale e reale" del tomista a San Tommaso come è sempre su questo piano che si può vedere l'oltrepasso di Tommaso rispetto al suo tempo e alla sua storia, rispetto appunto all'"espressione", che è più strettamente e inevitabilmente connessa con la storia e le sue precarietà.

3) Ma qui sorge la domanda: è sufficiente o esauriente essere tomisti, sia pure al livello dell' "intentio profundior"? E, specialmente, essere tomisti in questo senso ancora storico, e ancora dipendente dal Tommaso, certo integrale della storia, significa ancora essere tomisti?

Nella misura in cui Tommaso esponeva il "proprio" modo di concepire e ritenere la verità era tomista; nella misura in cui la propria forma mirava alla "verità", in un certo modo, non lo era più, dal momento che, a prevalere e a possederlo, era quella stessa verità, anche se era lui, Tommaso, a esprimerla e a "intenderla".

E infatti: il traguardo, cui ultimamente premeva a Tommaso di giungere, era il 'quomodo se habeat veritas rerum' (*In 1 de cael. 1, 22*), era cioè il momento teoretico, nel quale Tommaso abbandonava od oltrepassava e il 'quid senserint homines' e la 'intentio profundior', per la ricerca 'assoluta': la 'veritas rerum'; quando non importava più e non aveva più senso essere aristotelici o agostiniani, ma unicamente essere veri. È il momento "liberatorio", quando la storia o l' 'auctoritas' non interessavano più; quando Tommaso, da un certo profilo, egli cessava di essere tomista, o ambiva a non essere più tomista, mirando a "coincidere" con la 'veritas rerum': anche se, esprimendo tale 'veritas rerum', si poneva nella condizione, anzi nella disponibilità e nell'appello, di essere a sua volta oggetto della critica secondo i tre momenti che abbiamo delineato.

* * *

In conclusione: uno studioso non potrebbe, a motivo della sua stessa fedeltà integrale a San Tommaso, proporsi di essere, di vivere e di morire tomista, ma di "sciogliere" il suo essere tomista nel suo essere vero.

⁸ Vedi su questo tema: A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, I, pp. 19-21; e *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, II, Desclée de Bouver 1959, pp. 57-122.

Esattamente in questa responsabile professione di verità – che non è più “tomista” – si è tomista in profondità, e non per l’assunzione di una livrea. Lo si è anche nel superamento del “Tommaso della storia” e nella presa di distanza da lui: per l’ingresso con lui, e di là da lui, nella verità: la stessa, che Tommaso ha professato, senza coinciderci, e che emerge nell’attualità.

Ecco allora la figura del tomista al quale non sta a cuore essere tale, né usare le espressioni di Tommaso perché sono di Tommaso, ma al quale preme invece mostrare che essere sono in ogni caso vere. Ed effettivamente di verità, oggi smarrite, Tommaso ne ha professate tante.

In altre parole: l’ambizione del tomista, nell’ascolto di Tommaso, e alla sua scuola, non dev’essere più tanto quella di provare che egli le aveva affermate come vere, quanto quella di mostrare che lo sono effettivamente.

Possiamo riprendere le parole di Hayen, sopra riferite: il compito del tomista è quello di ‘portare a compimento, oltre San Tommaso, il movimento di pensiero che fu il suo, ma che non *poteva* essere ancora, settecento anni fa, ciò che *deve* essere oggi’. O anche: di ‘volere, nel secolo xx, dire ciò che San Tommaso voleva, nel secolo xiii, che io dicessi con lui in questo mio secolo, che non è più il suo’.

*Discussione sulle relazioni
di Eudaldo Forment e di Inos Biffi*

ROMANUS CESSARIO

First of all I would like to thank Monsignor Biffi for a very fine intervention, in my judgement; but also for making it legitimate for me to speak my native tongue in the Academy.

The three points that he has brought to our attention strike me as suggestive of certain movements in the United States that perhaps could be of profit for the Academy's attention. I'll take them in the order in which Monsignor Biffi has introduced them.

First of all the quest "livello della storia". It seems to me that in the United States, as Professor Imbach is aware, there is to a certain extent a retrieval of historical studies of the Middle Ages, especially at the Catholic University of America, where Professor Timothy Noone has taken up the work of editing the Franciscan Tradition. To my judgement' there is also at Notre-Dame people working in the later Jesuit tradition, Suárez for example, and although we've not spoken about *le Thomisme*, Thomism, the Thomist tradition, the commentatorial tradition, it seems to me that this is a point to which at some time we should turn our attention.

Secondly, the so-called "*intentio profundior*", the hermeneutical question. This also, it seems to me, is an issue of great significance in the United States because, in the area of moral theology especially, there is an attempt to discover a more profound intention in Aquinas that makes the Angelic Doctor very much like Immanuel Kant. I refer of course to what is the celebrated controversy between Doctor Germain Grisez and Doctor Ralph McInerny, two lay professors, who have around them a quite large number of followers. This debate is very actual, as they say in Europe, it's very contemporary, it is unresolved, and it has ecclesial implications.

Third point, the "*veritas rerum*", and here also I would respond to some remarks made by Professor Forment. The metaphysics that appears in *Fides et Ratio* is a metaphysics that is not directly tied to natural philosophy. Indeed, if one reads *Fides et Ratio* closely, there is a question about how the

Encyclical envisages the place of the natural sciences within the philosophical project. Everyone here of course knows that – Father Dewan can speak more eloquently to this than I – the question of the relationship of natural philosophy and metaphysics is part of the Thomistic heritage, and it is one which in the United States today is very, very little appreciated. It seems to me that it would be a benefit for the Academy as well as for those working in this field to inquire more about philosophy and metaphysics, especially if we want to pursue “*il livello della veritas rerum*”.

Let me add one final point to this. The alternative, of course, to doing metaphysics without natural philosophy is not necessarily idealism, although that can happen as well in the United States. Within theological circles, the alternative is a Christological metaphysics, it is the metaphysics of the ressourcement theologians, it is a particular reading of *Gaudium et Spes* 22 which to my judgement, at least, does not conform to the teaching of the Angelic Doctor, but which is very well represented in the school that is centered around Professor David Schindler and his American edition of the international journal *Communio*.

PEDRO RODRÍGUEZ

Me han gustado mucho las dos intervenciones que he escuchado, y las encuentro llenas de sugerencias para mi trabajo. Yo querría hacer ahora un apunte sobre el concepto de circularidad, que el Profesor Forment ha glosado a partir de la Encíclica *Fides et ratio*, y, con ocasión de este importante concepto de la Encíclica, decir unas impresiones mías, que propongo también en relación con la sesión de ayer –en la que no intervine– y el futuro de nuestra Academia: planes, trabajos, etc.

La Encíclica *Fides et ratio* es un poco la Carta Magna de la nueva etapa de la Academia. Todo lo que se diga de su importancia para nuestra labor será poco. Y, sin embargo, al leerla, lo digo con toda sinceridad, *mi trovo un po' a disagio*. Ya se entiende: no propiamente ante la Encíclica como tal, sino ante algo que creo que no está tratado en la Encíclica y que muchas veces se habla como si lo estuviera. Me explico. A lo largo de nuestras sesiones ha salido con frecuencia –teniendo como trasfondo a la Encíclica– el uso de estos dos binomios: fides et ratio, filosofía y teología. He podido notar que, intuitivamente, se manejan como equivalentes y convertibles. Yo, personalmente, entiendo que no lo son. Más todavía, estimo que discernir ambos binomios y la propia valencia de los términos en cada uno de ellos, es capital para el trabajo de nuestra Academia y para una elaboración cristiana de la cultura.

Hay que ser bien conscientes de que la Encíclica *Fides et ratio* es una Encíclica sobre la filosofía, no una Encíclica sobre la teología. Es una Encíclica que habla de la necesidad de recuperar, por muy diversas razones, la verdadera filosofía. Leyendo la Encíclica se advierte que esa necesidad es, ante todo, la necesidad que tiene la teología actual –che appare spesso come una teologia di “pensiero debole”– di un vero pensiero di fondo metafísico. Quizá sea más cómodo que pase directamente al italiano. E per questo il Papa sente l’urgenza di un pensiero metafísico all’interno della teologia. E’ questione di vita o di morte per la teologia. E in questo senso *Fides et ratio* è una Enciclica *al servizio della* teologia, ma non è un’Enciclica *sulla* teologia, ma *sulla* filosofia.

Il mio disagio è appunto questo: che molti pensano che l’Enciclica ha un discorso sulla filosofia e sulla teologia (come se questo fosse proclamato dal titolo), e in realtà di quest’ultima si parla soltanto *in obliquo*. In questo senso penso che il Papa ci deve ancora l’Enciclica *sulla teologia*, che resta per Giovanni Paolo II un compito da svolgere. Dico questo perché quando parliamo di dialogo filosofia-teologia secondo me c’è un equivoco, perché non è lo stesso che il dialogo *Fides et ratio*. Io, teologo, quando faccio il mio lavoro, cioè la mia ricerca di Dio e della verità a partire dalla mia fede e all’interno della fede, io lavoro con la ragione, cioè lo strumento per fare la teologia non può essere altro che la ragione, cioè lo stesso che per fare la filosofia. Non ho un’altra cosa, ho la fede, certo, ma la fede non è una potenza in senso proprio. La fede, dice Tommaso, è inerente alla ragione, la qualifica, la eleva e la rafforza in ordine al suo lavoro; ma questo lavorare del teologo con la ratio elevata dalla fede è, come dice la Tradizione, *fides quærens intellectum*. E questa *quaesitio intellectus*, bisogna ripeterlo, si fa con la ragione.

Se le cose stanno così, questo significa che il dialogo tra filosofia e teologia non è qualcosa d’ esterno al lavoro teologico. La teologia non è una grandezza, e, accanto ad essa, al di fuori di essa, ce n’è un’altra che è la filosofia, e in un momento ulteriore appare la questione del mutuo dialogo tra di loro. Questo bisogna capirlo bene. Certo, se io per filosofia e per teologia intendo due patrimoni culturali che si sono sviluppati nella storia, oggettivati nei libri, nelle culture e nella tradizione universitaria (due Facoltà diverse), sono senza dubbio, due grandezze differenti,; lì, la filosofia, e qui, la teologia. Ambedue devono parlare: in questo senso non c’è problema nessuno, come succede in qualsiasi altro campo della cultura. Ma filosofia, e lo stesso dobbiamo dire della teologia, è, radicalmente, secondo Tommaso, un *habitus hominis*, radicato nella potentia intellectiva, cioè qualcosa di interio-

re, all'interno del soggetto che pensa e riflette, e in questo senso anche il dialogo tra filosofia e teologia è, prima di tutto, all'interno stesso del soggetto *personale* nel processo di ricerca.

Penso che questo pone un problema per la comprensione della così detta *filosofia cristiana*, cioè che cos'è un cristiano che dice di essere filosofo, a differenza di quello che dice di essere teologo. La differenza sarebbe questa, secondo l'Enciclica: il teologo in principio ricerca la Rivelazione divina, mentre il filosofo vuol capire le cose che sono compatibili in maniera immediata con gli uomini che non hanno la fede, perché è possibile farlo a livello della ragione. Ma si direbbe che la passione per la verità totale è propria del credente in Cristo, sia filosofo, sia teologo. E ciò fa dire anche al filosofo: se non mi occupo di queste cose teologiche è perché voglio avere un dialogo metodologicamente filosofico con gli altri filosofi, anche non credenti, ma la mia passione per la verità è una passione per la verità semplicemente, della verità che è Dio, e in questo senso è la stessa del teologo. Io – sia filosofo, sia teologo, come qualifiche professionali –, io sono un'unità, sono un discepolo di Cristo, e per questo non ci sono dei limiti all'interno della mia persona rispetto dalla verità. Non si può, esistenzialmente, vitalmente, come diceva la Professoressa Ducci, non si può essere da una parte filosofo e dall'altra teologo, ma c'è l'uomo, c'è il cristiano che vuol conoscere la verità – il terzo livello di cui parlava il Professor Biffi –, nel quale, propriamente parlando, se smette di essere tomista, o meglio se è veramente tomista, perché si è rivolto a ciò che Biffi chiamava nel suo intervento la *veritas rerum*. Mi sembra che questo, di solito, non è capito bene nella cultura attuale anche tomistica, e l'Enciclica *Fides et ratio*, secondo me, non può essere capita bene, se non viene segnalato il limite immanente alla *intentio* del Papa nella sua Enciclica, che è quello su cui parlavo al principio: Enciclica sulla filosofia e solo in obliquo sulla teologia. Grazie.

ABELARDO LOBATO

Mi intervención recoge el problema de las dos Encíclicas y de la Academia: qué implica ser tomistas, de *Aeterni Patris*, de *Fides et ratio*, de la *veritas rerum*. Recuerdo tres momentos donde la cuestión ha sido capital. Primero, cuando se funda la Revue Thomiste con un manifiesto de Mandonnet que es "Ser tomistas en el siglo XX". Segundo en el año 1923 se conmemora el centenario de la canonización de Tomás de Aquino, la *Ciencia Tomista* tiene un artículo de Ramírez, sobre qué es un tomista. Ahora tenemos, nosotros, cuando comenzamos la segunda fase de nuestra Academia "Cómo es tomista hoy

la Academia y cada uno de nosotros". La conclusión es compleja. Ramírez, como Mandonnet, exigian conocer Tomás, todo Tomás; teólogo, filósofo, histórico real de su tiempo; tener la cultura contemporánea, ir en ella a lo profundo, para poder dialogar con ella y avanzar, *vetera nobis augere*. Esto excede las fuerzas de uno en particular, pero no quizá las de una institución, las de un grupo, como nosotros, que tiene que ponerse las tres, cómo conocemos todo Tomás, cómo conocemos toda la cultura contemporánea profunda en sus debilidades, en sus aportaciones, cómo vamos más allá y presentamos un Tomás que sea capaz de hacer una nueva inspiración de la filosofía que es tan importante en Tomás, como Mondin lo ha puesto de relieve en su obra "*Historia de la Metafísica*", es la primera filosofía cristiana y es la filosofía que no puede pasar por ser el acto de ser, del canto de la existencia como dice el discurso de Juan Pablo II en el Angelicum.

INOS BIFFI

Un solo "tomista" non può fare tutto il lavoro che è stato progettato dal mio intervento. Come è possibile che conosca tutto San Tommaso, che lo conosca nel suo svolgimento storico?

Credo sia importante quanto meno tener presenti questi tre momenti come una esigenza profonda, quasi una struttura del proprio essere tomista, al fine di "non" esserlo, perché è superfluo essere tomisti dal momento che ciò a cui lui stesso mirava non era quello di essere tomista, ma di essere nella "veritas rerum".

Detto questo, aggiungerei soltanto un rilievo a quanto detto da Padre Rodríguez. Noi continuiamo a parlare di dialogo, ma potremmo intenderci qualche volta su quello che significa dialogo? Di là dalla *vox*...

Possiamo continuare a usare il termine, il progetto, il proposito di dialogare, dialogare, ma che cosa vuol dire? La domanda è. mi pare, pertinente tenendo presente che diventa critico il dialogo quando si tratta del dialogo del teologo, perché per definizione il teologo è uno il quale pensa alla fede: pensa alla fede partendo dalla fede e dalla parola di Dio. In fondo non c'è teologia se la fede non è pensata. Noi abbiamo un'affermazione fortissima presa da Agostino nella *Fides et ratio*, cioè: la fede che non pensa è niente. Non credo che nello svolgimento dell'Enciclica in maniera coerente e rigorosa questo sia stato in tutto tenuto presente. Neanche, devo dire, mi invaghisce e mi entusiasma l'inizio dell'Enciclica là dove si parla delle due ali. Mi pare un'immagine barocca fatta più per confondere che non per spiegare, per approfondire.

Tornando al dialogo. Per poter dialogare in maniera prevedibilmente fruttuosa deve dialogare con chi si pone sullo stesso piano che è il piano della fede. Altrimenti come può dialogare? E' un'illusione pensare che possa esserci accordo e armonia quando i due piani sono due piani profondamente diversi: il piano del teologo che parte dalla Parola di Dio e la pensa, e il piano di colui il quale quanto meno prescinde da questa parola.

Ecco perché appunto la filosofia cristiana non è la filosofia classica. La filosofia cristiana è la struttura di pensiero che è in atto ed è nell'esercizio di colui che pensa la fede, mi sembra. Altrimenti noi corriamo il rischio di perdere l'identità della teologia che non esiste se non è pensata, e credo che oggi il rischio della teologia sia quello di pretendersi tale o non pensando la fede, o pensandola comunque o con qualsiasi strumento, o peggio ancora teorizzando il non pensiero. Sono tre forme che fanno morire al cuore la teologia stessa.

EUDALDO FORMENT

Quiero comenzar mi intervención con unas palabras del Papa Juan Pablo II en esta Encíclica, una Encíclica importantísima, para la filosofía especialmente, también para la teología y para todo cristiano. Dice el Papa: "Es posible reconocer, a pesar del cambio de los tiempos y de los procesos del saber, un núcleo de conocimientos, un núcleo de conocimientos filosóficos cuya presencia es constante en la historia del pensamiento". El Papa en la Encíclica habla de la hermenéutica, porque puede ayudar muchísimo con sus métodos, pero en el hombre hay algo que trasciende a la cultura. Es decir, el hombre es hijo de la cultura, es hijo de su época, pero también la trasciende, el hombre es más que la cultura.

En este texto queda afirmado que hay un núcleo, algo que está presente en toda la historia de la humanidad, en el hombre y por esto podemos entender a todos los autores, nos podemos hacer entender nosotros a pesar de las distintas culturas. Y este núcleo es filosófico, es un núcleo metafísico.

En la Encíclica se habla de una filosofía de sentido común, una filosofía natural, que está implícita en todas las culturas y en todas las épocas. El Papa quiere aprovechar esta cultura, esta filosofía, que es metafísica. El cristianismo ha enriquecido esta filosofía humana, esta metafísica.

Se puede, por ello, hablar de una filosofía bíblica. La Biblia ha aportado dos conceptos muy importantes, que se podían descubrir, por otra parte, por la razón, como explica muy bien Santo Tomás. Lo que se podría llamar,

en el sentido tomista, preámbulos de la fe, que son el concepto de creación y que el hombre es imagen de Dios. Esto aportado, que implica una explicación del mal, y de la libertad humana, ha dado lugar así a una filosofía cristiana. Y esta filosofía cristiana, el Papa afirma, es múltiple, porque ésto es un núcleo, son unos principios que los papas siempre han dicho que es obligatorio seguir, porque la verdad es única y es el mismo Dios el que revela y el mismo Dios que ilumina la inteligencia humana.

Con lo dicho contesto al Profesor Cessario y también al Profesor Rodríguez Efectivamente entre la filosofía y la teología hay una relación que tiene matices distintos de la vinculación de la fe y de la razón, pero esto en realidad está ya notado en Santo Tomás. Dice, incluso de la fe, que creer es inmediatamente acto del entendimiento, porque su objeto es la verdad que propiamente pertenece a éste. En consecuencia, es necesario que la fe, principio propio de este acto, esté en el entendimiento como su objeto. Le recuerdo al Profesor Pedro Rodríguez, que incluso para entender la Encíclica *Fides et ratio* es necesario acudir a Santo Tomás, porque ésta es una doctrina suya que el pensamiento contemporáneo ha olvidado. En realidad, es un pensamiento de siempre. San Agustín, a quien cita Santo Tomás, definía la fe diciendo que creer es pensar con asentimiento. Es decir, es un acto intelectual.

Además la fe, lo mismo que la teología, es propia del hombre y supone una síntesis vital. Creo también que es muy importante, y que lo que en definitiva puede aclarar esta relación de circularidad, es que el hombre busca la verdad. Todo hombre busca la verdad, sea cristiano o no. La verdad es única. La verdad procede de Dios y, a partir de este origen común, se puede entender mejor estas relaciones de circularidad.

No obstante, insisto que me parece muy importante afirmar que es esencialmente lo mismo, la relación entre fe y razón, y entre filosofía y teología, o incluso con algo que decía Paulo VI la relación entre la religión y el mundo, el catolicismo y la secularización. En su Encíclica *Lumen Ecclesiae*, decía que hay siempre el peligro para el cristiano de despreciar el mundo, de despreciar lo natural, lo racional, cuando en realidad la religión, la fe, está dirigida a informar la realidad, a informar el mundo, que no es malo. La única cosa es que hay que completarlo, que hay que dirigirlo, que hay que orientarlo.

De manera que agradezco estas observaciones, tanto del Profesor Cessario como las del Profesor Rodríguez, discutibles por opinables, pero que, en todo caso lo que demuestran es que la Encíclica es riquísima y que puede servir para un programa, para muchísimo tiempo, para este milenio

de las actividades de la Academia y también para todos los tomistas. Juan Pablo II es realmente un hombre muy audaz, muy valiente. El problema de que a veces no le entendemos, que tenemos todos, es porque aun estamos pensando en categorías de la modernidad. Aun estamos en el siglo XX. Juan Pablo II está más adelantado, está más allá, al di là, que dicen ustedes los italianos. Está más allá y ve muchísimo más. Y por tanto, y creo que aquí ha quedado patente, la Encíclica es todo un programa para el futuro de todos los tomistas.

LLUÍS CLAVELL

Infatti non è un'Enciclica sulla teologia, ma non direi neanche che sia soltanto un'Enciclica sulla filosofia. Anche lei lo ha detto in certo qual modo, è un'Enciclica scritta sulla filosofia ma dal punto di vista teologico, e questo mi sembra che vada sottolineato, forse anche perché era difficile in questo momento fare un'Enciclica sulla filosofia stessa elaborata dal punto di vista filosofico. Forse c'era bisogno dell'angolatura teologica in quanto – e qui sarebbe, diciamo, il punto che vorrei sottolineare – la circolarità corre il rischio di mettere un po' il sapere teologico e il sapere filosofico come in un rapporto simmetrico. Io penso che non sia un rapporto simmetrico, poiché in qualche modo dentro la teologia c'è la filosofia e si può fare anche filosofia senza fare teologia, ma il credente evidentemente non può a causa di ciò che lei ha detto degli abiti che sono all'interno del soggetto – fare puramente filosofia senza tenere per niente in conto la teologia. Quindi io insisterei su questo rapporto che – mi sembra importante – non simmetrico; c'è una qualche mutua inerenza. È un'Enciclica con un'intenzione fortemente teologica: io su questo insisterei. Certo sono anche d'accordo e sarei contento anche se il Papa volesse scrivere un'Enciclica sulla teologia. Questo non è avvenuto, ma anche in questa stessa Enciclica ci sono addentellati, suggerimenti, proprio perché parlando della filosofia dal punto di vista teologico non poteva non dire qualche cosa sulla teologia stessa.

Aggiungo un'ultima cosa. Il concetto di sistema appare ogni tanto, anche nell'Enciclica. Io personalmente mi trovo a disagio quando si parla di sistema teologico e di sistema filosofico, e in modo particolare se riferito a San Tommaso. Forse per noi filosofi la parola "sistema" è molto caricata del senso che ha avuto nella modernità, e invece nell'ambito tedesco si è parlato molto di teologia sistematica. Chi ha frequentato molto Tommaso davanti a questo concetto si sente a disagio.

GEORGES COTTIER

Penso che non dobbiamo dimenticare che cos'è un'Enciclica. E' un atto del magistero, e, nel caso, un atto pastorale del magistero. Dunque, non domandiamo all'Enciclica quello che essa non può dare. Non ci può dare una definizione della filosofia. Non è suo compito. La questione, per esempio, della filosofia cristiana, molto difficile, spetta a noi discuterla. L'Enciclica dà delle indicazioni. So che alcune posizioni non possiamo tenerle, altre invece sono, diciamo, in armonia con l'insegnamento della Chiesa, ma non va al di là, e non deve andare al di là. Dunque, non facciamo dell'Enciclica una specie di manifesto tomista, che non è, e anche lo stesso direi per la teologia. Quando parla il magistero, non è la teologia che parla. Il magistero ha bisogno di teologia, ma ci sono anche delle scuole teologiche legittime che sono rispettate. - importante tener conto di questi limiti.

EDWARD KACZYNSKI

A me è piaciuta la sua esposizione (I. Biffi) in tre momenti: *storia*, *intentio profundior* e *veritas rerum* perché avevo un professore che chiamavamo "summista", inquanto non si staccava mai dal testo della *Somma*. La sua ricerca però non toccava mai i problemi contemporanei. Penso che l'Accademia dovrebbe dichiarare chiaro e tondo: "cosa vogliamo difendere". Per non correre il rischio di coloro che ripetevano "Templum Domini, Templum Domini", nel Vecchio Testamento, e "Signore, Signore" nel Nuovo. Se ripetiamo solo "San Tommaso, San Tommaso", possiamo trovarci fuori della verità e del servizio alla verità per gli uomini di oggi. Il punto centrale è questo: meno usiamo dei manifesti, meglio è per la verità stessa... Perché se usiamo troppo spesso il termine "tomista", almeno per la mentalità di oggi suscitiamo l'opposizione di tutti i "non tomisti". I tre momenti indicati da Mons. I. Biffi devono andare insieme nella nostra ricerca.

Anche nella storia recente abbiamo avuto tanti esempi del tomismo, in cui si imputavano... o si attribuivano a San Tommaso molte cose che non erano per niente sue. Perciò tornando alla *Fides et ratio*, secondo il mio modesto parere, questa Enciclica non offre né una filosofia né una teologia. Presenta piuttosto diversi filoni o cammini storici del pensiero filosofico in rapporto a quello teologico. Noi possiamo incontrarci e dialogare in modo simile al vecchio Lonergan, che scrisse un libro su come fare la teologia e non su cosa è la teologia. Il Papa usa molte volte p.es. il termine "metafisico", ma non spiega cosa significhi "metafisico". Perciò penso che lì abbia-

mo piuttosto le riflessioni sul come si è fatta la filosofia nella storia e come era il suo rapporto alla teologia, ma non cosa sia l'una o l'altra scienza. Come ha osservato il Padre G. Cottier, il Papa ha scritto l'Enciclica come pastore e non come filosofo o teologo. Per l'Accademia, questa è anche un'indicazione pratica, secondo cui si può porre l'accento sui *contenuti* oppure sul *cammino* verso di essi. Per una Istituzione come la nostra, sarebbe preferibile fare la ricerca su tutte e due le cose.

Cosa potrei dire ancora? Forse ci sarà tempo di discutere sul *Doctor Communis*, ma già ora proporrei di chiamarlo *Doctor Humanitatis*. Potrebbe essere un titolo più evocativo e più attraente per il lettore contemporaneo.

SERGE T. BONINO

Je voudrais faire deux remarques, l'une concernant l'exposé de Monseigneur Biffi, qui a ardemment défendu le Père Chenu, ce dont je le remercie, et l'autre sur l'exposé du Professeur Forment.

Concernant le problème de l'actualisation du Thomisme, la manière d'être thomiste aujourd'hui, je crois qu'il faudrait tenir compte de la manière dont on a été thomiste au long des siècles. Nous ne sommes pas les premiers à essayer d'actualiser la pensée de Saint Thomas, mais il y a une longue tradition de commentateurs qui a été tenue en suspicion dans le Thomisme, disons, de la deuxième moitié du XX siècle, et qui a peut-être certaines choses à nous dire sur la manière dont on est thomiste dans des conditions historiques particulières.

Il faudrait appliquer la méthode historico-critique, me semble-t-il, à cette histoire de la tradition thomiste, ce qui nous apporterait peut-être quelques lumières sur la manière dont au long des âges et aujourd'hui on peut être thomiste.

Je pense en particulier, dans l'Encyclique *Fides et ratio*, à plusieurs paragraphes, sur la notion de tradition. La tradition comme moyen authentiquement humain de philosopher ou de faire de la théologie. C'est-à-dire que être thomiste exige d'une certaine manière d'intégrer le rapport à une tradition qui nous précède. Il me semble que l'approche historique de la tradition thomiste est un point sur lequel l'Académie devrait être attentive d'autant que c'est un lieu de dialogue possible avec l'Université de l'Etat.

Le deuxième point alors, qui concerne davantage l'exposé du Professeur Forment, c'est la place centrale reconnue à l'*actus essendi*. Je pense qu'il est très présent dans la pensée de Jean Paul II et dans *Fides et ratio*. Il l'est peut-

être moins dans *Aeterni Patris*, à une époque où on n'avait pas tellement mis à jour cet aspect de la pensée de Saint Thomas.

Au risque être un peu provocateur, est-ce qu'on peut définir la référence à saint Thomas uniquement par le concept métaphysique de l'*actus essendi*? Il y a dans l'histoire de la tradition thomiste des auteurs qui n'ont pas démerité de la tradition thomiste soit en théologie morale, soit même en philosophie, et qui pourtant n'ont absolument pas vu la question de l'*actus essendi*.

Est-ce qu'on peut définir le Thomisme à partir d'un seul principe? Je pense que c'est le péché de Gilson qui rattache d'une certaine manière l'intelligence du Thomisme à l'intelligence d'un seul principe, de sorte que la tradition thomiste est inexistante de Saint Thomas à Gilson, puisque personne, à part peut-être Bañez, n'a entrevu l'*actus essendi*.

Alors, aujourd'hui il me semble qu'il faut faire attention. Il y a dans la tradition universitaire des auteurs qui insistent davantage sur l'aspect aristotélien de Saint Thomas et qui pensent voir – à tort ou à raison, je ne veux pas prendre position – qui pensent voir dans l'*actus essendi* un aspect plus platonisant de la pensée de Saint Thomas. Est-ce qu'en insistant de manière unilatérale sur le Thomisme comme philosophie de l'*actus essendi* on ne risque pas d'exclure à priori d'autres approches de l'oeuvre de Saint Thomas et de la tradition thomiste?

IL DIALOGO IN SAN TOMMASO

LEO J. ELDERS, S.V.D.

Introduzione

Per 'dialogo' si intende un intercambio orale tra due o più persone o la sua espressione scritta. Ebbene, non troviamo tra le opere dell'Angelico dialoghi nel senso stretto della parola, ma alcuni trattati come il *De aeternitate mundi contra murmurantes*, il *De unitate intellectus* o anche le *Quæstiones disputatæ* e *Quodlibetales* possono essere considerati come il riflesso di un dialogo-disputa, benché la redazione finale sia stata l'opera del solo Tommaso. Si può di fatto considerare la disputa scolastica come una forma del dialogo scientifico: in una seduta accademica presieduta dal maestro si presentano argomenti *in pro* ed *in contra* di una tesi determinata. Le *Questioni disputate* di San Tommaso sembrano appartenere alla classe delle disputazioni *private*, le *Quæstiones quodlibetales* invece a quella delle pubbliche. Sia le une sia le altre presuppongono un dialogo *viva voce*, protratto durante al meno due ore nel pomeriggio, tra studenti alla presenza del maestro. Tuttavia, la redazione finale delle *Quæstiones disputatæ* è dovuta al maestro stesso e può sorpassare di molto il livello della disputa in aula. È anche possibile che l'argomento di parecchie delle questioni disputate di San Tommaso non sia neppure mai stato argomento di una disputa accademica¹.

In un *senso* meno proprio si potrebbe ugualmente parlare di dialogo, nel caso in cui un autore elabori un suo testo interrogando costantemente il pensiero di altre persone, – anche se appartenenti al passato – al punto da sembrare che scriva la sua opera alla loro presenza. Qui si potrebbe parlare di un dialogo virtuale, nel caso in cui l'autore fa una valorizzazione oggettiva e corretta delle rispettive posizioni, le sommette ad un'analisi, per presentare poi la sua dottrina o risposta². È ovvio che la totalità delle

¹ Cfr. B.C. BAZAN, G. FRANSEN, J.-F. WIPPEL, *Les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout 1985.

² Cfr. WOLFGANG H. PFLEGER, 'Dialog', in *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, I (Meiner Verlag) Hamburg 1990, 568-570.

opere dottrinali dell'Angelico costituiscano dialoghi virtuali, perché nella loro elaborazione egli si è impegnato in una valorizzazione, confutazione e accettazione parziale o totale delle teorie degli altri filosofi e teologi. Ne sono esempi ragguardevoli gli articoli di tutte le questioni della *Somma di teologia*, introdotti da una serie di difficoltà che spesso esprimono le idee di altri pensatori, che vengono valutate. Anche i capitoli della *Somma contro i gentili*³ sono l'espressione di questo incredibile sforzo di passare in rassegna l'intera tradizione dottrinale filosofica e teologica. Così possiamo dire che San Tommaso conduce un dialogo quasi ininterrotto con la Bibbia, la Tradizione della Chiesa, i Padri, particolarmente Sant'Agostino, Aristotele ed altri filosofi quali Avicenna, Averroè, Cicerone ecc., ma anche con autori contemporanei che vengono da lui menzionati con un *quidam*.

Si deve aggiungere che oggi la parola 'dialogo' viene spesso utilizzata per esprimere i contatti e l'intercambio tra rappresentanti di culture e religioni diverse, per cui sono state elaborate certe regole: rispettare la posizione dell'interlocutore e manifestare un desiderio sincero di comprenderla; rinunciare a voler imporre la propria posizione come assoluta. In questa visione l'aspetto della verità da scoprire o far scoprire è subordinato alla tolleranza di posizioni opposte nonché ad una coesistenza pacifica. Così il dialogo è divenuto l'espressione di rapporti più stretti tra diversi gruppi eterogenei, ma anche del pluralismo dottrinale da molti considerato l'unica posizione corretta. Sovente si evita di parlare dei punti in cui le posizioni rispettive differiscono. Lo scopo non è più quello di convincere gli interlocutori, né la ricerca della verità, bensì di conoscere meglio cosa pensano gli altri e stabilire rapporti amichevoli e di mutua comprensione. In certi casi la tendenza va persino nella direzione di attribuire un valore a idee filosofiche e costumi religiosi opposti alla metafisica dell'essere ed alla fede cristiana. Alla fine di questa conferenza vedremo quale è la posizione di San Tommaso a proposito di interscambi di questo tipo.

La terminologia

La parola *dialogo* è usata meno di 40 volte nelle opere di San Tommaso e quasi sempre per indicare i libri dei *Dialoghi* di san Gregorio Magno o anche le *Omilie* di Crisostomo. Una volta riprende la parola greca nel senso di 'disputa dialettica'⁴. Tuttavia altri termini come *conversatio*, *locutio*, *collo-*

³ Si veda p. es. i capitoli 73 e 74 di *S.C.G.* II, dove sono discusse le posizioni noetiche di Averroè e di Avicenna.

⁴ *In I Post. Analyt.*, l. 22. Il testo greco si trova nelle *Anal. Post.*, I, c. 12, 78^a12.

cutio e *colloquium* possono esprimere quello che noi significhiamo col termine *dialogo*. Tommaso parla di *conversatio* non soltanto per indicare i rapporti con gli amici o la moglie ma anche frequentemente nel senso di *conversatio politica*. C'è una 'conversazione' con la sapienza⁵ e anche con Dio, che comincia in questa vita per trovare la sua perfezione nella gloria. Questa conversazione è un esempio di un autentico dialogo⁶. Tommaso parla di fatto di una *singularis conversatio* con Dio distinta dal culto pubblico⁷. Se è vero che la parola *conversatio* esprime anche la comunità di vita e il comportamento, sembra implicare sempre la comunicazione orale e il dialogo.

Quanto al termine *locutio*, che significa l'espressione del nostro pensiero con l'aiuta di parole⁸, San Tommaso sottolinea che serve a aumentare le conoscenze e ad istruire gli altri⁹. La parola *collocutio*, assai frequente, significa il dialogo, per es. di Abramo con gli angeli o dei missi dal re Ezechia con il gran coppiere del re di Assiria¹⁰, dell'angelo con la Maddalena (*Gv* 20, 12). Secondo Gregorio Magno, citato da San Tommaso, la conversazione, *collocutio*, può più facilmente stimolare persone torpide e disinteressate che non una lezione accademica¹¹. Gli amici si rallegrano di *collocutiones* più che di ogni altra cosa¹². La conversazione con gli amici può togliere la tristezza¹³. Tommaso ricorda perfino che la vita umana si svolge continuamente in conversazioni (*collocutiones*) tra gli uomini¹⁴.

Però nella *collocutio* conviene osservare qualche regola: si deve dire ed ascoltare ciò che conviene, giacché ci sono anche conversazioni inutili e crudeli¹⁵. San Tommaso precisa il modo di esprimersi nel dialogo con altri,

⁵ *S.T. I-II*, 5, 4: 'Non habet amaritudinem conversatio illius' (~ *Sap.* 8, 16).

⁶ *I-II* 65, 5: 'Hâc autem societas hominis ad Deum, quâ est quâdam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem in præsenti per gratiam, perficietur autem in futuro per gloriam'. Cfr. *S.C.G.* IV 22: 'Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem'.

⁷ *I-II* 101, 4.

⁸ *In II Sent.*, d. 11, q. 2, a. 3: 'Signum expressivum interioris conceptus'.

⁹ *Ibid.* e *S.C.G.* III, c. 153. Cfr. *In II Sent.*, d. 11, q. 2 'Utrum accrescat eis aliqua cognitio per mutuam locutionem'.

¹⁰ *In Isaiam*, c. 36.

¹¹ *De dilectione Dei et proximi*.

¹² *In III Sent.*, d. 33, q. 3, a. 2; *S.C.G.* I, c. 91: 'Amicorum proprium est mutua præsentia et convictu et collocutionibus gaudere'.

¹³ *In Job*, c. 16.

¹⁴ *In I Ethic.*, l. 16: '...collocutiones hominum ad invicem..., in quibus continue versatur vita humana'.

¹⁵ *In IV Ethic.*, l. 16: '...ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet. Et tamen in talibus multum differt dicere et audire. Multa enim aliquis homo decenter audit quâ non decenter diceret'.

soprattutto quando si parla della dottrina della fede: le parole di chi istruisce devono essere moderate e devono beneficiare non danneggiare gli interlocutori. Quello che tutti devono sapere, non verrà occultato. Altre materie, invece, potrebbero nuocere, per es. quando si parla dei misteri della fede a infedeli che li detestano. In secondo luogo, verità sublimi non devono essere esposte a persone non preparate che, non comprendendole, rischierebbero di cadere in errori. Comunque, ai saggi possiamo dire cose che non portiamo a conoscenza di quanti mancano di istruzione sufficiente. Perciò la dottrina di Cristo deve essere predicata apertamente in modo che ciascuno sappia quello che gli conviene conoscere¹⁶. Nella *Somma contro i gentili* scrive perfino che la forza spirituale perfetta fa che il cristiano abbia il coraggio di confessare la sua fede in Cristo davanti a tutti¹⁷.

La parola *colloquium*, il cui senso è vicino a *collocutio*, significa piuttosto la conversazione amichevole. Tommaso la usa più di sessanta volte, quando parla del valore dei colloqui tra amici¹⁸ o con Dio nella orazione¹⁹.

Il termine *communicatio*, frequente nelle opere di Tommaso, significa la donazione di un bene²⁰, ma anche lo scambio tra persone e la condivisione della vita nel matrimonio, nella società civile o nell'amicizia. C'è la comunicazione nella santissima Trinità, la comunicazione naturale nella creazione e la comunicazione soprannaturale per la grazia. Il termine può significare gli scambi tra gli uomini, anche sul livello intellettuale, comunque il dialogo; questo senso, però, è molto raro²¹.

Il dialogo di San Tommaso con la Bibbia

Si può dire che non soltanto la vita personale e religiosa di Tommaso, ma anche tutta la sua teologia consista in un dialogo ininterrotto con la

¹⁶ *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 4.

¹⁷ *S.C.G.* IV, c. 60: 'Perfectio autem spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscumque nec inde retrahitur propter confusionem aliquam vel terrorem'.

¹⁸ *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1 ad 11: 'Amicitia vera... colloquiis mutuis gaudere facit'. Cf. *In IV Ethic.*, c. 14.

¹⁹ *S.T.* II-II, 83, 2 ad 3: 'Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras postulare' (una cita da Crisostomo).

²⁰ *In II Sent.*, q. 1, a. 3A, ad 4: 'Communicatio importat quamdam collationem'.

²¹ *S.C.G.* IV, c. 8: 'Communicatio intelligentiÀ demonstratio vel locutio sive doctrina dici potest'. In qualche caso la parola *communio* si avvia al senso di dialogo o conversazione (*S.T.* II-II 10, 9). Cfr A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «comunicare» in Tommaso d'Aquino*, Roma 1998.

Sacra Scrittura. Tommaso è convinto che in teologia non si possano presentare conclusioni senza giustificarle con testi della Bibbia che le contengono implicitamente o esplicitamente²². La Sacra Scrittura è la Parola di Dio, perciò il suo testo possiede una dottrina di inesauribile ricchezza. L'insegnamento della Bibbia era d'altronde il compito principale dei maestri delle facoltà medievali di teologia. Così i commentari biblici di Tommaso propongono esposizioni dommatiche e confutazioni di eresie.

In secondo luogo dobbiamo ricordare che Tommaso considera la Sacra Bibbia il libro della Chiesa che deve essere letto e spiegato *in medio Ecclesiae*²³. È il libro che viene letto nella Chiesa attraverso il prisma della tradizione. Così lo studio della Scrittura è per San Tommaso anche un dialogo con la tradizione. L'importanza di questo si vede nella teologia trinitaria e nella cristologia. Le professioni della fede della Chiesa ci fanno comprendere il senso dei testi biblici su Dio Padre, su Cristo e sullo Spirito Santo.

A questo si aggiunge che per San Tommaso la Bibbia costituisce una unità. Tutti i libri della Bibbia parlano di Cristo²⁴. L'Antico Testamento è stato scritto in vista del Nuovo. Il Nuovo Testamento è presente in modo velato nell'Antico e il senso dell'Antico è svelato nel Nuovo²⁵. Sotto le figure dell'Antico Testamento Cristo è nascosto²⁶. L'Antico Testamento è integralmente ordinato al Nuovo e gli è subordinato²⁷. La familiarità straordinaria dell'Angelico con la Bibbia gli permette di vivere e di scrivere in una comunione ininterrotta con la Parola di Dio e di vedere la coerenza di ambedue i Testamenti. Questo spiega anche perché Tommaso adopera il principio ermeneutico secondo il quale un autore biblico debba essere letto alla luce dell'insieme dei suoi scritti e della sua dottrina generale. Poi i testi e libri individuali della Sacra Scrittura debbono venire letti alla luce di tutta la Bibbia: la Bibbia è l'interprete della Bibbia. Come è noto, Tommaso, come i teologi medievali in generale, conosceva a memoria

²² S.T. I 36, 2 ad 1.

²³ S.T. II-II 5, 3 ad 2: 'Omnibus articulis fidei inheret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesie intelligentis sane'.

²⁴ Cfr. il *Proemio del Commentario sui Salmi* e quello del *Commentario sulla Lettera ai Romani*.

²⁵ S.T. I-II 107, 3.

²⁶ *In Evang. Ioan.*, n. 860.

²⁷ *In Evang. Ioan.*, c. 19, lectio 5: '...sequeretur quod NT esset propter Vetus et eius impletionem, cum tamen sit e converso. Sic ergo ideo predicta sunt quia implenda erant per Christum'.

gran parte della Bibbia e prese a prestito il vocabolario biblico²⁸. Per illustrare questa continuità di pensiero con la Bibbia, il fatto che il linguaggio teologico di Tommaso sia impregnato dal vocabolario biblico così come il dialogo ininterrotto con tutta la Bibbia nonché la presenza costante dei testi biblici nella mente dell'Angelico, basta leggere i commentari biblici o un opuscolo come il *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* trattato in cui l'Angelico conferma con una serie di citazioni bibliche ciascuno degli argomenti. Si lamenta Guglielmo di Saint-Amour della moltiplicazione dei maestri tra i mendicanti? Tommaso rinvia a *Sapienza* 6, 26: 'La moltitudine dei sapienti è la salvezza del mondo' e *Numeri* 11, 29: 'Oh, fosse profeta tutto il popolo del Signore'.

È stato detto che molti riferimenti alla Bibbia nelle opere dell'Angelico sono soltanto 'decorativi'. Ma questo è un errore: la Bibbia è la fonte del suo pensiero teologico e gli argomenti della ragione si svolgono sullo sfondo della Parola di Dio e della sacra dottrina.

Si potrebbe aggiungere che i commentari biblici dell'Angelico ci forniscono anche esempi di come condurre un dialogo. La sua esposizione sul *Libro di Giobbe* è una lunga discussione sul problema del male: nell'universo c'è ordine, ma questo non appare negli eventi della vita umana²⁹. Il commentario non ha altra intenzione che mostrare che le cose umane sono dirette dalla Provvidenza. Gli amici di Giobbe vengono per consolarlo con le loro parole. Dal canto suo Giobbe si impegna in un dialogo con loro. Comincia col confutare certi errori e mostra poi quello che pensa egli stesso della questione. Per Tommaso il modo di disputare è in fatto che si sente prima quello che pensano gli avversari per manifestare dopo la verità³⁰.

Nella *Lectura super Evangelium S. Ioannis* Tommaso ha individuato modelli ideali di un dialogo in materia della fede. Quanto alla conversazione notturna di Cristo con Nicodemo (cap. 3) fa rilevare che la risposta di Gesù 'In verità ti dico, nessuno può vedere il regno di Dio se non nasce di nuovo', che sembra del tutto incongruente, in realtà è molto a proposito. Nicodemo aveva una opinione erronea di Gesù che per lui era soltanto un semplice uomo. Gesù avrebbe potuto rimproverarlo direttamente, ma non vuol contendere con lui, vuole condurlo invece con mitezza ad una conoscenza vera e gli dice che per comprendere deve primo imparar-

²⁸ C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, pp. 164 ss.

²⁹ 'In eventibus humanis nullus certus ordo apparet... Quod iusti sine causa affligantur totaliter videtur subruere providentiâ fundamentum'..

³⁰ *In Iob*, c. 10.

re un altro, più spirituale modo di pensare. Tuttavia Nicodemo capisce male, fa una obiezione che è ridicola, perché Cristo parla di una rigenerazione spirituale. Tommaso annota che tutte le difficoltà sollevate contro i misteri della fede, sono ridicole. Nicodemo non capisce ancora. Per condurlo a una conoscenza più profonda Gesù segue un metodo indiretto: per poter capire i misteri difficili è necessario un cambiamento spirituale, una rigenerazione, che è opera dello Spirito. Tommaso aggiunge che i partecipanti a un dialogo possono porre domande per diffidenza o per il desiderio di apprendere, come lo faceva Maria, la sorella di Lazzaro³¹.

Il dialogo di Gesù con la Samaritana (cap. 4) ci mostra che il cristiano deve prendere l'iniziativa di una conversazione in vista di una conversione del non credente. Gesù, chiedendo un po' d'acqua alla donna, le offre l'occasione per sollevare questioni. Per la Samaritana, come per un partecipante a questo tipo di dialogo, il desiderio della grazia cresce per due fattori, cioè deve conoscere il dono e la persona che glielo offre³². Tommaso sottolinea l'umiltà e la mansuetudine di Gesù, virtù che apparentemente sono necessarie all'interlocutore cattolico, affinché il suo dialogo produca risultati.

Il dialogo con i Padri della Chiesa

Secondo l'Angelico è proprio della sacra teologia sistemare gli argomenti a partire dall'autorità, in quanto essa riceve i suoi principi dalla rivelazione divina. Mentre i testi dei filosofi godono una autorità estrinseca in questioni in cui la ragione naturale può conoscere la verità, i Padri della Chiesa hanno un rapporto intrinseco e proprio con la dottrina della fede³³, benché la loro autorità sia relativa piuttosto che assoluta. I libri della Bibbia e le spiegazioni dei Padri sono stati scritti sotto l'azione dello stesso Spirito Santo³⁴. Esiste una continuità di pensiero tra la Sacra Scrittura e i Padri che rappresentano l'autorità degli Apostoli³⁵. Per trarre profitto dalle ricchezze contenute nella Bibbia abbiamo bisogno delle spiegazioni proposte dai

³¹ *In Evang. Ioan.*, c. 3, lectio 2, n. 449 e n. 458.

³² *Ibid.*, c. 4, lectio 2, n. 579.

³³ *S.T. I*, 1, 8.

³⁴ *Quodl. XII*, art. 26 (q. 17, art. unic.): 'Dicendum quod ab eodem Spiritu Scripturà sont exposità et edità'.

³⁵ Cfr. J.G. GEENEN, 'Le fonte patristiche come 'autorità' nella teologia di S. Tommaso', in *Sacra doctrina* 77, 7-67, p. 18.

Padri, anche se non tutto quanto dicono abbia lo stesso valore e se loro possono sbagliarsi in cose che non appartengono alla fede³⁶. Come già con gli scritti dei filosofi, San Tommaso tenta di trarre idee, spiegazioni e suggestioni dalle opere dei Padri. Ritiene che il teologo debba applicare la sua mente con assiduità e riverenza ai testi dei grandi dottori del passato e non trascurare o disprezzare ciò che scrivono³⁷.

Questa posizione dottrinale spiega il continuo dialogo dell'Angelico con i Padri della Chiesa. Altrove ho presentato un elenco delle citazioni dagli scritti dei diversi Padri nelle opere principali di S. Tommaso³⁸. In questa sede non posso trattare dettagliatamente i riferimenti ai Padri nelle opere dell'Aquinate. Vorrei soltanto far notare che nella *Somma contro i gentili*, alla fine di molti capitoli dei primi tre libri, utilizza citazioni dei Padri, come 'hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt'. Mentre la autorità dei Padri è riconosciuta in generale e a parecchi Padri viene attribuita una competenza speciale per certi settori della teologia, Sant'Agostino è il Padre che agli occhi dell'Angelico gode della più grande autorità ed è citato il più frequentemente, per es. quattro volte di più di San Gregorio Magno e cinque volte di più di Dionisio.

Si può sostenere che Tommaso abbia composto le sue opere teologiche in un dialogo ininterrotto con Agostino. Aveva letto gli scritti del grande dottore della Chiesa e ne aveva memorizzato il contenuto fino al punto che poteva sottoporre ai suoi lettori una cretomazia dei testi più caratteristici, profondi e belli del Vescovo di Hippo Regius³⁹. Il lettore è colpito dalla familiarità insuperabile di Tommaso con le numerose opere di Agostino: con la padronanza perfetta di una immensa documentazione cita non soltanto le opere più conosciute del grande dottore, ma anche le omilie, lettere ed scritti oggi quasi dimenticati. In qualche caso Tommaso si è sbagliato sul titolo di una opera, e sembra comunque citare a memoria, – fatto che rafforza la nostra tesi di un dialogo interiore ininterrotto con questo Padre della Chiesa, che gli ha fornito testi numerosi, notevoli per la loro profonda intuizione della verità e la straordinaria bellezza della loro

³⁶ *Quodl.* XII, art. 26, ad 1. Cfr II-II 49, 3 ad 2: '...dum scilicet homo sollicitus, frequenter et reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea per ignaviam nec contemnens propter superbiam'.

³⁷ S.T. II-II 49, 3 ad 2.

³⁸ 'Thomas Aquinas and the Fathers of the Church', in IRENA BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West*, (E.J. BRILL), Leiden/New York/Köln 1997, 337-366, p. 347.

³⁹ Vedasi L. ELDERS, 'Les citations de saint Augustin dans la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin', in *Doctor communis*, 1987, 115-165.

espressione linguistica. Tommaso li ha apprezzati perché moltiplica le citazioni come altrettante perle di sapienza cristiana e bellezza letteraria di cui Agostino conosceva il segreto. Per San Tommaso, Agostino gode di una autorità particolare in certi campi: è il maestro indisputato insieme a Gerolamo, Crisostomo ed Origine per l'interpretazione del Nuovo Testamento; è anche il dottore della vita interiore del cristiano e il buon pastore, la nostra guida sicura nelle questioni più difficili della vita morale. È, infine, una fonte importante di informazioni sull'antichità e sui filosofi non cristiani. Tommaso ha vissuto in dialogo con Agostino ancora di più che con gli altri Dottori ed era pieno d'ammirazione per la personalità gigantesca del più grande dei Padri della Chiesa.

Tommaso e i filosofi

Il lettore delle opere dell'Aquinate si meraviglia e rimane quasi perplesso nel confronto della enorme documentazione tratta dai testi dei teologi e filosofi di cui l'Angelico si è servito. Tommaso conosceva pressoché l'intera letteratura teologica accessibile nel suo tempo, ma anche gli scritti dei filosofi. Con un senso sicuro per l'essenziale delle loro idee ha saputo individuare il nucleo delle rispettive teorie. Pur riconoscendo i contributi particolari di certi autori – come quello di Cicerone alla teoria della legge e della giustizia o di Seneca all'analisi delle virtù di clemenza e di gratitudine –, ha trovato nelle opere di Aristotele gli elementi, i principi e le definizioni per costruire la metafisica dell'essere. Sin dai suoi studi col maestro Pietro di Irlanda all'università di Napoli Tommaso ha scelto Aristotele invece del platonismo⁴⁰.

Ha preso posto all'interno dell'aristotelismo con piena consapevolezza dei difetti e limiti del medesimo, ma anche con una mai uguagliata comprensione delle posizioni centrali dello Stagirita. Di fatto, per comprendere il pensiero aristotelico spesse volte sono più utili i commenti di Tommaso che non gli scritti dei filologi della nostra epoca. Egli ha arricchito la metafisica con alcune dottrine platoniche, e sviluppato la antropologia, la etica e la metafisica. Le numerose citazioni e i più di 2500 riferimenti al *Corpus aristotelicum* nella sola *Somma di teologia* mostrano il dialogo interiore costante di Tommaso con Aristotele. L'enorme lavoro del comporre commentari sulle opere principali di Aristotele, compiuto da

⁴⁰ Cfr. E. GILSON, 'Pourquoi saint Thomas a critiqué Augustin?', in *AHLDMA* 1 (1926-1927), 5-127, p. 126.

Tommaso negli ultimi otto anni della sua vita, nonostante altri incarichi opprimenti, mostra più che ogni altra cosa la densità e l'intensità dell'ininterrotto dialogo dell'Angelico con *il Filosofo*. Tuttavia conviene notare che in parecchi campi Tommaso ha scavato più in profondità e tratto delle conclusioni che sono estranee ad Aristotele. Le sue tesi più importanti nella teologia naturale e nell'etica sono nuove, così come lo è gran parte della sua antropologia filosofica. Ci si rivela una trasposizione di idee, tesi e metodi aristotelici nella filosofia dell'essere dello stesso Tommaso.

Si può parlare anche di un dialogo virtuale con filosofi come Avicenna, Averroè, Maimonide e Sigieri di Brabante ed altri. Nella *Somma di Teologia* si trovano pochi riferimenti alle opere di Avicenna e Averroè, ma nella *Somma contro i gentili* parecchi capitoli sono un autentico dialogo con questi filosofi arabi riguardo alle loro teorie. Particolarmente la teoria di un unico intelletto agente e/o un unico intelletto possibile così come la tesi che l'anima non sopravvive alla morte del corpo forniscono materia per acute analisi e vigorose confutazioni⁴¹. La cura per condurre un dialogo oggettivo la si vede dal fatto che dedica capitoli interi a riassumere gli argomenti di Averroè, oltre che a dare le sue risposte. Nel capitolo 80 del secondo libro vengono esposti cinque argomenti di Averroè per dimostrare che anche l'anima va distrutta, quando il corpo muore. In modo analogo il capitolo 8 del terzo libro presenta 6 argomenti con i quali si pretende mostrare che il male deve essere una natura o una cosa, mentre il capitolo 5 menziona 3 prove che arguiscono che il male non sia estraneo all'intenzione dell'agente. Tommaso ha discusso gli argomenti di Averroè anche in altre opere, come il *De spiritualibus creaturis* e il suo commentario sul *De anima*.

Nell'anno 1270 Tommaso ha ripreso il dialogo su questo tema con gli averroisti parigini sulla loro teoria dell'unicità dell'intelletto. Una trentina di anni fa il p. E.-H. Weber ha insistito su questo dibattito e pensava che, sotto l'influsso di Sigieri di Brabante, Tommaso avrebbe modificato e sviluppato la sua noetica⁴², ma sembra che sia stato piuttosto Sigieri a cambiare le sue teorie⁴³.

In questo contesto dobbiamo menzionare anche la teoria della pluralità delle forme sostanziali nell'uomo, sostenuta da numerosi agostiniani e

⁴¹ S.C.G. II, cc. 73-81.

⁴² E.-H. WEBER, *L'homme en discussion à l'université de Paris en 1270. La controverse de 1270 à l'université de Paris et son retentissement sur la pensée de S. Thomas d'Aquin*, Parigi 1970.

⁴³ Cfr. B.C. BAZAN, *Revue philosophique de Louvain* 1974, 53-154.

francescani⁴⁴, influenzati soprattutto da Avicbron. La questione disputata *De spiritualibus creaturis* è l'esempio più chiaro e completo del dibattito sull'uomo condotto in Parigi da 1269 a 1271. Tommaso apre la discussione nel primo articolo dove tratta la questione se una sostanza spirituale possa essere composta da materia e una forma. Dopo ben 25 argomenti in favore, stabilisce una regola di procedimento, che vale per qualsiasi dialogo: «*Ne in ambiguo procedamus considerandum est quid nomine materie significetur*». È assolutamente necessario, all'inizio di un dialogo, determinare il senso preciso delle parole chiave della questione in discussione, come il significato di *materia* nella questione riguardante l'eventuale composizione dell'anima umana.

Nell'anno accademico 1270-1271 ebbe luogo la ben nota controversia con Giovanni Pecham sul problema della possibilità di una creazione del mondo *ab æterno*. Tommaso aveva assistito in silenzio ad una lezione inaugurale del giovane maestro francescano che lo aveva attaccato aspramente⁴⁵. Dietro l'insistenza dei suoi studenti Tommaso intervenne il giorno successivo. Il *De æternitate mundi contra murmurantes* ci fornisce i temi della controversia⁴⁶. L'Angelico lascia intravedere una certa impazienza rispondendo con vivacità. Critica i docenti che formulano delle obiezioni, ma non sanno poi come risolverle. Alcuni non capiscono che la causa efficiente non preceda nel tempo il suo effetto, «*et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant*». Si burla di quelli che con grande facilità scoprono una contraddizione tra «essere creato» ed «essere eterno». Si considerano grandi uomini con cui è apparsa la sapienza⁴⁷.

Nella sua presa di posizione Tommaso mostra gran forza e risoluzione corrispondenti al suo stato di maestro dall'autorità riconosciuta, mentre nella sua risposta a San Bonaventura⁴⁸ sedici anni prima, era stato molto riservato. È probabile che per Tommaso ciò che era posto in gioco questa volta fosse la difesa della sua filosofia davanti ai suoi studenti e il rispetto riguardo a professori come Sigieri che avrebbero subito scoperto l'inefficienza

⁴⁴ *Quodl.* XI, q. 5, art. un.: «De unitate formæ substantialis in homine contra Avicbron et quosdam sequaces eius». Cfr. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951.

⁴⁵ Cfr. G. DE TOCCO, *Vita S. Thomæ Aquinatis*, in *Fontes Vitæ S. Thomæ Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, fasc.2, 99.

⁴⁶ Cfr. J. BRADY, «John Pecham and the Background of Aquinas' *De æternitate mundi*», in *Commemorative Studies*, Toronto 1974, II, 141-178.

⁴⁷ *Leonina* XLIII, p. 86, 116-118.

⁴⁸ *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5.

degli argomenti di Pecham⁴⁹. Introduce il tema con la formula oggettiva *'dubitatio mota est'*. Dichiarò che prima si deve vedere in quali punti l'avversario e lui stesso sono d'accordo, poi in che cosa differiscono, regola d'oro per un dibattito.

Si può anche parlare di un dialogo, almeno virtuale, nei testi assai frequenti dove ci si riferisce a autori contemporanei per mezzo del pronome *quidam*. Utilizza frasi come *quidam dixerunt*, *quidam distinguunt*, *quidam posuerunt*. Il pronome è anche adoperato nel singolare come nella proposizione *acute sane quidam (?) respondet hæretico versutissime interroganti*⁵⁰.

Altri dialoghi, questa volta soltanto virtuali, venivano condotti con Guglielmo di Saint-Amour e Gherardo di Abbeville sull'ideale della vita religiosa dei mendicanti e sui loro diritti riguardo all'insegnamento universitario. Se parlo di 'un dialogo virtuale', intendo dire che il dibattito si svolge in testi scritti e che Tommaso stesso invita ad una risposta scritta⁵¹: l'argomento non rientrava infatti nelle materie dell'insegnamento universitario. Nel primo opuscolo, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, la stesura è pacifica e Tommaso preferisce argomenti ad espressioni più forti. Un suo principio è che molti errori si collocano agli estremi, cioè, *'ultra vel infra quam rei veritas habeat'*. La strada della fede, invece, si trova al centro tra gli estremi di eresie opposte. L'Angelico dà una presentazione chiara degli argomenti dei suoi avversari che poi ribatte anche con numerose citazioni bibliche e patristiche. Nel secondo opuscolo, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, ci sorprende la vivacità, e perfino l'asperità del tono. Dopo una introduzione, nella quale presenta il tema e inquadra gli attacchi contro i mendicanti nella storia dei nemici del popolo eletto⁵², offre un riassunto degli argomenti e delle critiche degli avversari, per procedere poi alla loro confutazione⁵³. Gli avversari sono strumenti del diavolo che non smette mai di ostacolare la opera di Cristo 'per homines carnales, inimicos crucis Christi, terrena sapien-

⁴⁹ L'importanza che la questione indossava per Tommaso si vede nel fatto che nella *S.C.G.* II le dedica ben 8 capitoli e il *De potentia* e la *ST I* 46, 1 elencano rispettivamente 30 e 10 argomenti in favore dell'impossibilità di una creazione *ab æterno*.

⁵⁰ *In I Sent.*, d. 6, q. 1.

⁵¹ *Contra doctrinam retrahentium*, in fine: 'Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat, et scripturam proponat in publico, ut ab intelligentibus diudicari possit quid verum sit et ut quod erroneum est auctoritate veritatis confutetur'.

⁵² *Contra doctrinam retrahentium*, dove scrive che i nemici degli mendicanti sono 'homines carnales, inimicos crucis Christi, terrena sapientes'.

⁵³ Nel *Contra doctrinam retrahentium* vuol mostrare che ciascuno degli argomenti degli avversari contraddice la verità ('...singulum prædictorum repugnare veritati').

tes'. Nel cap. 15 scrive che la posizione degli avversari è vana, pestifera e contraria alla dottrina cristiana. Alla fine del trattato gli oppositori sono invitati, se vogliono contraddire quanto ha esposto, a produrre un testo scritto, ma a non diffondere le loro idee tra i giovanissimi studenti.

In un trattato di un contenuto analogo, il *De perfectione spiritualis vitæ*, espone la questione dello stato di perfezione in cui vivono i religiosi, comparato con lo stato di perfezione del vescovo, per controbattere poi, nei capitoli 24 a 26, gli argomenti di Gherardo di Abbeville e Nicolà di Lisieux contro lo stato e i diritti dei religiosi. Dichiarò alla fine dell'opuscolo che si è astenuto dal proferire obbrobri, perché 'chi diffonde obbrobri è uno stolto' (*Prov.* 10, 18). È disposto a rispondere a ulteriori argomenti, perché in nessun modo si mostra la verità e si controbatte l'errore meglio che opponendosi agli avversari⁵⁴, – testimonianza magnifica dei vantaggi di un dialogo scientifico. Di fatto, la controversia con Gherardo ha condotto San Tommaso a precisare quello che è proprio del potere vescovile ed il carattere dello stato di perfezione in cui vivono i religiosi⁵⁵. Purtroppo, scopre nei suoi avversari un atteggiamento contenzioso che fa loro negligere di controllare quello che dicono o sentono⁵⁶.

Nel centro dei dialoghi dottrinali del secondo soggiorno di Tommaso a Parigi si trova la questione dell'unicità dell'intelletto umano. La disputa era scoppiata a partire dal 1265 per calmarsi poi nel 1270, dopo la condanna, da parte del vescovo Stefano Tempier di Parigi, di 13 proposizioni tra cui le tesi dell'intelletto unico per tutti gli uomini e l'attribuzione dell'atto di pensare all'uomo universale. Tommaso aveva già preso posizione, quando si trovava ancora in Italia, nel *De spiritualibus creaturis* e nel suo *Commentario sul De anima* di Aristotele, e, tornato a Parigi, nella *Quæstio disputata de anima*. Tra altri maestri della Facoltà delle Arti Sigieri di Brabante difendeva (prima della condanna) la teoria averroistica nelle sue *Quæstiones in Tertium De anima*, ma Tommaso mira anche alle teorie di altri autori che circolavano sotto banco in note. Nel *De unitate intellectus contra averroistas*, la sua presa di posizione definitiva, l'argomentazione è molto chiara e convincente. Propone una profondissima interpretazione dei testi rilevanti di Aristotele per evidenziare dove gli averroisti, pensando aver trovato un sostegno per la loro teoria, si sono sba-

⁵⁴ *De perfectione vitæ spiritualis*, fine: 'Si quis igitur contra hæc rescribere voluerit, mihi acceptissimum erit. Nullo enim modo melius quam contradicentibus resistendo aperitur veritas et falsitas confutatur'.

⁵⁵ Cfr. H.-F. DONDAINE, *Préface* all'opuscolo (*Leonina* XLI, fasc. B + C, p. B 9).

⁵⁶ C. 21: 'Verum quidam contentionis studio exagitati neque quæ dicunt neque quæ audiunt debite ponderantes'.

gliati⁵⁷. In qualche luogo alza il tono, p. es. quando scrive ‘quia errantium impudentia non cessat veritati reniti’⁵⁸ o ‘valde autem ruditer argumentantur’⁵⁹; ‘Quàrendum est autem ab hiis qui tam subtiliter se argumentari putant...’⁶⁰. Alla fine invita gli avversari a scrivere apertamente contro quanto da lui esposto, e a non fare propaganda delle loro idee tra i giovani che non possono giudicare su argomenti così difficili⁶¹. È severo su Averroè, il ‘philosophiÀ peripateticÀ depravator’⁶². Per il suo dialogo Tommaso adopera la più ampia documentazione disponibile, sia sull’interpretazione del pensiero di Aristotele, che sulle idee degli avversari⁶³. Qui, come in altri dialoghi virtuali, l’Angelico mostra tutta la sua fiducia nella forza convincente della verità⁶⁴. Di fatto, Sigieri ha cambiato la sua posizione riguardo alla teoria dell’unicità dell’intelletto.

Un altro testo importante per vedere quale idea San Tommaso aveva del dialogo dottrinale è l’opuscolo *Contra errores græcorum*, scritto su una domanda del Papa Urbano IV. Nello suo studio di un libello di Nicola di Crotone, Tommaso assume un’atteggiamento positivo e incoraggiante riguardo a un dialogo con gli orientali. Cerca di mostrare gli sviluppi dottrinali utili che si possono trarre dal Libello a condizione che vengano corrette certe formule deficienti⁶⁵. Le autorità patristiche, invocate dall’autore, insegnano la vera fede⁶⁶. Tommaso mostra una grande fiducia nei Padri greci, si astiene dal criticarli e cerca di raccogliere dai loro testi il ‘verÀ fidei fructus purissimus’⁶⁷. Tommaso mostra una sorprendente capacità di penetrare nel mondo dei Padri greci⁶⁸.

⁵⁷ *Op. cit. (Leonina 43)* 296, 450: ‘Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt sui erroris fulcimentum’.

⁵⁸ *Op. cit. (Leonina 43)*, p. 291, r. 16).

⁵⁹ *Ibid.*, 311, 96.

⁶⁰ *Ibid.*, 311, 132.

⁶¹ *Ibid.* 324, 434 ss.

⁶² *Ibid.*, 302, 147 s.

⁶³ Cfr. la fine del cap. 2 (*Leonina* 302, 147 ss.: ‘Sed ut ostendamus quod non soli Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed etiam GrÀci et Arabes hoc senserunt quod intellectus sit pars vel potentia seu virtus animÀ quÀ est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hanc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere quam cum Averrois oberrare qui non tam fuit Peripateticus quam philosophiÀ peripateticÀ depravator’.

⁶⁴ *Contra doctrinam retrahentium*, in fine: ‘...ut quod erroneum est auctoritate veritatis confutetur’.

⁶⁵ Ha trovato nel libello di Nicola ‘plurima ad nostrÀ fidei assertionem utilia et expressa’.

⁶⁶ Prologo 1-3.

⁶⁷ Cfr. H.-F. DONDAINE, *Leonina* XL, A 19.

⁶⁸ I. BACKUS, *Die Christologie des hl. Thomas und die griechischen Kirchenväter*, Paderborn 1931, p. 326.

Fa notare che prima dell'apparizione delle eresie i Padri hanno parlato con minore precisione che non dopo. Dobbiamo tener conto di questo e spiegare con rispetto ciò che scrivono. Chiede anche di fare attenzione alle difficoltà che provengono dalla natura propria delle diverse lingue, p. es. nell'uso della parola *hypostasis*. Nella traduzione si deve conservare il senso, ma modificare il modo di esprimersi. Esempio è lo sforzo che fa per spiegare come possono essere intese certe frasi o modi di dire degli orientali, come la proposizione che lo Spirito Santo è l'immagine del Figlio.

Nella seconda parte dell'opera esamina come dai testi dei Padri citati nel Libello⁶⁹ scaturisce l'autentica dottrina della fede. Alla fine del suo trattato Tommaso tratta quattro punti controversi tra gli orientali e i cattolici: la processione dello Spirito Santo dal Figlio di Dio; poi il primato del Romano Pontefice; la celebrazione dell'Eucaristia con pane azzimo e la realtà del purgatorio.

La vita umana come dialogo

Evidentemente il dialogo è naturale per l'uomo. La natura ha dato all'uomo la parola per rendere possibile la comunicazione su quello che è vantaggioso o nocivo per lui, nonché sul bene e sul male e su altri valori simili⁷⁰. Perciò, è ovvio che sia naturale per gli uomini scambiarsi idee nella vita in famiglia e nella società civile. L'uomo è per sua natura un animale sociale. Perciò è naturale per gli uomini comunicare tra loro su quello che fanno per aiutarsi mutuamente, non soltanto nelle attività della vita quotidiana, ma anche in altre imprese come il commercio, la difesa ecc.⁷¹. Questo dialogo è caratteristico della vita in società⁷². Mentre molti si divertono con giochi, le persone serie lo fanno tramite colloqui⁷³. Persino gli angeli praticano una forma di dialogo – la *locutio* – ⁷⁴. Accanto alla conversazione, è frequente anche il caso in cui uno si rivolge ad un altro per apprendere qualcosa da

⁶⁹ Parecchi di questi testi non sembrano essere autentici. Alcuni autori rimproverano Tommaso non aver verificato le fonti del Libello. Forse non ha avuto il tempo o non aveva a sua disposizione i testi rispettivi; è anche possibile che non lo abbia considerato il suo compito.

⁷⁰ *In I Polit.*, lectio 1, 20: 'Cum ergo homini datus sit sermo a natura et sermo ordinetur ad hoc quod homines sibi invicem communicent in utili et nocivo, iusto et iniusto et aliis huiusmodi, sequitur ex quo natura nihil facit frustra, quod naturaliter homines in his sibi communicent'.

⁷¹ *In I Politicorum*, I, lectio 1.

⁷² *In IV Ethic.*, lectio 14, n. 9: '...in colloquiis in quibus principaliter et proprie consistit convictus humanus, hoc est enim proprium hominum respectu aliorum animalium quā sibi in cibis vel in aliis huiusmodi communicant'.

⁷³ *Ibid.*, lectio 16, n. 17.

⁷⁴ S.T. I 107, 2.

lui, come un discepolo cerca di apprendere dal maestro⁷⁵. Così gli apostoli hanno imparato molto grazie alle loro conversazioni con Gesù⁷⁶.

Gli uomini vivono in società, hanno bisogno gli uni degli altri e comunicano tra di loro. L'amicizia consiste in una certa uguaglianza e suppone che si condivida la vita. Ogni tipo di amicizia presuppone comunque il dialogo per rendere possibile la collaborazione e l'aiuto nonché il godere insieme. Senza il dialogo non c'è possibilità di condividere la vita. Il dialogo avrà la sua funzione perfetta nell'amicizia nobile in cui gli amici scambiano pensieri, sentimenti, progetti, sofferenze e gioie. Aristotele menziona la conversazione con l'amico come una delle proprietà dell'amicizia⁷⁷, osservazione confermata da San Tommaso⁷⁸. Gli amici hanno le stesse idee⁷⁹. È anche vero che tra amici l'amicizia va rafforzata e approfondita col dialogo⁸⁰. Se per Aristotele e Tommaso la fine principale della legge è condurre i cittadini ad una vera amicizia tra di loro, si deve ugualmente dire che, secondo i due filosofi, il dialogo è nel cuore della vita virtuosa e felice in terra. Ciò non toglie che nella ricerca della sapienza e della perfezione spirituale il silenzio abbia un gran valore. La chiacchiera viziosa è da evitare⁸¹. La virtù di moderazione ci spinge ad una certa austerità nei colloqui⁸². D'altro canto, in vari testi l'Angelico evoca il pericolo di colloqui con persone cattive. Cita con frequenza *1 Cor.* 15, 33 'Le cattive compagnie (colloqui) corrompono i buoni costumi'⁸³. Ugualmente per una persona arrabbiata è meglio conservare il silenzio⁸⁴. Poi è preferibile tacere di fronte a certe questioni che sorpassano la capacità dell'intelletto⁸⁵ e c'è infine anche il silenzio della preghiera, cioè l'allontanarsi dalle conversazioni umane per parlare con Dio. Si deve tutta-

⁷⁵ *L.c.*, art. 3, ad 1: '...ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid a magistro'.

⁷⁶ *In Evang. Ioan.*, c. 1, lectio 7.

⁷⁷ *Ethica Nicomachea*, IX, c. 4, 1166^a3 ss.

⁷⁸ II-II 25, 7.

⁷⁹ II-II 29, 3.

⁸⁰ *In IX Ethic.*, lectio 14, n. 8: 'Amicitia virtuosorum est bona et semper bonis colloquiis coaugetur'.

⁸¹ II-II 187, 3.

⁸² II-II 143, art. unic. Cf. *Catena in Matth.* 16, l. 3: 'Inepta colloquia portat sunt inferi'.

⁸³ Cfr. *Cat. in Matth.* 26, lezione 17; *In Isaiam*, c.6, l. 1, dove cita *Eccli.* 23, 7 ss.: 'Indisciplinata loquelat ne assuescat os tuum'; *In Psalm.* 5, n. 6: persone cattive e ciò che dicono hanno una influenza perversa.

⁸⁴ I-II 48, 4.

⁸⁵ *In II Sent.*, d. 22, q. 3, a. 3 C.

via osservare che Tommaso insiste più volte sul fatto che c'è un silenzio errato, p. es. quando uno lascia in errore quelli che avrebbe potuto istruire⁸⁶. Questo apre la strada a una attività pressoché ininterrotta di insegnamento. L'utilità di tutti o del gruppo è di maggior valore che non i vantaggi individuali e in questi casi l'istruzione e il dialogo prevalgono sopra il silenzio⁸⁷.

La preghiera come dialogo

La preghiera è una forma di colloquio⁸⁸. L'uomo, mosso per la carità, tende verso Dio, si sommette a Lui, Gli apre la sua mente e confessa che ha bisogno di Lui⁸⁹. In questo senso la preghiera diventa una conversazione con Dio nella quale l'uomo aspetta i segni di una risposta. Secondo San Tommaso il cristiano dovrebbe condurre nel profondo del suo cuore una conversazione continua con Dio. In un sermone in onore di Santa Cecilia dice che né durante il giorno né durante la notte la Santa ha mai smesso di conversare con Dio. In una delle preghiere da lui composte chiede un cuore vigilante 'quod nulla abducat a te curiosa cogitatio'⁹⁰. Nell'*Adoro Te* domanda che la sua mente possa vivere sempre di Dio. La base di questo dialogo con Dio nella preghiera è il fatto che Dio muove tutte le cose ad una unione con Se stesso in quanto è Lui che dà l'essere e le altre perfezioni. Tommaso cita le parole di Crisostomo: 'Considera la grande gioia che ti è stata data: parlare con Dio, cominciare colloqui con Cristo, desiderare ciò che vuoi e domandare ciò che desiderai'⁹¹.

Anche nei commentari biblici di Tommaso s'intravede spesso volte un certo dialogo di lui con Dio. Lo constatiamo nella *Esposizione sul Vangelo secondo Giovanni*: se l'uomo trova la sua gioia nella verità, nella felicità, nella giustizia e nella vita eterna, – tutto quanto è Cristo –, sarà attirato molto di più a Cristo⁹². Lo stesso si può dire della spiegazione delle parole 'Ego sum via, veritas et vita', dove Tommaso parla della necessità d'afferrarsi a Cristo per essere sicuro⁹³. I commentari biblici sono un dialogo con gli auto-

⁸⁶ II-II 10, 7. Nel *Quodl.* V, q. 2, a.1 lo chiama un 'indiscretum silentium quod eos qui erudiri poterant in errore derelinquit'.

⁸⁷ II-II 188, 6.

⁸⁸ II-II 83, 1.

⁸⁹ II-II 83, 3.

⁹⁰ *Opuscula theologica* (Marietti), II, p. 285.

⁹¹ II-II 83, 2 ad 3; *Catena in Marcum* c.2, lezione 1.

⁹² *In Evang. Ioan.*, c. 6, lectio 5.

⁹³ *Ibid.*, c. 14, lectio 2, n. 1870 (Marietti).

ri umani e l'autore divino del testo ispirato, consistendo in una interrogazione ed un ascolto.

San Tommaso e il dialogo interreligioso

Da quanto è stato esposto è ovvio che il dialogo dei cristiani con persone che non condividono la fede si impone lì dove si tratta d'instruirli o di controbattere errori e critiche. Durante la sua vita Tommaso stesso non ha fatto altro che studiare le dottrine e teorie degli altri autori, rilevare errori ed esporre la verità. Considera che il compito dell'uomo è diffondere la verità, un compito a cui egli stesso ha consacrato tutta la vita⁹⁴. Come è noto, nello studio delle dottrine dei vari autori, Tommaso cerca di scoprire e valorizzare le verità, fossero soltanto briciole, ivi contenute⁹⁵ ed è esigente quanto ad una conoscenza particolareggiata del pensiero dell'interlocutore. Riconosce anche che in certi casi non venga esposta la dottrina cristiana nella sua totalità⁹⁶. Tuttavia non ammette che, – eccetto il caso di un esercizio scolastico o una confutazione di errori –, il cristiano si impegna in un dialogo come se dubitasse di certe dottrine e supponesse che il dogma in discussione non fosse certo. Un tale atteggiamento sarebbe un peccato⁹⁷. Accenna brevemente ai fondamenti di un dialogo sulla fede: con gli Ebrei si può partire dall' Antico Testamento, con gli eretici dal Nuovo e con quelli che non accettano la autorità della Bibbia occorre fare ricorso alla ragione naturale⁹⁸. Secondo quanto esposto qui sopra è chiaro che, quando Tommaso parla di appoggiarsi sulla Bibbia, intende la Bibbia come è letta ed intesa nella Chiesa cattolica.

Tuttavia il dialogo e la familiarità con gli eretici sono da evitare a motivo della loro scomunica e perché esiste il pericolo di venire da loro corrotti. Si deve anche evitare di dare solo l'impressione di approvare la loro perversa dottrina. A questo proposito cita *2 Giovanni* 10: 'Se uno viene da voi e non porta questa dottrina, non lo ricevete in casa e non salutatelo! Perché chi lo

⁹⁴ *S.C.G.* I, c. 1 e 2: '...propositum nostrum intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur pro nostro modulo manifestare. errores eliminando contrarios'.

⁹⁵ Cfr. *S.T.* I, 12, 12 ad 3, dove cita Augostino: '...multos etiam non mundos multa scire vera, scilicet per rationem naturalem'.

⁹⁶ *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 2, a. 4. Vedasi qui sopra.

⁹⁷ II-II 10, 7: 'Si enim disputat tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis'.

⁹⁸ *S.C.G.* I, c. 2.

saluta, partecipa delle sue opere malvagie'. Si deve anche evitare la simulazione di una comunione che non esiste davvero. La nostra familiarità con gli eretici potrebbe produrre errori negli altri⁹⁹. Cita anche una osservazione della *Glossa*¹⁰⁰ secondo la quale gli apostoli e i loro discepoli non permettevano la conversazione con cristiani che avevano deviato della verità. Comunque San Tommaso scrive che ciò non vale quando il dialogo si porta sulla salvezza eterna delle persone. Torna sulla stessa idea nel *Commentario sulla Lettera a Tito*: Non si deve litigare, ma essere mansueti e conservare sempre la buona misura per non offendere nessuno¹⁰¹. Tommaso aggiunge che chi insegna deve (a) rispondere alle domande; (b) esporre la dottrina; (c) disputare con le persone che si oppongono; (d) mostrare quali sono i malintesi da evitare riguardo alla dottrina cristiana. – Non si deve rispondere a tutte le questioni, ma soltanto a quante riguardano il tema.

Consiglia di evitare la discussione con gli eretici, soprattutto dopo un primo avvertimento, per non dare l'impressione di acconsentire alle loro teorie¹⁰². Come la etimologia del termine indica, l'eretico sceglie di non accettare. Nella *Somma di teologia*, II-II, q. 10, art. 7 espone dettagliatamente le condizioni di una disputa (pubblica) con non-credenti. Purché si trovino cattolici dotti ('*sapientes in fide*') è utile farlo in regioni dove vivono molti infedeli: non rispondere ai loro attacchi confermerebbe gli errori. Tommaso riconosce che la nostra scienza è limitata anche con riguardo alle verità della fede¹⁰³, ma è convinto che nello studio dei fondamenti del mondo fisico nonché della fede molto sia certo ed evidente. Un pluralismo dottrinale è molto lontano dal suo pensiero. La sua opinione delle religioni non cristiane è piuttosto negativa: sin dal tempo di Noè, i popoli hanno abbandonato Dio per passare al culto degli idoli¹⁰⁴. Come scrive San Paolo, i gentili vivono nelle frivolezze dei loro giudizi e nei loro pensieri ottenebrati (*Ef.* 4, 17)¹⁰⁵. Un dialogo con rappresentanti di altre religioni non può aver altro scopo che la scoperta della verità. Tutti gli uomini devono cercare la verità. Di fatto Dio vuole che tutti arrivino alla conoscenza della verità¹⁰⁶.

⁹⁹ *Quodl.* X, q. 9, a. 1.

¹⁰⁰ In *S.T.* III, 82, 9.

¹⁰¹ In *Titum*, c. 3, lectio 1: '... non litigare sed mansuetum ad omnes esse'.

¹⁰² *Ibid.* . lectio 2.

¹⁰³ Dobbiamo evitare di voler provare i dommi con la ragione. Cfr *S.C.G.* I, c. 8.

¹⁰⁴ *Catena in Matthæum*, c. 21, lectio 5.

¹⁰⁵ In *Ephesios*, c. 4, lectio 6.

¹⁰⁶ Il testo di *1 Tim.* 2, 4 è citato numerose volte dal santo Dottore.

Conclusione

A guisa di conclusione direi che San Tommaso ci ha lasciato l'esempio di una vita consacrata al dialogo con la Parola di Dio, con la tradizione teologica e con i filosofi. Ha condotto questi dialoghi studiando a fondo i testi e le dottrine con una oggettività e acutezza difficilmente raggiungibili. Le sue investigazioni concernevano anche le fonti di cui gli avversari o interlocutori si erano serviti. Così ha potuto controbattere Averroè con l'aiuto di una analisi più completa delle opere di Aristotele.

Come è stato esposto, Tommaso ha anche proposto certe regole o modi di procedere in questi dialoghi dottrinali: ascoltare e dire ciò che conviene, conservare la moderazione, beneficiare e non danneggiare gli interlocutori. Spesso il cristiano deve prendere l'iniziativa di una conversazione, nella speranza di aiutare l'interlocutore a trovare la verità. Prima di cominciare un dialogo scientifico si deve determinare il senso preciso dei termini chiave. San Tommaso ha insistito sul fatto che non tutti i temi sono adatti a qualsiasi dialogo pubblico. Da un lato loda il valore del silenzio, dall'altro ricorda che dobbiamo sempre essere disposti ad istruire le persone che cercano la verità.

Quanto esposto è per noi una indicazione sul modo di condurre dialoghi con teologi non cattolici e con diversi pensieri filosofici moderni. Tuttavia dobbiamo sottolineare che San Tommaso ha lavorato nella certezza di stare nella verità incrollabile della dottrina cristiana definita per la Chiesa. In un modo analogo era convinto di aver trovato gli elementi dell'unica vera filosofia che afferra e conosce la realtà quale è stata creata da Dio. Perciò il modo di dire oggi assai diffuso secondo cui noi dobbiamo usare le filosofie moderne per elaborare la dottrina della fede e comprendere il mondo, precisamente come Tommaso ha usato il pensiero di Aristotele, è piuttosto erroneo. In teologia soltanto la filosofia che esprime l'ordine della creazione può aiutarci davvero. Se è vero che il pensatore cristiano possa trovare suggestioni e idee di valore nei sistemi moderni, come San Tommaso le ha trovate nelle filosofie dell'antichità e del medioevo, ciò non toglie che l'essenziale stia nel capire la *veritas rerum*. In ogni dialogo la ricerca della verità deve primeggiare per noi al punto di rinunciare a un colloquio qualora nell'interlocutore non ci fosse presente il desiderio di raggiungere la verità.

Menzioniamo in fine il ruolo del dialogo nella vita personale di San Tommaso: dialoghi con i monaci in Montecassino, dialoghi anche nell'ambiente universitario di Napoli, i contatti protratti durante più di quattro anni con Sant'Alberto; i dialoghi nel quadro della vita intellettuale molto animata

nel convento di San Giacomo a Parigi, il dialogo con il suo fedele compagno e amico Reginaldo, con i suoi collaboratori, segretari, colleghi e studenti. Secondo la tradizione Tommaso avrebbe trattenuto persino prima di morire un certo dialogo con i monaci di Fossanova sul significato del *Cantico dei cantici*. Il soprannome di 'Bue taciturno dalla Sicilia' con il quale gli altri studenti a Colonia sembrano aver designato Tommaso, non contraddice per nulla il ruolo del dialogo nella vita dell'Aquinate. Di fatto, secondo le parole profetiche di Alberto Magno, il muggito di questo bue si ripercuote nel mondo intero¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Tocco, *o.c.*, 12, 79.

Discussione sulla relazione di Leo J. Elders

ALEJANDRO LLANO

So, tradition as a space or as a place for fostering philosophical dialogue, and my question is the following: what about a philosophical situation in which the tradition is practically absent? I may seem to exaggerate, but, I notice that at many philosophical conferences dialogue is practically absent. A conclusion is not expected at the end of most conferences, with, of course, the exception of this one. No one asks: “so, to what have we agreed, what is our conclusion?”. There is no agreement whatsoever. As Professor Elders said about the issue of difficult religious questions, we prefer not to confront the most challenging questions so as not to disturb the others. I draw from MacIntyre’s diagnosis in *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, where he asserts that we don’t even agree about the network of our disagreements. This fundamental lack of disagreement is not by chance. The dominant forms of today’s philosophical discussions preclude the very possibility of an agreement, because they are not rooted in a tradition. Two examples of philosophical inquiry criticized by MacIntyre as having no basis in a tradition are the modern Encyclopaedia and those forms of analytical philosophy that exclude a traditional foundation, at least when they are expressed in the form of a short paper. By the way, MacIntyre said that among the many forms of philosophical literature the strongest of all is the analytical paper. The other forms, genealogy, post modernism, the Nietzschean position oppose all possible tradition.

Precisely, Thomism is a philosophy based on tradition. The main reason why Aeterni Patris promotes Thomism is because it is not a philosophy that depends only on personal criteria, but is inserted within a tradition that is open to new contributions.

Well, my question is therefore the following. How can we maintain a serious dialogue from a Thomistic point of view, or in general, a classical point of view, with positions that do not acknowledge a tradition? What sort of success can be expected from such a dialogue? When Father Lobato remarked that one of the objectives of the new era of the Academia was

dialogue, his aim was not just to be polite with those that do not agree with us. A dialogue based on the social norms of good manners would not be a true dialogue, just polite conversation.

So, authentic dialogue implies the possibility of renouncing one's own position, and as MacIntyre says, our own position profits from being placed in the most vulnerable position possible. Such a conviction regarding the character and value of dialogue is dominant in present day philosophy.

I would therefore ask: "how are we to dialogue in an intellectual situation that not only lacks an audience cultivated in the tradition but is also dominated by an ideological prejudice against, if not an oblivion of, tradition?". I do not despair of the possibility of establishing a dialogue because I hold that one can demonstrate that the other side needs a tradition and even that their position is useless without a tradition, even if they do not recognize a tradition.

The Aristotelian dialectic furnishes a key element for my argumentation. With dialectic, even prior to entering into the main question, one can show that the other side presupposes certain truths, opinions, and doctrine.

Naturally, these days our task is not easy. Thomists do not blossom from spontaneous generation. Nonetheless, there are examples of people studying and being educated in secular universities in which they can dialectically discover, first, that they need a tradition and that nobody is outside of all tradition, and, second, that the Thomistic tradition is the best.

GIUSEPPE PERINI

Si, bene, allora, io non so, mi rivolgo anche al P. Elders per sentire questa risposta.

La così che voglio dire è questa: secondo me, S. Tommaso stava per il dialogo sempre, ma non per l'accanimento dialogico, come si dice oggi "accanimento terapeutico". Ci sono dei casi in cui S. Tommaso dice: "non si deve dialogare".

Faccio un caso. Per es. nell'opuscolo "Le ragioni della fede", parlando dell'Eucaristia dice questo: "Voi, dell'Eucaristia – dice a questo Missionario, era una specie di Missionario quello che gli aveva domandato il suo intervento, il cantore antiocheno. Stava nelle missioni, in terreno di missione, tra i musulmani: parlate soltanto con quelli – per es., dice, i saraceni e gli ebrei – che ammettono l'onnipotenza di Dio. Con loro potete parlare anche dell'Eucaristia, con gli altri no, perché è perfettamente inutile".

Io direi, dunque, questo: che il nostro desiderio di dialogo per natura sua ha un limite. Ci sono casi in cui ... ma non perché non vogliamo, perché non si può, non ci sono le possibilità di instaurare alcun dialogo. E allora in questi casi, non so, che cosa si potrebbe fare? Niente.

Domando, Padre Elders, San Tommaso poteva avere un'idea strana come ho io?

Io domando: è possibile, anche in problemi razionali, che noi troviamo posizioni tali in cui non è possibile dialogare? Ecco la mia domanda. In cui cioè non si può, è inutile parlare? Anche, a un certo momento, se noi andiamo alle radici di tutto e prendiamo i massimi principi, ma ci sono alcuni che non accettano neanche i principi più fondamentali, per esempio la trascendenza della realtà. Ecco, io domando questo: come dobbiamo comportarci noi quali, diciamo, apostoli, se vogliamo della dottrina di S. Tommaso, in questi casi?

Una curiosità, più che altro, molto in breve. Questo: si parlava poco fa della necessità di tenere uniti l'aspetto filosofico, razionale, e l'aspetto religioso, di fede.

Io domando – qui ci sono degli esperti, il Padre Elders credo sia uno di questi – la *Summa contra gentiles* che è un'opera missionaria, un'opera scritta per missionari, eppure è un'opera teologica e filosofica; si può dire che S. Tommaso, in questo caso, non ha voluto separare la parte filosofica della parte teologica? Padre Elders, può dare una risposta su questa domanda?

LEO J. ELDERS

Ma, io ho trovato due o tre frasi dove lo dice che si può soltanto fare un dialogo su misteri della fede con certe persone. E' meglio evitare gli altri. Ma c'è anche in San Tommaso un altro testo dove dice che per l'istruzione, per un dibattito scientifico si può fare di più, ma è molto forte un testo per esempio della Seconda Lettera di San Giovanni, versiculo 10, dove dice che si deve evitare ad ogni costo gente, cristiani eretici, che non è d'accordo con noi, ecc.

San Tommaso cita due o tre volte nelle sue opere questa frase tanto forte di San Giovanni, quindi lei ha totalmente ragione che per San Tommaso per scegliere i temi di un dialogo e anche per scegliere gli interlocutori è necessario essere molto prudenti e considerare come gli avversari possono trarre vantaggi dal dialogo, ma dice anche in due o tre posti che se uno parla troppo facilmente dei misteri della fede con gente che non crede, si rende ridicolo e tutto quanto, quindi ha avuto una riverenza, un rispetto tanto grande della dottrina della fede, della trascendenza di Dio, che per lui fare facilmen-

te dialoghi dottrinali con altri fuori dalla Chiesa era una cosa da pensare tre o quattro volte. Noi abbiamo perso un po' questo senso della trascendenza della dottrina e troppo facilmente, mi pare, questa è la mia posizione personale, troppo facilmente noi ci mettiamo su questo livello generale di intercambio culturale e religioso.

[...] Well, very simple, just a few words to confirm what Father Cessario said.

On the basis of my own experience, lecturing in many different places and countries, I often drew the conclusion that wherever the public is more Catholic and more attached to the Catholic Church there, is a greater openness for Saint Thomas Aquinas. I found that in Germany, in France, in the Americas and so on, and also in Holland.

Then, in the second place I would also like to mention that Saint Thomas... his works, study of his thought can also be a powerful force for the conversion of people. As that I've seen in Japan, the Dominicans in Kyoto at their Thomas Institute, succeeded in converting several very important professors who then took over and continued the translation of the Summa in Japanese, so that there is a sort of possibility that once one gets into the thinking, the thought, the philosophy of Saint Thomas Aquinas, the heart of this particular person, the mind of this person also seems to open up to the faith. This is what on the basis of my own experience I would like to add to what Father Cessario expressed so well just a while ago.

[...] Per me mi pare che è piuttosto una teologia fondamentale.

Non si potrebbe dire che la *Somma Contro i Gentili* sia una dogmatica, ma è un tipo di libro molto distinto in questo senso, che il progetto di San Tommaso è stato secondo il mio avviso, ma forse che altri pensano qualcosa di diverso, è stato di esporre la verità accessibile alla ragione naturale per opporla a tutte le sorta di opinioni e teorie distinte. Nel quarto libro, ma già è una transizione alla fine del terzo libro, nel quarto libro è molto distinto, perché nel quarto libro studia le eresie in Cristologia e nel campo della Santissima Trinità e anche dà argomenti della ragione per giustificare più o meno, giustificare è dire troppo, ma per rendere più accettabili certi dogmi, quindi è piuttosto un libro di controversia, un manuale per dare elementi di argomenti a tutti quanti che devono parlare con ebrei, con filosofi, con eretici, con musulmani.

Questa è la mia opinione su questo. Padre Gautier dice che la tradizione sull'origine del progetto della *Somma Contro i Gentili* non è vera; che certo non è stato il proposito di Tommaso di dare ai Domenicani nella Spagna un libro manuale per aiutarli. Mi pare che come anche in altri campi il Padre Gautier si lascia portare un po' troppo lontano, che questo... che uno studio

molto attento del contenuto di tutta la *Somma Contro i Gentili* va piuttosto nel senso della tradizione, secondo il mio parere.

[...] Parlando della *Somma Contro i Gentili* si potrebbe anche pensare come un compito dell'Accademia di individuare gli errori più importanti oggi e cercare di trattare, di studiare e di pubblicare su questi errori, e forse uno di questi errori è sull'uomo e la sua libertà, il suo rapporto con il proprio corpo ecc., da cui provengono un gran numero di problemi nel campo della sessualità ma anche per esempio nella società, quindi questo sarebbe un po' quello che San Tommaso ha voluto fare nella *Somma Contro i Gentili*, ma che ha anche fatto contro la teoria di Averroè sull'Unità dell'Intellectu, quindi potrebbe essere questo anche un campo di studi per l'Accademia, individuare un nucleo di errori di oggi che per noi qui nel mondo occidentale sembrano essere i più pericolosi.

GEORGES COTTIER

Recentemente è stato firmato un accordo tra Luterani e Cattolici sulla giustificazione, che è una cosa molto importante. Sono tuttavia un po' stupito da alcuni commenti. Per esempio, ho letto un articolo dove si diceva: "La posizione di Lutero e quella dei Cattolici – cioè del Consiglio di Trento, immagino – sono complementari", o, troviamo anche, "hanno la stessa fede ma lo dicono con formule differenti". Il problema della formulazione del contenuto è un problema centrale legato al realismo della conoscenza, e sarebbe interessante soffermarsi su questi problemi.

Nel dialogo interreligioso si constata una specie d'allergia di parecchi cattolici a parlare dell'errore. Certo, se parlo dell'errore creo delle difficoltà diplomatiche per il dialogo. Si preferisce parlare dell'opposizione totalità e parte. Tuttavia non è vero che nel mondo delle idee abbiamo a che fare con una visione totale e una visione parziale. Temi del genere mi sembra meritino una riflessione teorica su cosa sia il presupposto teoretico del dialogo.

Tommaso mi sembra che abbia un presupposto molto elementare, ma che forse non c'è più adesso: che i due interlocutori ricercano la verità, e che la verità è normativa per tutti e due. Se non c'è più questo, non so se veramente abbiamo ancora un dialogo.

Je pense que surtout pour le premier problème que j'ai évoqué, il serait important de développer une philosophie de la religion. Nombre de philosophes s'y intéressent (Citons par exemple le gros volume de Karl Jaspers *Über Offenbarung, de la Révélation*, qu'il tient d'ailleurs pour impossible).

Il y a là un problème théologique qui intéresse le philosophe comme philosophe: par cela, il ne fait pas de la théologie, mais la philosophie s'intéresse à toutes les dimensions de l'être humain. Ce n'est pas cesser d'être philosophe que de reconnaître au-dessus de la philosophie, une science supérieure – La théologie directement compétente. D'ailleurs l'histoire de la pensée nous contraint à le faire.

LLUÍS CLAVELL

Non so se possiamo tornare su questa duplice domanda che è un po' nell'aria, formulato da Padre Perini sul punto di vista che non soltanto nelle cose di fede ma anche nelle materie filosofiche ci sono certe posizioni con cui sembra almeno quasi impossibile il dialogo, e che il Professor Llano ha formulato nel modo di come possiamo dialogare con gente di altre tradizioni perché il dialogo non sia fine a se stesso, ma sia un dialogo per arrivare alla verità.

Riprendendo il discorso del Professor Cessario, e cioè che negli ultimi anni del magistero di Giovanni Paolo II ci siamo trovati gradevolmente sorpresi che nel dover affrontare problemi particolarmente difficili come quello della fondazione della morale della Veritatis Splendor, c'è stato un decisivo ricorso a Tommaso d'Aquino, e anche la sorpresa che in qualche modo effettivamente nel voler fare una sintesi di tutta la dottrina cattolica in cui il Concilio fosse più esplicitamente immerso, coerente con la tradizione nel Catechismo della Chiesa Cattolica, anche lì è apparso il ruolo determinante di Tommaso d'Aquino.

Forse posso suggerire qualche altro argomento nella stessa linea, e cioè la constatazione che molti di noi, o tutti noi, abbiamo fatto nelle Università: la difficoltà di dialogo a volte tra teologi e filosofi, a volte all'interno della facoltà di teologia tra gli esegeti, i moralisti, i dogmatici, tra sociologi, psicologi giuristi ecc. A me tutto questo fa pensare. Succede lo stesso tra canonisti e teologi. Quindi è il momento in cui questa frammentazione del sapere sembra aver bisogno di punti in comune, magari semplicemente di parlarsi. Padre Elders ha detto molto bene, per esempio, del ruolo dell'amicizia.

A proposito di ciò che dice il Professor Llano sulle comunità, di cui ha parlato anche Padre Cessario riferendosi a McIntyre, pensavo al ruolo dell'amicizia nel il dialogo. Il parlare anche su fronti molto diversi riesce ad andare oltre schemi della struttura concettuale, in ciò che è per sé, nella realtà, nell'ordine delle cose. C'è tutto questo aspetto di attualità al quale penso che l'Accademia di San Tommaso potrebbe dare qualche luce.

A proposito di dialogo, anche di diverse confessioni mi veniva in mente

l'esempio di Paul Ricoeur, il quale negli ultimi anni visibilmente si avvicina a posizioni metafisiche. Qualche volta è venuto anche qui a Roma, e si è vista la sua tendenza verso una metafisica dei trascendenti, dell'atto e della potenza. Più recentemente egli ha sostenuto che le dichiarazioni di Dio come amore e Dio come essere non sono dichiarazioni alternative, anzi, si sostengono mutuamente e il pensiero narrativo e il pensiero speculativo non bisognerebbe opporli.

Ma allora mi pare che la posizione di una persona come Paul Ricoeur nell'ermeneutica sia significativa di un certo qualcosa che si apre, di sintomi, a volte di apertura a una posizione della trascendenza.

ABELARDO LOBATO

Io direi qualcosa della storia *magistra vitae*, cioè ricordando quando Tommaso faceva il dialogo; l'Ordine Domenicano era nato proprio per il dialogo con il mondo pagano, non credente, musulmano, ebraico, e nei primi anni della storia dell'Ordine questa è stata una grande idea, in tal modo che Tommaso d'Aquino, forse mosso da Raimondo De Peñafort, secondo la tradizione che viene dalla Catalogna, ha scritto la *Summa Contra Gentiles* per il dialogo con i musulmani soprattutto che erano più avanzati nel sapere, nella filosofia, nella teologia, nella Scolastica, avevano Aristotele, tutte le fonti, invece i latini no. Allora, con lui a quel tempo lì c'era anche a Parigi un grand'uomo chiamato Raimondo Martì. Questo Raimondo Martì che ha fondato a Toledo, a Barcellona, a Murcia, scuole per la lingua ebraica e lingua arabica, erano i Domenicani che parlavano queste lingue Raimondo Martì ha scritto un libro grosso difficilissimo da leggere per il dialogo, *Pugio Fidei*, cioè "Pugnale della fede". E poi, quando era lì a Tunisi ha scritto un libro spiegando il Credo, *Explanatio Symboli*, perché il Principe gli ha detto: "Bene. Io ho ascoltato te dicendo che la fede musulmana è falsa, e perciò gli articoli musulmani devono essere rigettati e dunque non sono più musulmano. Tu adesso devi insegnarmi la verità cristiana". Allora lui ha scritto questo libro, *Explanatio Symboli Apostolorum*, per convincere il capo a credere, e gli dice: "Bene, tu comincia". "Come comincio?" "Credendo. Tu credi, e allora questa è la verità". Risponde il Principe: "Ma io non credo. Allora, se tu non mi dimostri la verità di ciò che dici, io ti ammazzo", così Martì ha dovuto fuggire da Tunisi perché non era possibile dimostrare la verità del simbolo cristiano. Il dialogo nell'Ordine dei Domenicani era mezzo di apostolato.

La storia attesta che noi abbiamo fatto tanti sforzi per questo dialogo dei

Missionari, per il dialogo apostolico. Ma non abbiamo convertito musulmani. Ebrei sì, parecchi ebrei si sono, convertiti veramente buoni. Soprattutto San Vincenzo Ferreri ha fatto il dialogo anche con la presenza del Notaio. Io penso che Tommaso d'Aquino, quando nella *Summa Contra Gentiles* dice: "Dobbiamo avere qualcosa in comune per poi capire la diversità. In quali cose conveniamo, in quali non conveniamo". Se c'è qualcosa in comune. Con gli ebrei nella Sacra Scrittura, insistiamo. Credono nell'ispirazione. Allora facciamo il dialogo, come faceva Raimondo Martì. Con i musulmani no, perché non abbiamo niente in comune di Scrittura e di autorità. Loro citano il Corano, va bene, ma per noi il Corano non ha tanta autorità, e dunque bisogna ricorrere – dice Tommaso – a quello che la dimostra: *homines coguntur*. Quando non si riconosce questa ragione umana, cosa resta in comune? C'è veramente questa difficoltà nel pensiero debole, dove non c'è verità assoluta, dove non c'è una verità universale. Dove a priori si rifiuta questo, come si dialoga?

Allora non ci sono dialoghi, due logos, ma siamo lì nella confusione: tu dici, io dico, io opino... e infatti il pensiero moderno non pensa, non parla più la verità, ma la mia opinione, il mio parere, tutti questi stati della mente che sono il dubbio, l'opinione, la suspicacia, ma non la verità, non la certezza dimostrata, ed è questa la nostra difficoltà. In questi dialoghi tutti rimangono alla fine nella loro posizione, o sono dialoghi tra sordi.

Il dialogo è veramente impossibile quando non c'è una cosa comune nella quale si coincide, dalla quale si procede. Dunque il nostro problema oggi è trovare dove sono i punti di partenza che abbiamo in comune, perché la differenza è possibile solo quando c'è convenienza.

Quali sono le cose nelle quali abbiamo una convinzione profonda per iniziare il dialogo? E qui, siamo nei preambula, e penso che perciò la difficoltà sia in filosofia, che teologia, è veramente gravissima, forse più che mai.

Il libro che rappresenta molto bene il pensiero di Tommaso d'Aquino, è *De Substantiis Separatis*.

Tommaso dice che ha fatto una ricerca approfondita nei documenti trovati, e curiosamente lì parla di come la filosofia precede la teologia e la rivelazione, e qualche volta preferisce Platone allo stesso Aristotele.

Comunque fa una prima parte filosofica secondo la ragione. Cosa dice la ragione sulle sostanze separate? Quali sono queste sostanze? La ragione scopre l'ordine, la scala degli enti nella quale ci sono sostanze materiali, poi materiali e spirituali, poi puramente spirituali, e poi Dio. Mancherebbe qualcosa nella creazione se non ci fossero sostanze puramente spirituali.

Nella seconda parte fa ricorso alla teologia e comincia a parlare dei diavoli e dice: "*Hic sunt multae difficultates*", e chiude.

Comunque Tommaso fa vedere che la filosofia precede la teologia e l'accompagna. Ogni uomo è filosofo. La filosofia fondata aiuta la fede, ma non l'annulla, non la supplisce, e la distingue. Penso che abbiamo un esempio veramente chiaro di come un tomista deve procedere nell'argomento di spiegare la natura, investigare l'uomo. C'è un livello accessibile a tutti gli uomini per questo valore della verità universale. C'è un livello che coloro che hanno il dono della fede devono sviluppare utilizzando anche questo metodo della ragione, che è l'unico strumento che abbiamo.

Il Tomismo tende alla *veritas rerum*, dove si fonda la forza della verità.

LAWRENCE DEWAN

I've been thinking of... first of all of the first article of the *Summa*, the *Summa Theologiae*, that we need revelation about the truths that reason can investigate, that we need revelation about the truths that philosophers are supposed to come to as conclusions, and it seems to me that these are permanent truths, that the block of communication that Professor Llano referred to is something that is on the scene non only now, but in various measures at all times, that we can't exp... that we shouldn't expect that free philosophical dialogue is going to yield agreements.

It may sound harsh, but it seems to me to be the point of that necessity that is spoken of in that first article. We need the revelation about the philosophical truths. So I would start there, and then I come to the setting for encountering the philosophical truths.

It was mentioned that Thomism gets its start in tradition, but that surely is true for the apprentice, for the learner, for the one who comes to the principles. Thomism starts from the principles when we are talking about fully real philosophising, but the reason I mentioned that is where did we... under what conditions did we learn Thomism? My answer would be: I'm a potted plant. A potted plant is something that has to be grown under very special circumstances. I grew up in Catholic schools. I grew up in Thomist society, and I probably wouldn't be here under any other circumstances. In other words, I wasn't a product of a kind of free philosophical debate at all. I'm a product of the Church talking Thomism, and so I think about my own students and I want to have that kind of environment for them, and I think about the people that I meet at the philosophical congresses whom I love and respect, but I know how hard it is to communicate, as you see it.

I know a very... someone who spoke to the American Catholic Philosophic Association last year or the year before from Philadelphia, I

forget his name at the moment, but as far as he was concerned the only point of reference was the principle of non-contradiction, and that's a purely logical point, it has no... no metaphysics behind that at all, no metaphysics, period, and... but a person searching, and so on, but how to get through to that?

So, my... I might come back to the dialogue that I've seen. Dialogue isn't actually duo-logue, it's dialogue, it's talking something through and through, and it certainly is a way to the principles. The conversation goes on where you get to see what the real principles have to be, but it's also, as we... as Father Lobato and others have been talking about, that conversation with the non-believer, and so that certainly is all *à propos*, but I just wanted to call attention to the concrete setting in which the Thomists I've known have been produced, and it wasn't a free philosophical dialogue.

[...] Just to add a word to what Father Bonino said, it's... one of the phenomena in North America in the academic world is Kalamazoo, Kalamazoo, Michigan, where each year there is a Congress of Medieval Studies. Three thousand people come, three thousand medieval studies people, and they talk about everything imaginable, everything imaginable, but... and some unimaginable.

[...] Yes, but the reason I mention it is that when I started going there, I think twenty years ago, this was the 35th, I wasn't one of the founders, when I started going there about thirty years ago there was very little discussion of Saint Thomas Aquinas, and you got your papers stuck in with another group of papers, and kind of thing, but little by little what you have to do is set up a session and you collect papers and so on, and so actually we set up about three different societies, because then with that we could get several sessions, and now when I go to Kalamazoo I hear say in four days oh, nine papers or six papers a day at least, 24-30 papers on Saint Thomas from people from all over North America, but it's all in the category of history of doctrine, not just history of philosophy but history of theology also, but history of doctrine etc., but the reason I make the intervention is the ambiguity of the situation.

Most of the people giving these papers are interested in theology and philosophy, and not simply in the history of it, but that's the entry into that public discussions' for the moment.

ROMANUS CESSARIO

Thank you. The good English word that describes your question of course is "incommensurability", a very good word, and it does exist, and in my

judgement at least in the United States we'll all be dead before that incommensurability is overcome, because it is certainly, as Father Dewan has mentioned in the philosophical world gigantic. In the theological world, even among those who would be considered and in fact would consider themselves loyal to the Roman magisterium, there is also this incommensurability. You could bring – I regret to say – most of the practising theologians upon whom the Church could rely in the United States together and they would be in another room than this room because they consider themselves loyal disciples of Hans Urs Von Balthasar. They are not Thomists, at least in the United States. With philosophers it is a little different.

This situation leads me to second what Father Dewan has observed, but to go further, if I may, and make a proposal or a suggestion, and it is based upon my own study of the Neo-Thomist revival.

We are here principally because of Leo XIII, and Leo XIII, not at the end of the third quarter or last quarter of the XIX century, but Leo XIII as a young man. If I remember, he learned the Thomism of the late classical period from a Frenchman who had taken refuge in Spain from the revolution and then came to Italy. It seems to me that if there is an opportunity today to overcome the incommensurability, that opportunity would be found in the ecclesial tradition, and most specifically the ecclesial tradition as it is found in the *Catechism of the Catholic Church*.

What should be done is to commission someone to make a study of every text in the *Catechism of the Catholic Church* that cannot properly be understood apart from Thomist philosophy or theology, every text that in fact requires appeal to the language of Saint Thomas, the thought of Saint Thomas, the metaphysics of Saint Thomas, indeed the natural philosophy of Saint Thomas, e.g. transubstantiation, and it should be from that list, which would be a long one, I believe, shown that, in order to begin the dialogue, not end it, begin the dialogue, that a revival of interest in Thomist studies both philosophical and theological would be of a great advantage.

Otherwise put, and in conclusion, this is in a way to adopt another of Alasdair MacIntyre's proposals from his very first book *After Virtue*, that is to say that Thomism will survive only within a community of dedicated believers. Dedicated believers, not dedicated Thomists. Dedicated believers. And those communities, were they to be established, would be the first start, the first beginning, toward overcoming any incommensurability, which otherwise, if left unattended, at least in my judgement and from the point of view of the United States, will not restore Saint Thomas Aquinas to the status of being a Common Doctor but of being simply one among many.

GABRIEL LY CHEN YING

Primo, voglio parlare di un'esperienza che forse può essere interessante. Padre Lobato ha detto che per fare il dialogo bisogna avere qualche cosa in comune, qualche discorso comune.

In Cina, in Asia credo, è molto facile trovare questo fondamento, perché per lunga tradizione tutti noi crediamo nella natura umana.

Qualche professore ha parlato del problema sul principio di immanenza e il principio di trascendenza. Da questi ultimi anni abbiamo proprio un dialogo tra gli studiosi e filosofi di Taiwan, specialmente noi Cattolici e poi i filosofi della Cina comunista si interessano a questo problema perché a Taiwan c'è una corrente filosofica che ha grande influsso sulla gioventù, cioè i neoconfuciani. Loro sanno molto bene che per 2500 anni i confuciani tradizionali hanno lo spirito teistico. E questi neoconfuciani contemporanei pensano che quel Confucianesimo tradizionale è ormai troppo antico, non può fare più bene per modernizzare la società cinese ecc. Quindi prendono qualche idea dalla filosofia di Kant, dalla filosofia idealistica di Hegel, e con queste idee cercano di interpretare il Confucianesimo, poi dicono che questo Confucianesimo per continuare il suo influsso bisogna diventare ateistico. Quindi da questo punto insiste sull'importanza assoluta del principio di immanenza. Tutto è immanente. Allora, su questo punto io comincio a scrivere qualche articolo, specialmente in questi ultimi 15 anni, quando vado nella Cina comunista per partecipare a diverse conferenze. Cerco di parlare il principio di trascendenza. Dico: voi neoconfuciani prendete questo principio di immanenza e lo considerate come la verità assoluta, principio assoluto, non sapete che primo nella cultura occidentale, nella tradizione filosofica, nella filosofia moderna e contemporanea, molti filosofi parlano anche del principio di trascendenza. C'era una lunga tradizione, la filosofia greca, la filosofia medioevale afferma che non esiste la contraddizione tra il principio di immanenza e il principio di trascendenza. Prima di Hegel e di Kant c'è una lunga tradizione. Non si può staccare la filosofia moderna contemporanea da quella tradizionale. Noi che parliamo del principio di trascendenza, possiamo affermare anche il principio di immanenza, specialmente nel sistema di Aristotele e di San Tommaso. Ogni cosa ha il suo senso e il suo valore. E poi parecchi studiosi della Cina continentale, inclusi i comunisti, cominciano a interessare questo principio di trascendenza, e parecchi giovani studiosi cominciano a scrivere articoli e dicono: "Eh, dobbiamo pensare anche al principio di trascendenza, perché già c'era la lunga tradizione filosofica del Confucianesimo, del Taoismo afferma senza dubbio il principio di trascendenza."

Per forza dobbiamo fare dialogo, con tutti, con gli atei, con quelli di altra credenza, con i buddisti, e se non facciamo questo dialogo allora la filosofia Scolastica e Tomistica diventa tutta chiusa e parliamo soltanto in casa.

[...] Voglio esprimere con i miei colleghi dell'Università Cattolica di Taipei la conoscenza comune e anche i sentimenti verso San Tommaso. Noi pensiamo che San Tommaso nel campo della filosofia e della teologia è grande perché... non perché soltanto è tomista, ma anche è cattolico in modo universale.

Quindi pensiamo che quando si tratta di dialogo, siccome la Cina è la missione, per noi insegnare la filosofia Scolastica e Tomistica è un lavoro d'apostolato missionario.

Soltanto da mezzo secolo possiamo dire che... i cinesi tomisti o scolastici di fare promozione e di cercare di entrare in diverse Università statali per portare la filosofia di San Tommaso anche nell'Università statale. Dopo più di quarant'anni di sforzo, oggi abbiamo abbastanza grande successo. Questa filosofia viene riconosciuta da tutti i filosofi cinesi come una corrente abbastanza importante.

La nostra Facoltà conta circa 700 alunni. Tra questi soltanto una cinquantina sono cattolici. Tutti gli altri sono pagani, atei sono pochi. Fondamentalmente, tutti devono accettare la filosofia di San Tommaso, specialmente la metafisica, filosofia morale, gnoseologia e cosmologia nei primi due anni, poi al terzo anno la psicologia razionale tutti devono studiare.

Poi, da quarant'anni, dall'inizio di questa restaurazione dell'Università Cattolica a Taipei abbiamo domandato al Dipartimento di Educazione del Governo di permetterci di insegnare la filosofia della vita a tutti gli universitari, tutti gli studenti, anche quelli che imparano la scienza naturale, la legge, industria e commercio ecc., tutti devono fare per un anno due ore di filosofia alla settimana. In questa filosofia di vita parliamo della dottrina principale di San Tommaso, quindi i professori del Dipartimento di Filosofia hanno tante cose da fare. Un professore deve insegnare almeno otto ore la settimana. Spesso sono anche invitati da altre Facoltà per insegnare la filosofia.

Poi, per avere un dialogo con gli intellettuali cinesi, uno strumento è anche molto importante. Da quindici anni con i miei colleghi abbiamo cominciato a fare un'enciclopedia filosofica la quale include filosofia occidentale, il 90% è tomistica, e poi c'è la filosofia cinese, la filosofia del Buddismo. Siccome a Taiwan è difficile trovare i professori per scrivere gli articoli sul Buddismo, allora invitiamo quei professori della Cina Continentale a partecipare a questo lavoro. Finora abbiamo pubblicato già tre volumi. Presto sarà pubblicato il quarto volume.

Poi, da dieci anni la Cina Comunista, dopo l'80, dopo la cosiddetta gran-

de rivoluzione della cultura, è molto più aperta. I comunisti, il Governo e il Partito considerano questa grande rivoluzione nella storia della Cina come una grande calamità per la cultura cinese. Quindi, come reazione molti professori universitari vanno a cercare di comprendere di più la fede Cattolica. Da 15 anni abbiamo un dialogo continuo, una collaborazione con più di 15 Università importanti della Cina Comunista, specialmente quelle che hanno la Facoltà di filosofia, attraverso le conferenze filosofiche, il colloquio e anche lo scambio di professori. Centinaia di professori sono invitati a fare la visita alla nostra Università.

Ogni anno una parte dei nostri professori va alla Cina per partecipare alla conferenza filosofica. La maggior parte parlano di tomismo, della filosofia Scolastica. Il Governo comunista da più di dieci anni manda gli studenti in Grecia, in Europa, per imparare la lingua greca e il latino. Abbiamo in questi anni due traduzioni della Metafisica di Aristotele, fatte dagli studiosi del Continente.

San Tommaso ci aiuta a fare meglio questo apostolato missionario, apostolato della cultura. Come il Santo Padre dice, nel mondo occidentale e specialmente in Europa c'è bisogno oggi di un lavoro di rievangelizzazione. Perché l'Europa sarà considerata non più come un Paese cattolico, cristiano, ma una missione di nuovo. Gli atei intellettuali hanno sempre molti dubbi, dubitano sulla loro posizione. Quindi attraverso questo dialogo cominciano a riflettere, a considerare di nuovo l'importanza della religione, specialmente di quella cristiana. Quindi la filosofia della religione per noi è molto importante, perché non possiamo direttamente insegnare teodicea a tutti gli studenti, ma nella filosofia della religione si può parlare di tutto quello che parla San Tommaso.

Dieci anni fa parecchi sacerdoti più anziani che conoscono bene il latino hanno tradotto la Summa Teologica di San Tommaso.

Speriamo che tra due anni possa essere pubblicata la prima traduzione in cinese della Summa teologica. Ci vogliono tanti soldi, ma abbiamo chiesto ai Padri Domenicani di Taiwan. Loro hanno deciso generosamente di pagare tutto per la pubblicazione.

E poi a capo di quest'anno i miei colleghi... abbiamo ricevuto l'invito per Radio Veritas, una Radio di Manila – è una Radio della Conferenza Episcopale dell'Asia – a trasmettere un programma di filosofia. Ci vuole due anni e mezzo, ogni settimana un'ora di trasmissione. Naturalmente c'è anche un po' di filosofia e di cultura cinese, ma l'80 o il 90% è filosofia tomistica. Abbiamo cominciato già da mezzo anno. Tutta la Cina Continentale può ricevere questa radio trasmissione.

Abbiamo ora già una reazione molto positiva da parecchi professori universitari che scrivono a noi e chiedono i libri, di regalare loro i libri per approfondire questa filosofia.

SERGE T. BONINO

Je voudrais faire une remarque sur les implications possibles d'une certaine pratique du dialogue concernant la conception même de la philosophie. L'Encyclique *Fides et ratio* a beaucoup insisté sur le caractère nocif de la séparation de la philosophie et de la théologie. Or, il faut se demander si la volonté d'un dialogue sur un plan purement rationnel, c'est-à-dire la volonté de faire abstraction de l'enracinement théologique de la pensée de Saint Thomas pour dialoguer uniquement au plan philosophique, n'est pas un des facteurs majeurs qui conduit à la dissociation de la philosophie et de la théologie.

Je pense en particulier au plan historique. C'est la volonté d'un certain dialogue purement rationnel entre protestants et catholiques au XVI siècle, qui a conduit en grande partie à la mise en place d'une théodicée de type rationaliste, puisque c'était le seul point sur lequel nous puissions nous accorder.

Nous cherchons les valeurs communes minimales pour instaurer un dialogue qui est censé être philosophique, mais en même temps cela entraîne une déperdition considérable du contenu de la philosophie de Saint Thomas qui ne révèle toute sa valeur que dans un climat, une ambiance de type théologique.

Donc, est-ce qu'il n'y a pas à s'interroger sur le danger, pour une compréhension intégrale du Thomisme, d'une volonté de dialogue qui chercherait le minimum rationnel acceptable par tous au risque de perdre de vue l'enracinement théologique de la pensée thomiste.

En définitive c'est la question de la philosophie chrétienne qui est posée: est-ce que le dialogue n'a pas plutôt pour objectif, en exposant l'intégralité de la pensée de Saint Thomas, de manifester la cohérence d'ensemble d'une pensée? Et c'est en quelque sorte une théologie plus ostensive qu'apologétique, et c'est en quelque sorte la beauté, la cohérence, la vérité interne du Thomisme qui peut déclencher un processus de conversion, si l'on peut dire.

Est-ce que la manière – c'est une question que je pose, bien que la manière dont je la pose indique plus au moins la solution vers laquelle j'opine – mais est-ce qu'une certaine manière de comprendre les premiers chapitres du *Contra Gentiles* en disant: "Avec les païens il faut disputer avec la seule raison naturelle", est-ce que l'histoire n'a pas manifesté les dangers

que peut renfermer une telle méthodologie? Est-ce que ce n'est pas plutôt la manifestation intégrale de la cohérence, de la beauté de la doctrine catholique ou de la théologie thomiste qui peut par son caractère convainquant amener ensuite une conversion philosophique? Voilà la question que je voulais soulever.

[...] Parmi les formes de dialogue que l'Académie pourrait instaurer il y a le dialogue évidemment avec le monde universitaire laïque, puisque pour la plupart d'entre nous, nous vivons dans des pays où la séparation entre la culture ecclésiastique et la culture d'État est assez radicale.

De ce point de vue, la seule manière pour nous faire entendre reste la dimension proprement historique de l'approche de Saint Thomas.

Il me semble, mais il faudrait recueillir l'avis de l'Académie, qu'il faudrait dans notre Académie qu'il y ait une part importante qui soit consacrée au dialogue avec le médiévisme contemporain au sens où non seulement c'est utile pour la compréhension de saint Thomas, mais où c'est un peu la seule manière d'entrer en dialogue concret avec les contemporains et éviter ce qui a été au XX^e siècle une des difficultés du Thomisme: une peur de l'histoire qui semblait liée à la notion d'historicisme. Il me semble que l'Encyclique *Fides et ratio* a clarifié assez nettement la problématique en montrant que la prise en compte des conditionnements historiques n'était pas nécessairement la critique de l'universalité de la vérité. C'est plus ou moins lié, me semble-t-il, à la controverse moderniste du début du siècle où il y a eu une sorte de crainte à l'égard du relativisme qu'introduit l'histoire.

Alors, peut-être que dans la constitution de l'Académie il serait bon de donner une place, non pas majeure, mais une place, à cette recherche médiévisse et montrer que les thomistes de conviction sont capables de dialoguer avec les universitaires, de les accompagner même dans ce domaine.

MAURICIO BEUCHOT

...Cessario entra en una consideración que nos toca muy cercanamente a los americanos, que fueron las misiones, la parte de la cristianización, evangelización de las Indias y hablaba el Padre Cessario de inconmensurabilidad. La inconmensurabilidad siempre está relacionada con paradigmas, es una palabra wittgensteiniana, de Wittgenstein, que retoma Kuhn, toda una tradición. Yo creo que a veces hay que buscar un término medio, analógico, entre el argumentar y el presentar, el mostrar y el decir. Los paradigmas no se demuestran... no se dicen, se muestran únicamente. Pero

también necesitamos decir, necesitamos hablar. Yo veo que se disocia mucho una teología apologética de una teología narrativa y creo que es la analogía la que nos ayuda a conjuntarlas. La analogía es la que ayuda a romper, o mejor dicho a unificar, esa ruptura de Wittgenstein entre el decir y el mostrar y está antes en San Agustín, en el De Magistro, cuando habla de usar signos para mostrar. Pero también se necesita decir, y yo encuentro, con este termino, la analogía, que es un tesoro que no hemos aprovechado completamente, va más allá de Wittgenstein. La analogía nos ayuda a decir mostrando y a mostrar diciendo. Y creo que eso nos dará un tomismo para compartir con los demás. Y una última palabra. McIntyre habla mucho de adoptar el lenguaje del otro. Yo creo que es también lo que tuvieron que hacer los misioneros. Amestizarse, ser mestizos de alguna manera. Yo creo que sí, y en mi experiencia fue muy importante empezaba hablando en la Universidad Civil de México de Santo Tomás y del iusnaturalismo. El abucheo completo, ¿Verdad? Y tuve que aprender a hablar al revés. Primero no del iusnaturalismo, sino de Rawls, Dworkin, todos... O sea, explicar todos los clásicos de la filosofía analítica del derecho y mostrar cómo había convergencia con Santo Tomás y Santo Tomás lo decía de manera más avanzada. Y eso fue otra situación que permitió dialogar con ellos.

EDDA DUCCI

La peculiarità, complessa e delicata, del dialogo è un'acquisizione lenta e faticata per la mente umana. Richiede severa riflessione e lungo esercizio: Quando il Socrate platonico, nel *Gorgia*, tenta di definirsi come uomo dialogico accenna a due momenti fondamentali: Io sono uno che ama confutare, ma soprattutto sono uno che ama essere confutato se dico cosa non vera. Amo essere liberato dall'errore più di quanto non brami liberare l'altro. La voglia di verità è così forte che farei qualsiasi cosa pur di essere liberato da ciò che mi intralcia il cammino verso la verità. È davvero un'intenzionalità radicale.

La volontà dialogica non si celebra soltanto nello scontro/incontro con chi ci è contrario. Esercitarsi nel dialogo, al fine di diventare persone dialogiche, è cosa quotidiana, riguarda il ferial. È costante esercitarsi ad una singolare modalità di vita interiore, proporsi aperture rischiose, coltivare il desiderio ardito di lasciarsi confutare in tutto quello, grande o piccolo, che può impedire o ritardare la visione della verità e l'impatto con l'essere., essere impietosi a proposito di ogni oggettivazione o strumentazione di questa

realtà squisitamente umana ed efficacemente umanante. L'educazione al dialogo è il massimo beneficio che si può fare a se stessi e al prossimo.

BATTISTA MONDIN

Qui abbiamo parlato tanto di San Tommaso. Vorrei ricordare che prima di lui c'è stato un grande Padre della Chiesa che si chiama Sant'Agostino, al quale tra l'altro San Tommaso si riferisce spessissimo e molte dottrine, anzi, quelle teologiche sono tutte più o meno già presenti in Sant'Agostino, non quelle filosofiche, perché sono di due posizioni diverse.

Comunque, noi conosciamo il travaglio intellettuale di Sant'Agostino che per dieci anni fu manicheo, poi per un paio di anni fu scettico, poi diventò neoplatonico e finalmente divenne cristiano. Da allora ha scritto... adesso non ho presente proprio puntualmente i titoli, ma una serie di opere che hanno sempre come titolo... come parola iniziale "contra": *Contra Academicus*, *Contra Manichaeus*, quindi S. Agostino non ha molte simpatie per i suoi avversari. E' di una violenza notevole, perché apparteneva al suo carattere di essere molto vigoroso negli attacchi.

Però è interessante notare che in un'opera intitolata *De Vera Religione*, che è una delle opere fondamentali per il suo pensiero filosofico, dice che se Platone fosse vissuto dopo Cristo non avrebbe certamente esitato di farsi cristiano, perché la sua dottrina è fundamentalmente cristiana, e sposa talmente il Platonismo che fino agli ultimi anni della sua vita dice che appartiene alla setta dei platonici.

Questo tanto per dire come ci sono modelli di pensatori che non si allineano così facilmente a un pensiero dialogico come quello che noi pensiamo di presentare adesso.

Per il dialogo qui è venuta fuori la distinzione che è valida tra il dialogo filosofico e il dialogo teologico, che certamente sono due forme di dialogo molto diverse, perché quello filosofico parte con i presupposti della pura ragione e delle sue possibilità, e quello teologico invece è vincolato alla rivelazione ed è vincolato alla fede.

E su questa base abbiamo visto come è stato fecondo il dialogo tra il tomisti e gli idealisti, i kantiani, gli esistenzialisti, i fenomenologi e gli analitici, se non che adesso ci troviamo in una situazione veramente singolare, perché il pensiero debole non dà più possibilità di dialogo, quindi mentre si è partiti con un paio di secoli di volenteroso dialogo e anche proficuo, qualche volta forse sbandato, comunque attualmente ci troviamo veramente spaesati, per-

ché dialogare con chi non ha certamente nessuna disponibilità al dialogo come i debolisti, i quali ti concedono tutto ma allo stesso tempo non vogliono nulla, e quindi a questo punto è veramente difficile fare dialogo serio in campo filosofico, invece in campo teologico abbiamo registrato la posizione contraria, perché il dialogo era del tutto sconosciuto ai teologi fino al Concilio. E' soltanto il Concilio che ha aperto le porte al dialogo, contro il periodo precedente che era stato chiaramente di polemica.

Adesso è così lanciato il dialogo per cui si propone un dialogo veramente eccessivo, direi, comunque è un dialogo attualmente in atto con l'Induismo. Allora qui quello che mi preoccupa è di vedere se ci sono dei limiti a questo dialogo teologico, e quali sono i presupposti per questi limiti, perché evidentemente qui quello che dà la possibilità a questi bravi induizzanti di fare questo dialogo è la premessa sulla rivelazione. Se si ammette un certo tipo di rivelazione naturale o anche direi "verbale", mettendo il verbale tra virgole, perché c'è un Verbo interiore che parla a tutti, allora a questo punto evidentemente il dialogo diventa anche molto facile ma diventa molto pericoloso.

HORST SEIDL

[...] Rispetto alla proposta del Padre Rodríguez, mi pare anche eccellente di integrare di più il rapporto tra filosofia e teologia negli Statuti dell'Accademia, ma non mi sarebbe facile parlare di un dialogo fra entrambe, perché si tratta di due piani, l'uno subordinato all'altro, secondo la distinzione tomista stessa, tra l'ordo naturale e quello soprannaturale, e non ci può essere un dialogo tra questi piani. Piuttosto, occorre elaborare il fondamento naturale filosofico per la teologia sacra. In tal modo il dialogo è più su piani uguali. Si entra in dialogo sul piano filosofico da un lato, sul piano teologico dall'altro, dove ci sono opinioni contrastanti.

Un altro punto è il rapporto filosofia e religione. Si confonde spesso la religione direttamente con la Fede cristiana. San Tommaso ci insegna che vi è anche la religione come un habitus naturalis in tutti gli uomini. Nella S.th., II-II, q. 81 egli determina la religione come pietà, giustizia, cosicché si potrebbe qui sviluppare più ancora, come anche propone Padre Gautier, una filosofia della religione che non è ancora la sacra teologia.

SALVINO BIOLO

Ma era una parola semplice in favore dell'osservazione detta così, in modo soft, dal nostro Padre Clavell, sulla interdisciplinarietà dialogica, e accennava

soprattutto a teologi, filosofi, moralisti e anche canonisti.

Mi sembra che sia particolarmente importante, pensavo, ma, proprio mi è venuto un pensiero così, se è possibile pensare a un convegno di alcuni insieme, perché ci sono – io vengo dalla Gregoriana, da molti anni sono là – dei malintesi a volte, e sarebbe bene che ci si intendesse su cose, su dottrine, su rapporti fondamentali appunto di dialogo interdisciplinare. Ci si può anche unire. Tuttavia riguardo alla religione avrei una malizia da dire.

[...] La malizia mi è venuta così; mi riferisco a un autore rispettabile morto un mese e mezzo fa, Padre De Finance. Io insegnavo teologia naturale, cosiddetta allora, teologia filosofica, alla Gregoriana. Mi hanno detto di insegnare filosofia della religione. Io ho detto: “Ma che roba è?”, da noi non si insegnava filosofia della religione. E parlando col Padre De Finance ho detto: “Scusi Padre, per caso vogliono parlare della religione perché interessa sempre meno Dio?” Bo, bo, bo... Ma questa è una malizia detta. La religione apre a Dio. Distinguere troppo è fenomenologia, è sociologia, è psicologia della religione. Tuttavia bisognerebbe anche in fondo arrivare a pensare ed adorare Dio.

PEDRO RODRÍGUEZ

Mi pare che nei diversi interventi di questi due giorni c'è come una sorta di consenso su questa idea: che parlare di San Tommaso d'Aquino, svolgere il dialogo con gli altri su Tommaso non è soltanto una questione filosofica o teologica, ma che c'è un'implicazione di ambedue le dimensioni del pensiero unitario, esistenzialmente uno, del soggetto concreto Tommaso.

Questa mi sembra che è stata una cosa molto evidente e molto sottoscritta nelle nostre sessioni. Io volevo sottolinearlo perché mi pare che la nostra Accademia in questo senso può essere un luogo privilegiato di dialogo interdisciplinare teologia-filosofia. Si tratta di un dialogo insito nel concetto stesso della nostra Accademia, che è Accademia di San Tommaso d'Aquino, e Tommaso è un genio, una personalità, che è filosofo e teologo nell'unità della sua esistenza consecrata alla ricerca della Verità. Noi, alcuni di noi siamo teologi dal punto di vista professionale, altri filosofi dallo stesso punto di vista, ma siamo in consenso sul tema perché ambedue le dimensioni non sono separabili. Distinguere, si diceva, ma non separare. Questo potrebbe in un certo senso puntare al futuro dell'Accademia e a svolgere all'interno del nostro lavoro accademico questo dialogo teologico-filosofico. dialogo *intracattolico*, che è così necessario per il dialogo all'esterno con le più diverse correnti culturali.

E in questo senso io vorrei dire che gli Statuti dell'Accademia forse non riflettono a sufficienza questa maniera di pensare e di vedere. Se si leggono i brevi Statuti, uno si rende conto che, appunto nell'articolo terzo, che è quello che definisce il fine proprio, gli *officia* dell'Accademia, si afferma che sono due: a) “studia viresque e conferre cum aliis Academiis ad philosophiam christianam iuxta mentem in Sancti Tomae Aquinatis ubique promovendam”. Questo è il primo *officium*. Il secondo: “Lucubrationes, ubi opus sit, et libros edere quibus vel *philosophica doctrina* illustretur et amplifictur, vel gliscentes errores refutentur”. Non c'è una parola sulla teologia nell'assegnare all'Accademia i suoi *officia*. Certamente dice *precipua officia*, cioè non se ne escludono altri, ma di questi altri, non si parla niente. E se si continua a leggere, si vede dopo che nell'articolo quinto si parla che c'è la “consultatio de libris ac scriptis *super re philosophica* in lucem editis; et quid facto opus sit ad *philosophicam doctrinam* declarandam”; e nell'Articolo sesto si dice certamente che all'Accademia possono appartenere *sia filosofi, sia teologi*... ma sembra troppo formale... In questo senso appare molto più ricca la realtà della nostra riunione che la stessa riunione alla luce della intenzionalità formalizzata negli Statuti. Devo aggiungere che mi pare che *l'Intermunera Academiarum*, cioè l'atto specifico del Santo Padre, è in questo senso più ricco degli Statuti. Suggesto dunque al nostro Poresidente e al Consiglio, una riconsiderazione degli Statuti per questa nuova fase della Accademia di San Tommaso.

TOWARDS AN INTEGRAL ANTHROPOLOGY

MIECZYSLAW ALBERT KRAPIEC, O.P.

This article was written by Father Mieczyslaw Albert Krapiec O.P., for inaugural exercises at the Catholic University of Lublin in 1999, and is reprinted here with the permission of the author. The author is a noted Thomistic philosopher who has been recognized by awards and honorary doctorates too numerous to mention.

Introduction

Philosophical anthropology explains the human being in the context of “nature”, that is, in the context of the portion of reality which is accessible to man in his natural cognition, by the senses and reason. This philosophical explanation is the foundation for understanding man as the source of personal activities in various human societies. Yet, if we consider real human life, we may ask whether the traditional philosophical anthropology can really provide insight in the whole of human activities. Does not the human transcendence that we observe in man’s activities perhaps extend to the broader problematic of human life after death, if the human personal being is immortal? In such a case, does not the understanding of man that is present in a strictly philosophical anthropology require some sort of completion in biblical revelation and a theological interpretation of what divine revelation has to say about man?

During his Nineteen Seventy Nine pilgrimage to Poland, Pope John Paul the Second spoke in Warsaw, and said, “We cannot completely understand man without Christ”. His Encyclical letter *Fides et Ratio* suggests that it is necessary to complete the investigations of the philosophical anthropology on real human activities and the human inclinations that evoke activity. Martin Heidegger considered these in the purely philosophical understanding of man as a being-toward-death. Heidegger also mentioned the “existentialia” of man, which are consequences of *Geworfenheit*, that fact that man’s existence has been inserted into the world without man’s decision; the world is irrational in this view, acquiring rationality because human thought is anchored

in the world. But is not the world rational in its content; does it not provide man with the foundation for understanding? By cognition man comes into contact with the world into which he has been cast. Heidegger's existentialia, all consequences of *Geworfenheit*, are as follows: *Fürsorge* – *Zubanden-sein*, as a particular feeling of protective concern or stewardship over things; *Mitsorge* – as human compassion; *Sorge*, anxious concern over the tragic taste of man's lot, which is ultimately to exist faced toward death *zum Todessein*. These existentialia raise questions that we must answer. The questions are related to biblical revelation and every man must do his best to find the answers. A good answer would be such that it could help man direct his life and make his life rational in ultimate terms.

We are asking here whether it is possible to construct an "integral anthropology". We may find the answer in our cultural heritage. It is to be found in concrete form in the *Summa Theologica* of Thomas Aquinas. The *Summa Theologica* is divided into three parts, which together form a great and reasoned answer to the question: "What is the meaning of human existence?". We will examine in detail the structure of the *Summa*, as a proposition for an ultimate understanding of the meaning of the existence of human persons.

The first part of the *Summa* discusses the problematic of God and creation, in particular man's ontic structure. It forms a great answer to the question of "man as being cast against his will into the world". What sort of world are we talking about? What sort of "being-cast"? How is man understood here?

The world as the setting for human life appears immediately to us as a being which is rational in its essence, for the being of what we call the world is legible; the world awakes in man an understanding of being that extends right to the existence of God himself. At the beginning of the *Summa Theologica*, Thomas Aquinas analyzes the problem of our ability to know God through the study of really existing being. In his writing, he establishes human cognition in the field of the intelligibility of being, and it is the intelligibility of being that is the reason for human rationality. The question of the existence of God, and what we can know of God, immediately leads us to the problem of our understanding of being. What sort of being is ultimately presented to human cognition? Man can know this being in five ways; these ways show the ultimate sense or meaning of being as really existing. Being appears in our experience as constantly being completed in its existence. The existence of such being is constantly being actualized; its existence can be acquired or lost. This is the drama of existence: existence must be constantly actualized. This is something basic for man, for our own human existence is acquired, and we are constantly faced with the prospect of losing existence. No being

in our experience gives existence to itself, for it does not possess existence: no such being is existence from and by itself. This is the first way in our search for the rationality of the world. That which constitutes the fact of being in a being is real existence. This real existence is actualized in being ultimately by the Being who of and by Himself is existence, whom we call God. To a certain degree this was foreshadowed in Aristotle's definition of motion, which in the scholastic formulation is: *actus entis in potentia quatenus in potentia – est motus...* Thus we have the proof that is called the way "*ex motu*", which Saint Paul recalls in his discourse to the Athenians: "In him we move".

The existence of being, which constantly realizes itself in particular concrete beings, also finds a subject in these beings in the form of an ontic effect, or effect of being. Ontic effects are effects for the reason that they came into existence in a real and definite content. The coming into existence of an effect that did not exist before indicates the source of the effect. Ultimately, this is the Being that exists *per se*, not dependent upon any other being. Thus the existence that comes to realization, which arises in the form of a real effect, indicates God as the source of existence. This is the main thought in the second Way of St Thomas, where he shows the existence of God as the source of the reality that has come into existence and continues to exist, but not by its own power.

This state of affairs reveals that the world as such does not exist by its own power, from itself, that it is not the master of its own existence. Thomas notes: *quod possibile est non esse, quandoque non est*: that which is capable of not existing, at some time does not exist. It does not exist of itself or from itself, and if it does exist, then it does not always exist. It receives its existence from the Necessary Existence, God. The three first ways of Saint Thomas are ways of considering the aspect of existence in being. Existence constitutes the real order of being.

The fourth way considers the existing and real content or essence of being, which appears in an hierarchy according to its universal and transcendental properties. Beings come into existence as effects, and so they are to greater or lesser degrees "one", "true", "good", "noble and perfect", and we know this spontaneously when we examine our own conduct, when we choose that which is better. That which is better is that which is less subject to destruction or deterioration, that is, it is less divided within itself, more "one". That which is true is less falsified; that which is less deceptive and more attractive, as a stable good or end of action, and so forth. The world consists of being that share analogically in these transcendental perfections. The transcendental perfections found partially or incompletely in particular beings, and these beings are effects. Such a world suggests the being of God, who

alone is perfect completely and fully, through Himself. In God there is absolute identity of the act of existence and the universal perfections.

The various activities that emerge from this effect which is reality indicate teleological activities joined by necessity with God as a personal being. God as a personal being knows and loves, and He directs and governs the world that has come into existence. There are certain factors which are present in all activity: a motive – the good or goods for the sake of which the activity exists rather than not existing; a cognitive determination – which concerns the means for attaining the end; and the facticity or actuality of activity, rather than merely some abstract trains of thought. Thus, when we examine activity as teleological, organized and real or factual, we see God as a personal being, for as a personal being He evokes love, and He directs activity by intellect or reason, and this activity fills the world of the ontic effects that have come into existence.

When the human reason examines the existing world of beings, it sees that being can be understood intellectually. Being is intelligible to the limits of intelligibility. God Himself appears as that limit of intelligibility, existing through Himself as the source, exemplar, and end or good of the beings that are effects.

Thus, human existence, although it is contingent and oriented toward death, finds itself in the rational context of the world that comes from God and depends upon God in its act of existence. A closer consideration of this world of created beings, such as we find in Saint Thomas' fourth way, in an analogical way shows us what we commonly call the nature of God. God's nature can be known in an analogical manner, either positively (a cataphatic cognition) or negatively (an anaphatic cognition). We can know of God's goodness, infinity, unity, truth, knowledge, love, His participative presence in the world, His ideational cognition, and His happiness.

The knowledge, love and happiness of God becomes clearer to us with the revelation of God's internal life in the Trinity of Persons. God as Absolute Being is not alone or lonely in His infinite life, but eternally He expresses Himself as the Begotten Word-Thought. And the Word passes into the eternal Breath (*Verbum spirans amorem* of the Love of God for Himself and for all that "is in God and from God"). Thus, in his consideration of reality, Thomas shows in the *Summa Theologica*, that the knowable and rational world is constantly coming from the perfect God, who lives a personal life of infinite creative knowledge and unfailing love, which give rise to a happiness that we can only grasp by analogy in the context of our imperfect knowledge of the beings that are His effects, which have God and His ideative creative cognition as their source.

Creativity is God's first activity in relation to the world of beings that come into existence in the act or process of constant creation. The preservation of

beings in existence is a continual act of creation: *conservatio in esse est continua creatio*.

The conception of a world created from “nothing”, where we negate the existence of any form of being apart from God, shows the radical rationality of a reality that comes entirely from God. This conception of creation does not include any idea of emanation, such as we find in Plotinus. Thomas examines more closely that effects created by God in his *Summa*, and first studies the creation of the world of rational and pure spirits, known in the language of the Bible as “angels”, the messengers or delegates of the divine rule. The world of matter is also completely from God by the act of creation, and it is dependent upon God in its existence. All the forms of mythical chaos are negated in the revealed vision. The act of creation concerns all of reality, both pure spirits and matter.

In the context of the created world of spirits, which possess a rationality not limited by matter, and in the context of the world of matter, created together with, and possibly at the same time as the spiritual world, there appears also the creation of man.

Man is a synthesis of the world of spirits and the world of matter. As such he is a special object of God’s creative activity. God expressed his own image and likeness in man. God creates man’s soul directly. The soul is a being that exists in itself, and we can also think of the soul in the category of form. The soul has its own existence and imparts its existence to the matter that it organizes into a human body. The human soul is in its essence an incomposite spirit, and it exists in itself as a unified and incomposite being “all at once”. This being is not subject to the process of evolution. The human soul does depend upon matter in its activity; the soul as form that organizes matter. This means that all of man’s activity is permeated by materiality, that is, potentiality, and by its dependence upon the body. On the other hand, the ontic structure of certain spiritual effects of human conduct are immaterial. This is the case in that part of our life that can be called, intellectual, cognition, and volitional. Our volitional life can also be called the spiritually emotional. The ontic structure of our acts of intellect and will is immaterial, although the activity involved in these acts depends upon man’s corporeal aspect.

An analysis of man’s structure as a being, based on the phenomena of human activity, shows that the soul is essentially ordered to the body, for all the forms of the soul’s activity, whether vegetative, sensitive or spiritual, are carried out with the help of the material body. The matter that is concretized in the body is the necessary condition of man’s spiritual life. We could say that

man and his soul in his activity that is joined with matter, calls matter to make and reveal a synthesis of the whole of the spiritual and material creation.

When we consider God's creative process and God's cognition and ideas as the source of this process, we see man's greatness as person made in the image and likeness of God. The person, thus considered, is the concrete expression of God's perfection and wealth of being. Man is not merely a being thrown without consent into the world, but he is a concrete person who has to realize God's idea through his own human activity, and must do so in the concrete situation in which he finds himself. Man's realization of God's idea is the actualization of man's personal potentialities for actions that are in the measure of the person. Such actions are conscious and free acts of decision.

The original creation of man by God revealed the rational and free actualization of the perfections of human nature, and it continues to reveal this. This undisturbed process of perfection is called paradise in biblical revelation. At the same time, paradise was the scene of the drama of man's free choice. The freedom given to man became the occasion for an evil choice: sin.

Under these circumstances, the divine government of the world, and God had created angels and men to govern the world, was complicated by the evil choices of certain persons in the world of spirits and of man. So man was faced with a new and difficult perspective for human activity, by which he is ultimately to realize God's first plan for the human person, which plan is expressed in the ideas of the concrete particular man. The actualization of human personal potentialities became more difficult, and at the same time God's actual help became absolutely necessary. These matters were presented in the *Secunda Pars* of the *Summa*, and in the *Tertia Pars*, which shows the role of Christ as man's Mediator, Saviour and Redeemer.

2. The individual man in his concrete life, in the state resulting from the fall of our first parents, must make his way through life, and his way is made of human activities, which as human are also activities with a moral dimension. The problematic of the foundations of moral activities is covered in the "Prima Secunda" – the first book of the second part – of the *Summa Theologica*. We should be aware of the basic factors that together make it possible to perform human acts that should constitute the *optimum potentiae*. The optimal potency is rational and good human activity.

In human activity, the primary matter is to understand the *end-purpose*, which is the motive for that activity. The *end-purpose* is the reason why the activity has come into existence. An analysis of the end as the motive of activity also indicates the completion of man in happiness. Happiness cannot be

dismissed as self-interest, as it is wrongly conceived by Kant, for it is part of the nature of any contingent being that it seeks fulfilment, and this fulfilment can be taken in objective terms as the good in itself, the highest good. In subjective terms, this same good completes or fulfills man as a being that acts rationally, and this is how we should conceive happiness. We elicit activity from ourselves under the influence of a motive that is perceived by the reason, and this eliciting is the activity of the will; it is the *voluntarium* or volitional aspect of human activity. The act of decision, which Saint Thomas calls *electio*, is the most important moment in this activity. This is the choice by the will of a particular practical judgement, which indicates to us an obligation to achieve a certain good in our moral act. The good will not remove us from the last end of human life, but rather, it will bring us closer, and enable us to reach it, in such an act of voluntary decision.

Some of the factors involved in the moral decisions are the object, which is good or bad, the circumstance under which the human act is done, the subjective intentions joined with the action, and the involvement of other human potentialities apart from the will itself, which elicits the act. All this must be evaluated from the point of view of man as being that is conscious and free in his activity. The moment of freedom is fulfilled in the choice of the will, in the act of decision, in which there is a synthesis of cognitive and appetitive-volitional factors in the human person.

The truth of a moral choice in an act of decision (the will's free choice for such a judgement about a good, which it should achieve, in order to make itself good by a good human act) is characterized by man's internal truth or internal depravity.

In order to better understand this, we must consider human feelings, which are an important factor in the formation of human conduct, and so in the order of human morality. Feelings do not always appear in one's activity in accordance with the commands of the reason. In the case where human feelings are too autonomous and not dependent upon the reason, it is very difficult to make proper decisions. If we know the character of human feelings, their basic manifestations and ontic structure, we can work upon our inner selves to order these feelings to the rational activity that is proper to man. Hence Saint Thomas analyzes in detail and in breadth the human feelings that are factors that characterize human activity.

Feelings sometimes make human activity easier, and sometimes make it difficult. The same is true of the habits that result from human activities. These habits incline us either to good or to evil activity, and they are a factor in rational moral conduct. These are virtues and vices, acquired by the repeti-

tion of certain acts. These habits either perfect or cause the deterioration of human potentialities, the powers and immediate sources of activity. We must examine the subjects in which these habits reside: the reason, the will, the affective or emotional powers, insofar as these are subject to constant correction so that human activities may become more human, more rational and free. As we examine various possible habits in the natural order, the habits which make the sources of human activity virtuous, we open the way for a consideration of the possibility of acquiring virtue through the supernatural order. We may consider the infused virtues, the gifts of the Holy Spirit, the gifts and blessings mentioned by revelation.

Saint Thomas was a realist in his consideration of man, and so he had to consider man's inclination to sin. This is a consequence of original sin, which has permanently weakened the natural activity of our reason. He also considered vices and how they are manifest in sins. The problematic of sin is important and timely for man in his human activities, and it merits a special analysis. Saint Thomas analysed sin in many of his questions. His teaching provides a better understanding of man, not merely as the subject of the vices and sins as the effects of vices, but also how human sins have various evil effects.

Man as the subject of acts of sin, and as the one who causes evil by his sins, is an important object of study. This is so we may have a deeper understanding of human nature as the source of human conduct, and also that we may understand man as a participant in social life. Man's social life is adversely affected, and even threatened with destruction, by man's sins. We cannot understand man without considering his sinful activity, as this activity poses a real threat to man, whether he lives alone or in definite social structures where evil is especially harmful and destructive.

In our discussion of man as one capable of rational and voluntary actions, but also capable of actions that are tainted by sin and vice as the consequences of original sin, we should consider the various ways in which society may help man as a source of personal and human activity. Society provides external assistance in the form of laws. Man also has help that reaches to the depth of man's soul, such as the help of grace, which is God's supernatural activity.

Laws and rights, both of which are covered by the Latin term *Ius, Iuris* and the Polish term *Prawo*, are of particular importance in man's life. This is especially true of man as living in society. This applies whether we are speaking of a society that exists at the natural level such as the family, various organizations, or the state, or a the supernatural society, which in the light of faith we see as the Church. We are considering law in its basic ontic (real and intentional) structure. We may understand laws as rules of conduct that have

been properly established by man. The conception of law presented by Saint Thomas is particularly important in the study of law, for his conception provides us not only with the foundations for a philosophy of law, but also with a theological understanding.

Traditional or classical philosophy considers the phenomenon of law to be something natural that comes into existence together with man, whereby man's life is protected. Thus law is an inter-personal phenomenon concerns human activities wherein man has an obligation with a view to man's good, as well as the prohibition of activities that are harmful. This is not merely a matter of convention, but it is a necessary condition for human life and personal development. Hence the good of man that is achieved by human activity places an obligation upon man by virtue of nature. Man's good appears in man's natural inclinations, and these inclination are ordered to the preservation of human life, and to the development of personal life. Personal development occurs in the intellectual and cognitive order, as well as in the order of moral conduct by the realization in decisions of the human good, and ain the order of creative activity in various orders of life where human activities result in the production of that which is beautiful. Law in this sense, understood here as the realization of the human good, is the foundation for all the conventional or positive laws that govern the particular details of human conduct in the social order. However, no rule of conventional law may be directed against the real good of man. If the lawmaker promulgated a law contrary to man's good, it would be a law a appearance only, and it would not have any power to oblige human conduct, which always involves the realization of a true good.

Thomas applies his general conception of law when he considers the religious laws of the Old Testament and those of the Church of his time. These laws are applied only for the sake of increasing the human good and for man's internal perfection. They cannot hinder man in his relation to God, as the Person with whom man is connected in his religious life.

Man is ordered to share in God's personal life. This life is completely beyond man's natural powers. At the end of the *Prima Secundae* Thomas discusses the question of grace as a necessary condition and starting point of the supernatural life that continues in the beatific vision. Grace is conceived as the trace of the Incarnate Word, man's Saviour and Redeemer, and the transformation of the soul after the Pattern of the Incarnate Word. Grace enables the human person to share in God's own knowledge, love, freedom and happiness, according to Christ's own words. Grace also makes possible the beatific vision, in which God Himself is directly experienced. Grace, as God sharing Himself, ultimately provides a guarantee to man that what God intended

for man when He created the human soul may come to fruition. The supernatural order is built into the structure of the human being and the human activities that transcend matter. The supernatural order brings to completion the potentialities of human nature. Human nature is at its depth submissive to God's action, which has been traditionally described as obediencial potency – *potentia oboedientialis*.

* * *

3. After Saint Thomas provides a rough outline of the structure of man's natural and supernatural activity by which man actualizes his natural and supernatural potentialities, he analyses the particular manner in which these potentialities are actualized. He discusses that particular virtues and the general forms of human life. He considers the natural and supernatural virtues and the particular assistance that God gives us in the gifts of the Holy Spirit. He presents them dialectically along with the vices and sins that deform them. In his activity, man has the possibility to choose either good or evil. Hence we should not be one-sided in considering man as a person who actualizes his potentiality, but we must consider those things that destroy or compromise the rational meaning of human life. The particular analyses of how man actualizes his virtues also draw upon the experience of various thinkers over the ages, in ancient, classical and biblical cultures. This approach allows us to see the richness and variety of human life as it appears in knowledge and conduct.

Human conduct and man's moral life are one and the same. Morality is the essential form of human conduct. For this reason, the *Summa Theologica* analyses human conduct at great length. Man's activity *qua* man is characterized by its rationality and freedom. Thomas draws upon the important distinction of Aristotle in his *Nicomachean Ethics* where he presents three forms of activity in which rational cognition finds expression: theoretical knowledge ordered to truth; practical knowledge whereby human potentialities are actualized in attaining to the *good*; and creative or artistic cognition, which is ordered to the realization of beauty, as a synthesis of truth and goodness. Of course, these three ways of knowledge overlap in concrete human action, but one or another will be accented, depending whether we are engaged in theory, practice or with creative directives. Practical knowledge is unique in that it is realized in every individual personal human life. This type of knowledge concerns man himself, as he is actualized by his own decisions in action. Thus it applies to every man. Not every man makes scientific discoveries, nor does every man produce works of art, but every man must act in a human

manner. Every man must make decisions and act. This is the domain of morality, for every action of man actualizes him as a rational and good man (or as irrational and evil), that is, simply as a man. The consideration of the various ways of virtuous and vicious action are important in knowing who man is, as man is ordered, whether he is willing or unwilling, to eternal life, for such is the structure of the human being.

Thomas begins his consideration of the particular modes of virtuous action with an analysis of the theological virtues: faith, hope and charity. These virtues are emphasized in the revelation of the New Testament and are presented with the analogy of a child in relation to his parents. Christ teaches that this is how we should live in relation to God. We are to be “children of God”, as is expressed in the prayer that begins with the words “Our Father”. The child behaves toward his parents with faith, trust or hope, and love. The child is born in the family, and receives from his parents everything necessary for life. Most important, along with the ability to speak he gains knowledge of life. If he is to survive, he must have trust in what he learns from his parents. The words of his parents are the first and primary source of knowledge. Faith, then, is the first way in which we know about life. The moment of faith in the process of knowledge is with us throughout our lives, for we are not capable of verifying everything we are told. We would not have survived childhood if we did not accept what our parents told us as true in an attitude of faith. The same holds true with respect to trust or hope, and love in the relation of the child to his parents. The same attitude and way of life is necessary for man in the supernatural life. Man is grafted on to the supernatural life and it is the only real form of man’s life that is everlasting and eternal. An analysis of the theological virtues of faith, hope, and charity is also necessary if we are to be aware of and understood in actual circumstances what we must do and what is our final goal. The detailed analysis of these virtues introduces man into a fully aware human life that aims through death at eternity, and it permits him to better understand the humanity of man as it is given to him to be completed in his acts.

We possess a great variety of habitual forms of human activity, both positive and negative. These habitual modes of activity have an immense influence upon human conduct, and by examining this we gain a better knowledge of the human forms of the moral life. In 46 questions, each which includes several articles, Thomas examines the forms of activity associated with the theological virtues, the connection between human conduct and the practice of faith, hope and charity. For example, along with the analysis of the object of faith and the various manifestations of faith, we find discussions

on the gift of intellect, the gift of knowledge, the act of infidelity, the nature of heresy, apostasy, blasphemy, intellectual blindness and the dulling of the senses, and so forth. All these should sensitize man to the actualization of faith itself within him in various particular social and psychic contexts. The same applies to the other theological virtues, which deeply permeate the human psyche in the life of the individual and society.

The supernatural order does not destroy man's life, but ennoble the activity of human nature as man acts in the real context of experience. The philosophical tradition examined the various forms of human conduct in so far as conduct can be foreseen as resulting from the habits as sources of human activity. As the ancient classical philosophers presented them, the sources of human action are the human reason, the free will, and passions, including the irascible passions that incline us to fight, and the concupiscent passions that are oriented toward a pleasurable good. These activities of these powers are formed into various habits, and thereby man is made noble as the author of his own deeds. This is expressed in the four cardinal virtues, which in turn can each be subdivided into particular virtues, and the contrary deformations, where the virtues are perverted by evil actions, and these are the vices. The four cardinal virtues are prudence, justice, fortitude and temperance.

If man is a rational being, then the reason is the guide of human conduct. A man must have proper preparation in his cognitive activity that is ordered to the realization of the good. The general preparation of the reason to right action may be called prudence. In antiquity, Heraclitus wrote of prudence as phronetic cognition, and Aristotle connected phronetic cognition with the domain of ethics as the knowledge of morality. Prudence concerns a wide range of activities. These activities are anchored in the past, and so prudence involves the memory of things past, as well as an attentive awareness of the present state of the individual and society with all their positive and negative aspects. Finally, prudence involves foresight, which can be regarded as a sort of personal providence in the activity of the human person.

The cardinal virtue of justice ennoble the human will and strengthens it so that it consistently renders to each what is due to him. Justice concerns life as directed by the law, but also other forms of living together properly with other people. It was discussed in both the biblical and philosophical tradition. In the ethics of Socrates and Plato, justice was a particularly sublime form of perfect human life. If we study justice at greater depth, we see that there are many special forms of justice and injustice. We may mention three principal varieties of justice: legal justice, distributive justice and commutative justice.

These are manifest in individual and social life, and they are seen most clearly when we consider unjust acts. There are many kinds of unjust acts, concerning both persons and things. If we consider murder, mutilation, coercion, fraud, insult, mockery, slander, or mischief, we become keenly aware of the role of justice in our common life.

Justice extends not only to other human beings, but also to the person of God. Here we may consider the role of religion in man's life. There are many forms of justice included under the virtue of religion, and likewise many corresponding vices. Our relation towards our parents, our family, our fatherland, and our nation are also a domain of justice. These forms of justice also ennoble man. Here again we find corresponding vices. (Every virtue has two corresponding vices, one arising from a shortcoming, and the other arising from an excess in human action). Vices not only deform the human act, but a vicious act in turn deforms the person who performs the act.

Prudence greatly depends upon the formation of habits in the human passions. Certain passions help us in removing an imminent evil, and these passions are ennobled by the virtue of fortitude. The virtue of fortitude provides strength in a prudent attack upon an evil, so that we might overcome it. Fortitude is even more important in giving us strength to hold evil in check and not surrender to it. Fortitude may manifest itself in very difficult acts as courage, but it also appears in ordinary daily matters as patience and persistence; it may also appear as magnanimity and humility.

It is important for the life of the individual and of whole societies that we should understand man and show his nature in activity that is ennobled by fortitude or depraved by a lack of fortitude, or an abuse of fortitude.

Man is made more noble by subjecting his appetitive passions to the rule of human reason. This takes the form of the virtue of temperance, and this virtue completes our vision of human rational conduct. Temperance puts a rational restraint upon human emotion, like a bit in a horse's mouth. By temperance we are able to rule over the desires of soul and body in the various domains of life. Temperance has often been associated with human sexuality and the activities of procreation, but temperance also applies to the movements of the human psyche in the domain of the soul, such as envy, pride, excessive and unnecessary curiosity, and the desire to surpass others. Temperance requires not only that man regulates his own important and necessary biological powers in the vegetative level, matters such as nourishment and the transmission of human life, but also in the area of his spiritual desires. If man's spiritual desires are not properly governed and improved, they lead to the devastation of individual and social life.

All men are concerned with how to aim for perfection in moral conduct. There are also particular manifestations of human life such as “prophecy, which is a unique pronouncement on matters connected with religion, for the good of man. Toward the end of the second part of the *Summa Theologica*, Saint Thomas considers prophetic speech, which uses metaphoric language. This language of metaphor must be properly understood. The matters of religion normally are beyond the range of human knowledge, and therefore they cannot be expressed univocally or by common analogy as in normal and daily human speech. Prophecy requires a different kind of metaphor, one which has not only a cognitive function, but also an emotional function, as it properly disposes the psyche of the listener (or reader) to take an emotional stance, positive or negative, toward the information provided by the metaphor. Furthermore, another gift is necessary to interpret the metaphor transmitted in the prophetic teaching. This is the act of turning attention to the information, which is called in Latin *accepta*, and the proper interpretation of this information, the *iudicium de acceptis*. These matters are also connected with the problematic of the teaching office of the Church, which preserves the revealed truths of the faith and has the power to interpret them correctly for the good of the faithful, whom it should “strengthen in faith.”

Thomas concludes his consideration of human activity in the *Secunda Secundae* by considering the active and contemplative forms of life, particularly the contemplative life in religious orders, which is supposed to effectively help in a noble realization of humanity.

* * *

4. Man’s ontic structure and source, and the forms of his activity allow us to understand more profoundly who man is, and how he is realized as a dynamic and potential personality. This realization takes place in the perspective of the end purpose of human life, which concludes with the death of the body, while the soul, which is not subject to death, remains alive. Here we are faced with the greatest difficulties in understanding the meaning of human life. On the one hand, the human soul within man is not subject to decay, despite the disintegration of the body. The soul is capable of a new and perfect life, but on the hand, man is powerless on his own to attain such the life that he desires in his spiritual acts. Although in man there is the natural desire to see God as the ultimate fulfilment of human inclinations, this desire alone on the part of man is without power to achieve its goal. This was expressed in a Latin formulation: *desiderium naturale – Inefficax – videndi*

Deum – Natural desire powerless to see God. Only God can fulfil this desire. Biblical revelation, particularly that of the New Testament, reveals that it is the Incarnate LOGOS-WORD, Jesus Christ, who is the Author of human fulfilment in salvation. Jesus, the son of Mary of Nazareth, when he became man did not cease to be the same Person of God, through his life, death and resurrection actualized the deepest potentiality, the obediential potentiality for the beatific vision of God. Christ thus stands at the very center of man's personal dynamism as He who by his divine power is able to actualize in full that which God himself infused into the soul when he created it, the desire for the ultimate and everlasting happiness in the beatific vision. Christ, He Himself revealed, actualizes man's eternal life in God.

The third part of Saint Thomas' *Summa Theologica* is devoted to a consideration and analysis of Jesus Christ as God-Man. This part is very detailed and long, but Saint Thomas died before he could complete it. For this reason, the final questions that discuss this role were completed in what is called the *Supplementum*. Thomas' disciples followed Thomas' thought concerning the ultimate sense of man's personal life in the beatific salvation of man brought about by Jesus Christ. Only Jesus, as God-man, can be the mediator between man and God, and simultaneously man's Saviour. He does all this through all the natural desires that are infused into human nature. His teaching and deeds in the form of his redemptive death as martyr and his salvific resurrection are an argument of faith for the truth of a rational vision of man.

Saint Thomas took the standpoint of faith. He showed the salvific form of the Incarnate Word, and completed the vision of integral anthropology, for he showed and proved that man as a concretized (condensed, as it were) thought of God, originates from God and ultimately is fulfilled in a way above human reason. Man is fulfilled not by his own powers, but by the power of the Person of God. The Person of God through the human nature of Jesus Christ which also has its subject in the existence of the *Logos*, is the crowning point of human life.

The third part of the *Summa Theologica* contains analyses of the divine and human nature of Jesus Christ, his Incarnation, Birth, Life, His powers, teaching, death and Resurrection. These are known from the Gospel, yet they all must be analysed in order to avoid misunderstandings and errors. Such misunderstandings often come up in the interpretation of the most important mysteries concerning God and man, and concerning the ultimately meaning of man's life. The exposition of Jesus Christ in His life, death, resurrection and glorification are completed by a discussion of the salvific role of the institution founded by Christ, the Church, and a discussion of the Mother of God,

the Saints and the Sacraments. The Sacraments are a stable Source of grace that joins man with the life of the Divine Persons. In all this Christ is present as Redeemer and Saviour. He leads him to his eternal destiny, eternal person life in God through the beatific vision.

That last part of the third section of the *Summa Theologica* that is called the *Supplementum* is a compilation of other texts of Saint Thomas arranged in the same way as the articles of the *Summa*. Although the writing in the *Supplementum* is weak compared with the original lectures of Saint Thomas, the general thought retains its integrity as it shows us man as seen with the eyes of reason and faith, man as he is found in the divine milieu, and this thought is certainly presented accurately.

If we are to make sense of man's existence, this is the only way. We must see man whose soul is directly created by God; man who was subject of evil; man who in all his rational and good acts aims at his destiny, who is sacrificed by God and fulfilled by the God-man. Only this line of thought completely explains the meaning of human existence and the fulfillment of human nature in each human person by the salvific power of Jesus Christ.