

THE PONTIFICAL  
ACADEMY OF  
ST. THOMAS AQUINAS

Doctor  
Communis

II n.s.

# Il Dibattito Contemporaneo sulla Verità

# The Contemporary Debate on the Truth

ATTI DELLA II SESSIONE PLENARIA  
22-24 GIUGNO 2001

PROCEEDINGS OF THE II PLENARY SESSION  
22-24 JUNE 2001



VATICAN CITY  
2002

IL DIBATTITO CONTEMPORANEO  
SULLA VERITÀ

THE CONTEMPORARY DEBATE  
ON THE TRUTH

*Indirizzo/Address*

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
PALAZZO DELLA CANCELLERIA, 00120 CITTÀ DEL VATICANO

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

II n.s.

---

# DOCTOR COMMUNIS

IL DIBATTITO CONTEMPORANEO  
SULLA VERITÀ

THE CONTEMPORARY DEBATE  
ON THE TRUTH



Atti della II Sessione Plenaria, *22-24 giugno 2001*  
The Proceedings of the II Plenary Session, *22-24 June 2001*

VATICAN CITY 2002

Le opinioni espresse con assoluta libertà durante la presentazione delle relazioni di questa Sessione Plenaria, sebbene pubblicate dall'Accademia, rappresentano soltanto i punti di vista dei partecipanti e non quelli dell'Accademia.

The opinions expressed with absolute freedom during the presentation of the papers of this Plenary Session, although published by the Academy, represent only the points of view of the participants and not those of the Academy.

ISBN 88-88353-01-1

© Copyright 2002

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
VATICAN CITY



San Tommaso d'Aquino, opera di San Giovanni da Fiesole detto Beato Angelico, *Crocifissione e patriarchi, santi e beati* (particolare), sala del capitolo, museo di San Marco, Firenze, dipinto murale, 1441-1442.

Rev.do Padre Abelardo Lobato  
Presidente  
Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino  
Casina Pio IV  
Città del Vaticano, 21 giugno 2001

## TELEGRAMMA

In occasione della seconda Sessione Plenaria della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino sul tema "il dibattito contemporaneo sulla Verità", desidero rivolgere agli illustri Accademici un cordiale e affettuoso saluto unitamente all'espressione del mio vivo apprezzamento per la loro generosa e competente attività svolta ad affrontare con tempestività i nuovi problemi che la cultura pone. Tra di essi si distinguono le difficoltà che alla ricerca della verità frappongono in particolare lo scetticismo, il relativismo, l'agnosticismo, il nichilismo. In una simile situazione agli uomini di scienza e di cultura è affidata la speciale responsabilità di confermare con validi argomenti la fiducia nella ragione umana e nella sua capacità di conoscere la verità, anche quella assoluta e definitiva. Pertanto incoraggio gli studiosi dei vari campi dello scibile a perseverare nell'impegno di difesa della verità sorretti dalla consapevolezza che la ricerca e la condivisione di essa con gli altri è un importante servizio sociale a cui sono chiamati in modo particolare gli uomini di cultura. Invocando dal Signore copiosi lumi celesti per il buon esito dei lavori di codesta assemblea ed a sostegno di una crescente ed incisiva testimonianza cristiana nel mondo del sapere per la promozione integrale dell'uomo sulla base dei valori naturali ed evangelici, invio di cuore a lei ed ai presenti tutti una speciale benedizione apostolica.

Ioannes Paulus II



*Joanna Paul, n. 5*



## SOMMARIO/CONTENTS

Programma/Programme .....	13
Lista dei partecipanti/List of Participants.....	17
<i>Tomás de Aquino Modelo de Quienes Buscan la Verdad</i>	
A. Lobato .....	23
COMMENTI/COMMENTS	
<i>Verità e Libertà</i>	
L. Clavell .....	46
<i>Truth in Thomas Aquinas</i>	
J. Aertsen .....	50
DISCUSSIONE/DISCUSSION	
G.E. Ponferrada, A. Lobato, F. Moreno, J. Aertsen, E. Berti, E. Kaczynski, H. Seidl, I. Biffi, L. Dewan, G.B. Mondin.....	55
<i>Vérité et Démocratie</i>	
G.M.M. Cottier .....	62
COMMENTI/COMMENTS	
L. García Alonso.....	68
F. Moreno.....	74
<i>When the Truth is not Prized</i>	
Jude P. Dougherty .....	91

## DISCUSSIONE/DISCUSSION

- L.J. Elders, G.M.M. Cottier, A. Livi, E. Berti, L. Clavell, G. Perini, J. Aertsen, E. Kaczynski ..... 94

*Duplex Ordo Cognitionis*

- R. Cessario ..... 102

## COMMENTI/COMMENTS

*La Verità Morale*

- E. Ducci ..... 110

*“Verità sul Bene” nella Morale. Il Card. K. Wojtyła e Giovanni Paolo II*

- E. Kaczynski ..... 116

## DISCUSSIONE/DISCUSSION

- G. Perini, S. Biolo, J. Aertsen, L. Clavell, A. Campodonico, F. Moreno, H. Seidl, I. Biffi, P. Rodríguez, R. Cessario, E. Ducci, E. Kaczynski ..... 131

*A Note on Metaphysics and Truth*

- L. Dewan ..... 143

## COMMENTI/COMMENTS

*Metaphysics and Truth*

- H. Seidl ..... 154

*Osservazioni a Proposito di Verità e Metafisica*

- E. Berti ..... 161

*Verdad y Metafísica*

- E. Forment ..... 169

## DISCUSSIONE/DISCUSSION

- J. Aertsen, L.J. Elders, G. Pöltner, H. Seidl, A. Lobato, L. Dewan, E. Berti ..... 192

*Truth and Experimental Science*

- M. Artigas ..... 200

## COMMENTO/COMMENT

*Science and Truth*

- M. Sánchez Sorondo..... 215

## DISCUSSIONE/DISCUSSION

- G. Perini, F. Moreno, L. Clavell, L.J. Elders, L. Dewan, A. Lobato, H. Seidl, M. Artigas, M. Sánchez Sorondo..... 228

*La Verità delle Religioni Non-Cristiane*

- L.J. Elders ..... 245

## COMMENTI/COMMENTS

*Verdad y Religión*

- G.E. Ponferrada..... 266

*Verità e Religioni*

- G.B. Mondin ..... 271

## DISCUSSIONE/DISCUSSION

- I. Biffi, G.B. Mondin, L.J. Elders, M. Sánchez Sorondo, F. Moreno, A. Lobato ..... 288

*Ego Sum Veritas*

- R. Wielockx..... 294

## COMMENTI/COMMENTS

*“Yo Soy la Verdad” (Jn 14, 6)*

P. Rodríguez..... 308

*“Io sono la Verità”*

I. Biffi..... 314

## DISCUSSIONE/DISCUSSION

L. Clavell, I. Biffi, F. Moreno, E. Kaczynski, M. Sánchez Sorondo, A. Lobato, J. Aertsen, S. Biolo, P. Rodríguez, R. Wielockx .....

317

## PROGRAMMA

II SESSIONE PLENARIA

*22-24 giugno 2001*

## PROGRAMME

II PLENARY SESSION

*22-24 June 2001*

### IL DIBATTITO CONTEMPORANEO SULLA VERITÀ THE CONTEMPORARY DEBATE ON THE TRUTH

*Venerdì 22 giugno/Friday, 22 June*

Moderatore/Chairman: Prof. A. Lobato  
*(Presidente della Pontificia Accademia  
di San Tommaso d'Aquino)*

16:00-16:40 "La Verità in Tommaso d'Aquino"/  
"The Truth in Thomas Aquinas"  
Prof. A. Lobato

Commenti/Comments: Prof. L. Clavell  
*( Rettore della Pontificia Università  
della Santa Croce)*  
Prof. J. Aertsen  
*(Universität zu Köln – Kerkrade)*

---

16:40-17:30	Discussione/Discussion
17:30-18:00	Pausa/Break
Moderatore/Chairman:	Prof. G.M.M. Cottier ( <i>Teologo della Casa Pontificia</i> )
18:00-18:40	“Verità e democrazia”/“Truth and Democracy” Prof. G.M.M. Cottier
Commenti/Comments:	Prof. L. García Alonso ( <i>Centro Universitario de la Ciudad de Mexico</i> ) Prof. F. Moreno ( <i>Universidad Gabriela Mistral – Mexico</i> )
18:40-19:30	Discussione/Discussion

*Sabato 23 giugno/Saturday, 23 June*

Moderatore/Chairman:	Prof. E. Berti ( <i>Università di Padova</i> )
9:00-9:40	“La Verità morale”/“The Moral Truth” Prof. R. Cessario ( <i>St. John Seminary – USA</i> )
Commenti/Comments:	Prof. E. Ducci ( <i>Libera Università Maria SS. Assunta</i> ) Prof. E. Kaczynski ( <i>Rettore della Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino</i> )
9:40-10:30	Discussione/Discussion
10:30-11:00	Pausa/Break

- 
- Moderatore/Chairman: Prof. L. Clavell  
(*Rettore della Pontificia Università della Santa Croce*)
- 11:00-11:40 “Verità e metafisica”/“Truth and Metaphysics”  
Prof. L. Dewan  
(*Dominican College – Canada*)
- Commenti/Comments: Prof. H. Seidl  
(*Pontificia Università Lateranense*)  
Prof. E. Berti  
(*Università di Padova*)
- 11:40-12:30 Discussione/Discussion
- 12:30 Pausa pranzo/Lunch
- Moderatore/Chairman: Prof. E. Kaczynski  
(*Rettore della Pontificia Università di San Tommaso d’Aquino*)
- 16:00-16:40 “Verità e scienze sperimentali”/  
“Truth and the Experimental Sciences”  
Prof. M. Artigas  
(*Universidad de Navarra*)
- Commenti/Comments: S.E. Mons. M. Sánchez Sorondo  
(*Prelato Segretario della Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino*)  
Prof. A. Livi  
(*Pontificia Università della Santa Croce*)
- 16:40-17:30 Discussione/Discussion
- 17:30-18:00 Break
- Moderatore/Chairman: Prof. B. Mondin  
(*Pontificia Università Urbaniana*)

- 18:00-18:40 "Verità e religioni"/"Truth and Religions"  
Prof. L.J. Elders  
(*Groot Seminarie "Rolduc" – Kerkrade*)
- Commenti/Comments: Prof. G.E. Ponferrada  
(*Seminario Major san José – Argentina*)  
Prof. B. Mondin  
(*Pontificia Università Urbaniana*)
- 18:40-19:30 Discussione/Discussion

*Domenica 24 giugno/Sunday, 24 June*

- Moderatore/Chairman: Prof. R. Cessario  
(*St. John Seminary – USA*)
- 9:00-9:40 "Ego sum veritas"  
Prof. R. Wielockx  
(*Pontificia Università della Santa Croce*)
- Commenti/Comments: Prof. P. Rodríguez  
(*Universidad de Navarra*)  
Prof. I. Biffi  
(*Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*)
- 9:40-10:30 Discussione/Discussion
- 10:30-11:00 Pausa/Break
- Temi relativi all'Accademia/Internal Matters of  
the Academy



## LISTA PARTECIPANTI/LIST OF PARTICIPANTS

Prof. Jan AERTSEN  
Universität zu Köln  
Thomas-Institut  
Universitätsstraße 22  
50923 Köln  
(Germany)

Prof. Mariano ARTIGAS  
Universidad de Navarra  
Facultad Eclesiástica de Filosofía  
31080 Pamplona  
(Spain)

Prof. Enrico BERTI  
Università degli Studi di Padova  
Dipartimento di Filosofia  
Piazza Capitaniato 3  
35139 Padova  
(Italy)

Prof. Mons. Inos BIFFI  
Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale  
Piazza delle Crociate 6  
20121 Milano  
(Italy)

- Prof. Salvino BIOLO, S.J.  
Pontificia Università Gregoriana  
Piazza della Pilotta 4  
00187 Roma  
(Italy)
- Prof. Angelo CAMPODONICO  
Università di Genova  
Dipartimento di Filosofia  
Via Balbi 4  
16126 Genova  
(Italy)
- Prof. Romanus CESSARIO, O.P.  
St. John's Seminary  
127 Lake Street  
Brighton, MA 02135  
(USA)
- Prof. Lluís CLAVELL  
Pontificia Università della Santa Croce  
Piazza di S. Apollinare 49  
00186 Roma  
(Italy)
- Prof. Georges M.M. COTTIER, O.P.  
Palazzo Apostolico  
00120 Città del Vaticano
- Prof. Lawrence DEWAN, O.P.  
Dominican College of Philosophy and Theology  
96 Empress Avenue  
Ottawa, Ont., K1R 7G3  
(Canada)

---

Prof. Jude P. DOUGHERTY

The Catholic University of America  
School of Philosophy  
Washington, D.C. 20064  
(USA)

Prof. Edda DUCCI

Libera Università Maria SS. Assunta  
Piazza delle Vaschette  
00193 Roma  
(Italy)

Prof. Leo J. ELDERS, S.V.D.

Groot Seminarie "Rolduc" – Instituut voor Philosophie  
Heyendahliaan 82  
6464 EP Kerkrade  
(The Netherlands)

Prof. Eudaldo FORMENT

Universidad de Barcelona – Facultat de Filosofia  
Baldiri Reixac s/n  
08028 Barcelona  
(Spain)

Prof. Luz GARCÍA ALONSO

Centro Universitario de la Ciudad de Mexico  
Tula # 66, Col. Condesa  
06140 Mexico, D.F.  
(Mexico)

Prof. Edward KACZYNSKI, O.P.

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino  
Largo Angelicum 1  
00184 Roma  
(Italy)

Prof. Antonio LIVI

Pontificia Università Lateranense  
Facoltà di Filosofia  
Piazza di San Giovanni in Laterano 4  
00120 Città del Vaticano

Prof. Abelardo LOBATO, O.P.

Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino  
Casina Pio IV  
00120 Città del Vaticano

Prof. Battista MONDIN, S.X.

Pontificia Università Urbaniana  
Via Urbano VIII 16  
00165 Roma  
(Italy)

Prof. Fernando MORENO

Universidad Gabriela Mistral  
Providencia (Comuna)  
Avenida Ricardo Lyon 1177  
Santiago  
(Chile)

Prof. Mario PANGALLO

Pontificia Università Gregoriana – Facoltà di Filosofia  
Piazza della Pilotta 4  
00187 Roma  
(Italy)

Prof. Giuseppe PERINI, C.M.

Collegio Alberoni  
Via Emilia Parmense 77  
29100 Piacenza  
(Italy)

Prof. Günther PÖLTNER

Universität Wien – Institut für Philosophie  
Universitätsstraße 7  
1010 Wien  
(Austria)

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.E. Prof. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO

Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino  
Casina Pio IV  
00120 Città del Vaticano

Prof. Horst SEIDL

Pontificia Università Lateranense  
Facoltà di Filosofia  
Piazza San Giovanni in Laterano 4  
00120 Città del Vaticano

Prof. Robert WIELOCKX

Pontificia Università della Santa Croce  
Facoltà di Teologia  
Piazza di S. Apollinare 49  
00186 Roma  
(Italy)

# TRUTH IN THOMAS AQUINAS

JAN AERTSEN

When I was invited to comment upon the theme of the section –‘Truth in Thomas Aquinas’ – I pondered on the best way of meeting the request. I asked myself: What is most important in his conception of truth? The following comments are designed to be an answer to that question and are based on Thomas’s remarks in *De veritate*. As such, my answer does not pretend to be definitive, but is based on personal reflections that are indebted to on-going discussions in the German academic world to which I belong. That said, I would hope that my comments possess some general relevance to other students of Thomas. It is my view, that the salience of Thomas’s view of truth can be appreciated by means of highlighting four substantive points.

1. First and foremost we should attend to Thomas’s approach to the question *quid sit veritas*. At *De veritate* q. 1, a. 1, he examines the very possibility of interrogating what something is: what do we presuppose, when we ask, what something is? Thomas carries out an analysis (*resolutio*) of our contents of thought into first notions. In this way he seems to move away from the concrete question as to truth, but the interesting outcome of his analysis is that, on the basis of this resolution, he shows the fundamental character of truth: it is *transcendental*. What does he mean by this?

Transcendentals are the first notions of the intellect in the sense that they are conceived in everything that is known. They are called ‘transcendentals’, not because they are transcendent, that is, beyond being, but because they are ‘most common’ and therefore surpass the categorical modes of being, which Aristotle had famously distinguished. *Transcendentia*, like ‘the true’, are common to all things and express the most general modes of being. By the idea of the transcendental of truth, Thomas wants to uncover an original openness, which is a condition of every instantiation of truth. In an earlier work, I have argued that the doctrine of the transcendentals is

essential to our understanding of the philosophical dimension of Aquinas's thought.<sup>1</sup>

The transcendental of the true is in itself not a new idea original to Thomas. It was already expressed in the first account of the doctrine of the transcendentals in the *Summa de bono*, written by Philip the Chancellor (about thirty years before Thomas). Yet there are important differences between the two thinkers concerning the position of the true.

Philip regards 'true' as a property that belongs to being, considered *in itself*. It does not include, he says explicitly, any relation to the intellect;<sup>2</sup> otherwise the true would be dependent upon human knowledge. For Thomas, however, the true pertains to the *relational* transcendentals, that is, it belongs to every being in relation to something else. It expresses the *convenientia* of being with the intellect, the intelligibility of things.<sup>3</sup> A philosophically important aspect of his doctrine is the idea that 'being' and 'the mind' do not belong to opposite domains, but are in concord or harmony (*convenientia*).

What is new and original in Thomas's account is that he understands the transcendental of the true in relation to the *human* intellect. His deduction of the transcendentals acknowledges the special place man has among other beings in the world, because the determination 'true' implies the relation to a being that is 'in a sense all things' (*quodammodo omnia*) through its spiritual faculties. In Thomas, the transcendental character of the true includes, we might say, man's transcendental openness.

2. Having considered the transcendental of the truth, Thomas then solicits an answer to the question as to what it is. He mentions various definitions from different traditions. They all possess a certain validity, for truth can be defined in many ways. Thomas arranges the traditional definitions into three groups.

In a first way truth is defined 'according to that which precedes the *ratio* of truth' and is the foundation of the true, namely the *entitas* of a thing. Here Thomas places purely ontological definitions, such as Augustine's definition: 'the true is that which is'. In the second way, truth is defined 'according to that in which the notion of truth is formally completed'. Under this heading

<sup>1</sup> Cf. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln 1996, in particular pp. 434-438.

<sup>2</sup> *Philippus Cancellarius, Summa de bono* q. 2 (ed. N. Wicki, Bern 1985, 13): "Verum enim dicitur sine respectu ad intellectum".

<sup>3</sup> *De veritate* 1,1 (ed. Leonina vol. XXII, Rom 1970, 5): "Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum".

the definition *adaequatio rei et intellectus* falls. In a third way, truth can be defined according to the effect that follows upon it, namely knowledge. Here truth means ‘manifestation’.<sup>4</sup> In this threefold arrangement of the definitions the complex structure of truth becomes visible: on the one hand, it is the foundation, the transcendental presupposition of truth in a formal sense, on the other hand, its effect.

Truth is polyvalent, but there is one definition which Thomas clearly prefers, namely the definition in terms of ‘adequation’. This formula is often considered to be the medieval definition of truth, but that is incorrect. In his contemporaries the formula plays a marginal role; it is only with Thomas that it becomes the authoritative definition.

Why does Thomas prefer the *adaequatio*-formula? He does not say that explicitly, but the reason must be that, in this definition, the *relata* – the entity of the thing and the intellect – are not taken separately, but in their mutual relation. This definition best meets the relational character of truth. Apparently, Thomas did hit the mark in this respect, for in a well-known German philosophical lexicon it is said: ‘The classical adequation-formula of truth is the point of departure and reference for all attempts to determine the concept of ‘truth’.<sup>5</sup>

3. There is truth in things; ‘truth’ is also predicated of the intellect. What, then, is the primary ‘locus’ of truth: the thing or the intellect?

In his reply to this question (*De veritate* q. 1, a. 2) Thomas advances the idea of the *analogy* of the true; this predicate is said of many things according to an order of priority and posteriority, that is, in relation to one (thing) that possesses the *ratio* of the predicate primarily. The classical application of the doctrine of analogy concerns the term ‘being’. The novelty of Thomas’s thinking here is to be seen in his application of the analogy to the predicate ‘true’, in order to determine the relation between the truth of being and the truth of the intellect.

Thomas clarifies this relation by stressing an important property of the analogy. The order of priority and posteriority is not simply identical with that of cause and effect. In analogical predication, the primary sense of the term does not necessarily belong to that which is the cause of the other.

<sup>4</sup> *De veritate* 1,1 (ed. Leonina, 6): “Secundum hoc ergo veritas sive verum tripliciter invenitur diffiniri. Uno modo secundum illud quod praecedit rationem veritatis et in quo verum fundatur (...). Alio modo diffinitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur (...). Tertio modo diffinitur verum secundum effectum consequentem”.

<sup>5</sup> L.B. Puntel, “Wahrheit”, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, München 1974, 1651.



This structure can be illustrated by the standard example of analogy, 'healthy', which is said of a medicine, because it causes health. Yet it is not a medicine, but an animal that possesses health primarily. The primary meaning of an analogical predicate belongs to that in which the complete *ratio* of the predicate is found. What does it mean for the predicate 'true'?

Truth is the end term of the process of knowing, indicates the completion or perfection of knowledge. Cognition is a process of assimilation that is completed when the similitude of the thing known is in the knower; that is, when the human mind has assimilated the object. Truth is an adequation that is realized by the intellect and in the intellect. Truth is therefore found primarily in the intellect; only secondarily it is said of things, namely, insofar as they are related to the intellect.<sup>6</sup>

In this respect a comparison between Thomas Aquinas and Martin Heidegger is instructive. Both thinkers are of the opinion that truth is said in a primary and in a secondary fashion, but they differ from another in their interpretation of this order: According to Heidegger, the original truth is the 'unhiddenness' of being which makes the truth of the proposition possible. The latter truth is something 'derivative'.<sup>7</sup> For Thomas, however, truth is not primarily found in being, even though the knowability of being is the foundation or cause of truth, but rather in that in which the concept of truth is *completed*. The relation of conformity is completed in the intellect; therefore, the intellect is the primary 'locus' of truth. In Thomas's view truth requires human activity; it is the end to which man as a spiritual being is ordered.

4. At *De veritate* 1,4 Thomas poses the question that dominates the first systematic account of truth in the history of philosophy, Anselm of Canterbury's work *De veritate*: 'Is there only one truth by which all things are true?' Anselm had answered this question affirmatively; there is only one truth in the proper sense (*proprie*), the divine truth. Thomas's reply is more differentiated: truth is properly found in the human or divine intellect; primarily in the divine intellect; secondarily in the human intellect. A human truth, too, is truth in the proper sense.

<sup>6</sup> *De veritate* 1,2 (ed. Leonina, 9): "Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam, -oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis (...). Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata, unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu".

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972 (12<sup>th</sup> ed.), 214-230.

<sup>8</sup> *Expositio super Iob* c. 13 (ed. Leonina vol. XXVI, 1965, 87).

The power of truth manifests itself in its claim of having absolute force; it holds without respect of persons. Thomas gives a remarkable example of that in *his Commentary on the Book Job*. He interprets the dispute between Job and God after the model of a medieval disputation. But Thomas wonders whether such a disputation is appropriate, since God is far superior to any human being. Truth does not change because of the difference of persons. When somebody speaks the truth, he cannot therefore be defeated, irrespective of the person, with whom he disputes (*cum aliquis veritatem loquitur, vinci non potest cum quocumque disputat*).<sup>8</sup>

In summary, four ideas are most important in Thomas's conception of truth: the transcendental character of truth; its relationality (truth as adequation); the primary 'locus' of truth is the mind; and a human truth also is a truth in the proper sense. Seen together, they reflect the novelty of his philosophical thought and its relevance.

## TRUTH AND EXPERIMENTAL SCIENCE

MARIANO ARTIGAS

We live in a scientific culture. Experimental science occupies a central place in our life. Scientific progress is often interpreted as if science could substitute the old wisdom by a more pragmatical way of thinking and behaving. The claims of scientism have not been completely superseded. The old optimistic kind of scientism told us that science would eventually solve all our problems. Now we know that this is not true. Nevertheless, a certain kind of pessimistic scientism is widely widespread today. Empirical science continues to be considered as the paradigm of rigor and objectivity, setting the standards that any cognitive approach should follow, but, at the same time, we are told that we can never reach certainty in our quest for truth. The failure of scientism has given place to different kinds of relativism, which distrust the very concept of objective truth.

The reaction of philosophers and theologians often consists in setting limits to scientific knowledge. Empirical science, they say, limits itself to the surface, does not reach the depths, is hypothetical and always conjectural. I think this position is very dangerous. On the one hand, it does not reflect the real reach of science. On the other hand, it undermines the reliability of human reason and, therefore, it finally undermines the value of metaphysics and theology. This is why I think that *Fides et ratio* highlights a very important question when it shows the dangerous consequences of a culture that places human reason under suspect.

I have considered this topic extensively in my publications.<sup>1</sup> Now I am going to comment on 7 points that I consider especially important in order to clarify the problem.

<sup>1</sup> See, for instance: Mariano Artigas, *The Mind of the Universe* (Philadelphia & London, Templeton Foundation Press, 2000), chapters 5, 6 and 7.

### 1. *A Realist Approach*

In empirical science we not only search for a true knowledge of the natural world, very often we reach it. My first point is that whatever interpretation scientific methods may be given, it cannot be denied that science provides us with an extensive knowledge about the composition of matter, the mechanisms of life, and many other features of the real world.

An encyclopaedia of our knowledge of the natural world at present would consist mainly of data provided by the empirical sciences. If we discount scientific knowledge, we would have to leave all we know about electromagnetism (therefore: radio, TV, cellular phones), electronics (therefore, computers), and so many other things, including all kinds of technological application, also the medical ones. We would return to pre-scientific conditions of life in the sectors of productivity, health, transport, communications, and so on. We have conquered a real mastery over nature which can be taken as indicating the realist character of empirical science.

Today's technology is based on the results of empirical science. We should never forget this. Pragmatic success is not a criterion of truth. Nonetheless, the impressive success of modern empirical science shows that it deals with something real. We should not forget this as we consider now the theoretical difficulties of scientific realism.

### 2. *Epistemological Troubles*

In spite of the achievements of empirical science, we face an intriguing situation in contemporary epistemology. There is a strong tendency towards relativist and instrumentalist views. For instance, Bas van Fraassen argues that empirical adequacy is the only requisite for the acceptance of theories,<sup>2</sup> and Larry Laudan, even if he presents himself as an opponent of relativism, concludes that "given the present state of the art, it can only be wish fulfillment that gives rise to the claim that realism, and realism alone, explains why science works".<sup>3</sup>

My point is that realism is a necessary condition for science which is retro-justified by scientific progress. Along these lines, Jarrett Leplin argues

<sup>2</sup> Bas C. van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 12 and passim.

<sup>3</sup> Larry Laudan, "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science*, 48 (1981), p. 48.

that “certain realist assumptions are crucial to the rationality of research”.<sup>4</sup> Indeed, unless we admit that our ability to know enables us to grasp in some way real features of the natural world, the entire scientific enterprise, including its results and applications, could hardly be meaningful at all.

Arguments have raged between supporters and opponents of realism. Also, supporters of realism do not agree about its scope and about the reasons that favor their position. Authors who adopt a realist perspective often argue in favor of a realism of aspiration rather than for a realism of achievement; this position is typical of the Popperian epistemology, where truth is seen as a regulative idea yet, at the same time, we are told that we can never know whether we have reached it.

Difficulties concerning realism can be summarized in the following chain of reasoning. First, since scientific entities are constructed in the process of theorizing, they do not have a mind-independent ontological status. Second, the process of construction determines the theory-ladenness of any scientific fact, so we could never prove the realist character of our theories. Third, the logical aspects of the hypothetico-deductive method imply the underdetermination of theories and, as a consequence, the impossibility of assessing the truth of any concrete scientific achievement. Fourth, these features of the scientific method lead to a fallibilist view which is consistent with the provisional character of any scientific construct and precludes any claim about absolute or definitive truth. And fifth, empirical adequacy may be seen as a sufficient requirement for explaining how science works; accordingly, it would not be necessary to adopt a realist view in order to do justice to actual scientific practice.

These five difficulties are connected and correspond to real problems.<sup>5</sup> I am going to answer them in the following sections of my paper.

### 3. *Contextual Truth*

Difficulties necessarily arise if we think of truth as a qualification that can only be applied to that which is totally independent of our ability to know and of our active intervention. If this were so, we could never insti-

<sup>4</sup> Jarret Leplin, “Methodological Realism and Scientific Rationality”, *Philosophy of Science*, 53 (1986), p. 31.

<sup>5</sup> An interesting analysis of the difficulties that realism must face, accompanied by a moderate realist proposal, can be found in: Ernan McMullin, “A Case for Scientific Realism”, in: Jarrett Leplin, editor, *Scientific Realism* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 8-40.

tute meaningful talk about truth. But this we can do, provided we realize that truth is primarily a qualification of our knowledge, and that this knowledge can be called true if what we assert corresponds with the real situation which we intend to reflect. In that case, truth is relative to a particular perspective which includes both theoretical and pragmatic features; and this amounts to saying that truth is contextual.

To say that truth is contextual does not mean that it is relative, in the sense of relativism. We are free to define scientific concepts and stipulations, but once we have defined them in a particular way, we are no longer free: we must be coherent, and use them all the way. We have to interpret empirical results using the definitions stipulated in advance. Therefore, once we have established a well-defined context, we are no longer free to interpret claims to truth in a subjective way. Contextuality does not mean relativism.

Does this mean that we can only achieve a contextual truth? If so, truth would be synonymous with coherence, and there would be no problem about realism. Even those most strongly opposed to the idea of scientific truth would admit that we often reach rigorous proofs; nevertheless, they would argue that proofs are rigorous only within a given presuppositional framework and that, therefore, we can only speak of truth as consisting of relations of coherence. What is at stake then is the possibility of passing from a coherence notion of validity to a correspondence notion of truth.

I think that this passage is not difficult if we realize that the meaning of "truth" as correspondence with reality, even if it is basically the same in all circumstances, has specific features in the different cases. Our knowledge includes different kinds of statements, and their correspondence with reality must be evaluated in each particular case taking into account their specificity.

A few examples may illustrate this point. When we say that an experimental law, which establishes a relationship between the values of several magnitudes, is true, we do not mean that it corresponds like a photograph with some real state of affairs; we only mean that, given the appropriate circumstances, if we measure the values of the magnitudes involved in the law, these values will be related in the way expressed by the law. When we say that a planet, or a galaxy, or a black hole exists that has such and such characteristics, we mean that there is some real entity which possesses these properties. When we say that DNA has a double-helix structure whose components are chemicals of such and such a kind, we mean that the spatial structure really exists in the way we describe it, and also that its chemical components fit well with our description of them. In all these cases, it is not

difficult to attribute a truth-value to our statements; but we should distinguish the different meanings of the adjective “true” when we apply it to the different cases. However, when we try to decide if a theoretical system is true, especially in mathematical physics, the whole issue becomes more difficult. Actually, such systems usually contain mathematical principles and models which, in the best case, can be considered as idealized representations that very often have no factual counterpart, and they also contain constructs that have a purely instrumental meaning; therefore, we can decide if the experimental laws contained in the theory are true, but it is quite difficult to say that the entire system is true.

I would conclude that some prejudices against the use of the concept of truth in empirical science dissolve when we realize that scientific truth is always contextual and must therefore be interpreted according to the specific features involved in every context.

#### 4. *Five Criteria*

I am going to consider now the logical difficulty against realism, namely that the logical aspects of the hypothetico-deductive method imply the underdetermination of theories and, as a consequence, the impossibility of assessing the truth of any concrete scientific achievement. Popper spoke in this line of the logical asymmetry between verification and falsification of theories by experiment. A general statement cannot be completely verified by empirical facts, while a single negative instance shows that it is false. This is often considered as a proof that scientific knowledge should always be considered as conjectural.

Nevertheless, I think that in many cases we can be pretty sure of the truth of many scientific statements. A number of criteria have been proposed that may help to determine the acceptability of new theories in science. Ian Barbour has echoed those proposals and has synthesized them in the following way:

“There are four criteria for assessing theories in normal scientific research:

1. *Agreement with Data*. This is the most important criterion ... Theories are always underdetermined by data ... However, agreement with data and predictive success – especially the prediction of novel phenomena not previously anticipated – constitute impressive support for a theory.

2. *Coherence*. A theory should be consistent with other accepted theories and, if possible, conceptually interconnected with them. Scientists also value the internal coherence and simplicity of a theory ...

3. *Scope*. Theories can be judged by their comprehensiveness or generality. A theory is valued if it unifies previously disparate domains, if it is supported by a variety of kinds of evidence, or if it is applicable to wide ranges of the relevant variables.

4. *Fertility*. A theory is evaluated not just by its past accomplishments but by its current ability and future promise in providing the framework for an ongoing research program ...”<sup>6</sup>

This is a good synthesis. Some years ago I proposed a list of five criteria which coincide with Barbour’s in many respects.<sup>7</sup> As I still believe that my proposal is valid, I am going to explain it.

My list contains five criteria which are actually used by scientists. The main idea is that the better we can confirm by experiment a higher number of consequences of different kinds, the more can we rely on the hypotheses from which these consequences have been derived, mainly if the consequences include accurate predictions that were previously unknown. Moreover, it is not only the quantity of proofs that matters: very often a single proof has more weight than many other proofs together if it is specific enough.

Here I will only list the five criteria, leaving aside examples that would make my exposition much longer. The first criterion is *explanatory power*, namely the capacity that the hypotheses have to explain the problems posed and to account for the available data. The second criterion is *predictive power*, which plays a first-rate role as a criterion in favor of the acceptance of theories, especially when we deal with previously unknown predictions; when applying this criterion, it is not only the number of corroborated predictions, but also their specific character, that really matters. The first and the second criterion are reinforced by the *accuracy of explanations and predictions*, which can be considered as a third criterion because it has a specific relevance by itself; in fact, in empirical science, progress is to a great extent the consequence of accuracy in calculation and experiment. *Convergence of varied and independent proofs* is a fourth criterion that reinforces the reliability of scientific constructs; the fact that different phenomena, which can be tested in an independent way, are explained and predicted by one and the same theory, is a good reason in favor of that theory. *Mutual support* is a fifth criterion of the validity of

<sup>6</sup> Ian Barbour, *Religion in an Age of Science* (San Francisco: Harper, 1990). p. 34.

<sup>7</sup> Mariano Artigas, *Filosofía de la ciencia experimental. La objetividad y la verdad en las ciencias*, 3rd edition (Pamplona: Eunsa, 1999), pp. 138-142.



scientific theories, which become intertwined, forming a kind of net, so that the corroboration of some empirical consequences reinforces the reliability of all the elements of the net.

These five criteria enable us to understand that, even if the proofs used in empirical science are not completely conclusive from the point of view of formal logic alone, we can nevertheless reach a kind of knowledge that can be considered a good candidate for the status of true knowledge.

Those criteria cannot lead to absolute certainty, they are incomplete from the point of view of purely formal logic. It is easy to see why. A necessary conclusion means that things cannot behave otherwise. But natural order is always contingent. This is why we cannot provide completely necessary proofs that things must behave as they do. In fact, they could behave otherwise, and perhaps they will behave otherwise if they are placed in conditions different from the ones existing in our environment and laboratories. In empirical science we can reach necessary proofs insofar as we deal with stability. In our world there is much of stabilized organization, and this is why empirical science is possible at all. But we can label empirical knowledge as necessary with a caveat: it will be valid as far as the same kind of natural order that we observe now continues to be present. Scientific laws that are valid now and here may not be valid in the proximity of a black hole.

It is easy no notice that those five criteria are applied all the way in ordinary life. We use the hypothetico-deductive method very often. It is the ordinary way to deal with problem-situations that must be solved using a hypothesis and checking its consequences. Even though they do not permit us to obtain absolute conclusions, we can rely on them in order to obtain a kind of certainty that is sufficient for most purposes.

### 5. *Realism and Fallibilism*

It is often said that, as a consequence of the use of stipulations in science, and also of the logical limits of the hypothetico-deductive method, we could never reach an absolute, definitive kind of knowledge. Scientific knowledge would always be fallible, conjectural, provisory, open to further revision and progress. It is often added that claims to have reached absolute and definitive knowledge would prevent further progress.

I have tried to show that we can speak of a scientific truth which is contextual and therefore also partial and approximate. And this implies that such truth is perfectible. It has a historical dimension, because contexts are

always defined by using constructions that depend on historical conditions.

The explanation of scientific truth should combine contextual, semantic and pragmatic features. Problems will arise, for example, if we try to establish truth as a correspondence conceived as completely independent of theoretical construction and pragmatic intervention. An interpretation of this kind would amount to illegitimately making scientific truth absolute, because the value of our knowledge would be considered as if it were independent of our concepts, of their references, and of the real problems which we try to solve with them. My explanation of truth takes into account these dimensions of our knowledge.

The relative aspect of truth, as it has been explained, is actually innocuous, and does not involve any relativist consequences such as subjectivism or skepticism. It could be compared with the kind of relativity which, in the theory of relativity, implies that well-defined values exist in any framework. Obviously, we must always be aware of the framework we are using in each particular case, but, however difficult this task may be, it can nevertheless be achieved. We will never reach complete knowledge, but we can at least obtain a general perspective on the particular perspectives we use.

Fallibilism is closely linked to Karl Popper. Even if its origins can be traced back to authors like Peirce, and Popper himself presents Xenophanes as his old predecessor in ancient Greece, Popper has labeled his epistemology “fallibilism” and his ideas on this issue have exercised an enormous influence in contemporary thinking. We should distinguish, however, a weak kind of healthy fallibilism and a strong kind of fallibilism which may lead to seriously misleading consequences.

When applied to knowledge, the term “fallibilism” obviously expresses the fact that our knowledge is not perfect. The *Collins Cobuild Dictionary* explains the meaning of the term “fallible” in this way: “if you say that someone is fallible, you mean that their judgement or knowledge is not perfect and they may make mistakes. If you say that something is fallible, you mean that it is not perfect and it may be wrong”.<sup>8</sup> Therefore, the adjective “fallible” may be applied to the subjects who know, or to the methods they use, or to their statements. In all cases, when we assert that they are fallible we accept that they may be wrong.

If we ask: what the problem is that Popper wants to solve when he speaks about fallibilism, the answer is not difficult: doubtless, the central

<sup>8</sup> See: “Fallible”, in: John Sinclair, editor in chief, *Collins Cobuild English Language Dictionary* (London and Glasgow: Collins, 1987), p. 513.

problem of Popper's epistemology is the *growth* of knowledge. Besides, Popper's approach to this problem is also quite clear; he basically says that, in order to evaluate any cognitive claim, what really matters is our *attitude* towards it. The basic Popperian rule is that we should not try to protect our conjectural explanations against contrary evidence; rather, we should seek counter-examples that may help us to see where we are mistaken so that we may improve our conjectures.

Fallibilism is most healthy if we interpret it as a methodological attitude in science and in many other circumstances of our life. It is linked to the recognition that scientific knowledge is always contextual and, therefore, partial, and also that we can err in our evaluations. It can be identified with a healthy attitude of "reasonableness". This is what I shall call a "weak" kind of fallibilism. Instead, a "strong" kind of fallibilism would proclaim that we can never know whether our knowledge is correct, and that we cannot know anything for certain.

This strong kind of fallibilism is usually based on the implicit assumption that we would attain certainty only if we could provide a purely logical proof of our ideas; thus, as every proof must be based on some suppositions, we will easily become prisoners of an infinite regress in our attempted proofs. Nevertheless, the idea of certainty as an automatic consequence of purely logical proofs is a part of modern Cartesian rationalism that would prevent us from considering true and certain the very existence of an external world, of other minds, and so on. The problem-situation completely changes if we adopt a more realist idea about certitude, recognizing, for instance, that we can possess a knowledge that is partial, limited, and perfectible, which is at the same time certain for most purposes.

The strong version of fallibilism, namely the view that we cannot reach any kind of certainty in scientific knowledge (and even in human knowledge in general), depends too much on the classical rationalist view. It reacts against it, but it accepts the equation between legitimate certitude and a *perfect and absolute* certitude obtained as a mere consequence of *logically linear* arguments.

Insofar as fallibilism is formulated against "absolute knowledge", strong fallibilism could also be labeled as an "absolute fallibilism" which excludes any form of certitude and concludes that all empirical knowledge is conjectural. This kind of fallibilism emphasizes that *absolute and perfect* knowledge is beyond our reach. I agree with this. But we cannot conclude that any kind of certitude is beyond our reach. There are different kinds and degrees of knowledge, truth, certitude and theoretical constructs. If we

introduce the necessary qualifications, we may realize that, in many cases, we can obtain a knowledge that is quite certain.

As a matter of fact, fallibilists usually admit some kind of realism, and they also admit that scientific results, even if they are not established with certainty, possess a value that transcends the merely instrumental level. Popper, who is usually considered as the main supporter of fallibilism, admits a high dose of realism, and he even argues that science is a strong reason in favor of realism in a way that practically coincides with my argument.

### 6. *Realism Versus Instrumentalism*

Even if we accept my previous arguments, one could always claim that they do not lead to a realist conclusion, because they only show that there is a good correspondence between theories and facts, which is compatible with empiricist and pragmatist views of scientific knowledge. Now I will argue that the scientific enterprise presupposes a realist attitude, and I will add that scientific progress confirms that this kind of realism is correct.

Construction and test, such as they are used in empirical science, presuppose a realist perspective. Theoretical constructs refer to real situations and are used to explain them. And methods of empirical testing serve to prove the explanatory claims of theories. An anti-realist perspective would fail to account for the real achievements of scientific method and even for its fallibilistic aspects.

The realism presupposed by the scientific method does not involve many specific philosophical subtleties. It is centered on the possibility of obtaining true knowledge about reality. Scientific progress shows that this presupposition is basically correct. Indeed, instrumentalism and relativism do not fit well with the realist aim of the scientific enterprise or with its results and applications: therefore, we can say that epistemological realism is retro-justified by scientific progress, and we can add that it is also refined and enlarged.

The refinements refer to the subtleties involved in scientific practice. The empirical and theoretical aspects of actual scientific practice are intertwined in such a way that both empiricism and rationalism fail to explain how science works. And pragmatism too fails to account for the results that we obtain. All this suggests that further examination of the scientific method may provide important insights into human knowledge and also into the philosophical problems related to it.

We can also speak of an enrichment of realism. The progress of science implies that our knowledge has been and continues to be enlarged to an astonishing degree. And this refers not only to concrete pieces of information, but also to the exercise of our abilities. The subtleties of the method of science are not established once and for all; they are expanded and applied in new ways as science progresses. Creativity is an essential part of the scientific method, not only because we construct theories that transcend the available data, but also because the ways of relating ideal constructs with empirical data require the exercise of a creative way of reasoning. Even the work performed to obtain empirical data is usually very creative, as it requires imagination and skill.

All this means that empirical science is highly relevant to understanding how we obtain knowledge and to evaluating our notions of truth and realism; and thereby it is also relevant to examining intelligibility in general. This conclusion is grounded on the existence of scientific truth and on the analysis of the scientific method, which shows how we achieve scientific truth by a very subtle means which combines idealization and experiments.

I would like to add that the realist character of our scientific constructions admits different degrees that change as we move along different disciplines and times. Ronald Giere tells us that some major sciences, or long periods in their life, fit the empiricist model, while many contemporary sciences seem decidedly realistic. Examples of the first case would be Greek astronomy, thermodynamics in the late nineteenth century, and quantum theory in the twentieth century, while their realist counterparts would include chemistry, molecular biology, and geology.<sup>9</sup> Ernan McMullin tells us that in many parts of science, like geology and cell-biology, we have good reasons to think that we obtain true knowledge, and he adds that the opposite is true where theory is still extremely underdetermined (as in current elementary-particle theory) or where the ontological implications of the theory are themselves by no means clear (as in classical mechanics).<sup>10</sup> McMullin applies his realist views mainly to “such structural sciences as geology, astrophysics, and molecular biology”.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Ronald N. Giere, “Constructive Realism”, in: Paul M. Churchland and Clifford A. Hooker, editors, *Images of Science. Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraassen* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1985), pp. 96-97.

<sup>10</sup> Ernan McMullin, “Values in Science”, in: E.D. Klemke, Robert Hollinger, and A. David Kline, editors, *Introductory Readings in the Philosophy of Science* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1988), pp. 367-368.

<sup>11</sup> Ernan McMullin, “A Case for Scientific Realism”, cit., p. 30.

Both Giere and McMullin rightly distinguish some cases where we can reasonably provide a realist interpretation of scientific knowledge from other cases where, in spite of realist commitments, it is much more difficult to determine to what extent our results correspond with real structures of the natural world. If we unite the passages quoted, we obtain the following picture: geology and some parts of biology are considered the best candidates for realist science; chemistry and astrophysics are also quoted in this context: however, non-realist examples refer in both cases to theories of mathematical physics, mainly to microphysics. Does this contain an understandable message?

My answer is: yes. I would add that the message is quite straightforward and most important. The message is that realism depends on the level of organization of the subject-matter we study. Thus, as the subject-matter of geology is a highly specific and organized system, when we build up models to study it, they have to be realist: it would be a geological nonsense to propose abstract models which could not describe the real structure and processes of the earth. Something similar happens in the biological disciplines that study the highly organized features of the living world; and we can also extend this consideration to a vast area of chemistry and also to astrophysics. Instead, when we study the most general properties of matter, as in the case of mechanics, or the smallest components of the physical world, as in the case of quantum field theory, we must limit our study to quite abstract models; in such cases we also search for truth and eventually reach it, but then we are not able to obtain realist representations, and truth only refers to the correspondence between some abstract formulations and empirical data: it is the correspondence between theoretical mathematical relations on the one hand and measured values of the magnitudes involved on the other.

### *7. Science as a Moral Task*

The historical unity of the scientific search for truth can be interpreted as a moral commitment which gives meaning to the entire scientific enterprise. I would add that considering empirical science as meaningful in that sense, namely as a consequence of its commitment in the pursuit of truth, represents a very important claim in our scientific age. It can help us to appreciate empirical science not only because it provides us with fascinating insights and with practical advantages, but, above all, because it represents a systematic effort in our search for truth, which is a central value in human life.

Considering truth as a central value in human life goes hand in hand with appreciating empirical science because of its realist character. Realism is a key concept if we wish to fully appreciate empirical science. The ethical evaluation of science completely changes depending on whether we admit or not that science has a realist meaning. Those who do not admit any kind of scientific realism must interpret empirical science in a merely instrumental or pragmatic way that does not do justice to the effective achievements of scientific progress.

In an essay devoted to exploring the relationship that exists between objectivity in morality and objectivity in science, Alasdair MacIntyre expounded his views about the ethical meaning of empirical science.<sup>12</sup> His conclusion is that natural science is a moral task: “like art and law, natural science is a set of projects which embodies a moral task. That moral task is partially but importantly defined by the commitment of science to realism... Where we stand on the issue of realism and how we write the history of science are questions which have to be answered together or not at all”.<sup>13</sup>

MacIntyre’s view that natural science embodies a moral task is an extremely important assertion, which is justified by the appeal to realism, or, more exactly, to the commitment of science to realism. It is the search for truth, considered as an internal good of science, which is at stake here: and the search for truth has obvious moral connotations.

The reference to history as a justification of realism is also important. We learn to appreciate scientific values through the actual development of science. MacIntyre says that “since Galileo, realism has been the ideal which at once sets constraints upon what is to count as the solution of a scientific problem and provides an interpretation of scientific results... the practice of science through time presupposes a continuous adherence to realist goals”.<sup>14</sup>

Thus, realism is seen as a presupposition of empirical science that confers meaning on the scientific enterprise. Empirical science makes sense as far as it consists in the search for truth, and commitment to this task explains why science is a moral task. Scientific progress implies the historical fulfillment of this historical task; it shows that the task can be achieved,

<sup>12</sup> Alasdair MacIntyre, “Objectivity in Morality and Objectivity in Science”, in: H. Tristram Engelhardt, Jr. and Daniel Callahan, editors, *Morals, Science and Sociality* (Hastings-on-Hudson, New York: The Hastings Center, 1978), pp. 21-39.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 31.



and also that we progress in our morally-laden effort to reach a true knowledge of the natural world. MacIntyre illustrates the historical unity of science by using an image that stresses the continuity of the enterprise: “the contemporary theory resembles not a twentieth-century building on the site of earlier buildings which it has replaced, so much as an originally eighteenth-century mansion, rebuilt in parts, with the foundation replaced, with many additions and much ornamentation, but still recognizably the same building for which, therefore, the original architects must be given credit even before those responsible for the most brilliant parts of the reconstruction”.<sup>15</sup> Along these lines, he also asserts that the historical unity of the scientific enterprise has a moral character, as it implies the continuity of a communal project directed towards the search for truth: “The scientific community is one among the moral communities of mankind and its unity is unintelligible apart from the commitment to realism. Thus the continuities in the history of that community are primarily continuities in its regulative ideals... The building of a representation of nature is, in the modern world, a task analogous to the building of a cathedral in the medieval world or to the founding and construction of a city in the ancient world, tasks which might also turn out to be interminable”.<sup>16</sup>

Now, we can understand why science is considered to be a moral activity; also, why objectivity is considered, above all, to be a moral concept, insofar as it implies a commitment to the search of truth; and finally, why the historical perspective is so important: “science can only become intelligible to us through its history and the continuities of this history are moral continuities. Our knowledge of nature is immensely fallible; the best confirmed and most adequately justified theory in the whole history of science did, after all, turn out to be false. But our knowledge of our knowledge of nature, that is, our knowledge of the history and philosophy of science, is far better founded. Yet its foundation depends in turn on our understanding of the history of human relationship to goods”.<sup>17</sup>

Should we admit, with MacIntyre, that empirical science is a moral enterprise? The answer to this question heavily depends on our attitude towards scientific realism. If we admit that the search for truth is a central aim of the scientific enterprise, then it is easy to agree that this enterprise possesses an ethical character and requires ethical involvement. In this

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 36-37.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 37-39.



case, empirical science cannot be considered any longer to be an activity which is only moved by particular interests. Searching for the truth implies disinterestedness and detachment from subjective perspectives; besides, it corresponds with one of the most important aspirations of the human being. In this respect, I would have no hesitation to say that empirical science has an ethical character by itself: not only because its results pose ethical questions, but also because it represents a privileged way of cultivating a search for truth which is associated to values so important as objectivity, cooperativeness, truthfulness, sense of communal aims and means, collaboration. Scientific progress may help, and in fact I think it has already helped very much, to spread those values that play a most important role in human affairs.

# OSSERVAZIONI A PROPOSITO DI VERITÀ E METAFISICA

ENRICO BERTI

## 1. *La verità in Tommaso e in Aristotele*

Il mio commento si riferisce anzitutto alla relazione del padre Lawrence Dewan, la sola che ho potuto leggere, ed è di totale consenso con quanto in essa viene affermato. Se ho capito bene, la tesi di p. Dewan è che per san Tommaso la verità si dice in senso proprio dell'intelletto, primariamente di quello divino e secondariamente di quello umano, mentre essa si dice solo in senso improprio, cioè derivato, delle cose. La causa della verità dell'intelletto umano, afferma padre Dewan, non è una presunta verità delle cose, ma è l'essere delle cose. L'esistenza di una verità delle cose è dottrina di sant'Agostino, e prima ancora di Platone (pervenuta a sant'Agostino attraverso il neoplatonismo), non di san Tommaso.

Non solo concordo totalmente con questa tesi – anche se il mio accordo ha poco valore, perché non sono uno specialista di san Tommaso –, ma sono molto contento di avere la conferma, dalla relazione del padre Dewan, che questo è veramente il pensiero di san Tommaso, perché in precedenza credevo che Tommaso, a proposito della verità, avesse frainteso il pensiero di Aristotele, mentre ora mi rendo conto che egli è perfettamente in linea con quest'ultimo. La mia precedente impressione era dovuta alla lettura del commento di Tommaso al II libro della *Metafisica* di Aristotele, un commento che mi sembrava di tendenza platonizzante, proprio perché ammette vari gradi di verità, interpretandoli come verità delle cose.<sup>1</sup> Del resto anche p. Dewan riconosce questa tendenza nel commento in questione,

<sup>1</sup> Ho sostenuto questa tesi nel saggio *Aristotélisme et néoplatonisme dans le commentaire de Saint Thomas sur la Métaphysique*, in C. Chiesa et L. Freuler, *Métaphysiques médiévales. Études en l'honneur d'André de Muralt*, Genève-Lausanne-Neuchâtel, Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 1999, pp. 69-82.

osservando come Tommaso interpreti i principi verissimi (*archas alêthestas*) di cui parla Aristotele (*Metaph.* II 1, 993 b 28-29), che sono principi di realtà eterne, come se essi fossero le cause del movimento dei corpi celesti, cioè i motori immobili.

Sebbene questa interpretazione del passo di Aristotele sia molto diffusa, specialmente tra gli interpreti tomisti, essa non coglie esattamente il senso del passo aristotelico. I principi verissimi di cui parla Aristotele, come risulta dalla precisazione che essi “non sono veri talvolta (*potè alêtheis*, lat. *quandoque vera*)”, sono i principi delle scienze dimostrative, i cui enunciati sono veri sempre, cioè sono delle verità eterne, dunque sono degli enunciati, non delle cose, e perciò la verità attribuita ad essi è una proprietà del pensiero, o dell’intelletto, non delle cose. Tommaso spiega questa affermazione di Aristotele osservando che dei principi in questione non si può dire *quandoque sunt et quandoque non sunt*, ma Aristotele non afferma questo, bensì che di tali principi non si può dire *quandoque sunt vera et quandoque non*. Tommaso insomma presuppone già l’identificazione della verità con l’essere, e interpreta il passo di Aristotele in base a tale presupposizione, che nel testo non c’è. Essa è presente invece in Platone, nel famoso paragone della caverna, dove si dice che le cose “che maggiormente sono (*mallon onta*)” sono anche “maggiormente vere (*alêthestera*)” (*Resp.* VII, 515 D).

Il padre Dewan interpreta questo come una “initial concession of truth as something in things”, ma poi giustamente osserva che il commento di Tommaso si conclude con una specie di corollario, nel quale si spiega che si può parlare di verità delle cose solo perché l’essere delle cose è la causa del giudizio vero (*verae aestimationis*), e pertanto si conclude che il vero e il falso non sono nelle cose, ma nell’intelletto (*In libros Metaphysicorum Aristotelis Commentarium*, 298). Con quest’ultima precisazione Tommaso supera la “initial concession” al platonismo e stabilisce chiaramente la sua dottrina, la quale è perfettamente conforme a quella di Aristotele. Effettivamente il passo aristotelico è stato spesso frainteso, come quando si è applicata all’essere l’affermazione di Aristotele, secondo cui ciò che è causa del possesso di un attributo da parte di altre cose, possiede tale attributo in grado massimo, per esempio il fuoco, causa del calore, è caldissimo (*Metaph.* II 1, 993 b 24-26). Non si è tenuto presente, infatti, che Aristotele enuncia questa regola per gli attributi “sinonimi” (993 b 25: *to sunônumon*), cioè univoci, dunque essa non è applicabile all’essere, il quale non è un attributo univoco.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Ciò è stato rilevato molto tempo fa anche da padre V. de Couesnongle, *La causalité du maximum. Utilisation par saint Thomas d’un passage d’Aristote*, “Revue des Sciences

Anche la famosa identificazione, fatta da Aristotele, di uno dei significati dell'essere e del non essere rispettivamente col vero e col falso, è stata spesso fraintesa, poiché è stata interpretata come dottrina del vero quale attributo trascendentale delle cose (al pari dell'ente e dell'uno), dottrina che in Aristotele è assolutamente assente (così come è assente la dottrina del bene trascendentale). Aristotele infatti dice testualmente: "L'essere e l'è (*to estin*) significa che è vero, il non essere che non è vero ma falso, allo stesso modo nell'affermazione e nella negazione; per esempio (dire) che Socrate è musico, (equivale a dire) che ciò è vero...; il (dire) invece che la diagonale non è commensurabile, (equivale a dire) che è falso" (*Metaph.* V 7, 1017 a 31-35). In tutto ciò è evidente che "l'essere come vero" è l'essere veritativo, cioè il verbo essere usato col significato di essere vero, come nel modo di dire francese *n'est pas?* o in quello inglese *is'n it?* Perciò Aristotele afferma che questo significato dell'essere non è oggetto della filosofia prima (*Metaph.* VI 4), e quando brevemente se ne occupa (*Metaph.* IX 10), lo fa soltanto perché l'essere e il non essere usati per indicare il vero e il falso sono dominanti nel linguaggio comune (*kuriôtata*).

## 2. La verità nella filosofia contemporanea

Detto questo, mi permetto di avanzare anche qualche considerazione più generale sul tema di questo convegno, che è "Il dibattito contemporaneo sulla verità". So che nelle relazioni del pomeriggio i proff. Artigas e Sánchez parleranno della verità nella scienza contemporanea, ma ritengo necessario dire qualche parola anche sulla verità nella filosofia contemporanea. A questo proposito c'è una tradizione, nell'ambito della filosofia tomistica, di confronto specialmente con Heidegger, nella quale si colloca anche l'intervento dell'amico Horst Seidl che abbiamo appena ascoltato e che condivido interamente. Sarebbe opportuno, tuttavia, rivolgere l'attenzione anche alla cosiddetta filosofia analitica, nell'ambito della quale il problema della verità è stato ampiamente discusso. E sarebbe opportuno farlo, a mio avviso, non solo per sottolineare le differenze che esistono tra la concezione aristotelico-tomistica della verità e quella contemporanea, ma anche per sottolineare alcune convergenze, le quali dimostrano la perma-

Philosophiques et Théologiques", 84, 1954, pp. 433-444, e *La causalité du maximum. Pourquoi saint Thomas a-t-il mal cité Aristote?*, cit., pp. 658-680. Il padre Couesnongle è stato anche generale dei Domenicani, dunque non è sospettabile di scarsa stima nei confronti di san Tommaso.

nente validità della concezione aristotelico-tomistica e l'influenza che essa continua ad esercitare sulla filosofia anche contemporanea.

Anzitutto vale la pena di ricordare come la definizione di verità divenuta classica per tutta la filosofia contemporanea di ispirazione analitica sia quella data dal logico polacco Alfred Tarski, secondo la quale un enunciato come "la neve è bianca" si deve considerare vero se effettivamente, cioè nella realtà, la neve è bianca. Questa definizione riecheggia singolarmente il noto passo aristotelico, secondo cui "non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo, siamo nel vero" (*Metaph.* IX 10, 1051 b 7-9). Ma nella filosofia contemporanea sono presenti forme di realismo che qualcuno ha designato addirittura col termine "essenzialismo", come ad esempio quella di Saul Kripke, secondo la quale i nomi delle specie naturali, che usiamo nel nostro linguaggio, sono dei "designatori rigidi", nel senso che designano sempre lo stesso oggetto in qualsiasi mondo possibile.

Particolarmente interessante sarebbe confrontare la concezione aristotelico-tomistica della verità con quelle di due filosofi contemporanei che si sono impegnati a fondo su questo tema, cioè Hilary Putnam e Karl-Otto Apel. Il primo, come è noto, è passato da una posizione che lui stesso ha qualificato come "realismo metafisico", secondo la quale il mondo consiste in una totalità di oggetti indipendenti dalla mente ed esiste una e una sola descrizione vera di esso, ad una posizione diversa, da lui qualificata come "realismo interno", o "realismo dal volto umano", secondo la quale ogni domanda sul mondo, e quindi ogni descrizione del mondo, ha senso solo all'interno e dal punto di vista di una teoria. Il secondo, sottolineando il carattere essenzialmente comunicativo del linguaggio e la funzione trascendentale svolta dalla comunicazione, ha proposto una concezione della verità che è anch'essa condizionata dal trascendentale della comunicazione, e che da alcuni è stata interpretata, a mio avviso ingiustamente, come riduzione della verità a semplice consenso.<sup>3</sup>

Sebbene queste concezioni della verità siano state giudicate insufficienti, e quindi siano state criticate dal punto di vista della tradizione aristotelico-tomistica da un filosofo che tuttavia si autodefinisce esponente del "tomismo analitico", cioè John Haldane, di Saint Andrews, esse presentano a mio giudizio alcuni punti di convergenza con questa tradizione, che pos-

<sup>3</sup> Su questi due autori mi permetto di rinviare ad un recente saggio di una mia allieva, Rossella Spinaci, *Verità e riferimento nel pensiero di K.O. Apel e H. Putnam*, Napoli, Loffredo, 2001.

sono indurci a considerarle in qualche misura come espressioni della sua permanente validità. Abbiamo visto, infatti, come per Aristotele e Tommaso la verità sia proprietà non delle cose, ma del pensiero. Ebbene, se facciamo tesoro della “svolta linguistica”, che non è affatto in contraddizione con la tradizione aristotelico-tomistica, possiamo dire che, essendo il linguaggio espressione del pensiero, la verità è anche proprietà del linguaggio, e quindi è condizionata dalla struttura del linguaggio e dalla visione del mondo di cui il linguaggio umano è espressione. Ciò non rischia minimamente di relativizzare la verità, perché l’orizzonte trascendentale al quale essa viene riferita è pur sempre un linguaggio tendenzialmente universale, che rende possibile la comunicazione all’interno dell’intera comunità umana, della quale rispecchia il punto di vista sul mondo. Ora, da questo punto di vista non solo non è possibile uscire, ma nemmeno ci interessa uscire, perché noi stessi siamo uomini che discutono con uomini.

Del resto, se accettiamo la prospettiva della filosofia analitica, conseguente alla “svolta linguistica”, e cerchiamo di descrivere come è fatto il mondo, partendo dal linguaggio col quale parliamo di esso e attraverso il quale riusciamo a comunicare con successo, perveniamo a una visione del mondo sostanzialmente coincidente con quella della tradizione aristotelico-tomistica. Una importante conferma di questo proviene dal famoso libro di un filosofo analitico oxoniense, Peter F. Strawson, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva* (Oxford 1959), il quale ha mostrato che il nostro linguaggio suppone un mondo fatto di oggetti individuali, che sono i corpi fisici e le persone come unità psico-fisiche, e di proprietà appartenenti a questi oggetti e identificabili solo in virtù della loro relazione con essi, il che corrisponde perfettamente alla distinzione aristotelico-tomistica tra sostanze e accidenti, col conseguente primato delle sostanze e, tra le sostanze, delle persone. Non per niente la concezione di Strawson è stata da lui stesso chiamata “metafisica”, una metafisica che non pretende di sostituire alla comune visione del mondo una visione migliore, ma si limita semplicemente a descrivere la comune visione del mondo. E non per niente la sua posizione e quella del suo continuatore David Wiggins (cfr. *Sameness and Substance*, Oxford 1981) sono state chiamate “neoaristotelismo”.

### 3. Verità e metafisica

Se, infine, ci chiediamo quale sia il criterio di verità a cui può ricorrere la metafisica, intesa nel senso aristotelico e tomistico di scienza delle cause prime dell’essere in quanto essere, vediamo che tale criterio non

può essere dato né dalla semplice coerenza interna, come nel caso delle scienze matematiche, perché la metafisica non è un sapere puramente formale, ma vuole essere conoscenza effettiva della realtà; né dalla semplice verificabilità sperimentale, come nel caso delle scienze naturali, perché gli oggetti della metafisica, a causa della loro universalità (l'essere in quanto essere) e della loro trascendenza (le cause prime), non sono verificabili sperimentalmente, in quanto la verifica sperimentale è sempre particolare e connessa a realtà osservabili. Personalmente dubito che la cosiddetta intuizione intellettuale possa fornire un criterio di verità adeguato, sia perché la possibilità di essa è sempre controversa, sia perché, anche se si ammette tale possibilità, cioè si ritiene che di fatto noi abbiamo delle intuizioni intellettuali, il tipo di verità che esse possono offrire rischia di essere una "verità di fatto", cioè non necessaria e quindi non sufficiente a costituire autentica scienza.

Preferisco allora assumere come criterio di verità per la metafisica l'innegabilità, e dire che una proposizione metafisica può essere considerata vera solo se e quando si riesce a dimostrare che essa è innegabile. La dimostrazione dell'innegabilità di una proposizione è diversa dalla dimostrazione diretta di essa: quest'ultima infatti richiede dei principi a partire dai quali la proposizione in questione possa venire dimostrata, ma la metafisica ha a che fare con proposizioni che sono esse stesse principi, e che quindi non possono venire dimostrate a partire da principi precedenti. Un caso emblematico, a questo riguardo, è il principio di non contraddizione. Di esso, come è noto, Aristotele ha affermato che non può venire dimostrato, proprio perché è principio di tutte le dimostrazioni. Certo, esso è noto a tutti, e quindi in un certo senso è oggetto di un'intuizione; tuttavia, se tale intuizione è sufficiente per garantire l'uso del principio di non contraddizione da parte di tutte le altre scienze, essa non è sufficiente per il filosofo primo, cioè per il metafisico, perché a questi spetta mettere in discussione tutto, compresi i principi, cioè discutere, come dice lo stesso Aristotele, "se essi siano veri o no" (*Metaph.* IV 3, 1005 a 30).

L'unico tipo di dimostrazione possibile per i principi, come afferma Aristotele, è la dimostrazione per via di confutazione (*elenktikôs*, lat. *elenctice*), che è appunto la dimostrazione dell'innegabilità. Essa consiste infatti nel dimostrare che la negazione del principio è impossibile. Ora, nel caso del principio di non contraddizione, la dimostrazione della sua innegabilità consiste nel mostrare che la stessa negazione di tale principio lo presuppone, e quindi costituisce una *petitio principii*. In tal modo, infatti, la negazione del principio viene confutata e tale confutazione è possibile perché il

principio di non contraddizione è condizione non solo di tutte le dimostrazioni, ma anche di tutte le affermazioni sensate, quindi anche della sua stessa negazione. Ma nel caso delle altre proposizioni della metafisica, o anche di altri principi, tale confutazione non è possibile, perché le altre proposizioni, o anche gli altri principi, non sono condizioni di tutti i discorsi sensati, e quindi anche della propria negazione. Nel caso delle altre proposizioni della metafisica, dunque, la confutazione della loro negazione non può consistere nella dimostrazione che essa è una *petitio principii*.

Non resta allora che fare ricorso alle confutazioni ordinarie, che consistono, come Aristotele insegna, nella riduzione a contraddizione della proposizione che si vuole confutare. Tali confutazioni sono perfettamente valide, perché presuppongono il principio di non contraddizione senza pretendere di dimostrarlo, e in base ad esso dichiarano la falsità della proposizione di cui dimostrano il carattere contraddittorio. Ma per dimostrare questo carattere contraddittorio, cioè per ridurre a contraddizione la proposizione che si vuole confutare, è necessario disporre di premesse a partire dalle quali si deduca tale contraddizione. Aristotele indica tali premesse nei cosiddetti *endoxa*, cioè in proposizioni ammesse da tutti, o dalla maggior parte degli uomini, o dai più competenti, e tra questi o da tutti o dalla maggior parte di essi. Io credo che gli *endoxa* siano per Aristotele l'equivalente di ciò che è per Apel l'orizzonte della comunicazione umana e per i filosofi analitici la visione del mondo presupposta dal linguaggio. In questo pertanto riscontro un'ulteriore convergenza tra la posizione aristotelica e quella di alcuni filosofi contemporanei.

Immagino tuttavia l'obiezione che, a questo punto, potrebbe essermi rivolta dai filosofi tomisti, quella cioè di rendere in tal modo la verità metafisica relativa agli *endoxa*, che non sono verità assolute, ma sono pur sempre opinioni umane, anche se largamente condivise e condivisibili. La metafisica così proposta, insomma, sarebbe una metafisica troppo "debole". Ho già avuto occasione di mostrare in altra sede che oggi ci si deve accontentare di una metafisica "debole", ma debole non dal punto di vista logico, bensì dal punto di vista epistemologico, cioè del contenuto conoscitivo, o informativo. Le teorie epistemologicamente deboli, cioè povere di contenuto informativo, sono in genere le più forti dal punto di vista logico, cioè le più difficili da confutare<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Mi permetto, a questo proposito, di rinviare al mio articolo *La prospettiva metafisica tra analitici ed ermeneutici*, "Seconda Navigazione. Annuario di filosofia", Milano, Mondadori, 2000, pp. 45-62.



Ebbene, io credo che una metafisica proponibile oggi debba essere povera di contenuto informativo, perché essa si limita sostanzialmente all'affermazione della problematicità dell'esperienza, cioè dell'insufficienza dell'esperienza a spiegare completamente se stessa, e quindi della necessità di una spiegazione trascendente (l'Assoluto). La dimostrazione più efficace dell'innegabilità di tale trascendenza, cioè la confutazione della negazione di essa, che è l'assolutizzazione dell'esperienza, non è altro che il richiamo a quell'*endoxon* che è la comune esperienza umana, come esperienza di problematicità, di precarietà, di insufficienza, di non absolutezza. Credo che questa dimostrazione sia logicamente forte, anche se fondata su un *endoxon*, perché si tratta di un *endoxon* innegabile: chi mettesse in dubbio, infatti, la problematicità dell'esperienza, non farebbe che problematizzare di nuovo, e dunque riconfermerebbe, non negherebbe, la problematicità. Ma mi rendo conto che questi sviluppi esigono spiegazioni ulteriori, che non mi è possibile fornire in questa circostanza.

## “IO SONO LA VERITÀ”

INOS BIFFI

Nel vasto campo a cui si estende il senso dell'affermazione di Cristo: “Io sono la verità” (*Gv* 14, 6), partendo dalla pregiudiziale del significato biblico di “verità”, il mio intervento consiste in una domanda.

Qual è la relazione tra la condizione di Cristo, che si definisce *Verità*, e la verità in certo senso senza speciali connotazioni; o, se si vuole, tra l’“Io sono la verità” e le verità della filosofia, o le verità enunciate da Aristotele; per esempio, quella dei trascendentali? O tra la *Verità* nel senso biblico, che è Cristo, e, per così dire, il *De veritate*?

Possiamo, anzitutto, sintetizzare in questi termini il senso biblico di verità nel contesto dell'affermazione di Cristo: “Io sono la verità”: Gesù Cristo è l'epifania compiuta della parola di Dio, la rivelazione salvifica del Padre; è colui “che unisce in sé tutta la verità che Dio rivela per la salvezza del mondo” (R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, Paideia, Brescia 1977, pp. 372-375, passim).

1. Ma, in particolare, ci interessa un testo di Tommaso esattamente nel suo commento al passo del vangelo di Giovanni: *Ego sum veritas*.

Veritas ... convenit ei per se quia ipse est Verbum. Nihil enim aliud est veritas quam adaequatio rei ad intellectum, quod fit quando intellectus concipit rem prout est. Veritas ergo intellectus nostri pertinet ad verbum nostrum, quod est conceptio eius.

Sed tamen, licet verbum nostrum sit verum, non tamen est ipsa veritas, cum non sit a seipso, sed ex hoc quod rei conceptae adaequatur. Veritas ergo intellectus divini pertinet ad Verbum divinum. Sed quia Verbum Dei est verum a seipso, cum non mensuretur a rebus, sed res in tantum sint verae in quantum ad similitudinem eius accedunt, inde est quod Verbum Dei est ipsa veritas.

Et quia nullus potest veritatem cognoscere nisi adhaereat veritati,

oportet omnem qui veritatem cognoscere desiderat, huic Verbo adhaerere (*Super Ioannem*, 14, lect. II, III, n° 1869).

Tommaso prosegue:

Et sicut homo, volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce, ita Deus, volens se manifestare hominibus, Verbum suum conceptum ab aeterno, carne induit in tempore.

Et sic nullus ad notitiam Patris pervenire potest nisi per Verbum (*ibid.*, n° 1874).

Tommaso raggiunge qui il concetto biblico di verità in relazione a Cristo, il Rivelatore del Padre, l'*adequatio alla res* del Padre, l'epifania dello stesso Padre e del suo disegno.

2. Ancora in relazione a Gesù Cristo sempre Tommaso scrive:

Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum (*In Ep. ad Col.*, 2, lect.1, n° 82).

3. Ma l'enunciazione di Tommaso – come abbiamo visto – è in certo modo più assoluta: *Oportet omnem qui veritatem cognoscere desiderat, huic Verbo adhaerere.*

Dunque ogni genere di verità, anche quelle che abbiamo dette "aristoteliche", o "filosofiche"?

L'Angelico non faticherebbe ad ammetterlo, dal momento che espressamente scrive, per esempio nel *De Veritate*, attribuendo il testo a sant'Ambrogio (in realtà dell'Ambrosiaster):

*Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est (De Veritate, 1, 8, sc)* – noi possiamo anche dire a Verbo est.

D'altronde, è chiara la sua affermazione:

*Oportet absolute dicere quod omnis veritas sit a Deo (ibid., 4, resp.).*

Dal momento che:

"est ... veritas in intellectu divino quidem primo et proprie ... Res aliqua principalius dicitur vera in ordine ad veritatem intellectus divini quam in ordine ad veritatem intellectus humani ... Omnia sunt vera una veritate, scilicet veritate intellectus divini (*ibid.*, 4, resp.).

Veritas ... rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino" (*S.Th.*, I, 16, 5, 2m).

Occorre, d'altronde, precisare che il riferimento al Verbo come criterio assoluto di verità è un riferimento di appropriazione: *Veritas appropriatur Filio (S.Th.*, I, 16, 5, 2 m).

E a questo punto formuliamo le domande:

1. La risalita, per così dire, al Verbo, in certo modo di là da Gesù Cristo, nella fondazione della verità, è compiutamente coerente con la collocazione di Cristo – si noti: non del Verbo – “Primogenito di ogni creatura”, che “è prima di ogni creatura”, mentre “tutte sussistono in lui”: a Cristo, “il Primeggiante”, “nel quale, per mezzo del quale e in vista del quale sono state create tutte le cose” (*Col 1, 15-18*)?

2. L'appropriazione della Verità al Verbo non attenua la forza del primato di Cristo?

3. Questo primato non fonda anche le verità “filosofiche”, se è vero che “in lui sono stati creati tutti gli esseri” (*Col 1, 16*) e che “in virtù del Signore Gesù Cristo esistono tutte le cose” (*1 Cor 8, 6*)? O invece si deve ammettere una specie di dualismo: a Cristo le verità “soprannaturali” o dell'economia di salvezza e al Verbo le altre verità, non storiche e non contingenti?

## DUPLEX ORDO COGNITIONIS<sup>1</sup>

ROMANUS CESSARIO, O.P.

Let me remark first on the general philosophical instruction that many students receive in theological courses of study. Pope John Paul II has called philosophy one of the noblest of human tasks, and reminds us that its study is fundamental and indispensable to the structure of theological studies and to the formation of ministers of religion and, especially, of priests. It has been my experience, however, that many theological students in seminaries and elsewhere come to their theology lessons without a firm grasp of the basic philosophical categories that are indispensable for the study of Catholic doctrine. Indeed, the almost exclusive employment of the historical method impedes the students from recognizing how “logic, the philosophy of language, epistemology, the philosophy of nature, anthropology”, and metaphysics are vital to the various branches of theology (see *Fides et ratio*, § 91). The need for philosophy within theology is not merely historical, but genuinely systematic and methodic, implying that authentic philosophy in the Catholic tradition ought to be a constitutive element of all theological formation.

Too frequently philosophy is either treated as a mere generic category fillable by any “credits” in the field whatsoever, irrespective the tradition of thought that is represented by the instruction received. This obviously implies a view of philosophy as naturally either syncretistic or agnostic. Alternately, the Catholic tradition of philosophizing often is reductively interpreted in a merely historical way – as though what were important about the Catholic philosophic tradition were merely its material role in the developments of the past, and not its formal and essential mediative func-

<sup>1</sup> I acknowledge with gratitude the contribution of Professor Steven A. Long, University of Saint Thomas, Saint Paul, Minnesota, to this essay.

tion within life and theology as a whole. The point is not that historical engagement is harmful *per se*, but that it neither is nor can be a substitute for the speculative integrity required in philosophy and theology.

Realist philosophy and metaphysics provide an absolutely indispensable foundation for the appropriation of sacred truth, and in the development of both systematic and moral theology. Yet often theologians lack a basic philosophical formation, even about what would be required to attain a thorough and accurate knowledge of the *Catechism of the Catholic Church*. For example, the main philosophical concepts of nature, person, being, substance, matter and form, cause, end or finality, relation, soul, wisdom, virtue, vice, etc. remain, I surmise, foreign to the majority of our Catholic theologians.

In order to supply theologians with the kind of formation required for the work of evangelization, they will require a complete formation in the Catholic tradition. Among them should not be found those who, because they want to explore new paths for scholarship, “simply deny the universal value of the Church’s philosophical heritage” (*Fides et ratio*, § 69). Indeed, it would not seem too much to ask that the professors of philosophy who teach theological students exemplify what Pope John Paul II recalls as characteristic of the best tradition in Catholic intellectual life: *philosophari in Maria*.

Three quotations of Pope John Paul II from *Fides et ratio* notably help to underscore the proper role of philosophy within theological instruction, and so help us better understand the *duplex ordo cognitionis*. First, *Fides et ratio* affirms:

the need for a philosophy of genuinely metaphysical range, capable, that is, of transcending empirical data in order to attain something absolute, ultimate and foundational in its search for truth. This requirement is implicit in sapiential and analytical knowledge alike; and in particular it is a requirement for knowing the moral good, which has its ultimate foundation in the Supreme Good, God himself (*Fides et ratio*, § 83).

The importance of metaphysics for moral theology is clearly underscored here. The classical formulation for this insight is that in order for practical truth to be conformed to right appetite, right appetite must first be engendered through a knowledge of the end. Such a knowledge is in essence speculative while through extension it becomes practical. Lacking the transcendent metaphysical dimensions of human knowledge, the truth that the natural law participates the eternal law itself ceases to be know-

able. Pope John Paul II further teaches, and here follows the second text from *Fides et ratio*, that:

The word of God refers constantly to things which transcend human experience and even human thought; but this “mystery” could not be revealed, nor could theology render it in some way intelligible, were human knowledge limited strictly to the world of sense experience. Metaphysics thus plays an essential role of mediation in theological research. A theology without a metaphysical horizon could not move beyond an analysis of religious experience, nor would it allow the *intellectus fidei* to give a coherent account of the universal and transcendent value of revealed truth.

If I insist so strongly on the metaphysical element, it is because I am convinced that it is the path to be taken in order to move beyond the crisis pervading large sectors of philosophy at the moment, and thus to correct certain mistaken modes of behavior now widespread in our society (*Fides et ratio*, § 83).

The mediative role of philosophy within theology is irreplaceable. The basic principles, structure, and transcendent origin of created being are philosophic elements presupposed by the message of the Gospel. These “preambles of faith” are essential to the intelligibility and communicability of the deposit of faith as such. For this reason fideism or indifference to philosophical education does integral harm to the theological project. The tendency either to reduce the Catholic philosophic tradition to mere historical appreciation of medieval thought, or to deny it any normative systematic role within theology, implicitly relegates the act of faith to the sphere of a merely contingent “religious experience” too easily relativized and treated according to naturalistic methods. It was precisely to counter these tendencies that *Dominus Iesus* was issued, and one may see the same essential problematic formally presented in the teachings of *Fides et ratio* here cited, as also in *Evangelium vitae* and *Veritatis splendor*. Before leaving Boston for Rome, I was asked to offer counsel about the use of embryonic stem cells in scientific research funded by the federal government. It should be clear to everyone that the only bulwark against the adoption of an expedient pragmatism is a metaphysical appreciation for the hylomorphic composition of body and soul.

The third point specifically insisted upon within *Fides et ratio* stresses the need for *realist* philosophy:

that philosophy verify the human capacity to know the truth, to come to a knowledge which can reach objective truth by means of

that *adaequatio rei et intellectus* to which the Scholastic Doctors referred. This requirement, proper to faith, was explicitly reaffirmed by the Second Vatican Council: 'Intelligence is not confined to observable data alone. It can with genuine certitude attain to reality itself as knowable, though in consequence of sin that certitude is partially obscured and weakened' (*Fides et ratio*, § 82).

The need for realism, for an account of the human person's primal intellectual contact with reality, is paramount. Especially given the widespread and various forms of postmodern nihilism, deconstruction, and relativism, it is important to vindicate the authentically first principles of being and knowledge. This is an essential dimension of the position of the Church in the world at the beginning of Christianity's third millenium. If nothing can be known of reality, then neither moral responsibility nor the reality of God nor the testimony of the apostles will or can be credited. This is an issue of vindicating the knowledge of being as such, and hence of exposing students to the nature and importance of metaphysical objectivity. As the Holy Father suggests, this is a privileged moment for anthropology itself, in which the natural rudiments of the dignity of the person become apparent.

The negation of metaphysical objectivity that is fashionable today defines and implies certain "mistaken modes of behaviour now widespread in our society". Only metaphysical truth, and the vindication of metaphysical objectivity implicit therein, are adequate to correct these errors. It follows that this must constitute an essential element in theological formation. Yet skepticism about the reliability and importance of metaphysical knowledge is not only widespread in contemporary secular society, but at times permeates theological method itself. Often it is proposed that the Fall has so undermined the epistemic reliability of human reason as to vitiate the capacity to know absolutely. It is thought that one may somehow "bracket" the issue of metaphysical objectivity, and then continue to use reason within theological discourse as though truth and logic were sufficiently addressed merely by pointing at the data of revelation and subsequently interpreting it according to any given categories whatsoever. One cannot avoid the realization that this utterly undermines and is contrary to the very nature of the doctrine of the faith, because it implies that the Word spoken by God and revealed to us in the person of Jesus Christ is one whose transcendent truth is not meant to be affirmed by the human mind. Frankly, what is it that the Second Person of the Trinity assumed if not human nature? And if human nature is unintelligible in its own right, what possible *sense* can be given to the doctrine of the Incarnation of the Word?



If being is unintelligible then the revelation of God – who is perfect being – will be perfectly unintelligible.

St. Thomas Aquinas employs a masterful principle, which may be summarized in this way: that every negation presupposes a prior affirmation.<sup>2</sup> The negation of the mind's primal openness to and contact with reality is a negation for which no proportionate affirmative evidence either exists or ever could be found. Any proportionate evidence, whether physical, conceptual, or even mystical would, in some way, *be*, and as such constitute a knowable reality. But one must proceed further to reach the actual roots of such fideist irrationalism. If it is said that the mind's contact with reality is prohibited by a priori categories of the mind, or by its cultural prejudices, or by its historical limitations, or most radically by the damage done to the human person as a result of original sin, one must point out the following: one's knowledge must extend beyond any given boundary as a condition for identifying it as such. How is it *known* that there are such categories, prejudices, and limits? This issue ought to be brought to light as a proposition regarding *truth*.

The doctrine of the faith is true, that is to say that it corresponds with what actually is the case. But the very idea of truth requires us to affirm that the human intellect is not defined by some given material content or structure of its own, for were it so defined it could not conform itself to whatever is the case so as to know it. If the claim is made that the human intellect is possessed of some material content, structure, or category, which blocks its immediate contact with reality so as to render the idea of truth inapplicable to human knowing, one must ask how it is known that this material content, structure, or category actually obtains? The situation of the person who denies that metaphysical objectivity which is essential to the very idea of truth is not only one of self-contradiction, but of permanent agnosis. It is as though one were to say to someone who did not know one's mother, "is this photograph a good likeness of my mother?" The interlocutor, having no direct knowledge of or access to the "original" on which the photograph is based has no possible way of confirming whether the photograph is a good likeness or not. But the one who claims that the human mind is limited by its material content or structure so that being is unintelligible is making a real claim about the mind in a context in which there is no reason to affirm that the real nature of the mind is available to knowl-

<sup>2</sup> See Aquinas, *De Potentia*, q. 7, a. 5: "The understanding of negations is always based on affirmations, as is manifest by the rule of proving one by the other".

edge. On such a hypothesis there is no way for the person to know that the material structure and content of his mind *permits* self-knowledge, for such self-knowledge would require that the mind be fundamentally capable of knowing what is the case. If it isn't capable of knowing what is the case, it may be conditioned contrary to what is the case even in its own regard—on such a hypothesis this would be impossible to know. This is to indicate that by the very nature of the claim it cannot be supported by any reason or affirmative evidence.

One can only obtain in any conclusion that which has already been given in the premises. Therefore one who claims to draw inferences about reality from premises which contain no real evidence is guilty of the most manifest sophistry. But the situation is far worse than this. With the idea of truth destroyed, it will be suggested that a “pragmatic” conception of “truth” suffices which is defined by “enrichment of life” or “human fulfillment” rather than the adequation of the mind to reality. Yet one who denies metaphysical objectivity implies also that the mind cannot know in what these consist. Accordingly, cultural and ideological prejudice may then assume a canonic and normative status as the basis for the interpretation of revelation. Different arbitrarily assumed interpretative postures then generate a succession of theologies *du jour*, whose only normativity consists in their temporary prominence in the consciousness of some individual or group. Since arbitrary preference is indefinitely variable, divine revelation is essentially beclouded and obscured, reduced to any trope placed upon it under the guiding influence of a metaphysically invertebrate pluralism. While real pluralism occurs within the analogical community of discourse which proceeds from divine revelation and natural *truth*, false pluralism constitutes a species of solipsism, in which the truth far from measuring the mind is measured by it. Just as Humean agnosis about nature leads logically to the denial of the conceivability of miracles (for knowledge of the miraculous implies sufficient knowledge of nature to determine that some event or act – e.g., raising Lazarus from the dead – exceeds natural capacity), so agnosis regarding being and nature implies the impossibility of affirming the supernatural as such.

The very doctrine of the Incarnation implies a twofold order of being, truth, and knowledge: that of created nature (assumed by the Word) and that of the Uncreated God and His grace. As the Fathers teach, what is not assumed cannot be redeemed. If we know nothing of human nature we can say neither what it is, nor whether it is, nor whether it has been assumed. As Henri de Lubac puts it, “in my view, which is that of every Catholic, any

idea of a claim of created nature in relation to the supernatural should be absolutely excluded.”<sup>3</sup> This avowal is all the more arresting and impressive coming from an author who did not concur with Aquinas’s teaching in *De malo*, q.1, art. 5, ad 15 that the deprivation of the beatific vision in a hypothetical state of pure nature would not be a punishment. Hence even an author who associated with denial of the claim that human nature could in a different order of providence be ordered to a lesser felicity apart from grace here affirms that the order of nature is distinct from and has no claim upon the supernatural. Thus clearly for so long as one’s feet are solidly within the Catholic tradition, the twofold order of nature and grace is defining. If the truth of human nature is wholly inaccessible to the mind, then the continuity between the one who is created and the one who is redeemed becomes unknowable. Yet if the one who is created is *not* the one who is redeemed, then Christianity is not a doctrine of salvation but of complete transmutation of nature. Moreover, the natural law is nothing other than a rational participation in the eternal law, and hence is itself a mode of the divine government of the world. But this means that denial of natural truth is a derogation of God’s creation and providence. When we thank God in prayer for the creation, for what are we thanking God? Clearly we must have experience and knowledge of being, nature, and natural perfection as the condition for appreciating the doctrine of the creation, for *reading* Scripture (written in human language) and for understanding what redemption or elevating grace or the supernatural *are*. For all these reasons and more, metaphysical objectivity is essential to Christian doctrine and anthropology. A theological formation that fails in its metaphysical component, is a theological formation predicated upon an error that vitiates the whole theological life and that disorders our natural understanding of creation, and the moral order embedded in it.

While this essay stresses the principal role of metaphysics in theological formation, it must be remembered that the doctrine of nature has metaphysical roots, is bound up with the approach to metaphysics, and manifests the eternal law (hence *Fides et ratio* § 91, on natural philosophy). So the teleological ordering of nature and being which is essential to the natural moral law (and which is implicit in the moral analysis of action and the classical treatment of the virtues) is an integral element of the Catholic tradition’s metaphysical realism and so also is of prime importance for the-

<sup>3</sup> Cf. Henri de Lubac, *Augustinianism and Modern Theology* (Paris: Aubier, 1965), at the close of the first chapter regarding Baius.

ological formation. Just as we have here argued that metaphysical realism and objectivity are absolutely required elements for theological truth, a similar argument could well be made regarding the essentiality of teleological structure for the moral life, for moral theology, and for the understanding of perfection in the spiritual life. In short, no metaphysics, no *verità morale*.

The Catholic philosophic tradition has a great deal to give to the whole world, and is specially important for what it is called to contribute to the work of ongoing evangelization. The truth matters. The essence of Catholicism always has been to affirm all truth both natural and supernatural, human and divine. Those actively involved in the ministry of the Church ought to receive a theological formation rich in this affirmation. In this way they will be well prepared to preach the truth of the Gospel to a world whose horizon of hope too often is needlessly constricted by antimetaphysical prejudice, and whose appreciation for creation too frequently fails to acknowledge human dignity and the ordering wisdom of God. In order to move from the order of intention to execution, I respectfully request, Bishop Sánchez, that this Pontifical Academy adopt the proposal for a study of the philosophical notions required for one to read with comprehension the *Catechism of the Catholic Church*.

### *Proposal*

That the Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas identify the philosophical categories required to read with comprehension the *Catechism of the Catholic Church*, and that a document be prepared to disseminate the list, along with some indications of the classical sources for inquiring about their use in expounding Catholic doctrine.

# VERITÀ E LIBERTÀ

LLUÍS CLAVELL

1. Il mio intervento vorrebbe essere un complemento della relazione di apertura su Tommaso come ricercatore della verità. È stata messa giustamente in rilievo la crisi della verità (forse la più profonda crisi della verità lungo la storia) e il fascino della cultura contemporanea per la libertà originaria. P. Lobato ha esposto in modo profondo due poli dell'umanesimo da promuovere:

a) la passione per la verità e la convinzione di poter attingere verità radicali;

b) l'umiltà e la certezza di dover sempre cercare perché non possiamo conoscere in modo esauriente la realtà.

2. Non dovrebbe esistere una alternativa tra libertà e verità. Libertà e verità sono inseparabili. Perciò la crisi della verità significa anche crisi della libertà. Conoscenza e amore vanno tenuti insieme, perché l'atto umano è allo stesso tempo conoscitivo e amoroso. Il fondamento è che l'essere si manifesta nei trascendentali, che sono inseparabili.

3. "La perfezione dell'uomo consiste nell'amore di Dio e del prossimo" (Sul duplice precetto della carità e i dieci comandamenti della legge, n. 1237). In *Summa contra gentiles* III, 116: "Dato che l'intenzione principale della legge divina è che l'uomo si unisca a Dio, e il miglior modo di unirsi a Lui è mediante l'amore, è necessario che l'intentio della legge divina si ordini principalmente ad amare": *adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis*. Grazie alla volontà l'uomo in qualche modo riposa in ciò che l'intelletto coglie, se è buono e conveniente. Perciò l'uomo è buono *eo quod habet voluntatem bonam*.

4. Sottolineando la globalità del dinamismo libero, san Tommaso d'Aquino afferma che: "non diciamo che il libero arbitrio sia una parte dell'anima, ma tutta l'anima, non perché non sia una potenza determinata, ma

perché il suo impero non si estende solo ad alcuni atti determinati, ma a tutti gli atti dell'uomo che sono sotto il libero arbitrio" (*In II Sent.* 24, 1, 2 ad 1). S. Agostino parla della volontà non come una facoltà qualsiasi, ma come *anima tota*. In questa linea alcuni autori vedono la libertà come apertura dell'intelligenza e della volontà all'essere (Millan-Puelles) e altri considerano la libertà a livello dell'essere personale, come fondamento dell'agire libero (ad es. Fabro e Cardona). Si può prospettare che la libertà, anche se si manifesta in primo luogo in modo percettibile nelle operazioni, sia qualcosa che in fondo riguarda l'essere stesso. Si tratta di un senso ontologico della libertà che può essere visto meglio dopo che il cristianesimo ha scoperto la libertà come condizione del soggetto stesso, e non solo come una caratteristica di un tipo di individui, per esempio i cittadini greci o romani.

5. In teologia la posizione di san Tommaso è chiara: la carità è la radice e la forma di tutte le virtù (*S. Th.* II-II, q. 23, a. 8). E più avanti viene detto che *la sapienza infusa non è causa ma effetto della carità* (*Ib.* II-II, q. 45, a. 6 ad 2). L'amore m'identifica con l'amato e così mi permette di conoscerlo veramente. La conoscenza per connaturalità sembra essere presente in ogni conoscenza. L'inizio della filosofia è anche un amore buono. In senso opposto *l'amor sui* porta all'oblio dell'essere, della propria origine e di Dio. Per cui dopo il peccato originale, bisogna mettere la croce nel soggetto personale affinché possa essere aperto alla verità e alla bontà, e al loro splendore nella bellezza.

6. L'uomo viene elevato dalla grazia e "*fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare*" (*S. Th.* I, 38, 1 c). Le missioni (visibili e invisibili) del Figlio e dello Spirito Santo sono inseparabili. Incorporati a Cristo, in qualche modo formiamo con Lui e in Lui lo stesso Figlio del Padre, cioè partecipiamo alle processioni eterne del Figlio e dello Spirito Santo. L'elevazione è un'azione *ad extra* della Trinità che ha un termine *ad intra*: introdurci nella Trinità stessa come figli nel Figlio. La nuova nascita *ex Spiritu Sancto* implica una novità di essere (non in quanto atto dell'essenza), ma in quanto atto fondante del rapporto dell'uomo con Dio, in modo tale che il cristiano ha un *esse ad Patrem in Filio per Spiritum Sanctum*. Non si tratta di tre relazioni, ma di una relazione triplice.

7. Il Figlio ha lo stesso dominio del Padre, compie la volontà del Padre, ma non è subordinato a Lui, perché è della stessa natura. I figli nel Figlio partecipano a questo dominio, hanno la libertà dei figli, non sono schiavi né servi, sanno i segreti del Padre, comunicati dal Figlio incarnato e dal Paraclito. La missione dello Spirito Santo ci conduce al Figlio, ci rende

capaci di ricevere la verità e fa sì che il cristiano possa agire e fare il bene, *ex seipso*, e così *libere agit*:

“Ubi Spiritus Domini ibi libertas, intelligitur: quia liber est qui est causa sui; servus autem est causa domini. Quicumque ergo agit ex seipso, libere agit; qui vero ex alio motus, non agit libere. Ille ergo qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber: sed qui virat mala quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina: et ideo dicitur liber, non quia subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum quod lex divina ordinat” (S. Tommaso d’Aquino, *In Ep. II ad Cor. III*, lect. 3).

Siamo certamente molto lontani dalla dialettica “servo-padrone” di Hegel che ha provocato un travisamento della relazione paterno-filiale. Lo Spirito Santo è la carità infinita e, grazie alla sua missione invisibile, c’è nel cristiano una partecipazione al Paraclito. Questa partecipazione è la carità, con la quale siamo liberi. Così Tommaso può affermare in modo bello e profondo:

“Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de liberiate: quia “ubi Spiritus Domini, ibi libertas” (2 Cor 3, 17) “Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem” (*In III Sent.* 29, un., a. 8, gla 3, sc).

Infatti, chi agisce per amore di Dio è più libero, perché ha un grado più alto d’autodeterminazione verso il bene, verso la vita piena.

8. In modo analogo al senso metafisico della libertà, anche la libertà cristiana ha un aspetto più riferito all’essere, in quanto dominio proprio del figlio di Dio, mediante la grazia che eleva l’anima stessa e la mette in relazione, ogni volta più stretta, con le tre Persone divine. Poi viene l’esercizio di questo dominio che si trova sul piano del dinamismo delle virtù. Si è liberi, perché figli di Dio in Cristo, e perciò si agisce liberamente.

9. La croce, seguita dalla risurrezione, appare come il momento supremo della libertà di Cristo e di liberazione di tutta l’umanità, dando senso alla sofferenza e alla morte in vista della piena libertà, della pienezza della filiazione divina e del momento culminante della rivelazione della verità. Riporto un testo del Beato Josemaría Escrivá particolarmente illuminante per questo tema: “All’improvviso, in mezzo a tanta amarezza, quelle parole: Tu sei mio figlio, tu sei Cristo. Io sapevo solamente ripetere: ‘Abbà, Pater!; Abbà, Pater!; Abbà!, Abbà!, Abbà!’. Ora lo vedo come in una luce nuova, come una nuova scoperta: come si vede col passare degli anni, la

---

mano del Signore, della Sapienza divina, dell'Onnipotente! Tu hai fatto, Signore, che io comprendessi che avere la Croce è trovare la felicità e la gioia. E la ragione – lo vedo più chiaro che mai – è questa: avere la Croce è identificarsi con Cristo, è essere Cristo e, perciò, essere figlio di Dio” (Parole di una meditazione del Beato Josemaría Escrivá, del 28 aprile 1963, riportate nell’articolo di Carlos Cardona, *Forgia di dolore*, in “Studi Cattolici”, 1993, p. 779).



# VÉRITÉ ET DÉMOCRATIE

GEORGES M.M. COTTIER

1. En quel sens existe-t-il un rapport de la démocratie à la vérité?

On pensera d'abord à l'idée de vraie démocratie, de démocratie véritable, c'est-à-dire qui comporte les éléments constitutifs de la démocratie. En ce sens, Karl Marx dénonçait la démocratie formelle où il voyait une apparence trompeuse, couvrant les pratiques d'une société où les forts oppriment les faibles. À la démocratie formelle s'opposait la vraie démocratie, la démocratie réelle promise pour l'avenir.

La vérité intervient encore comme condition d'exercice de la démocratie. La justice punit ainsi un certain nombre de délits qui, par le fait qu'ils offensent la vérité, nuisent à la vie sociale: usage de faux, falsification de l'information, mensonges, calomnies, violation du secret, etc.

On pensera encore à un certain nombre de vertus indispensables au bon fonctionnement de la chose publique. Il requiert la confiance réciproque, ce qui suppose loyauté et honnêteté chez les citoyens. Les Anciens avaient déjà compris que la vie sociale exigeait un minimum de vertu.

C'est dans un sens plus fondamental que se pose aujourd'hui la question: en quel sens la vérité reconnue a un caractère normatif pour l'exercice de la vie démocratique?

Mais faut-il poser la question d'une manière aussi générale? Plutôt que de la vérité, ne faudrait-il pas plutôt parler d'un certain nombre de vérités déterminées? Il est vrai que, dès que *des* vérités sont reconnues comme telles, la vérité est en cause.

2. Avant d'aborder directement la question, nous devons examiner brièvement le contexte culturel dans lequel elle se pose aujourd'hui, car ce facteur est déterminant.

Deux aspects sont à retenir. Le premier est le caractère pluraliste des sociétés démocratiques. Les membres de la société civile se réclament de

conceptions de la vie, du point de vue philosophique ou religieux, différentes. Les divergences vont parfois jusqu'à des oppositions et des incompatibilités. Le *convivium* social n'est possible que si s'impose le respect mutuel des personnes et que si on accepte sur bien des points la voie du compromis. Le phénomène du pluralisme est de plus en plus marqué.

3. Le second aspect est d'ordre idéologique. L'idéologie dominante présente dans les sociétés démocratiques est celle de l'individualisme libéral. Cette idéologie s'est progressivement affirmée depuis le siècle des Lumières. On peut la caractériser à partir de deux traits. Le sujet qui est à la base de toute activité sociale est l'individu. Celui-ci est considéré dans son autonomie; les relations qu'il entretient avec autrui ou avec le tout social sont secondes et accidentelles.

Cet individu se définit essentiellement par sa liberté. Sa liberté est souveraine. Elle détermine elle-même, non plus seulement l'application de la loi morale au choix singulier, mais le bien et le mal, le vrai et le faux. En conséquence, à chacun appartient sa vérité. La vérité, en matière de morale, est propre à chaque individu. A parler en rigueur de termes, on peut dire qu'il n'y a plus de vérité, au sens fort du terme, il n'y a que des opinions. Toutes les opinions, en principe, sont également valables, parce que tous les individus sont égaux.

Il est clair que, si c'est la liberté de chacun qui pose la vérité, il n'existe plus de vérité normative. Nous sommes dans le relativisme.

4. On comprend, dans cette perspective, que la question du consensus devienne la question première. Consensus veut dire accord, convergence de vues ou d'opinions. Sur un grand nombre de problèmes d'ordre pratique, le consensus s'opère sur la base d'un compromis. Parce que l'accord apparaît comme plus important, chacun accepte de renoncer en partie à sa vue des choses, pourvu que tel aspect soit sauvegardé. Il est clair cependant qu'une telle démarche n'est pas possible dans tous les domaines: il existe des biens à promouvoir ou à défendre, sur lesquels il n'est pas possible de transiger. Ils ne peuvent donc pas être objet de cette forme de consensus qu'est le compromis. Aucune société démocratique ne peut vivre sans un minimum de consensus. Une situation de relativisme intégral signifierait sa mort.

Quel est donc le fondement du consensus?

Le consensus désigne la convergence, l'accord, de diverses personnes au niveau du jugement. On juge toujours de quelque chose, la vérité signifie précisément la conformité du jugement à ce qui est. Autrement dit, le consensus présuppose le jugement vrai; par là la vérité est au fondement du consensus.

Le consensus dans l'erreur n'infirmes pas cette analyse, car l'erreur se comprend à partir de la vérité, dont elle est la négation.

Mais comment maintenir l'exigence de vérité impliquée par le consensus, dans une situation de pluralisme marquée par l'individualisme libéral?

Ici se situe la problématique actuelle.

La difficulté n'est pas mince. Plusieurs ont tenté d'y répondre en renversant l'ordre des choses. Ainsi la vérité ne serait plus le fondement, mais la conséquence du consensus. Dans une telle hypothèse, l'homme fait la vérité; celle-ci est un reflet de sa praxis. Et comme la praxis est par nature sociale, ce qui importe ce sont les activités de propagande et d'endoctrinement. On voit où conduit la logique de cette approche: la vérité est une forme du pouvoir; elle s'impose par la force.

Une théorie, quelque peu différente, se réclame du pragmatisme. Là où le consensus ne peut être atteint, on instaure un mécanisme de substitution; c'est l'opinion majoritaire, s'exprimant à travers les procédures normales du système démocratique, qui s'impose. L'opinion de la majorité tient lieu du consensus impossible. On lui reconnaît l'autorité de la vérité.

Ce sont là des positions extrêmes; néanmoins elles ne sont pas sans influence sur la mentalité commune.

5. La conscience qu'un minimum de convictions communes sur lesquelles un consensus était possible constituait une condition d'exercice de la démocratie, a mûri lentement au cours des derniers siècles. Le processus de cette maturation est loin d'avoir été toujours harmonieux.

C'est ainsi qu'est apparue en Europe, à la fin des guerres de religion et avec le siècle des Lumières, l'idée de religion civile. Puisque l'unité religieuse qui jusqu'ici avait été considérée comme un présupposé de la vie des sociétés, n'existait plus, on ne retiendrait que les vérités religieuses "non confessionnelles", compréhensibles à la raison naturelle. Mais le déisme du siècle des Lumières a entendu ces vérités dans un sens exclusif, de sorte que leur affirmation s'accompagnait de la négation de la révélation et devenait ainsi une machine de guerre antichrétienne. Cet aspect polémique fut sans doute moins marqué aux Etats-Unis d'Amérique. On retiendra ici que dans cette conception la référence à Dieu comme fondement de l'ordre de la société s'impose comme une vérité.

Il est intéressant de noter que devant les très graves problèmes posés à la société par les biotechnologies certains ont pensé à instituer, à l'image de la religion civile, une sorte d'éthique civile. La grande faiblesse d'une telle conception est qu'elle est comme contrainte à se limiter au plus petit dénominateur commun.

6. Une base plus solide, et qui a longtemps été de pair avec la religion civile, est le recours au droit naturel. Quoi qu'il en soit des critiques que l'on doive adresser aux théories du droit naturel du temps des Lumières, ces théories ont véhiculé des vérités appartenant à la loi naturelle. Elles ont aussi inspiré les diverses *Déclarations des droits de l'homme*. Tout en soulignant ses insuffisances, la Doctrine sociale de l'Eglise a reconnu la Déclaration de 1948.

L'important pour notre propos est que cette Déclaration soit souscrite par une majorité d'Etats. Certains ont explicitement inscrit dans leur Constitution la reconnaissance de son autorité.

Par là les Etats reconnaissent au-dessus des lois qu'ils sont appelés à se donner, des normes supérieures auxquelles ils sont tenus à se soumettre. Nous n'avons pas à entrer ici dans les discussions sur la nature de cette Déclaration. L'Etat dans son action de gouvernement et dans son activité législative reconnaît au-dessus de lui une série de normes transcendantes, qu'il doit respecter. Ces normes se rattachent au caractère transcendant de la personne humaine par rapport à l'Etat.

Or c'est sur ce point précis que porte la crise actuelle. A ceci ont contribué deux facteurs sans doute liés entre eux. L'un est de nature philosophique: le positivisme juridique. L'autre est l'admission, de plus en plus généralisée, de certaines graves entorses aux droits de l'homme, entendus comme droits de toute personne. Je pense ici à la légalisation de l'avortement et à ses conséquences et aux tendances actuelles visant à la légalisation de l'euthanasie. Par là, le sujet même du droit normatif est atteint dans son être. Un signe de cette remise en cause est dans la tentative de donner une nouvelle définition de la personne humaine: celle-ci n'existerait que par le fait d'être reconnue. Ou encore, on affirmera que tout membre de l'espèce humaine n'est pas une personne. Autrement dit, comme enveloppées dans les pratiques et pour leur fournir des justifications, apparaissent de nouvelles conceptions de l'homme. Ces nouvelles conceptions vont toutes à nier la transcendance de la personne par rapport au tout social et à affirmer en conséquence la priorité du social sur la personne. L'individu humain est ainsi intégralement absorbé dans l'immanence de l'espèce ou de la société.

7. Ce qui se trouve ainsi contesté ou menacé, c'est la reconnaissance de la personne humaine comme principe, sujet et fin de toutes les institutions sociales (cf. GS. n° 25).

En d'autres termes, c'est la vérité de l'homme qui est en jeu. La vérité est niée par certaines pratiques sociales qui impliquent logiquement, qu'on

en soit ou non conscient, la négation de la transcendance de la personne. À l'inverse, la vraie conception de l'homme pose l'exigence d'une pratique droite et de l'exclusion de décisions ou de législations qui la contredisent. Il existe ainsi une circularité entre la vérité anthropologique et la rectitude d'une action, sanctionnée par la loi.

On doit dire davantage. De par sa nature, la démocratie présuppose la reconnaissance de la transcendance de la personne. Cette reconnaissance est déjà inscrite dans son exercice, puisque celui-ci ne fonctionne que pour autant que les membres du corps social se comportent en citoyens responsables et capables de prendre des initiatives.

Si ce qui précède est exact, nous dirons que la crise de la démocratie n'est pas une crise qui procède directement d'elle; elle est plutôt le reflet, la répercussion, au niveau de la démocratie, d'une crise plus large, de nature culturelle, qui porte sur l'anthropologie.

8. Mais pour juger de cette crise au niveau de la démocratie, il est nécessaire de prêter attention aux divers types de vérité.

Le lieu où nous rencontrons le problème qui nous occupe est la raison pratique.

La raison pratique, rappelons-le, n'est pas une autre faculté que la raison spéculative. Mais, selon la formule d'Aristote, reprise par saint Thomas, la raison spéculative devient pratique *per extensionem*. Cette "extension" est déterminée par la relation à la cause finale. Autrement dit la nature humaine est considérée ici en tant qu'elle est orientée existentiellement vers ses fins connaturelles, qui nous sont connues par la loi naturelle.

Relevons encore l'analyse que donne saint Thomas:

"verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere, ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus, sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut et speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus".<sup>1</sup>

Ce texte est, à mon avis, de grande importance. Il commande le langage qui s'impose à nous, quand nous parlons de vérité.

Nous nous heurtons, en effet, aujourd'hui à une série de conceptions touchant le rapport du spéculatif et du pratique, qui méconnaissent ou contestent la distinction faite par saint Thomas. La première conception

<sup>1</sup> *Summa theol.*, I, q. 79, a. 11, ad 2.

peut être définie, au sens large, de platonisante: le pratique est absorbé dans le spéculatif, la cause exemplaire est substituée à la cause finale, le débat en conséquence devient un débat entre des essences pures. Il méconnaît la réalité concrète des tendances.

Une autre conception est celle qui se rattache à l'héritage kantien et à la rupture qu'il introduit entre le théorique et le pratique. En outre, la morale est comme absorbée par la sphère des "intentions", mais qui sont des intentions sans finalité.

La troisième conception à laquelle nous avons affaire est le pragmatisme. Celui-ci répugne à rattacher le jugement moral aux principes; il est toujours un jugement circonstancié et singulier, qui par lui-même occulte ou nie l'enjeu anthropologique. Il permet en conséquence tous les abus et toutes les dérives. Le pragmatisme constitue sans doute la principale menace.

On aura relevé l'équilibre de la position de saint Thomas. Introduisant la considération de la cause finale, l'intellect pratique *connaît* la vérité.

9. Saint Thomas nous a donné une analyse d'une grande subtilité et précision des étapes de la raison pratique, en concomitance avec la volonté, jusqu'à la décision. Le jugement prudentiel met pleinement en évidence l'action de la cause finale sur le jugement pratique à tel point que la vérité pratique s'entend *per conformitatem ad appetitum rectum*.<sup>2</sup> Il convient ici de faire deux remarques. La première est que c'est la raison spéculative qui indique quelle est la vraie fin; c'est en poursuivant cette dernière que la volonté est dite droite. La seconde est que, selon la remarque d'Aristote à propos du chaste, il y a deux types de connaissance pratique: celui, où la dominante est spéculative, du philosophe moral et celui, à dominante pratique, du vertueux. Il s'agit alors d'une connaissance par connaturalité. On notera que plus le jugement se circonstancie jusqu'à arriver au seuil de la décision, et plus la cause finale, non plus seulement spéculativement connue, exerce sa propre causalité sur le jugement. Le poids de l'*appetitus* est dans l'ordre des choses. Il convient d'en tenir compte.

Une dernière remarque concerne le pluralisme. Il semble offrir un obstacle insurmontable, car il est vrai que nous assistons à une multiplication des conceptions de l'homme, qui crée la confusion. Mais nous ne devons pas nous décourager. La loi naturelle en effet renvoie à la nature humaine et à ses finalités connaturelles qui sont inscrites, plus fondamentales, au cœur de chaque être humain. L'oeuvre pédagogique, qui concerne d'abord la culture, consiste à reconduire l'esprit à ces fondements.

<sup>2</sup> Voir la contribution du Prof. Luz García Alonso.

# A NOTE ON METAPHYSICS AND TRUTH

LAWRENCE DEWAN

## *Introduction*

Anyone familiar with the history of metaphysics will recognize how great has been the difficulty of attributing to being what belongs to being and to mind what belongs to mind. Metaphysical idealism is one of the constants in the history of human thought.<sup>2</sup> St. Thomas sees this as the error of Plato, viz. that he attributed to the thing known the mode of being proper to knowledge as knowledge.<sup>3</sup>

A correct appreciation of the situation of the human mind in the totality of being is crucial if this error is to be avoided. Thus, regarding a text which is exploited by St. Thomas Aquinas as central to the entire metaphysical enterprise, viz. Aristotle's *Metaph.* 2.1 (993a 30 – b31), the first thing we learn from Thomas is this:

The consideration of primary philosophy stands otherwise regarding truth than that of the other, particular sciences. For each of the

<sup>1</sup> Abbreviations used include 'ST' for *Summa theologiae*; 'SCG' for *Summa contra gentiles*; 'CM' for *In libros Metaphysicorum Aristotelis Commentarium*; 'DV' for *De veritate*.

<sup>2</sup> Plato, in *The Sophist* 246A-249D, speaks of a permanent war about being, as between those who hold that being consists in the power of acting or being acted upon, and those who hold that true being consists in certain intelligible and incorporeal forms which are changeless.

<sup>3</sup> ST 1. 84. 1 (ed. Ottawa, 512a 32-44, in part):

... he believed that the form of the thing known necessarily is in the knower in the mode in which it is in the known. But he considered that the form of the thing understood is in the intellect universally and immaterially and immobily ... And so he judged that it was necessary that understood things subsist in themselves in this mode, viz. immaterially and immobily. Cf. also CM 1.10 (158); 3. 9 (446 and 455).

particular sciences considers some particular truth concerning a determinate kind of beings ... But primary philosophy considers the universal truth of beings. And thus to this philosopher it pertains to consider how the human being stands as regards knowing truth (*CM* 2. 1, 273).<sup>4</sup>

Thomas divides book 2 itself into three parts: (1) how the human being stands as regards consideration of truth; (2) to what science the knowledge of truth principally belongs;<sup>5</sup> (3) the mode of considering truth.

As regards the first of these parts, I note here only the account of the difficulty that human beings have with knowledge of truth. While things themselves can be difficult to understand (Thomas mentions matter, change, and time, as having imperfect being), the major cause of difficulty, the principal cause, is the nature of the human mind:

... if the difficulty were principally on the side of things, it would follow that we would know more those things which are more knowable in virtue of their own nature; now, those things are most knowable according to their own nature which most of all are in act, viz. immaterial and immobile beings, which nevertheless are most unknown to us (282).

The human being has a mode of knowing which must begin with the least intelligible things, sensible substances, understood only through abstraction from the data of imagination. This is because of the human intellect's natural proportion to corporeal reality, as long as it is united to the body. Only so can it rise to a knowledge of immaterial substances, and even then, not to a quidditative knowledge of such substances (285). How different this is from the situation of the human mind as described in, e.g., Plato's *Phaedo*!

We thus see the importance of the ascent to the first cause, beginning with the things most evident to us, as we find it mapped out for us in the Five Ways. Indeed, what we next are given, in *CM* 2. 2, is that doctrine of Aristotle which lies behind the Fourth Way.<sup>6</sup> *Lectio* 2 teaches that knowledge of truth

<sup>4</sup> Thomas sees book 2 as concerned with the consideration of universal truth, and book 3 and following as beginning the detailed inquiry concerning the truth of the first principles and of all else that belongs to this philosophy's field of inquiry (274).

<sup>5</sup> Thomas presents the entire discussion of the impossibility of going to infinity in causes as removing an objection to the view of metaphysics as maximally the science of truth (based as that doctrine is on metaphysics as treating of the *first* causes).

<sup>6</sup> Thomas himself makes two reference to *Metaph.* 2 in the Fourth Way; cf. *ST* 1. 2. 3 (14b 16-35), and this is the only Way in which he makes any reference. However, it is true that one of the premises in the Fourth Way really stems from *Metaph.* 4.4 (1008b 36 – 1009a 1) (cf. *CM* 4. 9 ,659), as Thomas mentions in *SCG* 1. 13 (114).



pertains most of all to metaphysics. As with all theoretical sciences, its goal is truth. But among theoretical sciences, it is the one most of all occupied with truth, in that it inquires concerning the first causes.<sup>7</sup> The reasoning is:

... Science of the true is had only through the cause; from which it is apparent that of those true things (*verorum*) concerning which there is some science, there are some causes, which themselves have truth (*veritatem habent*): for one cannot know the true through the false, but through another true item (*aliud verum*): hence, demonstration, which is productive of science, is from true items (*ex veris*), as is said in *Posterior Analytics* 1 (291).

And we eventually conclude that that which is the cause for the posterior items that they be true is most true (*verissimum*), (294). Furthermore:

... the principles of those things which are always, viz. of the heavenly bodies, must necessarily be truest. And this for two reasons. Firstly, they are not sometimes true and sometimes not; and by this they transcend in truth generable and corruptible things, which sometimes are and sometimes are not. Secondly, because nothing is a cause relative to them, but they are the cause of being for the others; and by this they transcend in truth and entity (*in veritate et entitate*) the heavenly bodies: which though they are incorruptible nevertheless have a cause, not only as regards their being moved, as some have opined, but also as regards their being, as here the Philosopher expressly says (295).<sup>8</sup>

Thomas now comes to the conclusion Aristotle was aiming at:

... If, therefore, to this deduction we add that primary philosophy considers the first causes, it follows, as was previously had, that it considers those things which are most true (*ea quae sunt maxime vera*). Hence, it is maximally the science of truth (297).

<sup>7</sup> Thomas follows Aristotle here in speaking of 'causes' in the plural. This can be understood as relating to the four kinds of causality. However, in the context it also refers to the multiplicity of separate substances: cf. *CM* 2. 2 (295); Thomas says nothing about this consideration of a multiplicity of first causes, presumably considering that Aristotle does not at this point want to get into such an issue. Cf. *CM* 12. 12 (2663) concerning the unity of the first cause.

<sup>8</sup> While the Aristotelian conception of the being of the heavenly bodies is outmoded, I would insist on the importance for metaphysics of an awareness of the existence of absolutely necessary creatures. We have the doctrine of the incorruptibility of the human soul. And material reality is incorruptible as to its matter: *ST* 1. 104. 4 (626a 27-31). – Cf. also my paper, "St. Thomas and Creation: Does God Create 'Reality'?", in *Science et Esprit* 51 (1999), pp. 5-25.

And we have a corollary:

Since the situation is such that those which are to others the cause of being are most true, it follows that each thing, as it stands towards the fact that it is (*quod sit*), so also it stands towards the fact that it has truth (*quod habeat veritatem*). Those things whose being (*esse*) does not always stand in the same way, neither does their truth remain always. And those whose being has a cause, also have a cause of their truth. And this is because the being of the thing is the cause of the true assessment (*verae existimationis*) which the mind has concerning the thing. *For the true and the false are not in things, but in the mind*, as is said in book 6 of this work (298).

It is remarkable that Thomas finishes this whole presentation with this point. One could be forgiven for thinking that, all along, we had been speaking about truth as a *quality of things*. In fact, we have been speaking of a *parallelism* as between being and truth.<sup>9</sup>

It is this point upon which I wish to insist today. In my own experience of Thomism there was great insistence on the identity of being and truth, the 'truth of things'. This, related to the doctrine of the transcendental properties of being, encouraged a view of truth as an inherent formal feature of things, even if a feature obviously identical with the being of things.<sup>10</sup> However, the more I study the texts, the more impressed upon me is the doctrine that the true is *not in things, but in the mind*. Indeed, in the mind itself, it is not something pertaining to the real entity of the mind or of knowledge, but to what the intellect says and knows.<sup>11</sup> In this regard, I find helpful the differences observable as we move through the *Sent.*, the *DV*, and the *ST*. Thomas himself seems to have developed, moving away from an initial concession of truth as something in things.

<sup>9</sup> Cf. *CM* 12. 7 (2526), where it is intelligibles in act which are said to be in the mind, as contrasted with the objects of appetite, which are in things.

<sup>10</sup> Cf. e.g. the remarks of Jacques Maritain, *A Preface to Metaphysics*, London, 1939: Sheed and Ward, pp. 66-67 (the translator is not named):

*Truth* is being inasmuch as it confronts intellection, thought; and this is another aspect of being, thus revealed, a new note struck by it. It *answers* to the knowing mind, speaks to it, superabounds in utterance, expresses, manifests a subsistence for thought, a particular intelligibility which is itself. An object is true – that is to say, conforms to *what it* thus says itself to thought, to the intelligibility it enunciates – to the extent that it is (his italics).

<sup>11</sup> Cf. *SCG* 1. 59 (495).

*The true is not in things a) The Sentences*

Let there be no mistake. From the beginning, Thomas holds that the true and the false are in the mind, *not* in things. However, there is a progressive insistence on this. In the *Sentences*, addressing the question: ‘what is truth?’, Thomas begins by locating it in the mind:

... I say that ‘true’ (*verum*) is said by priority of the truth of the intellect (*de veritate intellectus*), and it is said of the enunciation inasmuch as it is a sign of that truth; but of the thing it is said inasmuch as it is the cause.

And Thomas goes on to elaborate on ‘true’ said of things:

Hence, (that) *thing* is called “true” which is naturally apt to make of itself a true apprehension, as regards those things which appear externally in it...<sup>12</sup>

I.e. the truth which pertains to the thing is first presented here in terms of its causing the truth in the human intellect.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Sent.* 1. 19. 5. 1 (Mandonnet ed., p. 486). Concerning the truth of the intellect and the truth of things, Thomas concludes:

Each truth (*Utraque ... veritas*), i.e. that of the intellect and that of the thing, is reduced as to a first principle to the very God: for his *esse* is the cause of all *esse*, and his act of understanding is the cause of all knowledge (p. 487).

<sup>13</sup> It is remarkable that in the account given here in the *Sentences* of the variety of definitions of truth nothing is said of the order to the divine mind (save for the unique case of the truth as appropriated to the Son of God).

The second article in the *Sent.* discussion asks whether all are true by the one divine truth. Thomas’s answer tends to underline the presence of the multiplicity of truths in created things. Thus, he insists on the presence, in created reality, of both the *esse* of things, which provides the foundation for truth, and the created minds, whose activity completes the reality of truth. He concludes:

Hence, I say that just as there is one divine *esse* by which all things are, as from an exemplar efficient principle, and nevertheless there is diverse *esse* in diverse things, by which formally the thing is, so also there is one truth, i.e. the divine, by which all are true, as by an effective exemplar principle; and nevertheless there are many truths in created things, in function of which they are called ‘true’ formally.

The conclusion speaks about the formal truths as ‘*in rebus creatis*’. However, does that mean that he is treating the very *esse* of the thing as an inherent formal “truth”. One need not so read it (though I did so myself in a previous paper). I would say he is referring to the many truths in the many human minds.

The first objection and reply here are famous. The objector argues for one divine truth by which all are called true on the basis of the doctrine that ‘truth’ is predicated the way ‘healthy’ is. The reply presents three different modes of analogical predication, locating ‘truth’, along with ‘goodness’ and ‘being’, in a mode such that there is predication according to priority and posteriority of notion, and community of nature accord-

*The true is not in things b) The De veritate*

In the *DV* 1. 1, taking the body of the article, the truth it defines is within the mind or soul, but prior to the soul's knowledge. We cannot accuse it of focusing on truth as 'in things'. Yet how does the concluding part of the body of the article fit with its first part? In the first part, we have the picture of adding 'general modes' or *rationes*<sup>14</sup> to '*ens*'. We call something we encounter 'a being', 'a thing', 'one', 'something', 'good', and 'true'. When we call, e.g., a dog by these names, we are speaking about the *thing*. When we call it 'true', we do so because of its accord with an intellect. The intellect in the discussion is clearly the *human* intellect, compared as it is to the sense being informed by the *species* of colour. The *thing* is called 'true' because it brings about in the human knower a likeness to itself; and that likeness is 'truth'. Thus, it seems that though we have defined truth as something in the mind, the point is made by speaking of the *thing* as called 'true' as making the mind like it. This is what we shall soon see as a *per accidens* relation of things to our mind.

The second article in *DV* 1 asks whether truth is found more principally in the intellect rather than in things. The main point of the reply is that truth is primarily found in the intellect (and the technique for making the point is already basically the same as that used in *ST* 1. 16. 1). However, much attention is then given to the truth as said of things. Thomas here presents the divine intellect which is a measurer, not measured; natural things, which are both measured and measure; and our intellects, which are measured and not a measure (as regards natural things).<sup>15</sup> This sets up

ing to being, though according to more and less perfection. Truth is thus in both God and creatures, but according to greater and lesser perfection. Does this refer to the truth of *things*? Or is it about the community of truth as pertaining to divine mind and created *mind*? While it has sometimes been read in the former sense, I suggest it must be the latter. A. 1 makes it clear that 'truth' is not said of things according to its proper *ratio*, as it is said of created mind, but only as cause of truth.

<sup>14</sup> In fact, the word '*ratio*' does not figure in the body of the article in that way; '*Modus*' is here the key word; it does however figure in, e.g., 1. 1.first *ad* 5. In *DV* 21. 1, where Thomas is asking whether '*bonum*' adds something to '*ens*', he has abandoned the vocabulary of 'general mode' (the categories add the notion of a 'determinate mode of being, which is founded in the very existence of the thing', which contracts '*ens*' to a determinate genus); he uses the notions of *ratio* and *ens rationis* to explain the addition.

<sup>15</sup> Cf. Anselm, *De veritate*, cap. X; *P. L.* 158: 479A: 'Vides etiam quomodo ista rectitudo causa est omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius? – Video et animadverto in aliis quasdam esse tantum effecta; quasdam vero esse causas et effecta: ut, cum *veritas, quae est in rerum existentia*, sit effectum summae veritatis, *ipsa quoque causa est veritatis quae cogitationis est, et ejus quae est in propositione: et istae duae veritates nullius sunt causa veritatis...*' (My italics).

a presentation of the true as concerns the natural thing. Such things are situated between two intellects: and they are called ‘true’ in terms of conformity (*adaequatio*) with both. The natural thing is called ‘true’ relative to the divine intellect, inasmuch as it fulfills that to which it is ordered by the divine intellect. Relative to the human mind, the natural thing is called ‘true’ inasmuch as it is apt to bring about a true judgment about itself.

Still considering the natural thing and its two ways of being called ‘true’, Thomas tells us that the *prima ratio veritatis*, i.e. the first of the two mentioned here as regards the natural thing, is present within the thing by priority (*per prius inest rei*) to the second. This is because the comparison with the divine intellect has priority over the comparison to the human intellect: thus, if the human intellect did not exist, the natural thing would still be called ‘true’, in virtue of the order to the divine intellect; but if both intellects were eliminated, and, *per impossibile*, things remained, they could not be called ‘true’. The *ratio veritatis* would in no way remain.

This concludes the body of this article. It is important as introducing both relations relative to the natural thing. It had already seemed to us that the relation of the natural thing to our intellect was truly in play in a. 1.

In replying to the first objection, concerning convertibility, Thomas provides two meanings of ‘convertibility’. According to the one used by the objector, viz. predicational convertibility, that indeed applies to the true as said of things. Note how Thomas brings relation to both intellects into the picture in explaining this:

... omne enim ens est adaequatum intellectui divino et potens adaequare sibi intellectum humanum, et eo converso ... (Leonine lines 127-129)

And, in reply to the 4th objection, Thomas concludes:

... hence, in the *definition* of the true thing one can include the divine intellect’s actually seeing, but not that of the human intellect *save in potency*, as is clear from this already said.

I.e., the natural thing’s order to the human intellect can figure in a *definition* of the truth of things.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> In a. 3, we read:

... it is clear from what has been said that ‘the true’ is said by priority of the intellect’s composition and division; secondly, it is said of the definitions of things inasmuch as there is implied in them a true or false composition; thirdly, of things inasmuch as they are adequated to the divine intellect or are naturally apt to be conformed to by the human intellect (*vel aptae natae sunt adaequari intellectui humano*)...

I merely note the way these two relations of the natural thing are *regularly taken together*.

In a. 4, on whether all are true by virtue of the one divine truth, we must first note that Thomas begins by providing a general answer. He reminds us that truth is properly found in both the divine and the human intellects, as health is found in the animal, whereas truth is found in things taken in relation to intellect, and so found only as 'health' (*sanitas*) is said of things productive of the health of the animal. In accordance with this picture, he says that truth is in the divine intellect primarily and properly, in the human intellect properly but secondarily, but in things improperly and secondarily, since *only* with respect to *one or the other* of the two aforementioned truths. And his conclusion on the topic of the article is that there is one truth of the divine intellect, from which many truths are derived to the human intellect; but the truths which are in things [*veritates... quae sunt in rebus*] are as many as are the entities (*entitates*) of things. – This is remarkable as clearly differing from what we will get in *ST* 1. 16 .6. There everything is the same until we come to the case of things. Then we are told that all are true (*verae*) by one first truth, to which each is likened according to its own entity. Thus, though (*licet*) there are many essences or forms of things, nevertheless (*tamen*) it is the one divine truth according to which all things are denominated 'true'. Thus, the 'many truths' in things, identical with the many entities of things, have disappeared.

Thomas now (still in *DV* 1. 4) calls attention to the fact that the truth of things as related to the human intellect is in a way *accidental*. He explains:

... the truth which is said about things in comparison to the human intellect is in some measure *accidental* to things (*est rebus quodam modo accidentalis*), because, supposing that the human intellect were not nor could be, still things would remain in their own essence; but the truth which is said about them in comparison to the divine intellect accompanies them inseparably, since neither could they subsist save by the divine intellect producing them in being.

Also, truth is present in the thing in comparison to the divine intellect by priority to comparison to the human intellect, since it is compared to the divine intellect as to a cause, but to the human in some measure as to an effect, inasmuch as the intellect receives science from things: thus, therefore, a thing is *more principally* called 'true' in order to the truth of the divine intellect than in order to the truth of the human intellect.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Notice this passage which touches on our interest: *DV* 1.10 (lines 128-137), on whether any thing is false:

... because, as has been said, the comparison of the thing to the divine intellect

And he concludes:

... if 'truth' is taken as *improperly* said (*improprie dicta*), in which way all are called 'true', thus of several (things) there are *several truths*, but of one true (thing) only one truth.

Now, *things* are called "true" from the truth which is in the divine intellect or in the human intellect as food is called 'healthy' from the health which is in the animal and *not as from an inherent form*; but from the truth which is in the thing itself (*a veritate quae est in ipsa re*), which is nothing else but the entity (*entitas*) conformed with the intellect or conforming the intellect to itself, it is denominated *as from an inherent form* (*sicut a forma inhaerente*), just as food is called 'healthy' from its own quality, from which it is called 'healthy'.

This is difficult to cope with. It appears that the second part of the statement is at odds with the first part. The second part still seems to be about something called 'truth' in the thing *and so called as related to the two intellects*. How, then, is it *being called 'truth' as from an inherent form*. It seems one should say, rather, that it is being called 'being' as from an inherent form, and that form is that in virtue of which it is called 'true' relative to intellect.<sup>18</sup> That is what Thomas will say in *ST* 1. 16. 6.

*The true is not in things c) Summa theologiae 1. 16*

Coming finally to *ST* 1. 16, one is struck by the extent to which Thomas is eliminating from the presentation of the truth of things the order to the *human* intellect. It is not merely that he fails to mention it where he formerly did, or even that he sets it aside so deliberately at the outset of the q. 16 discussion, in the body of a. 1.<sup>19</sup> Rather, notice the first objection and

is essential to it, and in function of it the thing is called 'true' as regards itself (*per se*), but the comparison to the human intellect is accidental to it, in function of which the thing is not called 'true' absolutely, but in a qualified sense and potentially (*sed quasi secundum quid et in potentia*), therefore, unqualifiedly speaking, every thing is true and no thing is false, but in a qualified sense, viz. in order towards our intellect, some things are called 'false'

Again, we have here the appreciation of the *per accidens* sense of 'the truth of things, relative to the human mind'.

<sup>18</sup> Cf. the treatment of the same point in *ST* 1. 16. 1. *ad* 3.

<sup>19</sup> *ST* 1. 16. 1:

The judgment concerning a thing is not based on what is present in it *per accidens*, but in virtue of that which is in it *per se*. Hence, each thing is called 'true' absolutely in virtue of the order to the intellect on which it depends... (N)atur-



reply in a. 1. The objection, contending that the truth is in things more than in the intellect, refers to Augustine:

... (he) rejects this account of the true: 'the true is that which is seen', because, according to that, the stones which are in the deepest confines of the earth would not be true stones, because they are not seen. He also rejects this one: 'the true is that which so stands as it seems to the knower, if he wishes to and can know (it)'; because in accordance with that, nothing would be true if no one could know. And he so defines the true: 'the true is that which is'. And thus it seems that the truth [*veritas*] is in things and not in the intellect. (*ST* 1. 16. 1. obj. 1)

In the *DV* 1. 2. obj. 4, the same argument is made. The reply in the *DV* maintained that Augustine was talking about the human intellect's *vision* of the thing; the truth of the thing does not depend on that; thus, as we saw, in a definition of the truth of the thing, one should only speak of *potential* human knowledge. However, here in *ST* 1. 16. 1, we get a reply setting aside relating the truth of things to the human intellect *in any way* (and reminding us of the point made in the body of the article about definition excluding the *per accidens*):

... Augustine is speaking about the truth of the thing; and he excludes from the notion of such truth the comparison to the human intellect. For that which is incidental is excluded from any definition.

In fact, in all three replies to objections, the idea is to get rid of the truth of the thing as related to our intellect.

This is the opening doctrine in 1. 16, and is directly on the issue of truth in intellect, truth in things. And in 1. 16. 6, it is clear that it is by extrinsic denomination that the truth of things, taken solely as related to the *divine* intellect, is applied. Previously, even though in the *DV* the accidental character was acknowledged, it was not banished in the way it is here so prominently eliminated.

*ST* 1. 16. 6 multiplies the truths according to the proper notion of truth, as present in human intellects. But, as we noted above, when it comes to the truth of things, the doctrine is simplicity itself:

But if we speak of the truth according as it is in things, thus all are true by one primary truth, to which each one is assimilated in virtue

all things are said to be 'true' inasmuch as they attain to the likeness of the forms (*specierum*) which are in the divine mind...



of its *entity*. And thus, though the essences or forms of things are many, nevertheless there is one truth of the divine intellect in virtue of which all things are denominated 'true' (118b 12-19).

There is no reference to the human mind, and no reference to an inherent form of truth.

My suggestion is that this is the proper metaphysical stance. The thing's *being*, not its truth, is the cause of truth in the human mind.<sup>20</sup>

### Conclusion

With the *ST*, we banish the 'true' as said of things relative to the human intellect, and we underline that 'true' said of things relative to the divine intellect is strictly an extrinsic denomination. Thus, there is nothing in the thing which can be called 'truth' as though it were an intrinsic formal feature (as the abstract mode of speech suggests). Rather, it is the *entity* of the thing which, as an effect of the divine truth, has this extrinsic denomination. All are called 'true', but there is involved *only one* 'truth'.

I see the inclination to view the being of things as intrinsic formal truth as a temptation linked to the use of the notion of truth as a thing's aptitude to reveal itself to human mind. It is this latter doctrine that is most clearly used in the earlier texts and banished in the *ST*. And it is this doctrine which I am contending constitutes an invitation to a more idealist conception of real being.

The danger of which I have been speaking does not, of course, lie in speaking of the thing as 'true', inasmuch as it is apt to reveal itself to the human mind. The danger lies in taking this *per accidens* and *secundum quid* situation<sup>21</sup> as something true *per se*. This tends to affect the conception of the being of things, that being whose own proper role, *qua* being, is to cause (along with the agent intellect) the truth of the human intellect regarding things. Just how it affects the conception of being still needs exploration. I would suggest that it does so by implying a conception of *knowledge* as having as object something whose most proper name is 'the knowable'. One begins to make 'truth' or 'intelligibility' the primary *ratio* rather than 'being'.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *ST* 1. 16. 1. *ad* 3: '... *esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*'.

<sup>21</sup> Cf. *ST* 1. 17. 1.

<sup>22</sup> Cf. the line of thinking criticized in *ST* 1. 16. 3. *ad* 3.

## WHEN THE TRUTH IS NOT PRIZED

JUDE P. DOUGHERTY

The veritable lie, writes Plato, “is a thing that all gods and men abhor”. Plato’s dictum prevails. Veracity is prized as a virtue even by those lacking moral character who otherwise take a sophisticated or cavalier approach to truth. Respect for the truth is an indispensable condition of meaningful discourse, indeed of civil society itself. When speech becomes unreliable, not only does communication fail and the possibility of leadership diminish, but the rule of law itself is undermined.

There are many ways to lie, just as there are many ways to acknowledge truth. A few distinctions are in order. We speak truthfully when we say what is on our mind. Of course, we may be mistaken in judgment and yet truly convey what we believe to be the case. If I tell my son that his grandfather stood 6 feet 2 inches tall because I believe that to be the case, I have not told a lie, but I may have misinformed him if the truth be, as his grandfather’s military records disclose, that he was only 6 feet tall. There is obviously a distinction to be made between speaking truly and judging truly. Both entail a conformity, the former of tongue and mind with reality and the latter of judgment with reality.

There is an ancient philosophical axiom that asserts, “Truth lies primarily in the judgment act of the intellect”, meaning that the truth of what we say has to be grounded in a conscious recognition that what we mentally affirm or deny conforms to reality. An oral or written statement is an expression of a judgment. We can think it, write it, speak it, or in some other fashion indicate that we have made the judgment. A judgment itself affirms one thing or another, e.g., “Ralph is intelligent”, “the bird is a chickadee”, “democracy is a desirable form of government”, “the melting point of cadmium is 321°C”.

Because these judgments may be true or false, i.e., may or may not conform to reality, I am obliged to ascertain their validity before I enunciate

them for the benefit of others. Honesty prescribes such. Once convinced that my judgment is true, I am free to articulate it publicly. From a moral point of view I may be said to speak truthfully even if my judgment turns out to be false, but if I am mistaken, I may be culpable for my error. A habit of truthfulness does not exempt one from errors in judgment.

We invest enormous resources in an effort to attain truth about nature, about the human body, about the course of a disease. The great books of the Western world are read in each generation for the truths they contain about God, man, and the polis. We recognize that certain truths are self-evident, that others are obtained in a dialectical fashion. Much of what we consider to be scientific knowledge has been acquired through painstaking effort, through careful measurement under specified conditions.

It must be acknowledged that we use the word “true” in many senses. We speak of “remaining true”, meaning faithful to one’s friends, to one’s spouse, to one’s employer; of “being true to one’s self”, meaning the maintenance of one’s integrity. The carpenter employs the word “true” when describing or seeking an alignment or perfect right angle. We use “true” as a synonym for pure, unadulterated. But the primary meanings of the word refer to matters of judgment and veracity.

Mistakes in measurement, in planning, and in identification occur frequently and do not necessarily scandalize us, regrettable as they may sometimes be. We are not shocked by carelessness, by slipshod inquiry, by errors in reporting. But deliberate falsification-lying-does scandalize, as Plato noted, especially when done by a high official who should be a model of integrity. The case of a head of state lying to the public under oath has repercussions throughout society. Henceforth, the official himself will not be taken seriously; his ability to lead will be impaired. A side effect may be felt within the judicial system. Law courts cannot function in the absence of a respect for truth. If leaders can lie with impunity, the example is not lost on the rank and file. Justice suffers as does respect for authority.

When the pursuit of truth ceases to be a common virtue, legislative action in pursuit of the common good becomes impossible. If there is no acknowledged standard by which claims to the good can be adjudicated, all claims, true or false, become equated. A term which has become fashionable in North America to describe the situation is “procedural democracy”, wherein the government can prefer no claim with respect to the good over another, and consequently must recognize and balance all claims as equally compelling. The theory is a recipe for disaster. When the bold challenge is treated as equal to the tried and the true, demagoguery has replaced experience and reason.

The alert will recognize the most common forms of lying, i.e., half-truths, deliberate ambiguity, the withholding of data, and the use of misleading terms such as “pro-choice”, “partial birth abortion”, “collective guilt”, “affirmative action”, and “global warming”. Much commercial advertising is deliberately misleading. A subtle form of verbal subterfuge occurs when the expert in one field makes pronouncements in another field outside of his competence and authority. Yet common sense often prevails. The sophistry of the politician is so commonplace that few believe any campaign rhetoric. That is the price of the lie: disbelief, lack of trust, and skepticism in which communication fails, resulting in the opposite of what is sought.

A lack of respect for truth has grave consequences for both the individual and society. Nowhere is this more apparent than in television and newspaper reporting. Even the casual observer will notice that the major media in both North America and Western Europe report in the light of a political agenda, distorting information by half-truths and omission. When a rulerless media becomes the voice of socialist regimes, totalitarian government is not far behind. Democracy is not possible without an informed citizenry. Civic discourse is dependent on truthful reporting. Anyone whose information is confined, for example, to CNN, France 2, Duetsche Wella, the *New York Times*, or *Le Monde*, is ill positioned to vote intelligently. Leftist propaganda is of its very nature antithetical to democracy. Happily the Italian media is anything but monolithic.

It must be acknowledged that not all cultures prize truth in the same way. Traditional Western standards do not prevail globally. In a culture, as in a people, where the truth is not honored, the native may know how to function, but the outsider will be at a disadvantage in both social and commercial conduct. In the West, for example, certain falsehoods are accepted as mere pleasantries – “You look well”, “You are always right”. By an unspoken acknowledgment these expressions are not to be taken at face value. Globally, cultural variations are to be found, with serious implications for communication. Only the naive Westerner would take certain oriental expressions of agreement or homage at face value. Even contractual obligations are handicapped.

Deception is not always public. We can be false to ourselves, deny failings in ourselves that we ought to acknowledge. This implies some insight into what self-perfection ought to entail, truths about human nature, and those truths in turn rest ultimately upon “the truth that frees”. But that is another, though not unrelated, topic.

## LA VERITÀ MORALE

EDDA DUCCI

*Verità morale*: un motivo essenziale nella riflessione umana, arduo, delicato nell'approfondimento, scomodo nella comunicazione. È su questo ultimo che mi sono posta e vorrei porre interrogativi.

Tommaso è attento sempre alla precisione del dire, ma il problema dell'efficacia di quel dire che si intranea nel cerchio decisionale senza lasciare segni, a che cosa può, almeno parzialmente, ricondursi? Non la parenesi offre la risposta. La rigorosità logica pone, non risolve la questione. L'efficacia esige indubbiamente la *parresia*, quel plus che si esperisce e non è dato definire; ma va oltre.

In un testo, su cui avrò modo in seguito di tornare, Tommaso accenna al *vacare aedificationi aliorum* quale frutto del tralcio che rimane attaccato vitalmente alla vite. Un motivo forte per cercare e volere l'efficacia.

Il nesso con il tema in questione è singolare, riguarda il contenuto, ma anche la forma, il che cosa si comunica, ma ben maggiormente il come si comunica. Un come che chiama in causa l'attualità di presenza e la vitalità della parola nelle parole.

Il *vacare aedificationi aliorum* non evoca un passaggio assoluto alla prassi.

Più che una visione generale, astratta dello stile comunicativo di Tommaso alla ricerca di qualche sintomo di efficacia, è, forse, più funzionale limitare l'ambito, ridurlo al massimo, per intravedere meglio un suggerimento, un'ipotesi.

Il come comunicare la verità morale, a quale tipo di comunicazione rifarsi (impiegando strumentazioni successive) è una domanda vitale alla quale si può dare una risposta di strettissima misura più per farne risaltare l'urgenza e la difficoltà che per pretendere una soluzione.

Il quesito circa il carattere edificante della filosofia può restare sospeso tra Hegel e Kierkegaard, per esempio, ma quello riguardante il nostro tema è più difficile relegarlo tra gli opinabili.

Forse un tratto della mente femminile è di non abbandonare mai il contatto con il vivere concreto (quello proprio e quello degli altri) quando si trattano problemi riguardanti i profondi movimenti dell'umano; e può vedersi come compito specifico il rammentarlo.

Per quanto attiene alla verità sull'uomo ricopre una forte importanza il *poter essere dell'uomo*, nucleo essenziale per la qualità delle dinamiche interiori. Le modalità della comunicazione efficace, che giunga al singolo, avranno a che fare con tale realtà, forse la più intricante e dalle conseguenze fortemente diramate.

Per attingere da Tommaso istanze utili ho cercato un percorso non ufficiale, perché minori fossero le preletture, ma tale da offrire gli elementi vitali: uno svelamento del poter essere dell'uomo all'uomo (portando al massimo l'indicazione delle energie), in una situazione a cui si può riandare con agio, non intenzionati soltanto al convincere quanto all'invogliare. Il poter essere dell'uomo nella novità cristiana (Mi scuso da ora per questo linguaggio esistenziale che mi fa sentire come una voce fuori dal coro ma ritengo urgente la domanda e questo un luogo buono per porla).

Il percorso mi pare tracciato dalle soste di Tommaso sul verbo μέναι, in taluni passi del Vangelo di Giovanni. Sono consapevole dei rischi che corro, ma, socraticamente so che è un rischio bello perché la speranza che ha sotteso questa riflessione in sé, non tanto per il comunicarla, era grande. Mi consento un approccio consono incardinato su un motivo elementare: realmente e primariamente mi importa del soggetto umano e solo poi della dottrina e del sistema.

Le evocazioni del *manere* non hanno bisogno di essere rammentate. Per ognuno si compongono di rimandi culturali ed esperire personale.

L'avvio significativo è in Gv 1, 38-40, una domanda personale: ποῦ μένετε; cioè, "dove abiti?", con forte rimarco interpersonale; due indicazioni sicure: *venite et videte*.

L'annotazione di Tommaso è colma di senso: *habitatio Dei, sive gloriae, sive gratiae, agnoscere non potest nisi per experientiam: nam verbis explicari non potest* (292). Un indizio chiaro per un appropriato comprendere e per una comunicazione che intenda essere edificante (in senso strettamente paolino). Un'*experientia* articolata mediante il *venite* (esplicitato in *credendo et operando* = movimento di tutta la persona) e il *videte* (esplicitato in *experiendo et intelligendo* = rapportarsi di tutta la persona). Alla ricca

possibilità offerta dalle esplicitazioni si aggiunge il movimento attivabile nei quattro modi in forza dei quali si perviene a questa cognizione. *Primo per bonorum operum actionem, secundo per mentis quietem seu vacationem, tertio per divinae dulcedinis gustationem, quarto per operationem devotionis* (293).

C'è una chiusura al testo in questione: *veniendo viderum et videntes non deseruerunt, unde dicitur 'Et manserunt ibi die illo' ... Audientes et videntes beatum diem, beatam noctem duxerunt* (294). Un finale in cui avverto una nostalgia, pienamente condivisa. Forse più pianamente intensa dell'accento di *Timore e tremore* ai tre giorni in cui Abramo visse il travaglio della decisione assoluta per l'Assoluto.

Il senso del *manere* è singolare. Ci si imbatte con una parola viva, non con un vocabolo morto. E la differenza si avverte vitalmente.

Fondamentale è il posto occupato in questo *manere* dal rapporto interpersonale. Il rapporto interpersonale dà il senso appropriato al *manere*, ma nello stesso tempo resta, da questo, segnato e qualificato. E nel rapporto interpersonale si attesterà la sinergia. *Bello e fecondo l'intreccio di tre possibilità umane nettamente diseguate: intersoggettività, sinergia, manere*. Un nucleo ricco che meriterebbe ben altra trattazione nell'ambito pieno del *sentito* tomistico, che invece qui avrà da me pochi cenni. Lo ritengo un sintagma prezioso per esprimere il *poter essere* umano in una cornice di tensione al compimento e alla felicità (termine che è bene riproporre in questo ambito).

Per la singolarità del *manere* va anzitutto osservato l'insistenza della particella *in* che lo segue. Il cuore di tale singolarità è in Gv 15, 4, così postillato da Tommaso: *mansio ... in Christo est ratio fructificationis* (1990). Il rimando (indiretto) è all'esprimersi delle energie del soggetto (*credendo, obediendo, perseverando*); ma in forza dell'intersoggettività compare subito l'energia che si addiziona, il verificarsi, cioè della sinergia (*illuminando, subveniando, perseverantiam dando*). Sinergia necessaria in rapporto alla qualità alta dei frutti: *abstinere a peccatis, vacare operibus santitatis, vacare aedificationi aliorum* (1992). Li rimarcherei come apertura alla pienezza di vita personale, e all'azione utile per una convivenza qualificata. Un rapido accenno a ciò (ne rimarco due) che ostacola la fruttuosità del *manere*, e che, di conseguenza va rimosso con ogni cura, o ne va cercato e trovato il rimedio.

Il primo è nel commento a Gv 6, 56-58. Il contesto è fin troppo noto. Dopo aver affermato che rimane in lui *ille qui non sacramentaliter tantum sed revera corpus Christi manducat*, viene aggiunto che non rimangono *qui*

*in corde ficto ad illud accedunt ... Fictus enim est, cum non respondet interiorius quod signatur exteriorius. E conclude, qui ergo non habet in corde (non nella mente!) desiderium huius unionis, nec conatur ad removendum omne impedimentum ad hoc, est fictus. Et ideo Christus in eo non manet, nec ipse in Christo (976).* Dunque il non avere realizzato la possibilità di unificare interno ed esterno, il non avere in cuore il desiderio della sinergia e non agire di conseguenza per il suo esserci effettivo impediscono la concreta realizzazione del soggetto, il suo possibile trascendimento.

Il secondo è nel commento a Gv 8, 35-36 e contiene l'accenno all'essere asserviti al peccato. Il servo ha una condizione transitoria e instabile. Non dipende da lui il rimanere nella casa. *Sicut per ipsum (Christum) a peccato libaramur, ita et per ipsum in domo manemus (1207).*

Intersoggettività e sinergia si ripropongono in tutta la loro possibile intensità e necessità, illuminate dal contrasto ravvicinato con cuore *fictus* e dimensione servile.

Mi è forse ora possibile sfioccare in due l'intreccio dei tre termini, *manere*, intersoggettività, sinergia, attestando l'uno sul commento a Gv 8, 31 e l'altro sul commento a Gv 15, 9-10.

*Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis.* L'invito presuppone l'effettiva possibilità di risposta nell'invitato. La promessa di quanto evoca questo *manere* pizzica corde delicatissime dell'interiorità umana: l'essere davvero discepoli di un vero maestro, cioè *manere in sermone*. Nell'uomo c'è la possibilità di essere davvero discepolo di un tale maestro, con l'infinito vantaggio che questo comporta. Ma è una possibilità tragica perché è facilissimo lasciarla inespresa, e questo può verificarsi soprattutto se si è privati di comunicazione adeguata.

Tommaso rammenta che tre sono gli atteggiamenti che si esigono quando si tratta del *verbum Dei*: *sollicitudo ad audiendum ... fides ad credendum, constantia ad permanendum*. Quindi il rimanere si consegue *per fidei stabilitatem, per continuam meditationem, et ferventem affectionem (1195)*. Impossibile non rilevare la bella compresenza dei movimenti vitali dell'interiorità umana, e il protendersi nostalgico all'azione del maestro.

L'indugiare sulla realtà del discepolato ha, forse, oggi una risonanza *inattuale*, con qualche nota struggente. Tutto fa pensare che il bisogno si sia acuito, ma raramente lo si sappia decifrare. Il voler essere discepoli di Cristo rientra in questa dinamica, è carico di ostacoli, di preconcetti affastellati da sempre, di abissi da superare, di abitudini da invertire, ma anche, e nel medesimo tempo è carico di attese vitali. È, anzitutto, annettersi il privilegio di una grande dignità; valutazione che non è facile portar fuori dal-



l'autoreferenzialità. *Quanto enim magister est maior, tanto discipuli eius sublimiores sunt; Christus autem excellentissimus et summus magister est: discipuli ergo eius excellentissimi sunt* (1197). Si tratta del soddisfacimento delle più alte aspirazioni risvegliate nell'uomo, aspirazioni così difficili da soddisfare. È un ragionamento facile da comprendere. Kierkegaard potrebbe però rammentarci che c'è comprendere e comprendere e tra i due intercorre una distanza infinita.

Tre disposizioni saranno presenti nel discepolo: *intellectus ad capiendum, assensus ad credendum sententiae magistri, stabilitas ad permanendum* (1197). Nel rapporto sinergico con Cristo maestro, l'eccellenza di tale maestro consente di spingere al massimo le potenzialità latenti nel soggetto e di rilevare la capacità di contenere energie altre, che sole, però, consentono un inveramento inaspettato di quel io che il soggetto è.

Primamente si osserva che *Solus autem Christus potest aperire aurem intelligentiae* (1197), con una causalità, misteriosa e esaltante, che non intacca l'autonomia di chi riceve l'azione. Di conseguenza il discepolo potrà conseguire ciò che il *cognoscetis veritatem* evoca a Tommaso, ossia conoscerà la verità *doctrinae quam ego doceo* (1198). Ma il punto alto, il punto agognato da Socrate (secondo la bella lettura kierkegaardiana) è nell'affermazione, che da sempre travaglia il pensare e il volere dell'uomo, *et veritas liberabit vos*. Con un confortante slargamento insistente, dopo aver ricondotto *liberare a liberum facere* (distinguendolo dal senso generico di *liberato a quacumque angustia*) Tommaso esemplifica: *ab errore falsitatis ... a servitute peccati ... a corruptione* (1199).

Chi intenda *vacare aedificationi aliorum*, non potrà mai eliminare dal suo percorso il faticare sul nesso verità – comunicazione – libertà. Non potrà mai risolverlo tutto razionalmente. Dovrà viverlo amorosamente sì che qualcosa trapeli al suo sguardo. E imparerà sempre meglio la laboriosità di valersi di quanto hanno trasmesso, come traccia del proprio vivere prima che del proprio pensare, quelli che hanno lasciato all'umano tutto il suo spazio di misteriosità.

L'altro capo dello sfioccamiento del nesso tra le tre realtà – intersoggettività, sinergia, *manere* – si ha nel commento a Gv 15, 9-10.

I tre termini – realtà assumono l'intensità massima e si aprono al massimo della loro estensione. Data la delicatezza dell'argomento scelgo il discorso più sobrio.

Il fascino perenne del *manete in dilectione mea*, di questa esortazione imperativa così appropriata per un soggetto capace di libertà, è nella bivalenza di evocazione e di senso che il commento lumeggia con cura: a) *ut sci-*

*licet me diligatis, b) quia ego diligo vos* (2000). La preminenza della seconda tutta e sola asseverativa, la sicurezza che diffonde anche nella tragicità del vivere e del patire, non indebolisce né dimensiona la forza della prima, la pone piuttosto nella luce giusta di risposta libera dell'uomo a una sollecitazione che ha in sé la forza del creare. Qui il ragionamento, anche il più perfetto, è davvero povero, il *manete in dilectione mea verbis explicari non potest*, deve subentrare l'*experientia* al fine di avvalersi di modalità comunicative meno improprie. L'eterna dialettica tra l'essere amato e l'amare incorniciata dal *manere* ha un senso familiare per l'animo umano. Il *manere* mi pare che consenta un insperato chiudersi del cerchio. Perché nel *manere in eo* si articolano sia il *manere in eius dilectione* sia quel *praecepta eius servare* in cui precetto indica *esclusivamente l'amare* (non adempimento imposto, ma realizzazione piena di sé). Nella comunicazione umana è inquietante la misteriosità di un precetto circa un qualcosa che l'uomo dovrebbe avvertire come bisogno vitale.

Un cenno appena al senso originalissimo che il *manere* conferisce al *quia sine me nihil potestis facere* (e Tommaso aggiunge *non solum magna sed nec minima*, né nell'ambito della natura, né in quello della grazia). L'accento che Tommaso fa alla creazione contiene il senso forte della partecipazione nell'essere, sì che la constatazione del limite si apre al conforto impagabile di una presenza in certo modo necessitata. Il limite confina con quel *con* che è meta agognata di ogni travaglio e di ogni brancolamento umano. Ma qui il terreno è eccessivamente minato anche rispetto a tutto il precedente.

Verità morale, svelamento del *poter essere dell'uomo* all'uomo del nostro tempo e specialmente a chi comincia il proprio percorso ... Sono compiti inattuali (nell'accezione nietzschiana), intrisi di bellezza, rappresentano il beneficio grande per chi li accoglie, ma c'è lo scoglio della comunicazione: felicemente, esigono, per la giusta comunicazione, l'*experientia* del comunicante oltre alla copiosità del suo sapere.

Questa mi è sembrata una sobria lezione da Tommaso, non per risolvere, ma per dare al problema lo spessore che gli spetta.

## LA VERITÀ DELLE RELIGIONI NON-CRISTIANE

LEO J. ELDERS

Ci si potrebbe meravigliare del titolo di questa conferenza. Se si accetta la definizione della verità come corrispondenza del pensiero o della sua espressione verbale con l'oggetto reale, la questione della verità in una religione non sarebbe altro che verificare se i suoi riti e le sue dottrine corrispondano alla realtà. Tuttavia tale ricerca sarà tutt'altro che facile, perché l'oggetto della religione si situa oltre l'immediatamente osservato o anche nella profondità della coscienza umana. Poi c'è la difficoltà del criterio. Con che cosa paragonare dottrine religiose non-cristiane? Sul livello filosofico, si potrebbe pensare alla filosofia dell'essere di San Tommaso. Si tratterebbe allora di vedere, se una religione particolare abbia o meno una concezione corretta di Dio, dell'uomo e della sua vocazione, ed anche se le sue dottrine morali corrispondano all'etica del diritto naturale. Gli antropologi hanno accertato l'esistenza di tribù che professano concezioni assai corrette sulla divinità ed una morale naturale senza grosse deviazioni, però spesso lo sviluppo ulteriore o l'evoluzione verso stadi di religione detti superiori comporterà uno scivolamento in riti immorali, nel politeismo antropomorfo, o nel monismo o nel dualismo. In questi casi l'accordo con la teologia filosofica e la legge naturale fornisce un criterio per valutare il grado di verità di una religione.

Tuttavia molti moderni professano un concetto diminuito della verità che concepiscono come la coerenza di certi elementi dentro un sistema. Altri autori preferiscono il criterio pragmatico, cioè, certe dottrine sono vere se funzionano dentro una società o una cultura. Ovviamente sparisce così l'assolutezza della verità. Lo storicismo dal canto suo sostiene che i concetti fondamentali possano essere ben diversi in ciascuna delle epoche della storia. Aggiungono che le grandi regioni culturali hanno e devono aver la propria religione adattata all'ambiente geografico. La questione della

verità delle religioni viene evitata e lascia il posto ad una descrizione delle credenze e dei riti di un popolo. Però, se non vogliamo limitarci ad una enumerazione di riti, dottrine e costumi religiosi, è inevitabile applicare un criterio filosofico e considerare le credenze e le teorie morali delle religioni dal punto di vista della teologia naturale e della legge naturale.

Sul livello teologico la ricerca sulla verità nelle religioni non-cristiane sembra più facile. Basta comparare dottrine e riti con la dottrina cristiana. Qui il concilio Vaticano II ci ha mostrato la strada, parlando da un canto di tesori presenti in esse e dall'altro di gravi errori. La Chiesa non rigetta niente di quello che c'è di santo e vero nelle religioni,<sup>1</sup> però d'altra parte il Concilio dichiara che spesso gli uomini, ingannati dal Maligno, hanno deviato nei suoi pensieri e scambiato la verità di Dio con la menzogna, e servito le creature invece di Dio; vivendo in questo mondo e morendo senza Dio sono esposti ad una terribile disperazione.<sup>2</sup> Può darsi che, per i bisogni del dialogo con rappresentanti delle religioni, si passi sotto silenzio i difetti, ma in questa sede si tratta di una valutazione oggettiva e scientifica.<sup>3</sup>

Per agevolare l'esame del nostro tema, propongo di seguire la Dichiarazione del Concilio, dividendo le religioni in quattro gruppi: religioni caratterizzate dalla vicinanza alla natura; l'Induismo e il Buddismo; l'Islam. Ovviamente dobbiamo anche valutare quello che queste religioni dicono riguardo alla verità dei loro riti e miti.

## I. LA VERITÀ DELLA RELIGIOSITÀ NATURALE DELL'UOMO

L'universo religioso delle religioni del primo gruppo è popolato di miti. Quale è la "verità" di essi? Gli eventi descritti e le divinità che ci appaiono sono percepiti come reali per gli addetti a tali religioni? A proposito della questione conviene sottolineare che per un popolo che vive su questo livello il reale è più ampio.<sup>4</sup> Non si tratta soltanto di ciò che si osserva immediatamente con i sensi, ma anche di quello che la gente sente nel suo interiore, cioè un'altra realtà, misteriosa, la quale con il reale osservato costituisce una sola realtà. Quindi i miti raccontano storie ed eventi "reali", ed anche veri, tuttavia nel senso di una esperienza profonda, quasi mistica. Per

<sup>1</sup> *De Ecclesie habitudine ad religiones non-christianas*, 2. Cf. *Lumen gentium*, 16.

<sup>2</sup> *Lumen gentium*, 17; *Rom.*, 21 e 25.

<sup>3</sup> Cfr. José Morales, *Teología de las religiones*, Madrid 2000, pp. 148-171 (Verdad y religiones).

<sup>4</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *The Notebooks on Primitive Mentality*, New York 1978, pp. 152 ff.

le tribù che praticano la religione su questo livello, si può dire che la loro religione della natura è universale. Di fatto essa si trova in tutti i continenti ed epoche della storia, benché sotto forme alquanto diverse – le due realtà non formano che una sola, ma la seconda è misteriosa, distinta, non si lascia verificare ed è piuttosto sentita affettuosamente. Qualche volta miti stravaganti per le loro immagini e sommamente inverosimili non sono il prodotto del pensiero religioso, ma di poeti che si sono presi una grande libertà per presentarli alla loro gente. C'è anche la spiegazione etiologica. Se un dio inghiottisce un altro, il significato può essere per esempio che nella loro invasione della Grecia gli Achei hanno distrutto il culto di una divinità locale.

Esiste una enorme diversità di miti, che permettono di esprimere con rappresentazioni simboliche verità oltre la vita quotidiana. Ben noti sono i miti sul principio del mondo, le lotte tra le divinità o forze preternaturali, la generazione e il destino dell'uomo. Possono servire ad esplicitare quello che non si lascia captare con ragionamenti. Nel mondo greco i miti sono anche un'immagine della storia, cioè della lotta tra gli Achei sopravvenuti dal nord e la popolazione autoctona. È ovvio che certi miti erano piuttosto letterari, carichi di un senso simbolico. Pochi greci avranno creduto che una donna si sia trasformata in un albero, o che un mostro, mezzo cavallo e mezzo uomo sia esistito.

Le divinità rappresentano forze naturali cosmiche o gli elementi e risultano da una speculazione immaginativa sui fenomeni, le forze naturali, gli elementi e corpi celesti poco conosciuti.<sup>5</sup> Da lì lo sviluppo di quanto viene chiamato politeismo. Tuttavia per i popoli in questione non si tratta di sapere se Dio è uno o se esiste una pluralità di divinità. “Dio, nelle concezioni dei primitivi, è una realtà percepita e intuita in una molteplicità di rapporti e di manifestazioni”.<sup>6</sup> La dea madre, venerata in molte aree culturali, è l'incarnazione della terra fertile, che ci dà alimento o anche – come per i Kogi della Colombia – è immaginata come il mare, madre di tutte le cose. Quasi sempre, anche nelle forme più primitive della religione, le rappresentazioni, gesti, riti e miti hanno un certo significato. Si può parlare in questi casi di “semi di verità”, benché per l'osservatore critico questi miti, credenze e riti siano carichi di grossi errori.

<sup>5</sup> Cfr. H.J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, London 1958, p. 7. Vedasi anche Robert Graves, *The Greek Myths I & II*, Baltimore 1955.

<sup>6</sup> B. Bernardi, “Dio o l'Assoluto presso i Primitivi”, in Segretariato per i non-cristiani (edit.), *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, Cuneo, s.a., 208-233, p. 233.

Un altro aspetto della mentalità detta “primitiva” è il senso della partecipazione. L’individuo in quanto uomo isolato dal clan perde il suo posto nel gruppo, le suo coordinate, non è più un uomo completo. C’è molta verità in questa convinzione, secondo la quale l’uomo individuale partecipa della vita degli antenati e stretti legami lo vincolano ai consanguinei anche lontani. Il genitore trasmette la vita, e ha così una tale importanza straordinaria da essere vicino al divino. Si deve anche ammettere che molti popoli, che vivono nel politeismo, come i Greci prima del secolo dell’illuminazione ad Atene, percepiscono i dei come esseri reali che intervengono nella loro vita.<sup>7</sup>

Ci sono grandi variazioni nei riti, miti e nelle credenze eventuali di queste religioni.<sup>8</sup> Si trovano miti e dottrine fantastici, costumi immorali, come i sacrifici di giovani o bambini, la prostituzione sacra etc. È superfluo dire che in queste deviazioni una verità elementare è appena visibile. Ciononostante gli antropologi hanno scoperto tribù con una religione semplice, ma assai pura, in cui è venerato un Padre che ha fatto il mondo e ha cura dei membri della tribù. Di fatto, come scrive San Tommaso, una certa conoscenza di Dio è naturale per l’uomo, benché a volte questa sia ottenebrata o deformata.<sup>9</sup> Può darsi che queste idee vengano accompagnate da un codice morale assai vicino al diritto naturale.

Come in altri settori della vita umana, c’è stata una evoluzione sul livello della religione. Possibilmente alcuni popoli sono andati alla deriva, adottando forme più crude di superstizione e costumi perversi. D’altra parte c’è anche un progresso verso forme più nobili di vita religiosa. Si vede che nella Grecia dell’età classica ha avuto luogo una certa purificazione della teorie politeistiche e che molti si sono messi in cammino verso concezioni più vicine al monoteismo e al buon costume.

La religione naturale e l’animismo sono una proiezione di esperienze del cosmo e della natura nonché della ricerca, da parte degli uomini, di spiegazioni della propria esistenza, del mondo e dei fenomeni naturali osservati da loro, come il ciclo delle stagioni, la forza degli elementi, la fecondità, la propria vita e la morte. Nelle aspettative, angosce e gioie della vita alzano le loro mani verso il cielo per chiedere aiuto o per ringraziare di dono ricevuti. In quanto tali queste espressioni di religiosità possiedono un certo valore e verità. Per esempio, lo stesso apostolo Paolo ha riconosciuto

<sup>7</sup> U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931, p. 17.

<sup>8</sup> cf. *Summa theologiae*, II-II, 93, 1 arg. 2: “ante legem datam iusti absque peccato mortali colebant Deum qualitercumque eis placebat”.

<sup>9</sup> *S. Th.* 1, 93, 8 ad 3: “Esitamen aliqua Dei cognitio et dilectio naturalis”.

qualche aspetto buono nell'atteggiamento religioso dei Greci. Nel suo discorso sull'Areopago fa rilevare che Dio non è lontano dagli uomini. Gli Ateniesi lo venerano come a taston, senza conoscerlo. Paolo cerca di introdurre concezioni di teologia naturale, che sono sulla scia della loro religiosità.<sup>10</sup> Secondo Paolo, Dio, "nelle generazioni passate, ha permesso che tutte le nazioni seguissero le loro vie, quantunque egli non abbia mai cessato di rendere testimonianza di se stesso, facendo del bene, mandando del cielo le piogge e le fertili stagioni, dandovi cibo in abbondanza e ricolmando di gioia i vostri cuori".<sup>11</sup> Paolo non attribuisce nessun valore alle concezioni religiose specifiche, al contrario corregge il politeismo. Non trova un valore dottrinale nella religione greca e considera persino il culto dei sacrifici nei tempi un culto dei demoni.<sup>12</sup>

Gli studi etnologici ed antropologici del secolo scorso come anche le scoperte della archeologia hanno permesso di attribuire un certo senso alle rappresentazioni e riti delle religioni dette primitive. Ciò che è vero in esse è la spontanea religiosità, la riconoscenza di una dipendenza da forze al di sopra dell'uomo, il desiderio di guadagnare la benevolenza di queste forze soprannaturali. Così, per molti popoli, la religiosità naturale è stata una strada verso la fede cattolica. ed una preparazione evangelica. È importante mantener la distinzione tra la religione di una tribù o un popolo, concepita come un sistema, e la religiosità personale degli uomini che vivono in una società particolare. È possibile e, secondo il mio parere, capita spesso, che gli individui conservino concezioni giuste e vere, malgrado il politeismo, la superstizione o l'immoralità di certi riti nel suo ambiente.

In modo generale, facendo astrazione di idee religiose e riti particolari, si potrebbe dire che l'elemento fondamentale di verità nelle religioni primitive è la volontà di entrare in contatto coll'Assoluto, l'ultima realtà. Questo desiderio esprime di fatto una struttura essenziale del cuore umano. In queste religioni il divino viene concepito come un essere o degli esseri distinti dall'uomo stesso, benché in certe religioni sia identificato con una forza naturale o con l'uno o l'altro elemento. Tuttavia nelle religioni di questo stadio esiste una diversità estrema dei modi nei quali viene espresso il concetto del divino, che, però, è sempre esteriore all'uomo. Così la religione detta primitiva non si perde nell'immanentismo. Il desiderio di Dio può manifestarsi nella ricerca del Creatore del mondo e dell'uomo e di un sorgente di

<sup>10</sup> *Atti* 17, 27-28.

<sup>11</sup> *Atti* 14, 16-17.

<sup>12</sup> *I Cor.*, 10, 14-20.

amore e felicità, di cui ha sete il cuore nostro inquieto. È l'anima che per la sua natura è cristiana, come lo diceva Tertulliano.<sup>13</sup> In altre parole, quello che Dio ha messo nel cuore degli uomini possiede la sua verità, ma spesso ciò che gli uomini hanno aggiunto e le espressioni che hanno dato all'Assoluto sono erranee. Quanto esposto viene anche confermato da San Tommaso il quale scrive che prima della legge, gli uomini, mossa da una certa devozione della propria volontà, offrivano nei loro sacrifici cose che avevano ricevuto da Dio. Riconoscendo così che Dio è il principio e la fine di tutto.<sup>14</sup> Aggiunse che questo lo facevano "secundum humanam determinationem" cioè le cerimonie e i sacrifici avevano forme molto diverse.

Il cosmo è sommerso alla divinità e l'uomo cerca di conoscere l'ordine originalmente stabilito per Dio. C'è anche una certa verità nella nozione assai diffusa di una anima o uno spirito, ugualmente si potrebbe parlare di verità nelle preghiere, nei sacrifici e nelle celebrazioni in quanto sono uno slancio verso Dio che gli uomini cercano di raggiungere per l'intermediario dei loro riti. Questa verità può essere presente nel pensiero di uomini individuali. Tuttavia è spesso coperta ed offuscata per le forme concrete della vita religiosa di un popolo che con il progresso verso forme più sofisticate di vita religiosa, rischia di perdersi in un grosso politeismo o in sistemi come il monismo o il fenomenismo. Così si allontanano di più in più da questa verità fondamentale. Un altro fenomeno che merita di essere rilevato è l'accaparramento, da parte di individui, dell'accesso alle divinità, nonché il miscuglio di idee proposte ai loro seguaci. Così ci sono più o meno 7000 "chiese" nell'Africa, i cui fondatori combinano idee animistiche con brani della fede cristiana.

Tutte queste difficoltà vengono segnalate spesso nella Bibbia che vede soprattutto gli errori e le deviazioni delle religioni fuori della rivelazione biblica. Va inteso che sotto questa luce non c'è molta verità in queste religioni. Finalmente la componente etica può anche possedere una certa verità, se per lo meno il codice dei doveri, in uso nel gruppo, corrisponde al diritto naturale e induce a cercare l'unione con il divino.<sup>15</sup> Per l'uomo religioso la questione principale è conoscere il fine a cui deve tendere.

Per una valutazione teologica delle religioni naturali possiamo riferirci all'Antico Testamento. Secondo la Bibbia gli uomini sono sempre espo-

<sup>13</sup> Mi sembra che l'espressione "religiosità personale" in quanto distinta della religione istituzionale sia preferibile al binomio "personal faith" e "cumulative religious traditions".

<sup>14</sup> S. Th. I-II, 103, 1 ad 1. cf. In IV sent., d. 1, q. 1, a. 2, C ad 2. (l'articolo comprende 3 sezioni, A, B e C).

<sup>15</sup> J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris 1958, 440.



sti al pericolo di rappresentarsi Dio secondo i propri sentimenti e le proprie idee. Spesso il testo sacro chiede con una certa sorpresa, perché i pagani si lasciano ingannare, mentre cercano sinceramente Dio, e venerano creature in vece del Creatore.<sup>16</sup> Il re Salomone viene rimproverato per lasciarsi trascinare nel culto di idoli, benché Dio gli avesse espressamente vietato di andare dietro agli dei stranieri. L'autore del *Primo libro dei Maccabei* ripete la condanna della religione dei diadochi in Siria. Oltre a rigettare la idolatria la Bibbia condanna anche l'immoralità talvolta connessa alle credenze, come la prostituzione sacra. *Deuteronomio* 18, 9 scrive: "Quando tu sarai entrato nella terra che il Signore, Iddio tuo, ti dona, non darti ad imitare le abominazioni di quelle genti" e segue un elenco di credenze e riti superstiziosi. L'immagine che gli scritti del Nuovo Testamento danno delle religioni naturali nell'impero romano non è molto positiva. Il Figlio unico di Dio è venuto per salvare il mondo (*Gv* 3, 16). Gesù invia i suoi discepoli nel mondo intero per convertire i popoli: chi crederà e sarà battezzato sarà salvo (*Mc* 16, 16). Non c'è un altro nome per il quale possono essere salvati. Ciò significa che i popoli non devono più osservare la propria religione. San Paolo rigetta il politeismo del mondo ellenistico, sottolinea l'importanza di un concetto corretto di Dio, respinge la venerazione della natura, la religione antropomorfica e la venerazione dei corpi celesti.<sup>17</sup> In fine Paolo è convinto che i sacrifici di animali nei tempi siano un culto dei demoni.<sup>18</sup> Tuttavia riconosce che i pagani possono osservare la legge naturale.<sup>19</sup> Tutto questo indica che secondo la Bibbia le religioni naturali non possiedono la verità che conduca alla salvezza. Dobbiamo tuttavia distinguere tra la religiosità naturale delle persone e le espressioni di sentimenti e idee riguardo alla divinità che si sono sviluppati ed hanno preso la forma di una religione concreta. Come è stato detto qui sopra la religiosità naturale è piuttosto conforme alla verità della teologia naturale.

A causa della venuta della civiltà tecnica moderna, le espressioni tradizionali delle religioni naturalistiche sono scosse, contestate e a volte rigettate, rimane però la religiosità naturale, cioè la ricerca dell'Assoluto, rimane la sete di luce, sicurezza e comunione.

<sup>16</sup> *Sapientia* 13, 1-19.

<sup>17</sup> *Atti*, 17, 27 ss.

<sup>18</sup> *I Cor.* 10, 14. 20.

<sup>19</sup> *Rom.* 2, 14.

## II. L'HINDUISMO E LE SUE VERITÀ

“Nell’Hinduismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la inesauribile fecondità dei miti e con i penetranti tentativi della filosofia; essi cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione sia attraverso forme di vita ascetica, sia nella meditazione profonda, sia nel rifugio in Dio con amore e confidenza”.<sup>20</sup> Queste parole assai apprezzative del Concilio indicano alcune orientazioni che si potrebbero incontrare in questa avventura spirituale che si chiama l’Induismo. L’induismo non è una sola religione, ma una collezione di religioni. Gli specialisti indicano i seguenti elementi chiave: 1) la fede nella *Veda*, i libri sacri che comprenderebbero verità eterne; 2) la fede nel Karma-samsara o trasmigrazione delle anime, secondo i meriti e le colpe; 3) la fede nella Mukti, cioè la liberazione dalla catena della trasmigrazione come fine ultimo; 4) l’osservanza di certe regole secondo la casta e lo stato delle persone. Queste regole sarebbero la caratteristica principale della religione degli Indiani.

Il più antico stadio di vita religiosa nell’India era politeistico, benché certi testi della Rig-Veda sembrino avvicinarsi al monoteismo. Alcuni inni fanno persino pensare a testi dell’Antico Testamento ed esprimono una devozione religiosa profonda. In una fase ulteriore si sono sviluppati il ritualismo e il sistema delle caste. In seguito si verificava una reazione contro il ritualismo e un gruppo di persone iniziavano un movimento che ha dato luce a certi testi, gli *Upanishad*, chiamati anche *Vedanta* (fine dei *Veda*). Questi testi contengono intuizioni profonde, e esprimono verità naturali nella linea della teologia negativa del medio platonismo o dell’ermetismo. I grandi temi sono Dio, il mondo e l’uomo. Portano idee corrette sul primo Principio, che è immutabile e sta al di sopra di quanto l’uomo può conoscere. Questo principio è vita, parola, intelligenza, ma dall’altro lato la speculazione si perde in strade senza uscita, quando tratta del mondo. Come lo dice O. Lacombe “la tendenza generale conduce ... al monismo assoluto”. Solo l’Assoluto è reale, il mondo materiale perde la sua realtà. Alcuni pensatori hanno cercato il Principio nello spirito di se stessi. L’anima individuale viene identificata con l’Io assoluto. L’Assoluto apparisce alla fine di una ricerca introspettiva come la radice del proprio ego. In tutte le dottrine l’idea della ricerca della salvezza o la liberazione sta nel centro, per esempio per mezzo dell’assorbimento del proprio Io nel Assoluto o, su un piano meno spirituale, per l’osservanza scrupolosa dei riti della Veda, senza qualsiasi aiuto divino, e, finalmente per l’ascetismo, che conduce alla calma dell’anima liberata.

<sup>20</sup> Vaticano II, *Nostra Aetate*, 2.

Per quanto belle e profonde possano essere certe pagine degli *Upanishad*, mi pare che non siano molto diverse da certi testi di Platone, Plotino, Cleanthes, Epicteto: enunziano alcune verità accessibili alla ragione naturale, in un linguaggio spesso molto bello, ma nonostante questi testi, la tendenza generale degli *Upanishad* va verso il monismo e l'identificazione del proprio io con l'Assoluto o il primo principio ormai concepito come impersonale. La forza divina che conserva insieme tutte le cose è Vishnu, il principio immanente. Accanto a questa posizione metafisica monista però, incontriamo la religione popolare, che si nutre di miti ed è praticamente politeista. Tuttavia non mancano i tentativi per ridurre la moltitudine di dei e dee allo stato di esseri inferiori al primo Principio o a considerarli per manifestazioni di esso. Esaminando questa panoplia di divinità o anche il monismo predominante, legato all'immanentismo, uno deve parlare dal punto di vista della filosofia dell'essere di teorie erronee.

In questo palcoscenico è apparso la dottrina della Bhakti. Nell'epoca in cui si è sviluppato il monismo dell'*Upanishad* qualche gruppuscolo ha conservato la venerazione di un Dio unico e personale. Considerava l'amore a Dio la via di salvezza. Questa nobile forma di religione ha esercitato un'influenza notevole sulle altre dottrine. I seguaci della Bhakti accettano la infinità di Dio e la sua onnipresenza, praticano la meditazione, gli esercizi di pietà e l'abbandono alla volontà divina. In certi inni si esprime persino una certa esperienza mistica, un desiderio ardente di unirsi a Dio.<sup>21</sup> Loro hanno mostrato anche una grande tolleranza riguardo all'altre religioni: di fatto gli uomini religiosi seguono la via di Dio e lo onorano con i loro riti. La misericordia di Dio lo conduce ad una serie di incarnazioni, gli *avatara*. Persino il culto degli idoli diventa così una strada verso Dio. La trascendenza divina si trova diluita per la presenza di Dio nelle sue incarnazioni in una moltitudine di esseri, per esempio in figure mitologiche e uomini santi. Si accetta anche l'immortalità dell'anima umana. Queste profonde speculazioni non sono rimaste senza essere criticate ed attaccate. Sensualisti e materialisti negavano la spiritualità e l'immaterialità dell'anima. Ambedue gli atteggiamenti coesistono nell'Induismo: la teoria spirituale-metafisica non è considerata antiquata, le critiche come non-definitive.<sup>22</sup> L'Induismo è la cultura che dispone del maggior numero di libri sacri antichi che contengono rivelazioni o tradizioni sacre che spiegano i testi rivelati. Persino chi nega l'esistenza di Dio, riconosce l'autorità dei

<sup>21</sup> *Tiruvassagam. Sacred Utterances*, translated by G.U. Pope, Oxford 1900.

<sup>22</sup> Cfr. J. Gonda, *Het Indisch denken*, Antwerpen/Nijmegen 1948, 162.

*Vedi*. All'inizio di ogni ciclo cosmico Dio si rivela a qualche saggio. Certe scuole affermano che i *Vedi* sono la verità eterna, che esiste per se stessa. I Saggi li hanno visti nella loro estasi e fedelmente espressi in parole umane. I *Vedi* si trasmettevano primo oralmente per la casta dei Brammini, in seguito anche tramite la loro codificazione in scritti.

Riguardo al loro contenuto, i *Vedi* propongono la nozione del Brahman impersonale, c'è però anche la concezione del Dio personale. Si cerca di conciliare queste due posizioni contraddittorie dicendo che Dio in se stesso è impersonale, ma che diventa personale nella sua relazione con il mondo. Ci sono molte mitologie in questi scritti che presentano una triade divina. Olivier Lacombe vuol trovarci una certa verità, come un riflesso della vita divina interiore e scrive: "Quando si studia la natura non si può sfuggire a questa nozione di un "triplice", come passato, presente e futuro, le tre dimensioni dello spazio, i tre stati degli elementi, la triplice vita, ecc.". L'autore vede il concetto specificamente indù della Triade divina nelle tre funzioni di creazione, conservazione e distruzione. Spesso gli dei sono concepiti come esseri individuali, parenti, perché partecipano della stesse essenza, e si uniscono alla materia. Le dottrine trinitarie dell'Induismo sono molto lontane della dottrina cristiana. I tre membri della Triade hanno ciascuno la propria compagna. "Nelle mitologie questi esseri femminili sono rappresentate come vere divinità".<sup>23</sup>

In questo contesto si deve menzionare anche la dottrina dell'Avatara, la discesa di Dio. Visnù, il dio a cui spetta la conservazione del mondo, scende sulla terra in una forma visibile per salvarla, sterminando i mali. Nella mitologia il capo di una tribù, Krishna, che veniva descritto come un essere superiore, è finalmente divenuto l'apparizione, l'ottava incarnazione del Dio Visnù, disceso sulla terra ed è il dio più popolare.<sup>24</sup> Un altro avatara è Buddha, aggiunto alle apparizioni delle divinità, quando l'Induismo ha voluto riassorbire il Buddhismo. Gli avatara si ripetono, possono anche realizzarsi per una incarnazione in forme sub-umane di animali. O. Lacombe ci avverte che tra gli avatara e l'incarnazione del Verbo Divino c'è una differenza totale.<sup>25</sup> Finalmente, dobbiamo anche menzionare la dottrina secondo la quale la divinità possa inserirsi in idoli, assumendoli come corpo proprio. Il Dio appare qui come materia, sottomessa agli uomini.

<sup>23</sup> O. Lacombe, *Cristiani e Induisti. Orientamenti per il dialogo fra Cristiani e Induisti*, Bologna 1973, 55.

<sup>24</sup> J. Gonda, o.c., 118.

<sup>25</sup> O.c., p. 54.

Per l'Induismo il mondo è eterno, ma compare e compare e compare in cicli, senza fine. Dio lo crea e lo distrugge. Nel periodo di scomparsa il mondo è impercettibile, come un seme, nascosto in Dio. La mitologia conosce sette mondi superiori e sette inferiori. Nel nostro mondo le anime possono acquistare meriti o incorrere in colpe. Secondo la legge del *Karma-Samsara* le anime nascono e morendo passano in altri corpi, anche di animali. Soltanto in un corpo umano l'anima può compiere atti meritevoli, nelle altre forme deve espiare. I riti servono per evitare la caduta in un corpo animale. L'unione dell'anima e del corpo non è naturale.

Quanto esposto qui sopra mostra la complessità di miti, prodotti da una immaginazione senza briglie, da un profondo senso religioso, forse unico nel mondo, e da pensieri filosofici, spesso profondi, che talvolta esprimono verità su Dio e sull'uomo. Ma tutto questo è portato da atteggiamenti che perdono la distinzione tra quello che è ragionevole e quello che è contraddittorio, irragionevole, impossibile. Soprattutto mi pare sempre presente un fondo monistico e panteistico. Ciò nonostante, qua e là sorgono dalla nebbia di quella massa multiforme di miti incredibili vette di sapienza e di verità, come abbiamo esposto. Dappertutto si cerca la vita interiore ed appare un senso religioso impressionante. Per un filosofo dell'occidente l'enigma è, come pensatori profondi possano accettare una così grande varietà di contrasti e tante cose irragionevoli. La risposta potrebbe essere che anche la società indù offre, sul piano umano, uno spettacolo di contrasti e idee in conflitto. Inoltre per loro l'esperienza interiore personale è più importante dei riti e dei dommi. Si può forse sperare che la civiltà tecnologica condurrà ad un cambio graduale dei modi di pensare.

Dal lato della teologia cattolica i testimoni di sottomissione al Supremo Essere e di amore per Lui, pur essendo belli, non manifestano una chiara dottrina della trascendenza divina e della distanza che le separa dal mondo. L'Induismo in generale sembra essere lontano da riconoscere che una sola persona particolare storica può essere l'unico mediatore tra Dio e gli uomini. Per i saggi indù la comunicazione tra l'anima e l'Assoluto è immediata e siamo salvati abbandonandoci alla misericordia divina. Non vi esiste l'idea di una inaccessibilità divina, di una colpa che richieda una espiazione. Alla domanda se c'è una vera esperienza mistica nell'induismo, la risposta è difficile. Dio può dare la Sua grazia a chi vuole. Tuttavia, alla luce delle tendenze all'immanentismo ed al monismo, così forti nell'India, Jacques Maritain potrebbe aver ragione, quando suggerisce che l'oggetto della meditazione mistica e l'esperienza interiore, descritte nei testi sacri dell'India, non è Dio, ma l'essere della propria

anima.<sup>26</sup> Non è possibile una intuizione naturale di Dio perché vive in una luce inaccessibile. C'è però in ogni uomo un desiderio di attingere le fonti e il principio del proprio essere. Poiché l'uomo è cosciente del proprio essere e della propria anima, può concentrarsi su esso. Di fatto, i mistici dell'induismo asseriscono di avere una esperienza dell'Assoluto, il *Brahman*, che identificano con il proprio Io, chiamandolo *atman*, cioè se stesso. Per arrivare a questa intuizione, sgomberano la loro mente da ogni attività normale, da ogni molteplicità di concetti ed immagini pervenute da fuori, sentono il proprio essere in un modo non-concettuale. Attraverso quest'essere attingono anche il Principio di tutto, Dio, che tuttavia non si offre a loro come oggetto per essere amato e conosciuto, ma come fondo e causa prima delle cose. Siccome non si tratta di una conoscenza concettuale, i mistici non possono distinguere tra il proprio sé e l'assoluto che è Dio. Se questa analisi del misticismo indù è corretta, si vede la distanza che la separa dalla dottrina cristiana sulla necessità della grazia soprannaturale e della fede per entrare in contatto con Dio.

Riguardo alla questione delle verità contenute nell'induismo conviene ricordare quanto esposto qui sopra su certe posizioni metafisiche, come l'esistenza di un Assoluto, l'immaterialità dell'anima umana, il desiderio di unirsi a Dio. Dall'altra parte incontriamo la difficoltà che la differenza fra Dio e la creatura viene abolita sulla scia di un monismo che penetra tutta la vita religiosa. C'è inoltre un atteggiamento che pone come tesi la validità di tutti gli approcci al divino, ma che non riconosce la possibilità che un avvenimento storico preciso – la vita e la morte di Gesù – possa avere un'importanza unica e assoluta. Pare impossibile all'Indù che la manifestazione di Dio in Gesù sia completa e finale. L'Induismo sembra di fatto privo di qualsiasi senso della storia. È la convinzione di saggi come Ramakrishna che tutte le religioni cerchino lo stesso Dio, anche se per strade diverse. Ognuno può seguire la propria via. C'è una rivelazione in tutte le grandi religioni. Menzioniamo in fine la dottrina delle rinascite, della trasmigrazione delle anime in un ciclo ininterrotto secondo la legge del *karma samsara*. Non si vede come risolvere le contraddizioni flagranti, che risultano da quanto sopra con la metafisica dell'essere e la verità della fede cristiana.

<sup>26</sup> See Jacques Maritain, *Redeeming the Time*, "The Natural Mystical Experience", p. 241.

### III. LA VERITÀ NEL BUDDHISMO

Se dobbiamo adesso affrontare il problema della verità nel Buddhismo, la perplessità è quasi più grande che quando parlavamo del Induismo. Il Buddhismo presenta molte forme distinte e perciò una apprezzamento globale in poche pagine è pressoché impossibile. Nei paesi asiatici esistono forme assai diverse di dottrine e pratiche buddhiste. All'inizio alcune credenze animiste come la trasmigrazione delle anime furono purificate e rigettate da Buddha. Per ripugnanza della vita dei piaceri e della vacuità di un eterno ritorno in generazioni successive, cercava di raggiungere uno stato di pace interiore. Grazie a quello che aveva sperimentato in un'illuminazione Buddha predicava le sue quattro verità fondamentali: "Tutto è dolore; la causa delle sofferenze è il desiderio; per terminare il dolore l'uomo deve vuotarsi di ogni desiderio – il nirvana; poi seguire il cammino che conduce al nirvana per una vita virtuosa e il ritorno a se stesso". Il nirvana significa per Buddha stesso la morte del mondo delle apparenze, in un modo tale che l'esistenza della cose e delle divinità non ha più un significato. Il nirvana ha anche un lato positivo che viene, però, descritto molto diversamente dalle varie scuole e sette, che si sono sviluppate posteriormente. Non era l'intenzione di Buddha di fondare una religione. Ciascuno può raggiungere per la propria forza l'illuminazione ed arrivare così alla fine delle sue sofferenze. Neanche ha voluto rispondere a questioni sull'eternità del mondo o la sopravvivenza dell'anima dopo la morte, dicendo che tali questioni non hanno importanza, ma ci impediscono piuttosto di trovare la liberazione. Per Buddha tali questioni sono una marcia attraverso una giungla di illusioni.

Cosa pensare della verità di quanto insegnato da Buddha (Shakayumi)? Riguardo alle quattro verità fondamentali, diciamo che esprimono un pessimismo quasi totale. Non è vero che tutto sia sofferenza; non è vero che ogni desiderio sia da bandire. È possibile un benessere ed una felicità in terra, benché siano parziali e transitori. Soprattutto dobbiamo sottolineare che il desiderio è una forza positiva. Conviene citare qui sant'Agostino: *Tota vita christiani boni sanctum desiderium est ... desiderando extendit animam, extendendo facit capacem. Desideremus ergo fratres quia implendi sumus*.<sup>27</sup> L'atteggiamento di Buddha riguardo al mondo fisico così come il suo rifiuto di rispondere a questioni metafisiche sono anche problematici. La negazione del valore del pensiero metafisico viola la dignità dell'uomo come

<sup>27</sup> *In epist. primam Ioannis*, tr. 4: PL 35, 2008.



essere ragionevole. In fine, la volontà di concentrarsi sul proprio interiore, senza voler accettare nessun aiuto dagli altri non corrisponde alla natura della persona umana. Tra il Buddhismo e il Cristianesimo ci sono differenze invalicabili. Buddha non accetta un primo principio, tanto meno il Dio personale. Non c'è posto per la preghiera e la sottomissione a Dio. La fine dell'uomo è tutt'altro che l'amicizia con le Persone divine. Si tratta di qualcosa di negativo, l'evacuazione di tutti i desideri e della propria esistenza, che finisce – se si comprende la dottrina positivamente – in una fusione con il cosmo, o si uno segue l'interpretazione negativa, nel nulla.

Ciò non toglie che Buddha abbia elaborato una regola di vita in molti rispetti ammirevole. I membri della sua comunità originale, la samgha, sono tenuti a non uccidere mai un essere vivente; mai rubare, astenersi da qualsiasi impurezza, da bugie, da bevande alcoliche. Non devono mangiare fuori i tempi regolari, cantare e ballare, non devono usare profumi nè letti morbidi, e non possono possedere denaro. La tendenza generale di queste ed altre ammonizioni è l'abnegazione, una certa amabilità con gli altri o piuttosto non intromettersi negli affari altrui. È notevole l'assenza di un insegnamento dottrinale: non si dice chi è l'uomo, cosa deve raggiungere, quale è il suo rapporto con il mondo. Ci colpisce una certa soddisfazione con se stesso: il discepolo non ha più bisogno di nessuno, neanche del Creatore del mondo. Deve lui morire? Meglio ancora. Non si perde niente.<sup>28</sup> Il discepolo di Buddha determina lui stesso il senso della vita umana, e questo senso è largamente pessimistico. Tuttavia Buddha stesso è stato una persona piena di misericordia riguardo alle persone che soffrono. Abbandonando ogni idea di un Dio personale Buddha ha portato l'anti-personalismo all'estremo, ma ha conservato una preoccupazione coll'Assoluto. Per lui la convinzione che il proprio Io sia reale, è l'errore più fatale. L'uomo che si dondola nell'illusione dell'Io, rimane prigioniero del ciclo delle generazioni. Non c'è più maschio, non c'è più femmina, anche l'uomo non c'è più. Rimangono soltanto apparenze di rapporti.<sup>29</sup>

Il Buddhismo figura come un caso a sé. Al principio ha escluso il divino ma sotto la pressione della religione popolare certe forme del Buddhismo hanno reintrodotta le divinità, facendone protettori. Buddha stesso, l'illuminato, diventava l'oggetto di una venerazione religiosa. Nel

<sup>28</sup> H. van Straelen, s.v.d., *The Church and the non-Christian Religions at the threshold of the 21<sup>st</sup> century*, London 1998, 114.

<sup>29</sup> H. Langerhand, "Die buddhistische Renaissance", *Frankfurter Hefte*, Febbraio 1966, p. 107.



corso dei secoli il Buddhismo ha conosciuto un'importante evoluzione. Nel Buddhismo Mahayana, il grande veicolo, che risale al principio dell'era cristiana, Buddha è stato divinizzato. Si prega, per esempio:

O Amitabha, luce senza eguali,  
O Amitabha, splendore infinito,  
così puro e calmo,  
così dolce e consolante ...

Quanto desideriamo rinascere presso di te.<sup>30</sup>

Quello che per Buddha era una illusione, è proposto adesso come la fine dell'uomo, cioè, la felicità nel paradiso. Viene introdotto il principio di una redenzione grazie ai meriti di un altro. Si nota anche in questo periodo un interesse cresciuto nella metafisica. Un ulteriore sviluppo della dottrina di Buddha ha avuto luogo nel IV secolo, per la scuola di Nagaryuna e quella chiamata Asvagosha.

Se si chiede come mai sia stato possibile che la visione pessimista di Buddha, che si oppone a inclinazioni fondamentali dell'uomo, abbia guadagnato tanti discepoli, si potrebbe rispondere che la persona di Buddha, la sua rassegnazione hanno esercitato una grande attrazione, soprattutto in India con la sua povertà e le sue sofferenze, con il suo pessimismo che considera la vita un male piuttosto che un prezioso dono.<sup>31</sup>

Il Buddhismo ha acquistato una grande attualità non soltanto per la propaganda fatta intorno al Dali Lama, ma anche per il movimento dello Zen. Per un allenamento molto speciale, che rompe con il nostro modo di pensare e ragionare, costringe a pensare senza contenuto e a non preoccuparsi dei primi principi dell'intelletto per fermarsi alla coscienza della propria esistenza, l'adetto cerca di raggiungere l'illuminazione, uno stato che sembra sollevarlo al di sopra di tutto. Così lui diventa, per così dire, l'unico essere reale, liberato e totalmente autonomo. Al centro di questa esperienza, che dà una grande soddisfazione, si trova il nulla, che è forse una percezione della propria esistenza, ma certamente non è una esperienza di Dio (gli stessi maestri dello Zen lo negano). Lo Zen non conosce un dio personale che si dovrebbe adorare; non è neanche un tentativo di auto-salvazione, perché non abbiamo bisogno di una redenzione; l'uomo individuale lo può tutto; non c'è più differenza tra bene e male; chi ha raggiunto l'illuminazione, è davvero libero. Ma per la pratica dello Zen, l'uomo chiuderà la via di accesso a Dio. Per l'assenza di precetti

<sup>30</sup> J. Masson, *Cristiani e Buddhisti*, vol. 1, Bologna 1971, 7.

<sup>31</sup> A. Reischauer, *Studies in Japanese Buddhism*, New York 1917, p. 59.

morali, per il suo individualismo e la sua connessione con la natura nonché la sua opposizione alla religione positiva e la sua semplicità, lo Zen trova numerosi addetti nell'occidente.

#### IV. LA VERITÀ NELL'ISLAM

L'Islam è molto di più di una religione, è un modo di vita, una cultura e un sistema sociale che abbraccia l'esistenza individuale, sociale, culturale e politica dei suoi addetti. L'Islam vuol essere una religione universale e si autoproclama la religione originale, voluta da Dio, in tal modo che ogni neo-nato nasce musulmano. Le altre religioni sono deformazioni, come il politeismo arabo nell'ambiente di Maometto. Il Giudaismo e il Cristianesimo hanno falsificato la Parola di Dio e, per di più, sono implicati in lotte di interpretazione della loro fede. Di fatto, il Corano, che presenta le rivelazioni fatte al Profeta, sarebbe la stesura ultima, più pura e completa dell'esemplare del libro che si trova presso Dio. Quindi il Corano, cioè la rivelazione che Maometto avrebbe ricevuto, è il criterio per determinare la verità delle rivelazioni anteriori contenute nella Bibbia. Di fatto l'Islam è apparso all'età adulta dell'umanità. Tuttavia il testo del Corano non è privo di grossi problemi, contraddizioni, aggiunte ulteriori e correzioni. Per comprendere il Corano è necessario lo studio della vita di Maometto e degli eventi del suo tempo. Riguardo alla questione della verità nell'Islam ci sono tre approcci: l'inventario delle dottrine principali, comparandole con la filosofia cristiana e con la nostra fede; poi il criterio della credibilità esterna delle pretese rivelazioni di Maometto in quanto stese in scritto; infine, il criterio degli effetti, cioè l'apprezzamento di come si comportano i musulmani, soprattutto il loro atteggiamento riguardo alle donne, ai non-musulmani ed, in modo generale, ai diritti umani.

1. È superfluo insistere sul monoteismo dell'Islam. Il Dio unico è uno in se stesso, non ha generato né è stato generato.<sup>32</sup> In numerosi testi il Corano mette in guardia contro la fede nella Trinità: "Non dite 'Tre'; Iddio non è che un dio solo. Lungo dalla sua gloria è l'averne un figlio".<sup>33</sup> Tra gli attributi divini l'essere misericordioso, unico, onnipotente e vicino agli uomini occupa il primo piano. Ma Dio è anche impenetrabile. L'essenza divina non è stata rivelata, anzi è irrilabile. Questa è forse la differenza più profonda tra

<sup>32</sup> Sura 1, 12.

<sup>33</sup> Sura 1, 471.

l'Islam e la fede cristiana. Per noi, Dio ci invita a partecipare alla sua vita intima. Per l'Islam invece Dio rimane inaccessibile. Si trova nel Corano un solo accenno ad una visione di Dio nell'eternità,<sup>34</sup> ma in generale l'idea è assente. Un mistico Hallag è persino morto sul patibolo (nel 922) per aver predicato l'unione d'amore con Dio. Il movimento mistico detto Sufismo, portatore di un vero slancio religioso, è in certi momenti andato nella direzione di una concezione monista della realtà. Tuttavia hanno prevalso nel Sufismo i tentativi di riconciliazione con l'ortodossia. Se nel Corano alcuni versetti parlano dell'amore tra Dio e l'uomo, questi testi non occupano un posto centrale: il Dio trascendente vuole la nostra adorazione e obbedienza.<sup>35</sup> Amore presuppone una concordanza, ma non ci può essere concordanza tra il Creatore e la creatura. Pare nondimeno che ci sia stato uno sviluppo e che oggi la questione dell'amore nei riguardi di Dio solleva meno discussioni che nel passato. Tuttavia l'espressione "l'Islam, religione dell'amore" si riferisce all'amore dei musulmani fra di loro.<sup>36</sup> Un altro dettaglio spesso dimenticato è che l'Islam professa la fede in un patto prima della creazione: Dio chiamò alla sua presenza gli uomini per mettere nel cuore di ognuno il pensiero della sovranità divina. Alla nascita ogni uomo possiede questa disposizione a ricevere l'Islam, idea che si può forse comparare con l'espressione di Tertulliano di *l'anima naturaliter christiana*.

Però come l'Islam può pretendere che Dio non possa comunicarsi all'uomo e superare la distanza tra sé e l'uomo? Come negare che nell'intelletto umano ci sia un desiderio di raggiungere Dio nella visione beata? Citiamo una frase celebre di San Tommaso: *Ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creature communicet*.<sup>37</sup> S'incontra qui un a priori dell'Islam: la distanza tra Dio e l'uomo rimane invalicabile. L'Islam non conosce il soprannaturale; la rivelazione musulmana non contiene un messaggio di un destino al di sopra della vita naturale.<sup>38</sup> Inoltre predomina nel Corano una concezione materialistica dell'uomo, secondo la quale la sua felicità eterna consiste nei piaceri che ha conosciuto in terra. Ovviamente in favore della loro negazione i musulmani non possono far altro che esprimere la loro convinzione senza apportare argomenti. Via via che tra i

<sup>34</sup> Sura 75, 22.

<sup>35</sup> Sura 11, 90; 20, 39; 85, 14.

<sup>36</sup> L. Gardet, "Dio e il credente in Dio nell'Islam", in Segretariato per i non-Cristiani (ed.), *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, Fossano s.a., 304-323.

<sup>37</sup> *Summa theologiae*, III, q. 1. a. 1.

<sup>38</sup> Cfr. Manuel Alonso, *Teologia de Averroes*, Madrid/Granada 1947, p. 109 ss. Un unico passaggio del Corano suggerisce che gli eletti guarderanno Dio (Sura 75, 22).

musulmani si impone una concezione meno materialista e terrestre dell'uomo, dubbi potranno sorgere tra di loro riguardo ai difetti della propria dottrina sul destino eterno dell'uomo, descritto soprattutto come la vita in un paradiso di piaceri corporali.

2. Quando si studia il problema della verità dell'Islam, oltre alla valutazione delle immagini e dottrine contenute nel Corano, si impone l'esame dell'origine e della redazione del testo. La "Redaktionsgeschichte" rivela che il testo attuale non risale al solo Maometto, ma anche a familiari. Tuttavia si afferma che è disceso dall'alto dei cieli durante vent'anni. Di fatto, il Corano comprende brani inseriti secondo le circostanze esterne della vita di Maometto, per esempio relativi alla lotta contro Mecca, all'istigazione a arricchiarsi con il bottino degli avversari sconfitti. Tutto il Corano si è sviluppato secondo il ritmo degli eventi nella vita di Maometto, che in interazione con le circostanze, e corregge persino visioni anteriori.<sup>39</sup> I conflitti di Maometto con i suoi familiari, con il suo clan e con Mecca hanno ispirato persino preghiere ed associato Allah a misure repressive. La violenza contro gli avversari è giustificata per vendicare l'offesa fatta da loro a Dio ed al suo profeta. Verso la fine della vita di Maometto il *dhihad* è dichiarato essere una obbligazione sacra delle comunità: i politeisti devono essere massacrati dappertutto.<sup>40</sup>

Ci sono nel Corano molti testi presi in prestito dalla Bibbia e modificati assai arbitrariamente, senza una vera comprensione del messaggio. Persino Abramo non è più l'Abramo della Bibbia, però un Abramo arabizzato. Meriterebbe anche uno studio approfondito a che punto costumi come il digiuno del Ramadan, e l'obbligo di pregare cinque volte ogni dia sono stati ripresi dai monaci cristiani nell'Arabia. Un'altra difficoltà è questa: Maometto ha preso come punto di partenza il conflitto tra i Giudei e Cristiani nella penisola Arabica da una parte, poi tra monofisiti e nestoriani dall'altra, senza ulteriori investigazioni e verificazioni. Da un punto di vista scientifico questo modo di procedere è inquietante e provoca numerose obiezioni. Se per Maometto differenze dottrinali tra gruppi di cristiani sono state un motivo sufficiente per disqualificare la dottrina cristiana nel suo insieme, cosa dire delle lotte interne delle scuole islamiche, per esempio la lunga discussione tra i teologi che difendevano il potere assoluto di Dio ed altri che propagavano la libertà personale dell'uomo?<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Cf. J. Sieiman, "Violence et sacré dans le Coran", in A. Laurent (ed.) *Vivre avec L'Islam*, Versailles 1996, 35-79, p. 36.

<sup>40</sup> Sura 9, 5.

<sup>41</sup> Averroes è stato testimone di numerose lotte tra musulmani sul senso preciso dei testi.

I numerosi brani del Corano che si riferiscono a Gesù (93 testi) sono in modo generale assai simpatici, ma non diventa chiaro quale sia la posizione di Gesù, tranne che cede il passo a Maometto. Per di più questi testi sono nella loro espressione letteraria assai puerili e molto lontani dallo stile sobrio, oggettivo e più spirituale dei Vangeli. C'è poi il fatto che certi costumi della vita nell'Arabia della epoca di Maometto sono stati formalizzati come legge divina nel Corano, come la situazione della donna, l'obbligo del Ramadan, la cui osservanza generalizzata sembra impossibile in un clima diverso da quello in Arabia.

La questione più importante riguarda l'autenticità delle visioni e profezie di Maometto. Nel suo *Manahij*<sup>42</sup> il filosofo Averroes menziona tre segni per riconoscere se un autore è un vero profeta: a) Predire quello che non esiste ancora; b) comandare azioni nuove, diverse da quanto esisteva fino ad allora; c) i suoi testi devono avere un carattere meraviglioso. Questi criteri sono lontani da essere sufficienti per garantire l'origine soprannaturale di pretese rivelazioni. Uno studio critico e patologico della persona di Maometto nonché della sua vita getteranno una luce nuova sull'origine dei messaggi che credeva di aver ricevuti.

Un'altra difficoltà a cui è già stato accennato è la predominante "arabità" del Corano e dell'Islam che costituisce un ostacolo a un'eventuale conciliazione con il diritto naturale.

3. Riguardo agli effetti dell'Islam conviene riconoscere la autentica pietà di milioni di musulmani, la fede in un Dio onnipotente e misericordioso e nella creazione, la fede negli angeli, negli antenati e nella loro caduta, nella predestinazione, eccetto la libertà umana, ma non si sente nessun bisogno di redenzione, perché non c'è un peccato originale. Riguardo al modo in cui l'Islam si è imposto o cerca di imporsi là dove ha il potere militare o la maggioranza numerica, sorge il problema della violenza fatta alle coscienze. San Tommaso, risalendo per le sue informazioni a San Giovanni Damasceno e ai suoi confratelli in Spagna commenta così la diffusione dell'Islam: "Maometto ha agito in modo molto diverso dagli apostoli. Ha sedotto la gente promettendo loro i piaceri del corpo ... Ha anche dato precetti in accordo con le sue promesse, lasciando la briglia sciolta ai bassi istinti. Nemmeno ha dato prove, tranne per quello che uno può conoscere in modo naturale. Peggio ancora, le verità che ha insegnato, furono mischiate da lui con favole e dottrine molto erranee. Non ha lasciato vede-

<sup>42</sup> Edizione Müller, München 1859, pp. 99 ss. Citato secondo Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, II, Paris 1972, p. 786.

re un solo dei segni che soli avrebbero potuto testimoniare di una ispirazione divina. Poiché solo un segno visibile, che può venire soltanto da parte di Dio, prova che un dottore della verità è stato ispirato in un modo non osservabile, soprannaturale. Maometto diceva che fosse stato inviato con la forza degli armi, ma questo tipo di segno si trovano anche dai briganti e dai tiranni. Inoltre la gente che dall'inizio credevano in lui, non erano persone colte nelle cose divine e umane, però gente di classe bassa che vivevano nel deserto ... Per il gran numero di queste persone e per il potere delle armi ha forzato gli uomini di sottomettersi alle sue leggi ... Ha falsificato quasi tutta la dottrina dell'Antico e del Nuovo Testamento, come è ovvio per chi studia la sua dottrina. Questa è anche la ragione per cui Maometto ha vietato ai suoi seguaci la lettura dell'Antico e del Nuovo Testamento, per timore d'essere accusato di falsità nei suoi scritti.<sup>43</sup>

Se è vero che alcuni dei fatti menzionati da San Tommaso possano anche essere letti alla luce dei costumi di quell'epoca, rimane che c'è una stretta relazione tra la diffusione dell'Islam e le rappresentazioni terrestri o il ricorso alle armi. Se la violenza non è una esclusività dell'Islam, ha la sua sacralizzazione nel Corano che è davvero stravagante. Progressivamente è stato elevato ad uno strumento della propagazione del messaggio profetico. Per di più, la forza è considerata una benedizione divina ed un segno della veracità della sua dottrina. Accanto alla violenza e alle persecuzioni pubbliche di cristiani in molti paesi islamici, si constata anche una violazione continua dei diritti umani dei non-musulmani.<sup>44</sup> La Sura 2, 256 "niente violenza in religione", che viene citata per mostrare la tolleranza dell'Islam e sgravarle delle critiche, si applica ai riti ed alle scuole musulmane. Inoltre viene contraddetta da numerosi altri testi. Le obiezioni opposte ai Cristiani sono rimaste le stesse: hanno falsificato le Scritture; Gesù non ha mai detto di essere il Figlio di Dio; le dottrine della Trinità e della redenzione sono state aggiunte da fuori. Vengono da Paolo e dalle filosofia greca.

Ci sono poi dei problemi all'interno del mondo islamico e nei rapporti dei musulmani con gli altri. Vengono riconosciuti dai Musulmani l'ordine del diritto naturale e i diritti umani? Secondo quello che si vede nel mondo musulmano o in paesi, dove gran parte della popolazione professa la fede islamica, molti diritti non sono riconosciuti. Mentre che all'inizio della loro conquista i musulmani mostravano una certa tolleranza riguar-

<sup>43</sup> *Summa contra gentiles*, 1, c. 6.

<sup>44</sup> Le parole sono di Giovanni Paolo II, Discorso del 16 gennaio 1996: *Osservatore Romano*, ediz. francese del 16 novembre 1996.

do ai cristiani, più tardi il loro atteggiamento è divenuto molto duro, al punto di diventare una vera persecuzione. Si legge nel Corano che gli ebrei e i pagani sono i peggiori nemici dei fedeli. Quelli che sono i più vicini ai fedeli sono coloro che si chiamano cristiani. Sono tali perché tra loro ci sono sacerdoti e monaci e perché non sono superbi.<sup>45</sup> D'altra parte c'è anche un testo che comanda di uccidere i politeisti con la spada.<sup>46</sup> Come difendere il richiamo a precetti, supposti dovuti ad una rivelazione divina, quando gli stessi sono in contraddizione aperta con il diritto naturale riconosciuto dalla ragione umana che lo deduce dalla natura umana creata da Dio?

In conclusione si può dire che nella dottrina islamica c'è un certo numero di verità della teologia naturale. Ci troviamo anche una vera devozione e un'autentica prassi religiosa. Il diritto naturale, invece, sembra non esistere di fronte al Corano. Si è suggerito che la presenza dei brani della Bibbia nel Corano, che parlano di Gesù, potrebbero essere sufficienti come base per una vera fede soprannaturale. L'opinione, però, non è sostenibile nella sua generalità: la negazione formale del mistero della Trinità, della filiazione divina di Gesù, della redenzione, insomma di un ordine soprannaturale, priva questi frammenti del loro significato e esclude la fede nel Cristo, Figlio di Dio ed unico Salvatore del mondo. Questo mostra che il Dio del Corano non è il Dio cristiano. Non si vede bene quale è la missione dell'Islam nella storia nè come conviene affrontare la sua minaccia.

Considerando la diminuzione della fede cristiana in occidente, dobbiamo forse sperare nell'avvento della nuova civiltà mondiale, accompagnato da un maggior benessere materiale, e nell'entrata in scena della scienza critica perché certi cambiamenti possano prodursi nell'Islam ed avvicinarlo più alla verità.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Sura 5, 82.

<sup>46</sup> Sura, 9, 3.

<sup>47</sup> L'autore ringrazia il dotto H. Kretzers di aver riveduto il testo italiano.

# VERDAD Y METAFÍSICA

EUDALDO FORMENT

## 1. *Existencia de la verdad*

La Metafísica tiene una íntima y esencial relación con la verdad. No es casual que Aristóteles comience su *Metafísica* afirmando que: “Todos los hombres desean por naturaleza saber”.<sup>1</sup> Todos los hombres, por estar dotados por su naturaleza de razón y de voluntad libre, buscan por naturaleza la verdad. Juan Pablo II ha definido incluso al hombre por su relación con la verdad en sus distintas facetas. El hombre sería “aquél que busca la verdad”.<sup>2</sup>

El hombre no sólo se siente inclinado por la naturaleza a la búsqueda de la verdad, sino también imperado por ella. Como explica Santo Tomás: “Todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables”,<sup>3</sup> como obligados por ellas. La verdad, experimentada como una inclinación de su propia naturaleza humana, la siente el hombre como perfectiva y buena para él, y, por tanto, como un deber; como una obligación moral de buscarla.

El ser humano está obligado a adherirse a la verdad, por la misma fuerza obligatoria de la verdad, y a ordenar toda su vida según las exigencias de la misma, porque es la que da sentido a su vida. Santo Tomás, comentando la *Metafísica* de Aristóteles, escribe, por ello, que: “La Filosofía primera considera la universal verdad de los entes. Y por eso pertenece a tal filósofo considerar la referencia del hombre a la verdad conocida”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metafísica*, I, 1: “Omnes homines natura scire desiderant”.

<sup>2</sup> Juan Pablo II, *Fides et ratio*, III, 28.

<sup>3</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, in c.

<sup>4</sup> Idem, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, II, Lect. 1, n. 273. Véase: Francisco Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 26 y 274.



Como en otras cuestiones, lo primero que debe hacer la Metafísica, para empezar el estudio de la verdad, es demostrar que la verdad existe. La tesis de Santo Tomás es que su existencia, a diferencia de la existencia de Dios, se presenta al hombre como *evidente*.

Lo que es negado por el escepticismo, la posición filosófica que considera que no hay ningún criterio que garantice la certeza, y que, por tanto, toda búsqueda de la verdad no consigue salirse de la duda. En nuestros días adopta esta postura la postmodernidad.

A finales de nuestro siglo el existencialismo sartriano, pesimista y desesperado, de primera mitad del siglo, reapareció de algún modo en una nueva versión del pensamiento de Nietzsche, depurada de las consecuencias sociales y políticas, en la filosofía postmoderna. Llamada así, porque se presenta como la disolución de la modernidad. Es un pensamiento que lo niega todo. La actitud postmoderna recuerda la respuesta de Mefistófeles a la pregunta de quién es, de Fausto: “Soy un espíritu que continuamente estoy negando la evidencia de las cosas”.<sup>5</sup>

La postmodernidad sería la consumación del nihilismo, la negación del sentido de la realidad, de los valores supremos, y así ya nada es verdad. Declara la “muerte de la verdad”, y consecuentemente el fin de la razón, del bien y del mal, de la moral, y, en definitiva, de todo discurso inteligible, hasta de ella misma. La postmodernidad se autodisuelve en una “deconstrucción” sin fin. Podría decirse que: “Esta filosofía postmoderna es un *escepticismo* un poco de salón, al que se le añade una cierta filosofía del absurdo, e incluso de cinismo”.<sup>6</sup>

Sin embargo, el mismo hecho de la duda patentiza la existencia de la verdad. La duda implica el apoyo en unos conocimientos verdaderos, en unas verdades indudables. San Agustín sostenía que la verdad existe, que su existencia es evidente, y que el mismo hecho de la duda prueba estas dos afirmaciones. El mismo dudar es posible, porque quien duda tiene ya alguna verdad. Es imposible la duda universal, porque el mismo dudar está arraigado en la verdad.

El hombre: “Si duda, vive; si duda, recuerda su duda; si duda, entiende que duda, si duda, quiere estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no conviene asentir temerariamente. Y

<sup>5</sup> Goethe, *Fausto*, Madrid, Espasa Calpe, 1969, 9º ed., p. 48. Añade: “Y no sin motivo, porque todo cuanto existe en la tierra debiera arruinarse, y sería aún mejor que no existiese nada”.

<sup>6</sup> Ricardo Yepes, *¿A dónde va la Filosofía? Panorama del pensamiento contemporáneo*, en “Palabra” (Madrid), 376 (1996), pp. 70-75, p. 74.

aunque dude de todas las demás cosas, de estas jamas debe dudar, porque si no existiesen , sería imposible la duda”.<sup>7</sup>

La duda implica, por tanto, el apoyo en unos conocimientos verdaderos, en unas verdades indudables. “Quien duda, pues, de la existencia de la verdad, en sí mismo halla una verdad, en que no puede mellar la duda. Pero todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Quien duda, pues, de algún modo, no puede dudar de la verdad”.<sup>8</sup>

Igualmente afirmaba Santo Tomás: “Es evidente que existe la verdad, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que si la verdad no existiese sería verdad que la verdad no existe, y claro está que si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad”.<sup>9</sup> Este argumento muestra la necesidad de afirmar la existencia de la verdad por la misma coherencia del pensar.

Puede decirse que la proposición la “verdad existe” es evidente para el entendimiento. Tal es la vinculación del pensar con al verdad, que: “Nadie puede pensar que la verdad no existe, porque si pudiese no existir, se seguiría que al verdad existe, ya que si la verdad no existe es verdadero que no existe la verdad”.<sup>10</sup>

## 2. *Trascendencia de la verdad*

La afirmación de la existencia de la verdad invalida el agnosticismo, doctrina que sostiene la limitación del conocimiento y su insuperabilidad para conocer la realidad metafísica, como el ser de las cosas y todo lo que funda, el alma con su inmortalidad, la ley moral objetiva y la existencia de Dios, y que sólo podrían conocerse los datos de la experiencia inmediata. También el relativismo, que sostiene que el conocimiento no proporciona la verdad absoluta, sino que toda verdad es subjetiva o que depende de la historia o de la cultura, y, por tanto, siempre parcial.

No obstante, la afirmación de la verdad no impide el reconocimiento de que al hombre no le es posible muchas veces conocer la verdad con la suficiente claridad en todos los ámbitos. No siempre puede tener una certeza absoluta, pero en muchos casos posee un firme asenso a la verdad. Por consiguiente, se admite la distinción entre las verdades parciales

<sup>7</sup> San Agustín, *De trinitate*, X, 10, 14.

<sup>8</sup> Idem, *De vera religione*, 39, 73.

<sup>9</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ob. 3.

<sup>10</sup> Idem, *De veritate*, q. 10, a. 12, ob.3.

alcanzadas por el hombre y las verdades absolutas, que siente que se le imponen a su mente de un modo natural. No toda verdad alcanzada por el hombre es, por tanto, inestable y provisional.

Además hay que tener en cuenta la diferencia entre el orden de la aplicación concreta de los principios generales, que puede cambiar – porque van siendo distintas las circunstancias y porque puede hacerse de varios modos posibles –, y el orden de los principios, que, por ser inmutables y permanentes, no son opinables.

El agnóstico y el relativista o escéptico respecto a la verdad, tienen que aceptar, por consiguiente, como mínimo, las siguientes tesis, porque son evidentes inmediatamente en sí mismas, de tal manera que no se puede dudar de ellas, o negarlas, porque la misma duda o negación las supone: existe la verdad; es absoluta, objetiva y trascendente al hombre; la inteligencia humana puede, aunque limitadamente, conocerla; y además es capaz de distinguirla de su carencia, la falsedad. Además, si no se admiten, podríamos preguntarnos qué sentido tendría cualquier exposición de un saber. Si no se cree en la posibilidad de acceder a la verdad, todo saber, sea del tipo que sea, está de más.

La existencia de la verdad no se presenta como cambiante ni subjetiva, sino con un carácter universal, inmutable y trascendente. Se preguntaba San Agustín: “Si los dos vemos que es verdad lo que dices, y asimismo vemos los dos que es verdad lo que yo digo, ¿en dónde, pregunto, lo vemos? No ciertamente tú en mí ni yo en ti, sino ambos en al misma inmutable verdad, que está sobre nuestras mentes”.<sup>11</sup> Como también decía en otro lugar: “No sea la verdad ni mía ni tuya, para que sea tuya y mía”.<sup>12</sup>

Por trascender el nivel natural y humano, la verdad puede compartirse plenamente por todos. “Tenemos pues en la verdad un tesoro del que todos gozamos igualmente y en común: ningún sobresalto, ningún efecto menoscaba este gozo (...) Nada de lo que de ella participas conviertes en algo exclusivamente tuyo, sino que todo lo que de ella tomas queda integro también para mí. Lo que a ti te inspira, no espero que vuelva de ti para inspirármelo a mí, porque nada de la verdad se convierte nunca en cosa propia de algunos o varios, sino que simultáneamente es toda común a todos”.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> San Agustín, *Confesiones*, XII, 25, 35.

<sup>12</sup> Idem, *In Ps.* 103, II, 11.

<sup>13</sup> Idem, *Confesiones*, XII, 4, 37.

### 3. *La verdad hermenéutica*

La trascendencia de la verdad ha sido negada, en nuestros días por la “revolución hermenéutica”,<sup>14</sup> que parece ser una versión actual muy peculiar del agnosticismo y el relativismo, aunque se presenta como su superación. Continuando la línea de Heidegger, la hermenéutica afirma la existencia de la verdad, aunque niega que haya alguna verdad objetiva, absoluta. Lo que no quiere decirse que sostenga que la verdad sea subjetiva, ni relativa. El subjetivismo y el relativismo tienen sentido desde el ideal de objetividad y absolutez.

No se pueden conocer las cosas en sí mismas. El hombre está situado, en la historia, en una cultura, en una lengua, y solo conoce las cosas desde su situación, desde su perspectiva. Tampoco conoce el fenómeno, porque éste es considerado simplemente como uno de los modos de darse la realidad.

La cosa misma se me da en su fenómeno. Las verdades son la revelación de unos aspectos de la cosa y el ocultamiento de otros. Se accede a estas verdades por la experiencia. La verdad se experimenta como la belleza de una obra de arte. De ahí que no exista la falsedad. La experiencia se da o no se da. Siempre es verdadera. No hay experiencias falsas, pero puede darse la no experimentación.

Para tener la experiencia es preciso ser un “entendido”, formarse, y sólo las repetidas experiencias preparan para ello. No hay interpretaciones verdaderas o falsas, únicamente diferentes. La verdad se da en experiencias diferentes, que en realidad son un diálogo – interior, consigo mismo, o exterior con el otro o con el mundo. Tampoco hay veracidad, porque las experiencias no se pueden comunicar totalmente con el lenguaje.<sup>15</sup>

La verdad es *representación*. No se significa con ello que sea una copia, una adecuación de la realidad. “La palabra representación puede significar dos cosas. Primero, la Venus de Milo está presente en el Louvre de París y está representada (en sus copias o reproducciones) en los museos de Barcelona, Madrid ... Segundo, Hamlet no está presente en ninguna parte y se representa en los teatros de Barcelona, Madrid ... En el primer caso, la palabra representación supone una presencia anterior. En el segundo, no hay presencia anterior a la representación. En el primero, la representación depende del original. En el segundo, la represen-

<sup>14</sup> Juan Pegueroles, “La revolución hermenéutica de H.G. Gadamer”, en *Espíritu* (Barcelona), XLV/114 (1996), pp. 155-166.

<sup>15</sup> Véase: Juan Pegueroles: “El lenguaje de la hermenéutica en Gadamer”, en *Espíritu* (Barcelona), 44 (1995), pp. 65-70, p. 67.

tación es original. El significado hermenéutico de la palabra representación es el segundo”.<sup>16</sup>

La verdad queda así identificada con el sentido. “Tradicionalmente el sentido no es la verdad. Primero capto el sentido: ‘hay doce planetas’, y después compruebo si es verdadero. Comparo el sentido con la realidad, para saber si es verdad (siempre el esquema modelo-copia). En la hermenéutica no hay distinción de sentido y verdad. La verdad es el *sentido*”.<sup>17</sup>

Lo que conlleva que la verdad sea también individual. “La verdad hermenéutica sólo es verdad, si es verdad para mí (...) La verdad hermenéutica sólo es verdad si me la apropio, si me la aplico”.<sup>18</sup> Por consiguiente, la realidad se da en sus modos de darse, desde nuestra situación y nuestra experiencia, y como estas van cambiando, todo conocimiento será nuevo, revelará aspectos nuevos de la realidad. Este conocimiento será como una creación de sentido. Como dice Gadamer: “La interpretación no es mera reproducción (repetición) de sentido, sino que es como una creación de sentido”.<sup>19</sup>

Cada sentido que se da a algo es como un modo de darse su verdad. Así, por ejemplo, no hay sentido total de *Hamlet*. En cada representación se hace presente todo *Hamlet*, pero no hay uno y todo *Hamlet*. Se hace presente todo de un modo. El *Hamlet* total no está presente en ninguna parte. El *Hamlet* ideal, un infinito-indeterminado-inagotable, en cada representación, se hace presente uno real. No hay representación de Hamlet, que se convierta en ideal o modelo. Al igual que esta representación, la: “verdad no es definitiva. No en el sentido de que un día dejará de ser verdad, sino en el sentido de que en otra época, en otra situación, la misma verdad será vista de otra manera (identidad y diferencia). Estas diferentes maneras finitas de darse la misma verdad manifiestan el infinito de sentido que hay en ella”.<sup>20</sup>

La verdad hermenéutica no es la verdad hegeliana, resultado de un progreso, pero es *histórica*. Si las verdades son históricas, también son, por tanto, finitas. Por ser un modo de darse, desde su situación o condicionamiento histórico y lingüístico, la verdad nunca es absoluta. No pro-

<sup>16</sup> Idem, “Presencia y representación. Hermenéutica y metafísica en Gadamer”, en *Espíritu* (Barcelona), 42 (1993), pp. 5-24, p. 7.

<sup>17</sup> Idem, “El ser y la verdad en la hermenéutica de Gadamer”, en *Espíritu* (Barcelona), 43 (1994), pp. 5-20, p. 12.

<sup>18</sup> Idem, “La verdad hermenéutica en cuatro palabras”, en *Espíritu* (Barcelona), 44 (1995), pp. 221-223, p. 222.

<sup>19</sup> H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 566.

<sup>20</sup> Juan Pegueroles, “La verdad hermenéutica en Gadamer”, en *Espíritu* (Barcelona), 43 (1994), pp. 125-136, p. 135.

porciona un saber total. Lo que representaría la condena a la repetición de lo mismo. En cambio, la verdad hermenéutica por ser finita es creativa. “Esta finitud es una riqueza. Los modos de darse de una gran obra de arte son infinitos. Nunca llegaremos al término de nuestra experiencia de la Novena sinfonía o del Quijote”.<sup>21</sup>

La hermenéutica de Gadamer, no es una negación de la verdad, en este sentido: “Afirma la verdad y la historia: la verdad es histórica, pero es verdad”. Además: “No niega el infinito, afirma que sólo se da en lo finito (el infinito de sentido sólo se da de modo finito en cada comprensión)”.<sup>22</sup> Hay, por tanto, absoluto, pero nunca en acto, porque su infinita riqueza siempre se da en lo relativo, en lo finito. Podría decirse que la misma finitud es lo absoluto, o que el absoluto siempre es relativo.

La verdad hermenéutica queda situada entre la verdad absoluta de Hegel y la negación de la verdad de Nietzsche. También entre la verdad y la falsedad, en sentido tradicional, porque: “En la hermenéutica no cabe el error (...) la hermenéutica siempre es de la verdad. O se comprende la verdad o no se comprende. No hay comprensión errónea. Una comprensión errónea no es comprensión, es ausencia de comprensión (...) La hermenéutica supone, de entrada, que el sentido del texto es verdadero (...) La hermenéutica siempre es de la verdad. Sólo hay interpretación de la verdad”.<sup>23</sup>

Si se acusa de relativismo a la hermenéutica, será posible replicar que para la hermenéutica lo relativo es verdad. Sí, en cambio, puede afirmarse sin discusión que, por una parte, establece una demarcación a priori entre la verdad científica – que es una verdad para todos, en la que se conoce absolutamente y se representa como un espejo, como copia –, y la verdad de la filosofía, del arte y, en general, de la humanidades – en las que siempre es *subjetiva*, en cuanto se da en un sujeto concreto, y que en otro será captada de otra manera, siempre de un modo finito y en una representación, que se hace presente, que es creativa.

La hermenéutica, por otra parte, no parece que justifique la razones de la finitud de la verdad. Encuentra, por ello, dificultades al tener que distinguir entre diferentes interpretaciones. Para Gadamer no hay criterio de verdad, porque “toda interpretación es verdadera”, pero tiene que precisar “sólo entre entendidos”.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Idem, “La verdad hermenéutica en cuatro palabras”, *op. cit.*, p. 222.

<sup>22</sup> Idem, “La verdad hermenéutica en Gadamer”, *op. cit.*, pp. 134-135.

<sup>23</sup> Idem, “La verdad en la hermenéutica de Gadamer. Síntesis y retractación”, en *Espíritu* (Barcelona), XLV/114 (1996), pp. 175-179., p. 176.

<sup>24</sup> Idem, “La verdad hermenéutica en Gadamer”, *op. cit.*, p. 128.

Como también indica Pegueroles: “De todos modos, en la hermenéutica de Gadamer, hallamos un criterio mínimo de verdad. Es la identidad. Las interpretaciones son diferentes pero han de tener un mínimo de identidad”.<sup>25</sup> Declara el mismo Gadamer: “Toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar y orientar su mirada a la cosa misma”.<sup>26</sup> Comenta Pegueroles que: “A la hora de interpretar, hemos de guiarnos por la cosa misma”.<sup>27</sup>

Ante lo sorprendente de este texto de Gadamer, y de otros análogos, que parecen reintroducir la verdad objetiva, negada por la hermenéutica, Pegueroles ha precisado que: “Gadamer no está negando ahora lo que había afirmado antes. Cuando decía que en la hermenéutica no hay criterio de verdad, de corrección se estaba refiriendo al criterio de verdad que corresponde a la representación A (comparar la obra-modelo y su representación copia). Gadamer está hablando ahora de otro criterio de verdad, propio de la representación B. Habla incluso de adecuación, pero de otra adecuación. La obra, que no existe, regula su representación. La obra representada tiene que adecuarse consigo misma. Tanto cuando el artista crea la obra, como cuando el actor o el director la representa, es la misma obra, todavía no creada, todavía no representada, la que regula (es criterio de) su creación o su representación”.<sup>28</sup> Habría que explicar, no obstante, como puede hacerlo si todavía no existe. En cualquier caso, parece que la hermenéutica, de alguna manera, dé razón a lo que, en nuestros días, se tiende a aceptar como un postulado: el que todo es opinable.

Quizá en la actualidad, se ha llegado ya a abandonar la reducción de la certeza de la verdad a la de la opinión, que es un conocimiento imperfecto, porque no se ha podido realizar una indagación intelectual completa, y que proporciona, por ello, una certeza imperfecta en la que hay una preferencia por una de las posibilidades, pero con el temor de que sea verdadera alguna de las restantes.<sup>29</sup>

En su última novela, *Baudolino*, Umberto Eco, expresa tres tesis que es bastante frecuente encontrar como rectoras en muchos ambientes culturales. La primera es que no hay verdad. Al hombre sólo le es posible lo falso.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 128, nota 8.

<sup>26</sup> Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 333.

<sup>27</sup> Juan Pegueroles, “La verdad hermenéutica en Gadamer”, *op. cit.*, p. 128, nota 8.

<sup>28</sup> Idem, “La verdad en la hermenéutica de Gadamer. Síntesis y retractación”, *op. cit.*, p. 177.

<sup>29</sup> Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1, in c.

Todo lo humano se fundamenta en mentiras. Se podría decir que el hombre es aquel que miente. Como consecuencia, en segundo lugar, el hombre debe hacer el mal. Para poder vivir es preciso hacer el mal, que es así como una condena. Por último, sólo queda una solución desear y buscar realidades imposibles, meros sueños.<sup>30</sup>

#### 4. *La universalidad trascendental*

Enseña la Metafísica que la verdad no sólo es trascendente sino también trascendental. Santo Tomás caracteriza el concepto de verdad trascendental, en el artículo primero, de la primera de sus *Cuestiones Disputadas sobre la Verdad*. Comienza recordando que el concepto de ente es el primero de todos los conceptos, porque es lo que primeramente concibe el entendimiento, indicando que el ente no es un concepto genérico supremo, no es una categoría última, a la que se reduzcan todas las demás.

El concepto de ente es uno, pero no unívoco, como lo es todo género. Su unidad es proporcional, y, por ello, es análogo. No tiene una unidad estricta o formal, sino que, con respecto a estos analogados, constituye una unidad proporcional, en cuanto que en este concepto se contiene actual e implícitamente toda su diversidad. No se prescinde, por tanto, de las determinaciones, como se hace en el de cualquier género, sino que se las implica todas.

La noción de ente se extiende a todo lo común y a lo diferencial de cada uno de los entes. De manera que: “Se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene explícitamente expresado por el nombre mismo de ente”.<sup>31</sup> Lo único que se puede adicionar al ente es un modo del mismo. Algo que se encuentre en él, pero no esté explicitado en su concepto.

Si al ente se le agrega un modo implícito del mismo, la adición consistirá, por tanto, en explicitar un contenido implícito. Según sea esta explicitación, los modos del ente pueden agruparse en dos grandes clases. La primera es la de los “modos especiales” del ente. Todos los conceptos, que no son el de ente, no se identifican con él, porque, aunque lo expresan, lo disminuyen en su amplitud. Cada uno de ellos significa el ente, pero no todo el ente. Se pueden ir agrupando por sus elementos comunes o genéricos,

<sup>30</sup> Cf. Umberto Eco, *Baudolino*, Milán, Bompiani, 2000 (Trad. esp., *Baudolino*, Barcelona, Lumen, 2001); y Fernando Castelli, “Baudolino de Umberto Eco: La Historia como Falsificación”, en *Humanitas* (Santiago, Chile), 23 (2001), pp. 550-555.

<sup>31</sup> Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 1, in c.



hasta llegar a unos géneros supremos, ya irreductibles a otros superiores, que son las llamadas categorías, la substancia y nueve accidentes.

Una segundo tipo de explicitación es la de los “modos generales”. Estos modos, los que acompañan a todo ente, tienen, por ello, su misma universalidad. No lo limitan ni en su comprensión ni en su extensión. Como el concepto de ente, tampoco son géneros, porque convienen a todo ente, incluso a todas las categorías, y, en este sentido, al igual que el ente, se denominan trascendentales, por “trascender” el orden categorial. Su universalidad no es genérica, sino trascendental.

Los trascendentales se denominan también propiedades del ente, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya, que queda así manifestada expresamente. No obstante, lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explicitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente conceptual.

Si las propiedades trascendentales añaden al ente algo meramente conceptual, se infiere que no podrán distinguirse del ente con una distinción real, con una distinción independiente de la intervención del conocimiento. El ente y sus atributos se distinguen con una distinción de razón, que no es como la que se da entre términos sinónimos, porque tiene un fundamento en la realidad, aquello explicitado en uno de ellos, que es real, pero que en el otro sólo lo designa implícitamente. Se trata de una distinción de razón con fundamento imperfecto, porque lo explicitado no es algo que este en potencia en lo diferenciado, ni como ningún constitutivo – el fundamento sería entonces perfecto –, sino que está en acto tanto en la forma implícita como en la explícita.

En su libro *Ser y Belleza*,<sup>32</sup> Abelardo Lobato señala tres condiciones de los conceptos trascendentales. En primer lugar, por identificarse totalmente con el ente, los trascendentales son *idénticos* absolutamente entre sí. Son, por ello, equivalentes o convertibles en las proposiciones. Pueden, permutarse entre ellos, como sujeto y predicado. Los trascendentales se identifican realmente entre sí.<sup>33</sup>

En segundo lugar, cada uno de sus conceptos correspondientes son distintos, ya que todo concepto trascendental explicita un matiz diferente del concepto de ente. Las nociones trascendentales se refieren a la misma rea-

<sup>32</sup> Idem, *Ser y Belleza*, Barcelona, Herder, 1965; trad. italiana: *Essere e Belleza*, Collana Estetica e Cultura, n° 1, Provincia di Latina, Assessorato alla Cultura, Latina, 1996.

<sup>33</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 108-109.

lidad, pero la manifiestan cada uno de ellos en un aspecto distinto. Es preciso, por tanto, que cumplan una segunda condición: “que se dé un *desarrollo nocional* de lo implícito a lo explícito”.

En tercer lugar, indica Lobato que: “La tercera condición es la *derivación gradual* de las propiedades. Resultan de un proceso ordenado”. El despliegue nocional de estos modos – que conjuntamente con el ente son los primeros conceptos, en el sentido explicado –, se puede realizar por dos procesos: contemplando al ente en sí mismo, absolutamente, o bien desde su relación con lo demás, relativamente.

Los dos desarrollos son sucesivos, porque: “El orden de derivación en las propiedades es semejante al de la formación de diversos estratos enlazados”. Infiere, por ello, Abelardo Lobato: “Esto hace que las nociones últimas sean más complejas que las primeras, que el despliegue del ente sea un positivo enriquecimiento”.<sup>34</sup> Lobato recuerda, además, que, según el Aquinate: “En todas aquellas cosas que son objeto de conocimiento, se da un cierto orden”.<sup>35</sup> Por otra parte: “El principio del orden hay que derivarlo del mismo ente. Las propiedades que digan referencia exclusiva al ente como algo absoluto han de preceder a las que lo expresan en relación con algo. Y, entre éstas, la que diga relación al entendimiento, ha de ir delante de la que diga relación a la voluntad”.<sup>36</sup>

Lobato advierte que este despliegue no es meramente conceptual, porque depende también de la misma realidad. “En el proceso de derivación del ente en sus propiedades sigue inviscerada esa referencia a lo real, y prueba de ello es que admite una constante corroboración en la experiencia”.<sup>37</sup>

## 5. *La verdad trascendental*

En el despliegue nocional de estos conceptos primeros, en cuanto bajo los cuales se alcanza todo lo conocido, se obtienen contemplando el ente en sí mismo – ente, cosa, unidad y algo –, y desde su relación, los demás – verdad, bien y belleza –. Sobre este segundo desarrollo, escribe Santo Tomás: “Otra manera es atender a la conveniencia de un ente respecto de otro, lo que no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado por naturaleza a convenir con todo ente. Esto es precisa-

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>35</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, q. 94, a. 2, in c.

<sup>36</sup> Abelardo Lobato, *Ser y belleza, op. cit.*, pp. 109-110.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 110.

mente el alma, que es, en cierto modo, todas las cosas, como dice Aristóteles en su libro *Sobre el alma*".

Esta frase aristotélica, pone de relieve la capacidad propia de la persona, por la cual, el hombre a diferencia de los animales va más allá de su límites y puede llegar a superar cualquier confín con el pensar y con el querer. La conveniencia del ente será, por tanto, doble, con respecto al entendimiento y con respecto a la voluntad.

Seguidamente precisa el Aquinate: "La conveniencia del ente respecto del intelecto se expresa con el nombre de 'verdadero'. Todo conocimiento, en efecto, se verifica por la *asimilación* del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento, como ocurre con la vista que, por el hecho de ser informada por la 'especie' del color, conoce el color. Así, pues, la primera comparación del ente respecto del intelecto es que el ente se corresponda con el intelecto, correspondencia esta a la que se llama adecuación de la cosa y del intelecto, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero".<sup>38</sup> La verdad trascendental queda de este modo definida como la conveniencia o adecuación del ente al entendimiento. En su conveniencia o repectividad al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en cuanto apto y adecuado para ser entendido.

Esta relación, que se añade, en cuanto se explícita, al concepto de ente, al igual que la de la bondad, no es real, porque el ente no está ordenado realmente al entendimiento, ni tampoco a la voluntad. Son estas dos facultades las que dependen del ente, porque lo necesitan para pasar a su acto. "Lo verdadero es una disposición del ente, pero no (se afirma) que le añada alguna naturaleza, ni que exprese algún modo especial de ente, sino algo que se encuentra en todo ente y que, sin embargo, no viene expresado por el nombre de ente".<sup>39</sup>

Además, si la verdad trascendental añadiese algo real al ente, entonces el ente no sería por sí mismo inteligible. La cognoscibilidad le sobrevendría por algo, que no pertenecería a la propia entidad. Lo mismo se podría decir de la perfección y perfectividad del ente, expresada por la bondad trascendental.

Puede así concluirse: "Esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o la adecuación de la cosa y del intelecto, a la cual conformidad, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el *conocimiento* es como un efecto de la verdad".<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Santo Tomás, *De Veritate*., q. 1, a. 1, in c. Cf. *Sobre el alma* III, 8,1, 1094a 3.

<sup>39</sup> *Ibid.*, q. 1, a. 1, ad 4.

<sup>40</sup> *Ibid.*, q. 1, a. 1, in c.

El *conocimiento* queda definido, por tanto, como *efecto de la verdad trascendental*. En esta *primera tesis nuclear* sobre la verdad, se sostiene que, por la aptitud del ente, causada por su mismo ser, a ser entendido, se constituye esencialmente el conocimiento intelectual. De manera que si el ente no fuese adecuado al entendimiento, no sería posible el mismo entendimiento.

Al afirmarse, con esta tesis, que la inteligibilidad del ente, o su verdad, fundamenta constitutivamente, o causa, la esencia del conocimiento intelectual, del entendimiento en cuanto tal, se advierte que para el Aquinate, la verdad no sólo reside en la misma realidad sino que, por esta misma verdad entitativa, se constituye el entendimiento como tal.

El entendimiento puede manifestar el ente en el lenguaje del espíritu, porque es un efecto de la verdad trascendental del ente. Sin el reconocimiento de esta tesis, puede llegarse a sostener que el pensamiento carece de sentido y que viene a ser como una superestructura artificiosa y vacía, cuya única finalidad es la de reflejar el ingenio de su sujeto, que sería el creador de un mundo lógico.<sup>41</sup>

Como consecuencia de esta tesis, si se negase – lo que es imposible – la naturaleza propia del entendimiento, el conocimiento de lo que algo es, y, por tanto, la existencia del entendimiento; y si, a la vez se afirmase – aunque con la anterior negación se haría de un modo inconsistente – que el ente es; no se podría sostener entonces que el ente es verdadero. Santo Tomás enuncia este importante *corolario* del modo siguiente: “Si uno y otro entendimiento (el divino y el humano), lo que no es posible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería el concepto de verdad”.<sup>42</sup> Al negarse el efecto de la verdad, el entendimiento, ya no es posible tampoco afirmar su causa, la verdad entitativa.

Esta consecuencia no supone tampoco una primacía del entendimiento sobre la verdad del ente, ni tampoco sobre el ente y su ser. Simplemente expresa que de tal modo lo verdadero se dice del ente por su referencia al entendimiento, que no es posible negar este último sin remover la verdad entitativa.

## 6. *La verdad en el entendimiento*

En el pasaje citado, en que está formulada la tesis sobre la relación entre la verdad y el conocimiento, se alude a un segundo significado de ver-

<sup>41</sup> Véase: F. Canals Vidal, “La verdad en el misterio de Navidad”, en *Primer encuentro entre Filosofía y Arte*, Barcelona, 1986, pp. 17-24, p. 18.

<sup>42</sup> Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 2, in c.

dad, definida, en otro lugar, como “la conformidad del entendimiento y la cosa”.<sup>43</sup> Esta verdad, que está en el entendimiento, es primera en el orden del conocimiento de la verdad, pero secundaria y derivada en el real, porque se funda en la verdad que está en las cosas, o verdad trascendental.

En la *Suma*, se pregunta Santo Tomás: “Si la verdad está solamente en el entendimiento”. Su respuesta conclusiva es la siguiente: “La verdad está principalmente en el entendimiento y secundariamente en las cosas”.

La verdad significa primeramente algo que existe en el conocimiento intelectual, porque lo verdadero: “Lo mismo que el bien, nombra aquello a que tiende el conocimiento”. Sin embargo, precisa el Aquinate: “Entre el apetito y el entendimiento (...) hay esta diferencia: que el conocimiento es según que lo conocido está en el cognoscente; en cambio, el apetito es según que el que apetece se inclina hacia la misma cosa apetecida. Y así, el término del apetito, que es el bien, está en la cosa apetecible; en cambio, el término del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento”.<sup>44</sup>

En esta definición de la verdad como “el término del conocimiento”, o “aquello a que tiende el conocimiento”, no se indica a lo que tiende en cuanto a su potencialidad y subjetividad, es decir, a su objeto, al ente inteligible. La verdad que está en el entendimiento es aquello a lo que está en el mismo en acto, al verbo interior, a lo entendido. Lo que nombra la verdad que está en el entendimiento es la palabra mental, el lenguaje del espíritu.<sup>45</sup>

El artículo siguiente de esta cuestión, dedicada a la verdad, se inicia con la siguiente tesis: “Lo verdadero, como se ha dicho en el anterior artículo, según su primera noción, está en el entendimiento”. Sin embargo, para demostrar que esta primera acepción del término verdadero, que se refiere a algo existente en el entendimiento, se da únicamente en el juicio, Santo Tomás se apoya en el anterior concepto de verdad, que ya no remite primariamente a lo intelectual. “Como toda cosa es verdadera según que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento en cuanto es cognoscente, sea verdadero en cuanto que tiene la semejanza de la cosa conocida, que es su forma en cuanto es cognoscente; y, por esto, la verdad se define como la conformidad del entendimiento y la cosa; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad”.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Idem, *Summa Theologiae*, q. 16, a. 2, in c.

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, q. 16, a. 1, in c.

<sup>45</sup> Cf. F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1988.

<sup>46</sup> Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2, in c.

De la aplicación del primer concepto de verdad – que es definido aquí por la posesión de la forma o esencia propia de la naturaleza, que tiene todo ente, a la verdad, que está en el ente –, al entendimiento en cuanto cognoscente, resulta que, siendo la forma del entendimiento la misma forma de lo entendido, el entendimiento, en su esencia, o en cuanto cognoscente, exige la posesión intelectual de la esencia de lo entendido. La verdad del entendimiento, la verdad del ente, que es el entendimiento, requiere así la conformidad del entendimiento con la cosa.

Apoyándose el Aquinate en la identidad de la forma del entendimiento y la forma de la cosa entendida, lo argumenta así, en otro lugar: “La concepción, o palabra mental (...) nace de algo y representa algo otro. Pues nace del entendimiento por su acto; pero es semejanza de la cosa entendida (...) Esto ocurre así, porque el efecto se *asemeja* a su causa según su forma, y la forma del entendimiento es la cosa entendida. De aquí que el verbo que nace del entendimiento es la semejanza de la cosa entendida”.<sup>47</sup> Por ello, si se conoce tal conformidad, se conoce esta verdad, y en este conocimiento consiste la verdad que está en el entendimiento.

Seguidamente, indica Santo Tomás, respecto a la conformidad o adecuación, que: “El sentido no la conoce en modo alguno, pues, aunque la vista tiene la semejanza a la cosa vista, no conoce la relación que hay entre la cosa vista y lo que ella aprehende. El entendimiento, en cambio, puede conocer su conformidad a la cosa inteligible, pero no la aprehende en tanto conoce la esencia de las cosas, sino cuando juzga que la cosa es tal como la forma que aprehende y entonces es cuando primeramente conoce y dice la verdad”.

La verdad, o conformidad que está en el entendimiento, tiene que encontrarse en él como conocida, no meramente como “tenida”. No la poseen, por ello, los sentidos. A pesar de tener una semejanza o conformidad con lo sentido, e, incluso, que la sensación implique una conciencia de sentir, en la sensación no se conoce su adecuación a la cosa.

Tampoco este primer significado de la verdad se da en la simple aprehensión. Aunque, en esta primera operación intelectual, hay adecuación de lo entendido con la realidad, tampoco se conoce. El entendimiento únicamente la conoce en el juicio, porque: “Esto lo hace el entendimiento componiendo y dividiendo, ya que en toda proposición lo que hace es aplicar o separar de alguna cosa, significada por el sujeto, alguna forma, significada por el predicado. Por tanto, si bien se puede decir que el sentido respecto a

<sup>47</sup> Idem, *De Potentia*, q. 8, a. 1, in c.

su objeto y el entendimiento cuando conoce lo que una cosa es son verdaderos, no se puede decir que conozcan o digan lo verdadero; y lo mismo se ha de decir de las palabras o términos, sean complejos e incomplejos”.

En el acto de juzgar, la unión o separación de conceptos se realiza respecto a la realidad, en cuanto que el concepto-sujeto suple la cosa y el concepto-predicado suple lo que el entendimiento ha conocido de ella. En todo juicio, se realiza una especie de reflexión o vuelta del entendimiento sobre sí, en el sentido que se conoce implícitamente su conformidad con la realidad. “Por consiguiente, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide, y no en el sentido ni en el entendimiento, cuando conoce lo que una cosa es”.<sup>48</sup>

La verdad que está en el entendimiento, por encontrarse en el juicio, supone, por consiguiente, por una parte, la adecuación de la facultad a la realidad, y, por otra, el conocimiento de esta conformidad, es decir, la verdad que es propia de todo ente en cuanto tal. La verdad trascendental hace no sólo que el entendimiento sea conforme a la realidad, ya que lo requiere la misma esencia del entender, sino también que se conozca esta adecuación, porque en la posesión de las esencias de las cosas, en cuanto conocidas según la conformidad que exige la esencia del entendimiento, consiste la perfección de éste.

El primer concepto de verdad, que se refiere a la que está en el entendimiento en cuanto tal, se fundamenta, por tanto, en el concepto de verdad entitativa, que resulta así anterior. Según Santo Tomás: “A la naturaleza del intelecto le compete conformarse con las cosas”.<sup>49</sup> El entendimiento, puesto que también es un ente, posee la verdad trascendental, o es un verdadero entendimiento, lo que requiere su conformidad o adecuación con la realidad. Con la aplicación de la verdad entitativa al entendimiento se demuestra, por tanto, que éste es verdadero, o conforme con la realidad, y que posee así la verdad que está en el entendimiento.

### *7. La verdad como fundamento*

Debe precisarse, respecto a esta fundamentación de la verdad que está en el entendimiento en la verdad trascendental o entitativa, que está última es fundamento, en el sentido de punto de apoyo, de la verdad del entendimiento, tan sólo en cuanto permite probar que está reside en el juicio. La

<sup>48</sup> Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 2, in c.

<sup>49</sup> Idem, *De veritate*, q. 1, a. 9, in c.

verdad que está en el entendimiento se fundamenta, en el sentido de que se origina, en el ser del ente, no en cambio en la verdad trascendental, aunque sea una propiedad del ente.

En el artículo de la *Suma* comentado, Santo Tomás cita el siguiente texto de las *Categorías* de Aristóteles: “Que una cosa sea o no sea depende que un pensamiento o una proposición sea verdadera”.<sup>50</sup> Esta afirmación es coherente con su conocida fórmula: “decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; mientras que decir de lo que es que es, o de lo que no es que no es, es verdadero”.<sup>51</sup>

Explica seguidamente el Aquinate: “Dice el Filósofo que el pensamiento y la palabra son verdaderos porque las cosas *son* y no porque son verdaderas”. A sí mismo a modo de glosa, formula esta *segunda tesis capital* sobre la verdad: “El ser de la cosa y no su verdad causa la verdad en el entendimiento”.<sup>52</sup>

El ser, acto primero y fundamental del ente, perfección suprema y origen de todas las perfecciones del ente, y, por tanto, la perfección constitutiva de la actualidad de la esencia, es causa de lo verdadero del entendimiento. De esta segunda tesis sobre la verdad que está en el entendimiento se sigue que el entendimiento no expresa la entidad, no es verdadero, en razón de que sea verdadera la realidad, apta para ser entendida. La verdad entitativa no causa la verdad que está en el entendimiento.

Tampoco, por otro lado, el ente será verdadero, o digno de ser conocido, porque se tenga un conocimiento sobre él. Como decía Aristóteles, frente a los sofistas: “Tú no eres verdaderamente blanco, porque nosotros pensamos que tú eres blanco, sino porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”.<sup>53</sup> La verdad que está en el entendimiento no causa la verdad entitativa.

En la doctrina metafísica de la verdad de Santo Tomás no se da ninguna primacía de la verdad sobre el ente, ni, por ello, sobre su esencia y su ser, sus constitutivos intrínsecos. Y ello tanto si se toma el término con el sentido de verdad en el entendimiento, como también si se significa la verdad trascendental. Se afirma, en cambio, la primacía del ser sobre la verdad.

En la cuestión del *De Veritate*, también declara el Aquinate: “La verdad se funda sobre el ente”.<sup>54</sup> Lo que implica que se funda sobre su constitutivo

<sup>50</sup> Aristoteles, *Categorías*, 5, 4b 8.

<sup>51</sup> Idem, *Metafísica*, IV, 7, 1011b 26-27.

<sup>52</sup> Santo Tomás *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 1, ad 3.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051b 6.

<sup>54</sup> Santo Tomás, *De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 19.



formal, el ser, porque, como precisa, más adelante: “La verdad se funda en el ser de la cosa, más que en la misma quiddidad, así como el nombre de ente se impone a partir del ser”.<sup>55</sup> Expresiones que deben entenderse en un doble sentido. Primero: que el ser es el fundamento primero y original de la verdad en el entendimiento, tal como se formula en la *Suma*. Segundo: que el ser es el fundamento, también en cuanto causa, de la adecuación del ente a ser entendido, de su verdad trascendental.

Por esta primacía del ser, en cuanto que es el fundamento originario de la verdad que está en el entendimiento y de la verdad entitativa, no puede sostenerse que el ente sea, porque es verdadero, en el sentido de apto para ser entendido; ni tampoco que el ente sea, porque es aquello a lo que es refiere el juicio intelectual. A la inversa, por esta prioridad del ser, hay que afirmar que, por la misma entidad, el ente estará destinado a ser entendido, es verdadero entitativamente; y que, también, por tal primacía, el juicio que se refiere a él es verdadero, y el entendimiento es verdadero.

Por ser la entidad el fundamento primero y originario de la verdad, puede darse un tercer significado de verdadero. En esta nueva acepción la verdad significa simple y absolutamente la entidad. Verdadero es, en este nuevo sentido, el ente. Esta verdad no es la trascendental, ya que no añade, al concepto de ente, la aptitud para ser entendido, sino únicamente nombra la entidad.

Se designa, por tanto, lo que es el fundamento de que la cosa sea adecuada al entendimiento, de que sea verdadera en sentido trascendental. Significa así aquello sin lo cual esta verdad carecería de fundamento y de sentido, pues lo verdadero sería la mera aptitud para ser entendido, sin ninguna realidad. Con este sentido fundamental, afirmó San Agustín que: “Verdadero es lo que es”.<sup>56</sup>

## 8. *El acceso a la verdad*

La verdad existe, tanto en la realidad como en el entendimiento humano, que posee de ella un concepto trascendental. El hombre accede o capta la verdad por su entendimiento, pero por vías distintas, y gracias a ellas puede poseer una certeza absoluta o un firme asentimiento de muchas verdades.

<sup>55</sup> Idem, *In quattuor libros sententiarum*, I, d. 19, q. 5, a. 1, in c. Véase: *Ibid.*, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.

<sup>56</sup> San Agustín, *Soliloquia*. II, 5.

Un primer camino para llegar a la verdad podría llamarse existencial o de la vía de la conciencia. Según Santo Tomás, en el alma humana, con anterioridad a la recepción de las formas sensibles, a la abstracción de las imágenes sensibles, y al acto de intelección, hay una disposición permanente para conocerse a sí misma conscientemente, que es como un hábito intelectual. “Nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes ni puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí misma, pero su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes. Así la mente, antes de que abstraiga de las imágenes tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe”.<sup>57</sup>

Explica el Aquinate que este conocimiento habitual existencial no es idéntico a los hábitos cognoscitivos del entendimiento. Por ellos, los conceptos del entendimiento: “están allí de un modo intermedio entre la potencia y el acto, o sea, en hábito, y entonces el hombre puede entender cuando quiera”.<sup>58</sup> Así se encuentran los contenidos de llamada memoria intelectual, que después de adquiridos por el cognoscente posee ya todo lo necesario para su actualización. También, los hábitos naturales del conocimiento de los primeros principios.

Sin embargo, el conocimiento habitual de la existencia de la propia alma no es como los otros conocimientos habituales, porque no se refiere a conceptos, no está en la línea esencial. No obstante tiene una semejanza con los demás hábitos intelectivos, porque también el cognoscente puede actualizarlo por sí mismo.

Respecto a la intelección de las esencias de las cosas, el entendimiento humano necesita recibir algo de fuera, porque se encuentra solamente en potencia de conocimiento. En cambio, respecto al conocimiento de sí misma tiene una disposición permanente, parecida a la de un hábito cognoscitivo, con anterioridad a toda intelección. No obstante, para que se actualice esta disposición, es necesaria la actuación de sus operaciones. Éstas son necesarias, pero no constituyen el conocimiento del alma de sí misma, para esto último basta la sola presencia del alma. Además, este conocimiento de sí no es una intelección, una evidencia objetiva de su esencia, sino únicamente una percepción intelectual de su existencia.

No obstante, el entender en el hombre no está rebajado hasta la pura potencia inteligible e intelectual, sino que está participado, según un modo

<sup>57</sup> Santo Tomás, *De veritate*, q. 10, a. 8, ad 1.

<sup>58</sup> Idem, *De anima*, q. un. a. 15, ad 17.

humano, que es el del conocimiento habitual de sí mismo, que se actualiza al estar en acto de entender. Explícitamente afirma Santo Tomás de este conocimiento que: “Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe”.<sup>59</sup>

En el hombre, su alma espiritual no tiene siempre conciencia actual de su propio ser, sino solamente en cuanto está pensando. No se experimenta siempre en su existir, porque tampoco existe siempre en acto de entender. Por su misma esencia necesita que su entendimiento sea informado con la recepción de las formas a través de sus sensibilidad, y así ejercer la intelección de una manera actual. Por ello, podrá experimentar por este acto, se podrá tener una autopresencia.

Este conocimiento por el que cada uno percibe que existe al pensar algo, por no ser una intelección objetiva, tampoco es una intuición intelectual. Sin embargo, es una experiencia o percepción inmediata de la mente misma. Es un conocimiento que, en cuanto a su contenido, es inteligible y singular, y, en cuanto a su modo, perceptivo e inmediato.

Por consiguiente, en el juicio en que se afirma la propia existencia, no se da una evidencia racional. De su negación no resulta algo incompatible con el principio de no contradicción, porque es contingente. Sin embargo, tiene una evidencia privilegiada, porque constituye a la conciencia en acto. Por ello, la percepción de la existencia del yo pensante acompaña a todo pensamiento en acto.

La autoconciencia nos proporciona una verdad cierta, que, en el sentido explicado, podría denominarse subjetiva. El pensamiento en acto, un medio completamente distinto de captación de la verdad, nos patentiza otro tipo de verdades. Pueden llamarse verdades racionales, porque no se refieren directamente a lo contingente y a lo individual, como la conciencia, sino a verdades necesarias y universales. Proceden de la captación inmediata de los primeros principios del entendimiento, y de un modo mediato por deducción intelectual o por “inducción”, en cuanto que por medio de los sentidos y de la capacidad abstractiva del entendimiento son extraídas de la realidad individual y expresadas en juicios necesarios y universales.

Con este segundo tipo de conocimiento intelectual se puede conocer también la existencia y la naturaleza del alma, aunque de un modo indirecto. Se llega a una verdad y certeza racional, por una investigación racional, que parte de la naturaleza de los objetos entendidos por el entendimiento para conocer la naturaleza de sus actos, a partir de estos

<sup>59</sup> Idem, *De veritate*, q. 10, a. 12, ad 7.

la de las facultades, y desde ellas la substancia del alma. Como indica Santo Tomás: “Los filósofos han investigado la naturaleza del alma. Pues del hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, percibe que la especie por la que entendemos es inmaterial, ya que de lo contrario estaría individuada y así no conduciría al conocimiento de lo universal. Y del hecho de que la especie inteligible es inmaterial han deducido los filósofos que el entendimiento es cierta cosa independiente de la materia, y de aquí han procedido a conocer las otras propiedades de la potencia intelectual”.<sup>60</sup> Este conocimiento proporciona un conocimiento analógico de su esencia.

Además de las verdades subjetivas y racionales, hay un tercer tipo general de verdades, que serían verdades objetivas, en cuanto que proporcionan la certeza de que las otras dos son en la realidad, tal como se nos muestran en la conciencia. La objetividad del pensamiento es también reconocida explícitamente por Santo Tomás. Al interpretar la argumentación de Aristóteles de defensa de la legitimidad del principio de no-contradicción, advierte que no se refiere a un orden meramente racional, sino también al de la realidad de las cosas.

Considera, por tanto, que el principio implica una referencia a la realidad, no a una mera idealidad. Indica, por ello, que los que no admiten el primer principio de no contradicción: “Tienen que admitir las definiciones de las cosas, si admiten que los nombres significan algo. Pues la razón que el nombre significa es la definición de la cosa”.<sup>61</sup>

El pensamiento, por tanto, no tiene sentido pleno, sino en cuanto que envuelve la afirmación objetiva del ente, la afirmación de que el ente existe. De manera que la misma necesidad del pensamiento conduce a sostener la necesidad del ente en cuanto que es. La existencia del ente se presenta como algo totalmente cierto y sostenido en la misma necesidad de la certeza del pensamiento. Sobre ella también se funda la necesidad de afirmar que la verdad objetiva existe. No puede ser negada su existencia, sin al mismo tiempo negar la coherencia del pensar.

Quizá por esta conexión entre las verdades racionales y las verdades objetivas, en nuestros días, Adriano Alessi las ha considerado como un único principio, que llama “principio de experiencia veritativa”. Según el profesor italiano, éste sería el primer principio del conocimiento intelectual, que proporcionaría una certeza absoluta. Principio que se puede analizar en varios momentos.

<sup>60</sup> *Ibid.*, q. 10, a. 8, in c.

<sup>61</sup> *Idem*, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, IV, lect. 16.

Primero: “Conozco alguna cosa real, entitativamente distinta del acto cognoscitivo (...) alguna cosa existe, alguna cosa objetiva, real, realmente distinta del acto con el que conozco; alguna cosa que se revela irreductible a mi acto de percibir en cuanto que se impone con fuerza a mi atención”.<sup>62</sup> Esta experiencia no es el resultado de una inferencia deductiva ni de una evidencia inmediata. “Brotta de una toma de conciencia directa, irrefutable, implícita en el mismo acto cognoscente que, mientras percibe, es consciente de una conocer una realidad auténticamente existente, entitativamente distinta del acto con la que es aprehendida”. Segundo: “Si alguna cosa existe, existe la realidad. Existe objetivamente. Existe como ser independiente de mi conocer”.

Tercero: “Me reconozco en acto de conocer alguna cosa real. En el acto cognoscitivo la atención se centra en primer lugar sobre el darse de la realidad (...) Nada podemos conocer del interior de la conciencia, si primero no hubiésemos aprehendido alguna cosa de la realidad exterior. Esto no quita que, concomitantemente al percibir alguna cosa real, el sujeto tenga, al mismo tiempo, con evidencia igualmente apodíctica, el propio acto cognoscitivo y, mediante él, la propia realidad del sujeto”.<sup>63</sup>

Precisa el Dr. Alessi que: “Directamente e inmediatamente el acto cognoscitivo se percibe en primer lugar en su dimensión de actividad percipiente según las funciones que se califican a su vez como vista, oído, tacto, etc. (...) Indirectamente y concomitantemente el sujeto cognoscente se nota perteneciente al reino de la realidad. Y también este es un dato que se impone con evidencia apodíctica (...) El conocimiento de sí se tiene, sin embargo, mediante el conocimiento del propio acto cognoscitivo. Es, en efecto, en el mismo acto en el que me doy cuenta que alguna cosa es, y concomitante, y *in obliquo*, conozco el conocer, tengo conciencia de pensar algo. No en el sentido que el acto cognoscitivo constituya un diafragma interpuesta entre la actividad noética y el sujeto. Desde este punto de vista no se requiere ninguna inferencia de tipo deductivo o especulativo. El darse del yo no es visto por medio del espejo del propio acto. Es más bien en el acto cognoscitivo que el sujeto se percibe no sólo en acto de conocer, sino también y más profundamente en el acto de existir”.<sup>64</sup>

Todos estos análisis y observaciones son muy clarificadores, sin embargo, para Santo Tomás, el primer principio no el del conocimiento de la ver-

<sup>62</sup> Adriano Alessi, *Sui sentieri della verità*. Introduzione alla filosofia della conoscenza, Roma, LAS, 2001, p. 79.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 81.

---

dad objetiva. La certeza tiene que empezar necesariamente con una verdad “subjetiva”, que nos proporciona la conciencia. Ciertamente que con ella sola no es posible avanzar, pero es muy difícil colocarla al final del proceso. No parece posible invertir el orden reconocido por Santo Tomás, y también por San Agustín, y hasta por Descartes, Kant, y otros muchos filósofos de la modernidad. Problemas distintos son los de su caracterización, conexión y función en la fundamentación, pero no es posible empezar con la afirmación de que las cosas son, sin el reconocimiento de la conciencia y del principio racional de no contradicción.

## VERDAD Y DEMOCRACIA

LUZ GARCÍA ALONSO

La verdad es la rectitud del juicio, según lo afirma Aristóteles en el libro IV de la *Ética* (9, 3), y Santo Tomás suscribe. También apadrina la definición de Isaac Israelí “Dice Isaac en el libro *De definitionibus* que la verdad es la adecuación entre el entendimiento y las cosas” (*S. Th.* 1, q. 16, 2 dif. 2).

Tal adecuación entre el entendimiento y las cosas hace que el entendimiento humano dependa de las cosas naturales – tratándose de la verdad especulativa – y hace que las cosas artificiales dependan del entendimiento de su artífice – tratándose de la verdad práctica.

“Hay que considerar también, – hace advertir Tomás en el *De Veritate* (q. 1 a. 2) – que la cosa se comporta de una manera al entendimiento práctico y de otra al especulativo. Pues el entendimiento práctico causa a la cosa, y así es medida de las cosas que son hechas por él; pero el entendimiento especulativo, como es receptivo frente a las cosas, es movido en cierto modo por ellas y así, las cosas lo miden a él”. Esta postura la confirma en la *Suma Teológica*: “la verdad consiste en que el entendimiento se acomode a las cosas (...). Pero cuando el entendimiento es regla y medida de las cosas, la verdad consiste en que estas se acomoden al entendimiento, y por eso decimos que un artista hace obra verdadera cuando esta coincide con la idea artística” (*S. Th.*, I, q. 21, a. 3).

Por otra parte, la verdad que corresponde a los saberes especulativos se distingue de la verdad de los saberes prácticos, primero por razón del fin, ya que el conocimiento especulativo pretende conocer para contemplar y el práctico para operar. En segundo lugar por razón de la materia que consideran uno y otro: las cosas operables o contingentes convienen al entendimiento práctico y en cambio las especulables o necesarias son objeto del entendimiento especulativo.

Así, en la exposición del *De Trinitate de Boecio* (q. 5 a.1) dice Sto. Tomás, que el entendimiento especulativo o teórico, se distingue propiamente del operativo o práctico, “porque el primero tiene como fin la verdad, mientras que el práctico ordena la verdad obtenida a la operación, que es su fin”. Y por esto, el Filósofo dice en *De anima* que defieren entre sí por razón del fin ; y, en la *Metafísica*, que “el fin de la ciencia especulativa es la verdad; y el de la práctica, la acción. La materia debe ser proporcionada al fin, y por tanto, el objeto de las ciencias prácticas deben ser *aquellas cosas que podemos hacer*, para que así el conocimiento de estas ciencias se pueda ordenar a la operación como a su fin. Sin embargo, el objeto de las ciencias especulativas han de ser las cosas que no se pueden hacer con nuestro obrar; por lo cual, la consideración de éstas no puede dirigirse a la acción como a su fin. Y conforme a la distinción de estos dos tipos de cosas se han de distinguir también las ciencias especulativas de las prácticas”.

En la *Suma Teológica*, el Aquinate confirma lo expuesto en el *De Trinitate*: “de tres maneras puede llamarse especulativa una ciencia. Primera por parte de las cosas que estudia, cuando el que las estudia no las puede hacer ni modificar, y por esto es especulativa la ciencia que el hombre tiene de las cosas naturales y divinas. Segundo, por el modo de saberlas, como ocurre, por ejemplo, cuando un arquitecto estudia una casa definiendo, dividiendo y considerando en general lo que debe tener, ya que esto es conocer una cosa factible, pero no en cuanto factible, sino de modo especulativo, ya que, en realidad, hacer una cosa es aplicar a la materia, la forma y no resolver el compuesto es sus principios formales universales. Tercero por razón del fin, pues ‘el entendimiento práctico difiere del especulativo por el fin’, como dice el Filósofo. En efecto, el fin del entendimiento práctico es la operación, y el del especulativo es la contemplación de la verdad; y por esto, cuando un arquitecto, por ejemplo, piensa cómo se puede construir un edificio, pero no con objeto de construirlo, sino simplemente para saber como se construye, tiene, con respecto al fin, un conocimiento especulativo, aunque se trate de una cosa factible. Por consiguiente, la ciencia que es especulativa por parte de las cosas que conoce, es exclusivamente especulativa. La especulativa por el modo de conocer o por el fin que se propone, en parte es especulativa y en parte práctica, y aquella cuyo fin es la operación, es simplemente práctica”.

Las cosas que el hombre que conoce, no puede hacer ni modificar, son las cosas necesarias o bien, aquello que de necesario tiene lo contingente, según aquel aforismo de que no hay nada tan contingente, que no tenga algo de necesario. Por otra parte, lo factible en cuano tal, lo transformable, es lo contingente.



Esto lo confirma el Aquinate en la *Suma Teológica*, cuando dice “Lo verdadero del entendimiento práctico se toma en distinto sentido que lo verdadero del entendimiento especulativo, como ya dije el Filósofo. Porque la verdad del entendimiento especulativo depende de la adecuación del entendimiento a la cosa. Y como tal adecuación no puede tener lugar de una manera infalible entre el entendimiento y las cosas contingentes, sino sólo con las necesarias, ningún hábito especulativo sobre materia contingente es virtud intelectual, sino sólo los que versan acerca de materia necesaria. Por otra parte, la verdad del entendimiento práctico depende de la conformidad con el apetito recto; conformidad que no tiene lugar tratándose de cosas necesarias, que no son realizadas por la voluntad humana, sino sólo respecto a las contingentes, que pueden ser hechas por nosotros, ya sean acciones humanas, internas, ya obras artísticas externas. He ahí por qué solamente acerca de materias contingentes se señala virtud en el entendimiento práctico: el arte en orden a las cosas realizables, y en orden a las acciones operables, la prudencia” (I-II, q. 57, 5 ad 3).

Por último, conviene señalar, que respecto de lo contingente, el entendimiento afirma con temor a equivocarse, emitiendo así una opinión; mientras que si se trata de lo necesario, el entendimiento afirma sin temor, con certeza.

En la misma *Suma* se lee “La prudencia tiene con el arte más afinidad que los hábitos especulativos, por parte del sujeto y de la materia, porque ambos radican en la parte del alma donde se forma la opinión y ambos tratan de materias contingentes” (I-II, q. 57 ad 4).

En suma, la *verdad especulativa* se refiere a lo necesario con el fin de contemplarlo y se define como la *adecuación entre el entendimiento y la cosa*, habida cuenta de que el entendimiento debe adecuarse a la cosa, conociéndola con certeza. En cambio la *verdad práctica* se define como la *adecuación del entendimiento con el apetito recto*, habida cuenta de que la cosa debe adecuarse a la idea de su hacer con el grado de incertidumbre propia de la opinión.

Respecto a lo dicho, se pueden enunciar algunas relaciones entre la verdad y la democracia.

La democracia es, por su género, un sistema de gobierno que constituye una opción legítima entre otras.

De modo que, por su misma naturaleza, se relaciona con la verdad práctica, ya que: primero, se trata de una materia contingente y segundo su conocimiento se vuelca hacia la *acción*. Lo anterior no impide que por su *modo* se pueda teorizar sobre ella (cfr. *S. Th.*, I, q. 14, a.16).

De ello se desprende que – a pesar de todas sus bondades – la democracia resulta un *medio* optativo para conseguir el bien común temporal, no puede constituirse en la meta política por alcanzar en el mundo entero.

De la naturaleza de la democracia se siguen algunas características suyas – las cuales no son necesariamente propiedades y muy frecuentemente son corruptelas de este modo de gobierno – tales como *el sufragio*, *el peso igualitario del voto* y hasta *la tolerancia* a la que muchos consideraran su virtud principal.

De la desmedida importancia que se le concede al sufragio, hay quien llega a pretender que *la verdad se obtiene por mayoría*. La opinión de muchos, aunque fuese unívoca, no tiene el poder de convertir un medio en idóneo para alcanzar un fin, y por lo tanto no tiene el poder de convertirse en verdad práctica. La idoneidad de los medios no es asunto de votación. Aunque en el orden práctico puedan ser verdaderos un conjunto de diversos medios – y no uno sólo –, ello no significa que todo medio resulte idóneo para alcanzar un fin. La idoneidad es un asunto de naturaleza, ni de opinión mayoritaria.

En este punto conviene analizar con más detalle lo que en la definición de verdad práctica significa la adecuación del entendimiento con la *rectitud del apetito*. Ante todo hay que determinar que el apetito mencionado es el apetito racional: la voluntad.

Enseguida – y este será el punto crucial – hay que destacar un pseudo-círculo vicioso, en este concepto, ya que el apetito recto es la voluntad inclinada al bien. “Pero ¿quién inclina la voluntad al bien? – se pregunta García López (*El valor de la verdad y otros estudios*, Ed. Gredos, Madrid, 1965 p. 32) – ¿Quién la aparta de la torcida senda y la orienta y dirige por la recta y segura? Este oficio debe corresponder, a no dudarlo, a la recta razón, pues el dirigir y ordenar de modo conveniente es obra exclusiva de la recta razón”. Pero entonces se define la razón práctica o sea la verdad práctica, por su conformidad con la voluntad recta y ésta por la recta razón. Para romper el círculo, el mismo García López señala que “dentro de la inclinación al bien, la voluntad puede ser dirigida tanto al fin como a los medios, pues los dos son bienes, aunque en distinto grado. Esto supuesto, reparemos también, en que la ordenación de la voluntad a los medios es ciertamente obra de la razón particular, o sea de nuestra razón práctica; pero la ordenación al fin, pertenece, en cambio a la Razón universal, es decir, a la Naturaleza y, en último término, a Dios” (*Ibid.*). García López, se apoya en el comentario de Santo Tomás a la *Ética Nicomaquea* (L. VI, lect. 2), lo mismo que Victorino Rodríguez

quien dice: “El dictamen práctico es recto o verdadero cuando se atiene al orden natural con que el fin postula unos medios adecuados, cuya elección repulsa o normalizza la razón práctica” (*Estudios de Antropología Teológica*, Ed. Speiro, Madrid, 1991, pp. 71-72). A la verdad práctica se le llama propiamente rectitud o dictamen recto – por tratarse de un conocimiento regitivo o recto –, en el mismo sentido que a la conciencia se le llama conciencia recta”(Ibid.). Así como la conciencia es recta si está de acuerdo con la ley eterna, así lo es también la verdad práctica.

Volviendo al *De Veritate*, se lee: “las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden a nuestro entendimiento, como dice Aristóteles en su *Metafísica*; pero a su vez son medidas por el entendimiento divino, en el cual están todas las cosas creadas, como todos los artefactos están en el entendimiento del artífice. Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido; la cosa natural mide y es medida, pero nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales, sino solamente a las artificiales”.

Por lo demás, el Angélico dice “la prudencia lleva consigo el conocimiento de los objetos operables universales y particulares, a los que el prudente aplica los principios universales (...) los fines de la vida humana, ya están prefijados (...). En cambio, los medios en las cosas humanas no son fijos, sino que hay una gran variedad y multiplicidad en ellos según la diversidad de personas y negocios” (*S. Th.*, II-II, q. 47, a. 15) y poco antes «El fin de las virtudes morales es el bien humano. Pero el bien del alma humana consiste en estar regulada por la razón, como dice Dionisio. Es, pues, necesaria la existencia previa de dichas virtudes morales en la razón. Y como en la razón especulativa hay cosas conocidas naturalmente, de las que se ocupa la inteligencia de los primeros principios, y otras que se conocen por medio de ellas, que pertenecen a la ciencia, así en la razón práctica preexisten ciertos principios naturalmente conocidos, que son los fines de las virtudes morales, ya que, como hemos dicho, el fin en el orden de la acción es como el principio en el del conocimiento; y a su vez hay conclusiones, que son los medios, a los cuales llegamos por los mismos fines. De éstos se ocupa la prudencia, que aplica los principios universales a las conclusiones particulares del orden de la acción. No le corresponde, por lo tanto, imponer el fin a las virtudes morales, sino sólo disponer de los medios” (*Ib.*, a. 7).

Respecto a las otras dos características de la democracia, – previamente señaladas – a saber, el igualitarismo del voto y la tolerancia, haré solamente unas pocas observaciones.

En cuanto al peso igualitario del voto, valdría la pena considerar que el carácter *atinado* o no del voto, depende mucho de la madurez, de la experiencia, de la escolaridad, de la sensatez, del conocimiento de lo político, etc. Y en la opción que el voto manifiesta cabe desde una concienzuda ponderación – de aquello por lo que se vota – hasta la total frivolidad o la influencia de una buena publicidad y al sesgo de los medios de comunicación.

En lo tocante al tema de la tolerancia (cfr. Fernando Cuervo, *Principios morales de uso mas frecuente*. Ed. Rialp, 2ª ed., Madrid, 1995). A este respecto quisiera recordar que entre los valores de la inculturación cristiana se destacan los preceptos de sufrir con paciencia los defectos del otro, y, al otro, amarlo, no sólo respetarlo, ni menos sólo tolerarlo, sino – aún si fuera enemigo – amarlo como a uno mismo. Cuando a la persona humana le corresponde ser amada, el respetarla parece insuficiente y el contentarse con tolerarla resulta tan mezquino como inadecuado.

Puesto que tolerar significa soportar, sufrir, padecer, permitir, entonces sería denigrante que la persona humana fuera el sujeto de la tolerancia.

El sujeto de la tolerancia, lo que se tolera, es el mal o el error que no puede o no debe evitarse. Ni todo mal ni todo error son indiscriminatamente tolerables, sino sólo algunos de ellos y bajo ciertas condiciones. Por lo mismo, son tolerables algunas conductas inmorales, algunas conductas perniciosas, algunas doctrinas erróneas, algunas convicciones falsas, a reserva de que quien las tolera cumpla ciertas condiciones.

Ejercen la tolerancia – quienes toleran – la persona o personas humanas y la autoridad, especialmente el poder legislativo.

El objeto, meta o fin de la tolerancia es evitar un malor mayor.

Por lo tanto, la naturaleza de la tolerancia se expresa en la definición: Acción u omisión de un ombre particular o de una autoridad pública, por la que, cumpliendo con las condiciones que deban legitimarla, no se evita un mal menor en función de un bien mayor.

He ahí el ínsisto carácter restrictivo de la tolerancia: permitir el mal, aunque sea menor; lo cual no puede ser una meta de conducta, sino una actitud situada bajo limitantes muy determinadas.

Siempre actual, el pensamiento de Santo Tomás es capaz de iluminar y situar las realidades contemporáneas.

## “VERITÀ SUL BENE” NELLA MORALE IL CARD. K. WOJTYŁA E GIOVANNI PAOLO II

EDWARD KACZYNSKI, O.P.

In linea di principio sono d'accordo con il prof. Cessario quanto alla necessità della metafisica e dell'antropologia per determinare la morale in genere e la verità morale in specie. Condivido la sua preoccupazione per la formazione del clero e la sua proposta di elaborare i fondamentali temi filosofici per la esatta comprensione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

Ora, vorrei fare qualche osservazione specifica al testo sintetico del prof. Cessario:

1. Prima di tutto la sua proposta è condivisibile se intende elaborare non tanto i temi fondamentali quanto un Lessico dei concetti fondamentali della filosofia che potrebbero aiutare a comprendere meglio il *Catechismo della Chiesa Cattolica*.

2. Il prof. Cessario propone nella sua esposizione un “duplex ordo cognitionis”; naturale e soprannaturale. Accetto senza riserve questi due ordini a livello della conoscenza umana. Voglio però aggiungere che nella morale questi due ordini della conoscenza si dividono in teoretica e pratica, ed ultima ancora in tecnico-artistica e morale. Nella conoscenza morale concreta abbiamo ancora a che fare con una conoscenza *per connaturalitatem*, la quale presuppone nel soggetto conoscente le virtù morali; gli abiti virtuosi della volontà e la temperanza dell'affettività e la fermezza dell'aggressività. Per questo motivo considero che per la vita morale e per la verità morale ci vuole oltre al “duplex ordo cognitionis” anche il “duplex ordo appetitus”; cioè della volontà (naturale) e della carità (soprannaturale). La conoscenza del bene morale è una *conditio sine qua non* per la realizzazione di esso, ma non ancora sufficiente. Per la realizzazione del bene morale nell'atto della persona, ci vuole l'apporto della volontà retta e degli affetti retti cioè rettificati dalle rispettive virtù morali.

3. La differenza tra la conoscenza *speculativa* e quella pratica, tecnica e *morale* e di conseguenza tra la verità teoretica e morale. L'intelletto speculativo coglie la verità sull'essere; quello morale coglie la verità sul bene da compiere. Qui entra tutta la problematica connessa con la finalità dell'agire umano e perciò anche la *cooperazione* tra la ragione che conosce la verità e la volontà che tende al bene come fine. Ritorneremo a queste considerazioni dopo.

4. La metafisica dell'uomo, cioè l'antropologia filosofica deve non solo considerare l'uomo come essere (*ens*, che è necessario ma non sufficiente); deve anche considerare l'uomo come bene (*bonum*, che diviene anche finis). La metafisica del bene è molto importante per la morale, in cui non si tratta solo dell'agire come tale (la prasseologia) ma dell'agire morale. Quando l'atto della persona è moralmente preso buono, la persona diventa buona. La preoccupazione di San Tommaso non solo consiste nel cogliere la persona come *soggetto* dell'atto morale come vuole la filosofia del soggetto e tutta la fenomenologia, ma anche come causa *efficiente* dell'atto, e il *termine-fine* dell'atto, grazie alla bontà morale dell'atto. Così la persona diventa buona o cattiva grazie al valore dei suoi atti buoni o cattivi. Perciò il Papa parla nella *Fides et Ratio* che la teologia morale deve far ricorso all'etica filosofica e questa ultima all'antropologia filosofica e alla metafisica del bene (§ 98). Altrimenti l'agire umano soprattutto morale non ha strumenti per affrontare la causalità finale, efficiente, formale ed esemplare, come realizzazione delle potenzialità della persona umana e progettare il suo divenire.

5. Non basta però dire che c'è bisogno della metafisica per la morale ma occorre chiarire il *rapporto* reciproco tra di esse. Oggi, non si può affermare come nel passato che le affermazioni morali sono *dedotte* dalla metafisica. Le affermazioni metafisiche invece servono a fondare le tesi morali, le norme, i doveri e i diritti morali.

#### 1. "VERITÀ SUL BENE" NELLA MORALE IN CARD K.WOJTY, A E GIOVANNI PAOLO II

Nei discorsi di Giovanni Paolo II incontriamo spesso l'espressione "la verità", "la verità sul bene" e analoghe, come "la verità su Dio", "la verità su Cristo", "la verità sull'uomo" ed altre ancora. Il nostro punto di partenza è la sfida del nostro tempo come dice Giovanni Paolo II nella *Veritatis Splendor*: "Non si tratta più di contestazioni parziali e occasionali, ma di una messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale,

basata su determinate concezioni antropologiche ed etiche. Alla loro radice sta l'influsso più o meno nascosto di correnti di pensiero che finiscono per sradicare la libertà umana del suo essenziale e costitutivo rapporto con la verità" (VS 4). La rottura tra la verità e la libertà che talvolta avviene nella coscienza umana conduce alla morale, in cui la verità diventa *non libera* e la libertà non vera o abbiamo a che fare con "libertà senza verità" e con "verità senza libertà". L'uomo invece è chiamato da Cristo alla verità e alla libertà: "Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi".<sup>1</sup>

L'uomo non può vivere senza o contro la verità. Può vivere pienamente come uomo nel suo *pensiero*, nella sua *lingua* e nel suo *agire* solo in conformità con la verità. Tutta l'Enciclica *Veritatis Splendor* tratta la vita morale come uno *splendore* della verità divina professata e vissuta fedelmente fino al martirio (VS 90-94).

L'insegnamento espresso nelle Encicliche *Veritatis Splendor* e *Fides et Ratio*, sulla verità e soprattutto sulla "verità sul bene" è ricchissimo.<sup>2</sup> Nella *Fides et Ratio*, il Pontefice afferma: "Nella Lettera Enciclica *Veritatis splendor* ho rilevato che molti problemi presenti nel mondo contemporaneo derivano da una crisi intorno alla verità. Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza" (FR 98). Possiamo ancora aggiungere che è cambiata innanzitutto la concezione della morale, e in conseguenza della libertà, della norma, del dovere e della responsabilità.

Negli ultimi decenni si è molto scritto sulla concezione della morale e dei diversi elementi della morale, ma in questi studi mancano quasi totalmente le considerazioni della verità e soprattutto della verità sul bene, la quale occupa un posto fondamentale nella riflessione antropologico-morale di Giovanni Paolo II. Per capire invece il Magistero pontificio, si deve tornare agli studi del Card. K. Wojtyła. Un'eccezione costituita da alcuni pochi studi.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Gv 8,31 a-32.

<sup>2</sup> Cf. Nella VS troviamo 198 volte il termine "verità" e 8 volte "verità sul bene"; nei numeri 30, 60, 61, 62, 63,7 5, 82, 104 e nella FR troviamo circa 300 volte "verità" e 3 volte "verità sul bene" nei numeri 35 e 98.

<sup>3</sup> Cf. E. Kaczyński, *Il momento della verità nella riflessione di Karol Wojtyła*, in *Angelicum* 56 (1979) 273-296; *Prawda o dobru w koncepcji moralnej kard. K. Wojtyły*, in *Roczniki Filozoficzne* 28 (1980) F. 2, 47-71; "Verità sul bene" nella concezione della morale, in *La teologia morale nella storia e nella problematica attuale*. Miscellanea P.B. Gillon, Studia Universitatis S. Thomae, Roma 1982, 303-336; *Verità, Libertà, Coscienza in S. Tommaso*, in *Annales Theologici* 10 (1996) 213-228; In Polonia T. Styczeń, *Prawda o człowieku a etyka* (Verità sull'uomo ed etica), in *Roczniki Filozoficzne*, z. 2 /1982/41-95; ID., *Prawda o człowieku miarowego afirmacji* (Verità sull'uomo criterio della sua affermazione),



Si impone una domanda: perché quest'aspetto non è preso in considerazione da moralisti quando scrivono sulla morale? Prima di cercare la risposta a tale domanda vogliamo presentare il ruolo della "verità sul bene" nella concezione della morale; cioè ci domandiamo: è possibile la morale senza la verità sul bene? È possibile, la sua realizzazione nell'atto della persona?

Prima di passare a precisare il ruolo della verità sul bene nella morale, bisogna, almeno brevemente, dare uno sguardo alla sua concezione della morale che l'autore sviluppa e approfondisce, sempre in connessione con la "verità sul bene".<sup>4</sup>

Nelle nostre considerazioni presenteremo la morale dinamica ed esistenziale di K. Wojtyła come realtà nell'atto e non come una considerazione astratta. Parliamo dunque di una morale realista, quale si realizza nella stessa vita ed azione della persona umana; la morale insomma della *prima* persona e non come le morali moderne della *terza* persona cioè dell'"osservatore" neutrale.

La concezione della morale negli studi del Card. K. Wojtyła si è sviluppata nel dialogo con quelle negative di D. Hume, E. Kant e M. Scheler, rifiutate dall'Autore;<sup>5</sup> tutte le concezioni che fondano la morale solo sul livello *intenzionale* della conoscenza e del volere o degli affetti ed emozioni e non tengono conto della verità sul bene e perciò non sono in grado di costituire una concezione integrale della morale. La messa in rilievo della verità sul bene nella morale, sia nella sua concezione che nei suoi elementi particolari conduce a ripensare tutta la problematica morale soprattutto sull'ordine morale distinto dagli altri ordini e sulla sua realizzazione nella vita umana.

L'Autore ha recepito molti elementi di Aristotele e di San Tommaso. Paragonando la concezione di S. Tommaso con quella di M. Scheler, il

in *Communio* 2 (1982) 103-113; ID., *Wolność w prawdzie* (Libertà nella verità), ed. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988. In Italia F. Compagnoni, *La ricerca della verità morale nella Chiesa*, in *Trattato Teologico di Etica*, vol. I, ed. Dehoniane, Bologna 1981, 151-197 e recentemente L. Melina, "Verità sul bene": *Razionalità pratica, etica filosofica e teologia morale*, in *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Pontificia Università Lateranense, Mursia 2001, 53-67 e *Un'etica fondata sul bene della persona*, ivi, 133-140.

<sup>4</sup> Cf. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Vaticano 1982; *Il ruolo direttivo o servile della ragione nell'etica nel contesto del pensiero di Tommaso d'Aquino, Hume e Kant*, ivi, 91-106; *Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale sulle base delle dottrine di San Tommaso d'Aquino e Max Scheler*, in *Fondamenti dell'ordine etico*, ed. CSEO, Bologna 1980, 107-128; *L'uomo e la responsabilità*, in *Perché l'uomo? Scritti inediti di Antropologia e filosofia*, Invito alla lettura di M. Serretti, ed. Leonardo, Milano 1995.

<sup>5</sup> *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulla base del sistema di Max Scheler*, ed. Logos, Roma 1980, 176.



Card. K. Wojtyła afferma: “L’essenza della vita morale secondo l’Aquinatè è vivere interiormente la *verità sul bene* realizzato nell’atto ed è la realizzazione del bene nello stesso atto che è sottoposta al criterio della ragione, dunque il bene è posto nella luce della verità”<sup>6</sup> o il bene sotto l’aspetto del vero.<sup>7</sup> L’esperienza conoscitiva del contenuto morale possiede il suo significato non solo per l’obiettivazione teoretica che sta alla base della scienza morale, ma ha la sua importanza pratica, per la realizzazione concreta del vero bene.<sup>8</sup> Secondo il nostro Autore nell’esperienza morale ci si *rivela* la morale come una realtà dinamica ed esistenziale. Tuttavia, la stessa radice, l’essenza della morale non consiste nell’esperienza vissuta, ma nella realizzazione concreta dei beni morali come *veri* nell’atto della persona. La morale, però, non si identifica con l’atto in quanto tale o con il suo dinamismo, ma con il *valore* morale dell’atto, del male e del bene dell’atto. La morale è soprattutto una dimensione dei beni (valori): del bene e del male morale realizzati nell’attività efficiente della persona.

Secondo il Card. K. Wojtyła l’uomo è *creatore* della morale attraverso il suo dinamismo, in cui compie realmente il bene e il male morale. Per questo la morale si può cogliere pienamente solo sulla base dell’essere (*esse*) e del divenire (“fieri”) dell’uomo.<sup>9</sup> Questa concezione implica tutta l’antropologia e la metafisica del bene come lo ha postulato l’Enciclica *Fides et Ratio* e pocanzi Padre Cessario.<sup>10</sup>

Come può essere possibile la realizzazione della morale? Se la morale – secondo il Card. K. Wojtyła – consiste nella realizzazione del bene morale nell’atto della persona e nell’autorealizzazione della persona stessa per mezzo del bene morale dell’atto, domandiamoci se è possibile una morale reale ed oggettiva da una parte e dinamica ed esistenziale dall’altra e a quali condizioni. Fondamentalmente parlando, la morale – secondo il nostro autore che interpreta la morale di Aristotele e di San Tommaso con l’analisi fenomenologica, la morale è possibile grazie alla

<sup>6</sup> *Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale*, in *Fondamenti*, cit., 126.

<sup>7</sup> Secondo S. Tommaso “bonum sub ratione veri”.

<sup>8</sup> Cf. *Valutazioni sulla possibilità di costruire l’etica cristiana sulla base del sistema di Max Scheler*, cit., 176.

<sup>9</sup> Cf. *Problem teorii moralności*, cit., 232; *Persona e atto*, cit., 131 ss.

<sup>10</sup> “Nell’intera Enciclica VS ho sottolineato chiaramente il fondamentale ruolo spettante alla verità nel campo della morale... Per poter adempiere a questa sua missione, la teologia morale deve far ricorso a un’etica filosofica rivolta alla verità del bene; a un’etica, dunque, né soggettivista né utilitarista. L’etica richiesta implica e presuppone un’antropologia filosofica e una metafisica del bene” (*FR* § 98).

verità sul bene che sta alla base della *trascendenza* verticale della conoscenza e grazie alla verità sul bene che sta alla base della trascendenza verticale della volontà/libertà.

## 2. VERITÀ SUL BENE ALLA BASE DELLA TRASCENDENZA DELLA CONOSCENZA MORALE

Benché la vita morale sia tipicamente pratica, la presenza dell'elemento teoretico in essa è fuori dubbio.<sup>11</sup> Nella filosofia del soggetto, non solo è esclusa la verità sul bene nella realizzazione del bene e del male morale, ma anche la causalità *efficiente* della persona. Per questo viene messa fortemente in rilievo la *soggettività* del dovere o del valore. L'uomo come persona è considerato quasi esclusivamente come il *soggetto* dei valori. Il suo ruolo come *autore* (causa) di essi e il suo *divenire* e la sua *finalità* sono stati totalmente trascurati. Ora, seguendo il pensiero dell'Autore, vogliamo presentare il ruolo della verità sul bene nella stessa concezione della morale, più precisamente nella *realizzazione* concreta della morale.

Nell'articolo *Che cosa dovrebbe essere la teologia morale?* scrive il Card. K. Wojtyła: "La partecipazione della verità nel formulare il bene è qualcosa tipicamente caratteristico per la morale, anzi decide dell'esistenza stessa del fatto morale".<sup>12</sup> L'uomo grazie alla capacità di cogliere la verità e di distinguerla dalla falsità possiede il fondamento della superiorità nei confronti degli oggetti conosciuti.

Questa superiorità o trascendenza avviene quindi per mezzo della verità. La conoscenza dunque non può essere identificata con il solo pensare, con il solo concettualizzare, ma deve essere integrata soprattutto con il cogliere la verità nei giudizi. Il conoscere la verità, non è qualcosa di *statico*, si presenta piuttosto come una tendenza *dinamica*, perché la verità è il fine della conoscenza. Questa *adaequatio* dell'intelletto con la realtà da conoscere si realizza per mezzo di una tendenza dinamica e continua. La tendenza verso la verità e la *ricerca* della verità si compiono gradualmente nel processo dinamico.<sup>13</sup> Il dinamismo dell'intelletto consiste nel cogliere la verità, nel tendere ad essa e nel bisogno di cercarla sempre di più. In ciò si

<sup>11</sup> Cf. *Il realismo nell'etica*, in *Educazione all'amore*, ed. Logos, Roma 1978, 43-46.

<sup>12</sup> Cf. *Che cosa dovrebbe essere la teologia morale*, in *Fondamenti*, cit., 155.

<sup>13</sup> Cf. *Subjectivity and the Irreducible in Man*, in *Analecta Husserliana* 7 (1978) 107-114. Cf. W. Stróewski, *Les trois dimensions de la vérité. En marge De Veritate q. 1, art. 2.* in *Saint Thomas d'Aquin pour le septieme centenaire de sa mort*, ed. TNKUL, Lublin 1976, 155-167.

manifesta anche la *subordinazione* dell'uomo alla verità, la quale condiziona la *trascendenza* della persona in rapporto agli oggetti da conoscere.

L'Autore distingue sempre tra la trascendenza orizzontale-intenzionale e quella verticale. Se la trascendenza *orizzontale* consiste nell'ordine *intenzionale* cioè nell'apertura dell'uomo al mondo, la trascendenza *verticale* consiste nell'*indipendenza* e *superiorità* che l'uomo possiede davanti al mondo da conoscere e da volere, ma sempre in *connessione* e con *subordinazione* alla verità. A noi interessa la conoscenza e la verità morale.

La ragionevolezza, come proprietà della persona umana, non è solo capacità di conoscere la verità sull'uomo e sul mondo, ossia la cosiddetta verità *speculativa*, ma è anche capacità di conoscere tutto ciò che costituisce l'oggetto dell'azione umana, l'oggetto della volontà cioè la *verità sul bene* da compiere.<sup>14</sup> La ragione pratica avendo da conoscere l'oggetto della volontà, cioè il bene, deve oggettivarlo *sub ratione veri*, come dice S. Tommaso: sotto l'aspetto della verità o alla luce della verità secondo l'espressione del Card. K. Wojtyła. Di qui la sua formula: *verità sul bene*. Nell'uomo dotato di ragionevolezza pratica e di volontà ragionevole, la conoscenza del bene alla luce della verità costituisce una *zona* della verità sul bene. La verità sul bene evidentemente, non è oggetto della conoscenza sensitiva, ma oggetto della conoscenza intellettuale, cioè una conoscenza che appartiene alla dimensione spirituale della persona, anche se in connessione con la conoscenza sensitiva.<sup>15</sup> La conoscenza morale o pratica si realizza in due modi; il modo *immediato* via coscienza e trova la piena realizzazione nella prudenza dell'uomo e il modo *mediato* che si realizza nella scienza morale. Il primo modo ha posto nel soggetto virtuoso che tende alle azioni eccellenti e buone in concreta situazione della persona. La scienza etica invece è compito del filosofo morale che riflette sul secondo grado dell'esercizio della conoscenza morale. La prima necessità delle virtù morali, la seconda invece può esistere senza le virtù morali.<sup>16</sup> Ci sono due modi di concepire il ragionamento pratico o morale in Aristotele e San Tommaso; il modello norma/applicazione e il modello fine/mezzi. McInerny non li considera opposti, ma come due aspetti dello stesso ragionamento.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Cf. *Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale*, in *Fondamenti*, cit., 126.

<sup>15</sup> Cf. Ivi, 122; *Il problema della volontà nell'analisi dell'atto nell'etica*, in *Fondamenti*, cit., 62-63; *La natura umana come fondamento della formazione etica*, in *Fondamenti*, cit., 131.

<sup>16</sup> Cf. L. Melina, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Mursia 2001, 64.

<sup>17</sup> R. McInerny, *La coscienza e l'oggetto dell'atto morale*, in AaVv., *La Coscienza*, a cura di G. Borroni, Vaticano 1996, 107 nota 2.

F. Compagnoni invece parla della ricerca della "verità morale" sia nel contesto delle proposizioni di valore sia nel campo delle norme morali.<sup>18</sup> Dopo *Veritatis Splendor* si può dire che la verità sul bene ha la sua *espressione* nella proposizione di valori (scopi virtuosi) o costituisce il *contenuto* delle norme morali universali. Praticamente i fini o gli scopi virtuosi indicano il contenuto delle norme morali e il criterio dell'azione umana. La verità sul bene è indicata dalla "legge divina", norma universale e oggettiva della moralità. Il giudizio della coscienza non stabilisce la legge, ma attesta l'autorità della legge naturale e della ragione pratica in riferimento al bene, di cui la persona umana accetta l'attrattiva e accoglie i comandamenti "la tua legge è verità".<sup>19</sup> Gesù anche dice ai suoi discepoli: "se rimanete nella mia parola" ciò equivale a "se osserverete i miei comandamenti, siete veramente i miei discepoli".<sup>20</sup> La verità circa il bene morale, dichiarata nella legge della ragione, è riconosciuta praticamente e concretamente dal giudizio della coscienza.

La verità è colta dal giudizio della ragione pratica e dall'amore del bene colto dalla volontà e dalla struttura affettiva cioè dai *fini* retti (oggetti) delle virtù morali.<sup>21</sup> Di solito non costituisce difficoltà alla ragione pratica cogliere la verità sul bene espressa con le norme morali sia positive che negative (la premessa maggiore nel ragionamento pratico). La difficoltà deriva dal fatto se l'atto personale, concreto, singolare "subentra" nella norma stabilita dalla verità sul bene dell'atto che stiamo per compiere qui ed ora; questo compito concernente la verità sul bene dell'atto da porre spetta alla volontà personale di ogni uomo e di ogni donna. "Così nel giudizio pratico della coscienza, che impone alla persona l'obbligo di compiere un determinato atto, si rivela il *vincolo* della libertà con la verità" (VS 81).

La verità e il bene si compenetrano a vicenda: infatti la verità "è un bene per l'uomo, altrimenti non costituirebbe l'oggetto della sua tendenza, del

<sup>18</sup> Cf. Compagnoni F., *La ricerca della verità morale nella Chiesa*, in *Trattato di etica Teologica*, ed. Dehoniane, Bologna, vol I, 151-197. "Si parla dei 'verità morale' nel contesto delle proposizioni di valore, quando una data espressione di valore realmente esprime un contenuto della dignità dell'uomo, una norma sarà moralmente vera, quando indicherà come obbligatorio o proibito, un comportamento o un atto o una attitudine interiore, che veramente rialzano qualcosa di valido nel concreto, quindi con il raggiungimento, per sé o per gli altri, di un bene umano concreto, o allontanamento di un male umano concreto" (171).

<sup>19</sup> Cf. *Sl* 119, 142.

<sup>20</sup> Equivale a "se mi amate, osserverete i miei comandamenti" (*Gv* 14, 15; Cf. *Gv* 14, 21).

<sup>21</sup> Cf. F. Compagnoni, *La ricerca della verità morale nella Chiesa*, in *Trattato Teologico di Etica*, vol. I, ed. Dehoniane, Bologna 1981, 151-197. Il Prof. Compagnoni invece individua la ricerca della verità morale in "proposizioni di valore e in quelle normative".

suo desiderio per conquistarla; e a sua volta il bene è una verità per l'uomo, altrimenti non sarebbe conoscibile".<sup>22</sup> Grazie a questa *compenetrazione* la verità può essere oggetto dell'aspirazione per l'uomo che vuole conoscerla, e il bene diventa oggetto della conoscenza come oggetto dell'azione, nella quale il ruolo principale spetta alla volontà. È la verità sull'oggetto considerato come bene. Se questa verità viene *subordinata* all'azione della persona, o in altre parole se la ragione coglie il bene sotto l'aspetto della verità *in vista* dell'azione, questa verità diventa una verità pratica-morale.<sup>23</sup>

L'uomo trovandosi di fronte a molteplici beni, che si presentano come buoni e che agiscono sulle sue facoltà di volere, se si sottomettesse in modo spontaneo ad essi verrebbe "inghiottito", non potrebbe opporsi ad essi in nessuna maniera, sarebbe determinato da essi. Se non avesse la capacità specifica della ragione di cogliere il bene alla luce della verità e di fare, sulla base della verità, dell'oggetto della volontà il vero bene, la morale e la libertà sarebbero inspiegabili, come inspiegabili resterebbero la libertà di decidersi e di scegliere un bene tra molti.<sup>24</sup> L'uomo tende al bene, ma si dirige sempre con la verità verso di esso. La ragione coglie il bene *sub ratione veri*, da realizzarsi dall'uomo. Se l'uomo non coglie il bene *sub ratione veri* esiste il pericolo reale che lo colga *sub ratione utilis* o *sub ratione delectabilis* secondo le espressioni classiche. Se solo la ragione può conoscere la verità sul bene si può allora parlare anche di principi universali ed oggettivi della vita morale cioè delle norme morali.<sup>25</sup> La ragione coglie il bene alla luce della verità nella sua realtà oggettiva e decifra, costata la gerarchia tra i beni.<sup>26</sup> Il mondo dei beni come il mondo degli esseri è "anteriore" alla stessa ragione umana cioè alla ragione conoscente<sup>27</sup>. Quando parliamo del mondo dei beni non parliamo solo del mondo dei beni *esteriori* all'uomo, ma anche del mondo dei beni *interiori* alla persona, conosciuti e scelti a motivo della dignità personale dell'uomo. La verità sul bene è il principio dell'azione *libera* e *consapevole* della persona. È un momento che sta alla base della stessa distinzione degli atti umani in buoni e in cattivi. La com-

<sup>22</sup> Cf. ST I, 79, 11, 2; 82, 3, 1; 87, 4, 2; I-II, 57, 2, 3; *De Verit.*, 15, 3; etc.

<sup>23</sup> Cf. *Il ruolo dirigente o ausiliario della ragione nell'etica*, in *Fondamenti*, cit., 92 ss.

<sup>24</sup> Cf. *Amore e responsabilità*, Torino 1980, 104, 105, 321; *Persona e atto*, cit., 161-169.

<sup>25</sup> VS 30: "cosa è la libertà e qual è la sua relazione con la verità contenuta nella legge di Dio? come discernere, in conformità con la verità sul bene, i diritti e i doveri concreti della persona umana?"

<sup>26</sup> Cf. *Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale*, in *Fondamenti*, cit., 113-114.

<sup>27</sup> Cf. *La persona umana e il diritto naturale*, in *Fondamenti*, cit., 138.

plexità del bene e del male deriva dal rapporto con il *principio-criterio*, ossia con la norma della morale che non è nient'altro che la *verità sul bene*.<sup>28</sup> Il riferimento alla verità diventa la "misura" del bene sia degli atti della persona che della persona stessa come soggetto e autore di questi atti.<sup>29</sup>

La morale come realtà dinamica ed esistenziale non può consistere solo nel conoscere o nel cogliere la verità sul bene. Tale concezione ridurrebbe il bene morale solo al livello del pensiero e il male morale – peccato – solo all'errore della ragione. Sarebbe un ritorno all'intellettualismo morale di tipo socratico, almeno come è stato interpretato da una tradizione filosofica. Perciò in seguito ci occuperemo della verità sul bene nella trascendenza della libertà e successivamente del rapporto della volontà con la verità sul bene.

### 3. VERITÀ SUL BENE ALLA BASE DELLA TRASCENDENZA DELLA LIBERTÀ

La verità sul bene non è solo essenziale e costitutivo per la conoscenza morale, ma anche per la sua realizzazione. Il bene conosciuto come il vero bene deve essere realizzato nell'atto, dove essere introdotto nell'esistenza reale e concreta della persona. Qui entra il problema della volontà e più precisamente della sua libertà. Non basta conoscere la *verità sul bene*, o soltanto contemplarlo nell'esperienza interiore vissuta intellettualmente o emozionalmente. Il bene conosciuto alla luce della verità non può restare, anzi non deve restare nella sfera intellettuale, ma deve diventare il *principio* del volere e dell'agire. La conoscenza, la ricerca e l'acquisizione della verità appartengono alla perfezione della ragione morale. La morale, invece, è la perfezione della volontà: è strettamente unita con la volontà e con la sua libertà. Tuttavia, alla base della morale deve esserci la conoscenza della verità e più esattamente non solo la verità sul bene che sarà principio del-

<sup>28</sup> Cf. *Persona e atto*, cit., 164 ss, 172 ss, 180 ss.

<sup>29</sup> Cf. Il testo fondamentale di San Tommaso "Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus *causat* (sott. E.K.) res, unde est *mensuratio* (sott. E.K.) rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurat ipsum" (*De Verit.* 1, 2). Il primo, l'intelletto speculativo è "misurato" dall'essere, il secondo, l'intelletto pratico morale invece "misura" dell'oggetto del suo atto, il bene da compiere in quanto conforme al retto appetito; Cf. Cottier G., *La rectitude et la vérité*, in *Vita quaerens intellectum*, Istituto San Tommaso, Pont. Univ. San Tommaso d'Aquino, Studi 1997-1998, ed. Millennium, Roma 1999, 45-57.

l'atto della volontà, ma anche la verità sul bene dell'uomo stesso come persona-soggetto, l'autore e il termine dell'atto. Solo gli esseri dotati di volontà *ragionevole* possono realizzare il bene e il male morale. Fuori della sfera spirituale, verità, bene e male morale non hanno ragione d'essere.

La volontà come proprietà e facoltà della persona tende al bene. Se il tendere della volontà a livello *intenzionale* si realizzasse senza riferimento alla verità, la volontà sarebbe *determinata* da parte di questi beni, di conseguenza non essa, ma essi la prenderebbero in possesso; essi deciderebbero anche della sua azione. La volontà non avrebbe quella *indipendenza*-autonomia tanto postulata da Kant che per attribuirle alla volontà l'ha persino staccata dal mondo dei beni e dei valori, oltre che dal mondo sensibile. Il card. K. Wojtyła assicura *l'indipendenza* della persona nell'ordine della volontà, della sua libertà, in connessione con il mondo dei valori e dei beni, grazie alla verità. Le considerazioni sulla libertà della persona mostreranno la trascendenza della persona nell'atto, grazie proprio alla sua *subordinazione* alla verità. La libertà è considerata dall'Autore in maniera reale e concreta e cioè nel contesto della persona e del suo agire. Considerando la libertà, in modo astratto, si cade facilmente nell'idealismo, nel soggettivismo e nel decisionismo. In queste correnti filosofiche la libertà è vista come indipendenza pura e assoluta, come il fine per se stesso, al di là della verità e del bene e del male.

L'atto che dipende dall'"io" personale rivela il primo aspetto della libertà come una proprietà della persona che l'Autore chiama *autodipendenza*. Si impone un interrogativo: se la persona è *autodipendente*, cioè se il suo atto dipende dal proprio "io", non dipende essa più da nessuno e da nulla? Può dirigersi solo con decisione *arbitraria*? L'uomo come persona ha consapevolezza della propria libertà di agire come *autodipendenza*. Questo fatto è innegabile. Gli atti dipendono dalla persona. Se non dipendono da "noi", non sono i nostri atti, non sono gli atti personali e cioè secondo la terminologia latina non sono *actus humani*, ma semplicemente *actus hominis*. È la ragione che conosce la realtà, l'obiettivizza nei concetti, coglie la verità nei giudizi. Perciò è la ragione che per mezzo della verità *dirige* la libertà e le sue scelte.<sup>30</sup> Confermato dal testo della VS: "Così nel giudizio pratico della coscienza, che impone alla persona l'obbligo di compiere un determinato atto, si rivela il *vincolo* della libertà con la verità. Proprio per questo la coscienza si esprime con atti di 'giudizio' che

<sup>30</sup> Cf. FR 98: "Il ruolo della verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana faccia da guida alle scelte della vita pratica e è un'autentica libertà".



riflettono la verità sul bene, e non come 'decisioni' arbitrarie. E la maturità e la responsabilità di questi giudizi – e, in definitiva, dell'uomo, che ne è il soggetto – si misurano non con la liberazione della coscienza dalla verità oggettiva, in favore di una presunta autonomia delle proprie decisioni, ma, al contrario, con una pressante ricerca della verità e con il farsi guidare da essa nell'agire" (VS 81).

La trascendenza della persona nell'atto consiste non solo nell'autodipendenza, ma anche nella dipendenza dalla verità ed in ultima istanza è questo elemento che permette e garantisce la libertà alla persona umana. La libertà non è al di là del bene e del male come vuole F. Nietzsche, non è una indipendenza dal bene; ma è proprio per il vero bene, per la sua piena realizzazione. La dipendenza dalla verità sul bene e dal vero bene fissa i limiti all'autonomia propria e specifica della persona umana.<sup>31</sup> Se nella struttura fondamentale della libertà umana come *autodecisione* l'aspetto dell'autodipendenza si rivela sorgente *immanente* e *soggettiva* dell'atto, la dipendenza dalla verità manifesta il suo carattere *trascendente* ed *oggettivo*. La verità ed il bene non distruggono la libertà, ma al contrario, la fanno emergere dalla struttura della persona.<sup>32</sup> La persona conquista la trascendenza nel suo agire, grazie alla dipendenza dalla verità; essa permette alla persona una superiorità riguardo a sé e il suo agire.

#### 4. LA VERITÀ SUL BENE: IL CRITERIO DELLA DISTINZIONE TRA IL BENE E IL MALE

Quando il valore morale realizzato per mezzo dell'atto è bene e quando è male o antivalore? La morale, nella concezione realistica è un'attuazione specifica della intelligenza e della volontà; più precisamente attualizzazione della volontà sotto la direzione della ragione. È una attualizzazione insomma della potenzialità spirituale della volontà razionale (*appetitus rationalis*) che nell'uomo dà prova di essere subordinata alla verità.<sup>33</sup> Per il momento constatiamo che la morale (nel senso positivo) è una realizzazione del bene conosciuto e riconosciuto dal *giudizio* della ragione come il *vero* bene e approvato e *scelto* con l'atto da parte della volontà come *bene vero*.

<sup>31</sup> Cf. *Persona e atto*, cit., 161, 163, 173-174, 189.

<sup>32</sup> Cf. *FR* 90: "Verità e libertà, infatti, o si congiungono insieme o insieme miseramente persistono". Cf. *RH* 12.

<sup>33</sup> Cf. *Persona e atto*, cit., 165 ss.



## 5. VERITÀ SUL BENE: IL CRITERIO DEL COMPIMENTO E DEL NON COMPIMENTO DELLA PERSONA

La realizzazione del bene morale nell'atto della persona è allo stesso tempo l'*autorealizzazione* della persona.<sup>34</sup> L'uomo non soltanto "vuole il bene", ma anche "vuole essere buono" attraverso i suoi atti buoni. A seconda dei valori morali dei suoi atti l'uomo stesso diventa, parlando moralmente, buono o cattivo. L'uomo dunque è il *soggetto* dei valori morali (affermazione sottolineata dalla fenomenologia), ma è anche la *causa efficiente* (autore) dei valori, ed è infine *termine-fine* dei valori in quanto grazie ad essi diventa buona o cattiva come persona. Così il bene morale consiste in ciò "per mezzo del quale uomo diventa ed è buono", invece, il male consiste in ciò "per mezzo del quale l'uomo come uomo diventa ed è cattivo".<sup>35</sup> La differenza tra "voglio il bene" e "voglio essere buono" consiste in ciò che nel primo caso l'"io" umano *esce* verso gli oggetti di valore; invece nel secondo caso lo stesso "io" soggetto *da* il valore a se stesso: ad un'obiettivazione del proprio soggetto in prospettiva della creatività di valori. L'uomo agendo compie oppure non compie se stesso a seconda dei valori morali dei suoi atti. Il vero bene porta al *compimento* della persona e il male morale porta a un *non-compimento* della persona. In questa prospettiva la morale si presenta come l'ambito proprio alle persone umane e corrisponde alla loro dinamica il compimento e non-compimento. Il compimento o non-compimento non si identifica con lo stesso atto della persona, con la sua casualità efficiente dell'atto, ma con il valore morale di questo atto, che costituisce una realtà oggettiva strettamente unita con la persona come soggetto sia dell'atto che del valore.<sup>36</sup> Analogicamente preso, ogni atto è un certo compimento della persona; assiologicamente invece, di tale compimento si può parlare solo in riferimento al bene morale: per mezzo del male dell'atto la persona non si compie. Il *criterio* della divisione tra il compimento per mezzo del vero bene e il non-compimento per mezzo del male si riduce proprio alla verità sul bene.<sup>37</sup> La relazione propria della persona con la verità è presente non solo nel momento in cui l'atto *esce* dalla persona, ma anche nel momento del suo *ritorno* alla persona. Nel "voglio il bene" e nel "voglio essere buono" vissuto interiormente dalla persona "entra" oltre al livello

<sup>34</sup> Cf. La definizione di virtù in San Tommaso "Virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit" (ST II-II, 17, 1; 47, 4; 58, 1; *De Virt.in com.*, a. 12).

<sup>35</sup> Cf. *Persona e atto*, cit, 175 ss.

<sup>36</sup> *Ib.*, cit. 175-178.

<sup>37</sup> *Ivi*, 165.

*intenzionale* del volere dei beni, il criterio: la verità sul bene.<sup>38</sup> Coticchè possiamo concludere che la verità sul bene è un elemento *costitutivo* della morale e grazie alla morale si può realizzare nella vita umana.

*Conclusioni: verità sul bene nei diversi elementi della morale*

Si dovrebbe proseguire presentando anche il ruolo della "verità sul bene" nei diversi elementi della morale negli studi antropologico-etici del Card. K. Wojtyła<sup>39</sup> che hanno trovato posto nel suo Magistero pontificio. Tra gli elementi della morale, oltre alla *libertà* (autodeterminazione) che abbiamo brevemente trattata, il luogo privilegiato occupa la *coscienza*, la *norma*, il *dovere* e la *responsabilità*. Ciascuno di questi elementi, preso separatamente, potrebbe diventare oggetto di uno studio. Facciamo solo un accenno. È proprio la verità sul bene che manifesta nella coscienza la sua forza normativa trasformandosi in reale e concreto dovere dell'atto, imponendo il bene indicato da realizzare come il bene assolutamente dovuto.<sup>40</sup>

Il dovere, considerato nel contesto dell'atto della persona, è definito poi dal Card. K. Wojtyła "una forma sperimentale della dipendenza dalla verità, cui è soggetta la libertà della persona".<sup>41</sup> La norma morale ha anche come *contenuto* la verità sul bene.<sup>42</sup> In questa luce la norma viene intesa non come imperativo categorico della ragione, ma come cogliere il bene dell'azione alla luce della verità derivante dalla ragione, ed approvata oppure no dalla volontà personale. Nella situazione concreta la creatività normativa consiste nella capacità di conoscere la verità sul bene degli oggetti dell'atto e nel dirigere l'azione sotto la sua direzione.<sup>43</sup> La verità sul bene spiega pure perché la persona dotata di libertà come autodipendenza nel suo agire è responsabile di esso davanti a se stesso e davanti agli altri. La risposta a questa domanda è possibile se si tiene conto del rapporto che intercorre tra

<sup>38</sup> *Ivi*, 180.

<sup>39</sup> Cf. K. Wojtyła, *Trascendenza della persona nell'atto*, in *Persona e atto*, cit. 175-213; E. Kaczyński, "Verità sul bene" nei diversi elementi della morale, in *Rivista di Teologia Morale* 13 (1981) n.51, 419-431. L'ultimo articolo è stato ristampato nel libro: "Verità sul bene" nella morale. *Temi di morale fondamentale*, ed. Millennium, Roma 1998, 215-228.

<sup>40</sup> Cf. *Persona e atto*, cit., 189-190.

<sup>41</sup> Cf. *Ib.*, cit., 182.

<sup>42</sup> Cf. *Il fondamento metafisico e fenomenologico della norma morale*, in *Fondamenti*, cit., 78-90; *Il ruolo dirigente e ausiliare della ragione nell'etica*, *ivi*, cit. 104-112; *Persona e atto*, cit., 190.

<sup>43</sup> Cf. *L'origine delle norme morali*, in *Educazione all'amore*, cit., 35-39; *Persona e atto*, cit., 182ss.

la responsabilità e la verità sul bene. La persona è responsabile per tutti i suoi atti perché possiede la capacità di rispondere con la sua volontà ai *veri* beni, i quali da parte loro la spingono ad essere realizzati.

Così nella concezione di K. Wojtyła la *verità sul bene* è un momento *costitutivo e fondante* sia della morale sia dei suoi componenti principali come libertà, coscienza, dovere, norma e responsabilità.

Anche questo problema in realtà è stato trascurato dagli autori moderni. Possiamo leggere molti trattati sulla coscienza, sulla norma, sul dovere e sulla responsabilità e non incontrare neppure un accenno alla verità in genere ed alla verità sul bene in specie. Perché se ne parla così poco negli studi degli autori contemporanei? Non è facile rispondere in una proposizione. Senz'altro questo fatto dipende da molti fattori e da una parte manca la *metafisica* come ha già sollevato il prof. Cessario, e dall'altro manca l'*antropologia* integrale e quindi manca la *morale personalista, realista, oggettiva, e trascendente*. Nelle filosofie del soggetto o quelle a priori, non c'è posto né per la verità né per la verità sul bene e nemmeno si può parlare della verità sul bene nella filosofia esistenzialista, in cui la verità è stata ridotta alla libertà-decisione.

Il discorso sulla verità sul bene e sul vero bene è un discorso su Dio che è la Verità Prima e il Sommo Bene, il Quale ci ha creato a sua immagine, all'immagine del suo Figlio ci ha creati e nello Spirito Santo ci ha ricreati. Per noi cristiani, il Figlio di Dio, il Verbo incarnato si è presentato nella carne e ci ha detto: "*Io sono la verità, la via e la vita*".<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Gv 14, 6.

# TOMÁS DE AQUINO MODELO DE QUIENES BUSCAN LA VERDAD

ABELARDO LOBATO, O.P.

## *Introducción*

Un cordial saludo a todos los Académicos llegados desde diversas partes del planeta para la celebración de nuestra segunda Asamblea general. Parece que era ayer cuando la Pontificia Academia de Santo Tomás iniciaba esta segunda fase, con el intento de recobrar el impulso originario dado por el Papa León XIII. El Motu Proprio del Papa Juan Pablo II, *Inter Academiarum munera* nos trazaba el itinerario cultural y nos estimulaba a dar una respuesta a los problemas de la cultura cristiana y de la Iglesia que se dispone a entrar en el tercer milenio y asigna una importante tarea a Santo Tomás de Aquino, “apóstol de la verdad”, “Doctor de la Humanidad”. Todavía podemos decir que nos encontramos como en la media noche y necesitamos luz estelar para proseguir con esperanza el servicio de la evangelización. La hora es propicia para el retorno del magisterio de Tomás de Aquino. En las manos tenemos la memoria fiel de aquellas primeras jornadas, plasmadas en el primer número de la Revista de la Academia, *Doctor Communis*, que abre esta segunda etapa de su camino ya más que centenario. No solo hemos recogido los textos de las relaciones que aquí fueron presentadas, sino también el eco fiel de los diálogos que siguieron a cada comunicación. Podemos constatar que el texto registrado y pulido, a pesar de no tener toda la vitalidad del primer momento, es un buen indicador de la sensibilidad cultural de la Academia.

La tarea no ha sido fácil. Quiero dar las gracias a quienes se han esforzado por llevar a cabo este deseo de poner en marcha la Revista, que dejó de aparecer por un cierto cansancio y falta de recursos, y han puesto los oídos atentos a la voz de los diversos relatores. Esta tarea lenta y exigente ha sido llevada a término por la solicitud de nuestro Prelado Segretario,

Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, a quien doy las gracias en nombre de todos. Y con vosotros también le felicito por haber sido elevado, el 19 de marzo de este año, a la dignidad episcopal. Su nueva condición al servicio de la Iglesia, como Pastor y Maestro, nos honra a todos.

Otra novedad digna de ser mencionada, entre los eventos de este periodo entre las dos asambleas, es la renovación y aprobación de los Estatutos de la Academia. Fue aquí entre nosotros donde se advirtió la necesidad de completar los recientes Estatutos, siguiendo el modelo de las Academias Pontificias que ya lo habían logrado, como la de las Ciencias. En este número de la Revista *Doctor Communis* tenemos el nuevo texto, más orgánico, más completo y adecuado a los fines que nos competen en cuanto Academia. Ha habido ampliación del número de socios, que de cuarenta, en su origen, pasan a cincuenta. La hay también en el número de Consejeros, que de cuatro pasan a seis. Ha sido cuidada la organización entre las diversas categorías de los miembros de la Academia: honorarios, eméritos, ordinarios, correspondientes, y bienhechores. Nuestra Academia forma parte del grupo de Academias Pontificias con las cuales colabora activamente. En este momento hemos completado el número de los cincuenta socios ordinarios, tenemos todas las sedes cubiertas, con sus respectivos nombramientos. Me complace leerlos la lista de estos cincuenta, dado que algunos no están presentes, por diversos motivos, pero todos se unen a nosotros y nos acompañan. He aquí también la lista completa de las diversas categorías

En esta situación nos reunimos para celebrar esta nueva asamblea anual con sus dos cometidos: la deliberación sobre la marcha de la Academia y el programa de futuro, junto con la reflexión sobre el tema que hemos elegido, aprobado y preparado: "Il dibattito contemporaneo sulla verità". Este tema fue elegido por nosotros el pasado año, un grupo de cuatro preparó el primer esbozo, y a lo largo del año hemos ido perfilando el programa, sometido siempre a las contingencias de los miembros, todos ellos muy atareados, como es bien notorio, que no disponen de plena libertad para realizar sus proyectos como deseen. En esta ocasión, buena parte de los relatores asignados ha tenido que ser sustituida, porque no les era posible estar presentes. No obstante el programa en su conjunto es de gran interés, de mucha actualidad, y de seguro que será una excelente ocasión para comprobar la madurez y la vitalidad de la Academia.

En el artículo nueve de la Cuestión Disputada sobre la verdad, Santo Tomás tiene en cuenta que la inteligencia es capaz no solo de conocer la verdad de las cosas sino también de comprobar que la posee mediante el

ejercicio de la vuelta sobre sí misma en la reflexión. Aquí nos disponemos a tomar parte en el debate actual sobre la verdad, siguiendo su ejemplo, y tratamos de ofrecer la verdad sobre la verdad.

En esta coyuntura me dispongo a iniciar el debate en torno a la verdad. Mi relación trata el tema de La verdad en Tomás de Aquino. Es obvio que no voy a afrontar el tema en su totalidad, porque ni es posible por el tiempo a disposición, ni es prudente por su amplitud y hondura. Me limito al gesto de abrir la puerta al debate, presentando a Tomás de Aquino como modelo del pensador cristiano que busca la verdad. El hombre nace con capacidad para la verdad, y por naturaleza tiende hacia ella. Pero solo la encuentra cuando la busca con pasión. Tomás ha hecho de la búsqueda el principal ejercicio de su existencia. Una vez que la ha encontrado ha sentido el deber de comunicarla. En esta doble tarea de búsqueda y de comunicación ha pasado su existencia. Por ello es modelo y es maestro de cuantos buscan la verdad, y logran encontrarla parcialmente en los entes, y en totalidad, como horizonte siempre abierto, en su fundamento absoluto que es Dios, y en su realización integral, en Jesucristo. El ejemplo luminoso de Tomás buscador de la verdad en su época, resalta con más fuerza sobre el fondo oscuro de nuestra situación cultural.

Se puede afirmar que estamos en los antípodas de aquella situación. En vez del esplendor de la verdad, la cultura actual, se siente fascinada por la promesa ilusoria de una libertad originaria por la cual el hombre no recibe el ser ni la medida de la existencia, sino que la inventa cada día y la realiza conforme a sus deseos. Sobre este telón de fondo, que es nuestra situación empobrecida y con un profundo bache cultural, destaca mejor el ejemplo luminoso de Tomás buscador inteligente de la verdad, maestro de la verdad que ha conquistado, discípulo de quien es la Verdad “carne induta”, Jesucristo.<sup>1</sup>

El modelo pide ser imitado, y el maestro debe ser seguido. Nuestra situación de fuga y miedo a la verdad solo puede ser superada con el nuevo humanismo que suscita la pasión y la búsqueda de la verdad y al mismo tiempo que está seguro de poder alcanzar las verdades radicales de la existencia, sin las cuales aún los grandes ingenios se sienten devorados por la angustia,<sup>2</sup> tiene la certeza de que el horizonte de la verdad es infinito, siem-

<sup>1</sup> Es de Santo Tomás la atrevida y muy bella expresión que describe a Jesucristo con estas tres palabras: *Sapientia carne induta* (SCG I, 1).

<sup>2</sup> Tomás advirtió esa angustia existencial, que se apodera del hombre de gran ingenio, cuando no ha logrado descifrar el sentido de la vida humana, su origen, su estructura profunda, su destino: *quantam angustiam patiebantur hinc et inde illa magna ingenia* (SCG III, 48).

pre abierto y que nunca será recorrido en su totalidad por ningún hombre, ni por ninguna generación. Lo había advertido Heráclito en su celebre sentencia: “Camina, camina, nunca llegarás al confin del alma, tan profundo es su logos”.<sup>3</sup> El equilibrio entre esos dos polos de la inteligencia humana, la firme posesión de verdades radicales, y la vocación a la verdad toda entera, hace compatible la pasión por la verdad buscada, y la humildad del hombre buscador que reconoce sus límites en esta gran aventura, la mayor de todas las aventuras del hombre.

### *El hombre de hoy ante la verdad*

La situación cultural del hombre ante la verdad admite todas las posiciones porque la realidad se da en los individuos existentes y estos, en cuanto personas, ahora como en el pasado, adoptan todas las posiciones posibles, desde el agnosticismo al fundamentalismo. La Encíclica *Fides et Ratio* enumera varias de estas posiciones del hombre actual ante la verdad: tanto las positivas que describen al hombre como “aquel que busca la verdad” (§ 28), “aquel que vive de creencias” (§ 31), como las negativas del eclecticismo, historicismo, cientifismo, pragmatismo y nihilismo (§§ 86-89).<sup>4</sup> Por encima y más allá de la posiciones individuales, fluctuantes, se da un clima típico que ha prevalecido en la segunda mitad del s. XX. La Encíclica *Humani generis* de Pio XII, es un punto de partida bien claro; en ella se denuncia una actitud de huida, de rechazo a la verdad. La verdad resulta un plato fuerte para estómagos débiles. Se plantea la posibilidad de la inteligencia humana para alcanzar la verdad. La actitud no es tan nueva. Ya la denuncia Aristóteles y la pone en boca de Simónides: puesto que somos humanos y mortales, debemos contentarnos con cosas humanas y mortales, y dejar a los dioses y a los inmortales lo absoluto, “la verdad es un privilegio de los dioses”. La respuesta de Aristóteles era contundente. No todo en el hombre es mortal. Su *nous* puede decirse pequeño por la mole, pero es infinito en su capacidad y algo divino en el hombre. Y por ser lo que lo distingue de todos los demás, debe ser lo que debe cultivar de modo especial. La actividad intelectual es la más propia y por ello la que le da la mayor felicidad. Quien la practica honra lo

<sup>3</sup> Heráclito, *Frag. B*, 32.

<sup>4</sup> E. Forment ha analizado recientemente estas posturas del relativismo denunciadas en la Encíclica *Fides et Ratio*. Cfr. *La fe en auxilio de la filosofía. La Encíclica Fides et ratio de Juan Pablo II*, en *Verbo*, Madrid, 1998, n° 3697, pp. 757-816.

humano y consigue lo que en el fondo busca: *Sic ergo patet quod ille qui vacat speculationi veritatis est maxime felix.*<sup>5</sup>

También Tomás es consciente de esta actitud ante la verdad, y la denuncia. Su comentario a las palabras del Salmo 11, *diminutae sunt veritates a filiis hominum!*, no sólo es un lamento por la situación, sino un análisis de las causas que provocan esta disminución de la verdad. Toda disminución de la verdad es un mal para los humanos. Son tres los caminos por los cuales el hombre destruye la verdad, el del pecado, porque quita su verdad a la vida, el del error, por el cual se aleja de la verdad de la doctrina, y el de la injusticia, por el cual la sociedad se corrompe. El hombre en la plenitud de su verdad cristiana es el santo, y lo es porque realiza en su vida esa triple verdad.<sup>6</sup>

En la cultura actual se dan muchas paradojas. Así, mientras hay curiosidad creciente por lo nuevo, lo último, lo aparente, lo virtual, hay un rechazo al fundamento, a lo radical, a la verdad profunda. El siglo XX, fascinado por la libertad, ha dado duros golpes a la inteligencia humana, como el existencialismo, el relativismo o el cientismo. Se ha dado un fenómeno de ofuscación de la inteligencia, una huida de la verdad que se busca por instinto. Algo así ocurría con los judíos cuando Dios se aproximaba al Sinaí. Dios se hacía cercano a su pueblo, pero éste en la experiencia de lo sacro, percibía el terror de la majestad y decía a Moisés, sube tú al monte, a nosotros nos da miedo. Háblanos tú y te escucharemos, que no nos hable Dios, porque eso es la muerte (*Ex*, 20,19)!

Se da una 'alethofobia' en la cultura empobrecida del s. XX, que ha perdido el ser, se ha alejado de los dioses y se contenta con lo relativo y provisorio. Es este un fenómeno de la modernidad. Lo había descrito Lessing gráficamente: "Si Dios me presentara en sus manos dos libros, uno con la verdad y otro con la inquietud por buscarla, yo le diría, quédate tú con el libro que contiene toda la verdad, el de la derecha, a mi me basta el de la mano izquierda, que es el de la búsqueda".<sup>7</sup> Los signos de esta mentalidad de nuestros días, nos salen al paso en todos los senderos. Umberto Eco pone en boca de uno de sus personajes del *Nombre de la rosa* este consejo, *métete bien en la cabeza que de la primera cosa que debes liberarte es de la obsesión por la verdad*. La palabra verdad es de mucho peso para el llamado *pensiero debole*.

<sup>5</sup> Cfr. Aristóteles, *Metaph.* I, 2, 982 b 30; *Ethic.* X, 7, 1178 a 2. Santo Tomás, *In I Metaph.* Lect. 3, nn. 61-63. *In X Ethic.*, lect. XI, nn. 2107-2110.

<sup>6</sup> Santo Tomás, *In Psalm.*, 11, n° 2.

<sup>7</sup> Lessing, *Werke*, II, p. 346.



Pio X en su Encíclica *Pascendi* denunciaba el afán por cambiar la noción clásica de la verdad, *aeternam nontionem veritatis pervertunt*. Pio XII, frente a la invasión del historicismo, en el momento de la aparición de la llamada *Nouvelle theologie*, se interrogaba si es posible al hombre edificar algo en la roca perenne de la verdad. El mismo Vaticano II, a diferencia de los demás concilios, ha dejado de lado la tradición doctrinal de los “anatematos” y las definiciones, para centrarse en la dimensión pastoral. Todo un nuevo clima cultural, de profunda crisis, que puede decirse epocal se ha impuesto de pronto en la cultura de la segunda mitad del s. XX. Hay una preferencia no silenciada por el fenómeno, por la apariencia y no por el fundamento.<sup>8</sup>

El entorno cultural que nos envuelve en este principio del tercer Milenio es típico de la modernidad, y es la antítesis de la cultura en la cual vivió Tomás de Aquino. En él no hay fuga ni miedo de la verdad, sino una irresistible atracción. Tomás es un buscador incansable de la verdad, un comunicador de las verdades que ha encontrado. El nutre la convicción de que solo la verdad da sentido a la vida del hombre. Un estudio completo acerca de Tomás, buscador de la verdad, debería desarrollarse en tres instancias, primero presentando a Tomás como modelo acabado del hombre buscador de la verdad; segundo, Tomás comunicador de la verdad que ha encontrado, y tercero, Tomás discípulo fiel de Jesucristo, quien se revela como la verdad o la sabiduría. No es mi intento recorrer hoy, yo solo, todo el itinerario. Es la tarea común que nos hemos impuesto. Prefiero presentar solo el primer punto, presentar a Tomás como modelo de cuantos buscan la verdad. Muchas veces Tomás, en su tarea intelectual de peregrino hacia la verdad total, se acogió a la sentencia de Salomón: “La verdad que aprendí sin engaño, la comunico sin envidia”, o sea “Sapientiam quam sine fictione didici sine invidia communico” (*Sap.* 7,13).<sup>9</sup> La ejemplaridad de Tomás es aceptada pacíficamente por todos, cosa que no ocurre con la dimensión de maestro que posee y comunica una doctrina. Es más fácil y menos comprometido admirar que seguir a un maestro. Pero en realidad en Tomás ambas cosas van muy unidas, y la verdad las exige.

### *Tomás modelo de quienes buscan la verdad*

La ejemplaridad de Tomás es un hecho que se impone aun a quienes no conviden su magisterio. Es ejemplar su vida de estudioso, de intelectual

<sup>8</sup> Cfr. B. Mondin, *Una nuova cultura per una società*, Massimo, Milano, 1982; *Rifare l'uomo*, Dino Editore, Milano, 1993.

<sup>9</sup> Cfr. A. Di Maio, *Il concetto di comunicazione*, Roma, 1998. pp. 314 ss.

cristiano entregado totalmente a su oficio. Se trata de un dato existencial, de la respuesta fiel a un estilo de vida que él mismo ha elegido y abrazado con todas sus consecuencias. Ignoramos muchos datos existenciales de la vida de Tomás, pero disponemos de vías de acceso para llegar a desvelar su entrega al servicio de la verdad. Tomás no busca tanto verdades que le puedan servir para su existencia, sino la verdad a la que pueda servir toda su vida. Tres pistas nos pueden aproximar a esta faceta del pensador enamorado por la verdad: testimonios de quienes estuvieron a su lado, confesiones que él nos ha dejado, huellas de esta pasión en su obra.

Valga en vez de muchos testimonios, lo que su discípulo Guillermo de Tocco, el primero de sus biógrafos pone de relieve. Tomás fue un gran itinerante, hizo muchos viajes a pie, quizá unos 15.000 kms, conoció diversos países, pero no empleó su tiempo ni en aprender más lenguas que el latín de la escuela y el nativo napolitano, ni en entreneterse en ocupaciones de vida activa, como hacían los demás. Su ocupación lineal, continua, absorbente fue la del hombre dedicado al estudio, a la reflexión intensa, a la contemplación orante. Su atmósfera está creada por la soledad sonora, por el ritmo alternante de la oración, la lectura, el coro y la vida comunitaria. Esta es la melodía que llena todo el pentagrama de su existencia, su cantus firmus. Toco lo dice en *Ystoria sancti Thomae de Aquino*: “Toda su vida no fue otra cosa que contemplar, orar, estudiar, dictar, leer, enseñar”, o sea, “Cuius tota vita sic erat sacris actionibus occupata, ut aut oraret, meditaretur, aut legeret, praedicaret, vel scriberet, vel dictaret, ut nullum vitae suae tempus perderet otium, quod non esset ad exercitium sanctae actionis expensum”.<sup>10</sup>

Las confesiones del mismo Tomás son escasas. Habla pocas veces de sí mismo. Grabman las ha analizado una a una y se reducen a diez. A veces son expresiones forzadas al calor de la dialéctica, como cuando reta a los averroistas a dar la cara delante de otros maestros que saben dar respuestas y no por los rincones y ante los niños. A veces dice que no va al coro con los hermanos, debido a su trabajo de escribir sobre los Angeles. Cuenta las fatigas que le impone la búsqueda de las fuentes para completar la obra que le ha encomendado en Orvieto el mismo Papa Urbano IV. A este respecto contamos con dos testimonios muy elocuentes, uno narrado por el biógrafo Gui, del tiempo de su adolescencia en Montecassino, y otro, el más valioso de todos escrito de su puño y letra al comenzar la redacción de la obra más personal de Tomás. Bernardo Gui, recoge la tradición de la familia y narra que

<sup>10</sup> G. Di Tocco, *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, ed. C. Le Brun-Gouanvic, Toronto, 1996, c. XXVIII, pp. 153-154.

ya desde niño, mientras era estudiante en el monasterio de Monecasino, y destinado por sus padres a ser un día monje de esa abadía, se acerca una y otra vez a los monjes y les dirigía esta pregunta de difícil respuesta, *Dic mihi, quid est Deus?*<sup>11</sup> Tiene mucho más alcance la confesión que hace el mismo Tomás cuando comienza su obra de síntesis, que se conoce también con el título *Liber de Veritate catholica*. Tomás asume el oficio de maestro, con estas palabras: “Confianto en la divina misericordia, asumo el oficio del sabio, con la clara conciencia de que sobrepasa mis fuerzas, y me propongo dedicarme a dar razón de la verdad que profesa la fe católica y a combatir los errores contrarios, en la medida de mis posibilidades. Lo diré con las palabras de Hilario: tengo clara conciencia de que el deber principal de mi vida es comportarme como quien se debe totalmente a Dios, de tal manera que todos mis actos y mis palabras sean signos elocuentes que hablan sólo de él”.<sup>12</sup> Tomás confiesa que ha asumido el oficio del sabio, y por ello toda su vida queda orientada a la penetración en la verdad que propone la iglesia, y esto lo va a hacer con toda su alma, no sólo con palabras, sino con todos los sentidos.

La tercera pista es su obra. Esa es la huella que ha dejado su mano y su lengua a través de la palabra escrita. Esta pista hoy es accesible a todos. Podemos decir que ya está al alcance de nuestros ojos y de nuestras manos. Aquellos primeros ejemplares de su obra manuscrita, de venta en las oficinas de la Universidad de París, costosos y pesados, como un caballo, hoy se han convertido en un Tomás de bolsillo, que podemos llevar dentro del ordenador con sus ocho millones de palabras. Aquí ha cabido el ancho mar en el pequeño hoyo de la orilla. Para el lector de nuestros días solo le presenta dos escollos, uno el de la lengua, otro el de la totalidad de la doctrina. La pista que puede parecer fácil se convierte en camino interminable. En realidad cuando uno se adentra en el “todo Tomás”, constata que en definitiva esta obra es el intento de respuesta a la pregunta infantil, que ningún monje le sabía responder: ¿quién es Dios? Y es también la mejor prueba de la seriedad con que a lo largo de su vida ha cumplido la promesa y ha realizado el proyecto de hablar sólo de Dios, después de haber hablado con él. El teólogo es el que habla de Dios. Tomás ha encontrado la clave para hablar, con él, y para hablar ante todo y en todo de él. Por eso afirma: “todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como objeto a Dios. Bien porque trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a él, como principio y como fin”.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> B. Gui, *Vita Sancti Thomae*, p. 138. ed. Prümmer, fasc. 3.

<sup>12</sup> Santo Tomás, *SCG I*, 2.

<sup>13</sup> Santo Tomás, *ST I*, 1, 7.

Intento, entrega y búsqueda de la verdad son típicos en la vida de Tomás, y son modelo de todo hombre de estudio. Un análisis objetivo de este hecho nos puede ayudar a descubrir los motivos y fundamentos en que se apoya. Hay tres que saltan a la vista: una comprensión del ser humano caracterizada por el rol de la inteligencia, cuyo fin y bien es la verdad; aquí tiene su origen la pasión por la verdad; una clara percepción de los límites del sujeto singular, que postula realizar la búsqueda con la ayuda solidaria de los que nos han precedido y nos acompañan, de donde brota la necesidad de situarse en el seno de una tradición escolar; y finalmente la capacidad de admiración y de sorpresa, la inclinación a la verdad toda entera, donde se dan la mano el hombre que busca y el hombre que cree, suscita en el hombre de estudio la divina inquietud por ir más allá, por lo nuevo, y hace de la *questio* un camino por encontrarla, acogerla en la tradición que se renueva, cuestionarla hasta lograr su undamentación radical.

### *La pasión por la verdad*

Esta pasión es una nota característica de Tomás, descrito por León XIII en la Encíclica *Aeterni Patris* como centrado radicalmente en el amor de la verdad, *unice veritatis amator*. Tomás no sólo ha vivido intensamente, apasionadamente, su vocación, sino que ha elaborado uno de los más profundos análisis acerca de las pasiones. Es toda una paradoja singular: el pensador más objetivado y sereno, logra una comprensión original y exacta de lo que a veces designamos como el torbellino pasional. Para Tomás las pasiones son integrantes del ser.

Una de las novedades geniales de la *Summa Theologiae* es la de la inserción del tratado de las pasiones humanas, desarrollado con tanta maestría. El teólogo da la primacía a la virtud de la caridad, que describe como amistad del hombre con Dios. El exégeta descubre en San Pablo la primacía del amor de Dios, como don que da vida y aliento definitivo en el movimiento de la creatura racional hacia Dios. A diferencia de Agustín, que prefiere la *dilectio* al hablar del amor humano – *dilige et fac quod vis!* – Tomás opta por la palabra *amor*, como más adecuada para todos los niveles. El amor por la verdad que caracteriza a Tomás se comprende en esta perspectiva como impulso radical del ser humano. El hombre es imagen de Dios que es amor; ha nacido para amar y su gran amor como ser humano, en definitiva, es el amor por la verdad, bien de la inteligencia y fin del universo. El amor por la verdad es el que caracteriza al ser huma-

no. Para entender esto hay que tener en cuenta la concepción original y profunda del hombre, la comprensión adecuada que Tomás tiene de la humanidad del hombre.<sup>14</sup>

A lo largo de su vida Tomás ha tratado de la comprensión cabal del ser humano y nos ha legado algo definitivo, la plena armonía entre la unidad y la inmensa complejidad que lo constituye. El ser humano se realiza en los singulares, que forman la especie humana, cuya esencia es compuesta de cuerpo y alma, y cuya individualidad logra la dignidad de la persona. Lo decisivo en el hombre es el alma, como forma sustancial única, de naturaleza espiritual, y por ello forma en la materia pero forma emergente de las condiciones de la materia. El alma espiritual se prolonga en sus potencias, entre las cuales descuella la inteligencia, que emana de la esencia y caracteriza todo lo humano. Tomás ha tomado muy en serio que el hombre es inteligente, y no es inteligencia como los ángeles. Toda la vida se la pasó con la curiosidad de penetrar en esta sorpresa de los seres finitos, sin materia, sustancias separadas, ángeles, inteligencias.<sup>15</sup>

La imagen de Dios se refleja en el hombre por su condición de inteligente. Tomás estaba de acuerdo con Aristóteles quien afirma que Dios ama la inteligencia y entre los seres prefiere a los inteligentes y los honra: *Sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas*.<sup>16</sup> La condición del hombre como ser inteligente debe ser tomada en serio. La inteligencia tiene una primacía, la de conocer la totalidad, la de poder asimilar todas las cosas de modo intencional. No todos los seres poseen este privilegio, que es una dignidad, y una responsabilidad. En ellos la inteligencia mueve todo lo demás, porque es preciso que haya conocimiento del fin para que este pueda atraer. El bien de la inteligencia es la verdad. Y por ello la pasión del hombre, que lo debe caracterizar es el bien de la inteligencia: fin del hombre y piedra angular del universo. La inteligencia es una apertura a la realidad, en su totalidad, y por ello hay en el hombre una profunda y radical inclinación a la verdad, ante todo a la verdad definitiva, que sólo se encuentra en Dios. Todo conocimiento de la verdad es de algún modo un conocimiento de la verdad total que es Dios.

La pasión superior del hombre es la verdad. Tomás la ha vivido y ha quedado fascinado por ella. Hay un texto en el *Quodlibet XII*, q. 14, que

<sup>14</sup> Cfr. A. Lobato, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en "San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis", Roma, 1991, pp. 51-82.

<sup>15</sup> Cfr. Santo Tomás, *De substantiis separatis*, ed. A. Lobato, Città Nuova, Roma, 1989.

<sup>16</sup> Santo Tomás, *In X Ethic.*, lect. XIII, n° 2134.

trata de la fuerza de la verdad como motora del hombre: *Utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem*. Todos ellos incitan las pasiones del hombre. La cuestión viene propuesta a los jóvenes en un texto del apócrifo libro de *Esdras*, III, 4, 35. Puede ser el vino, porque *immutat maxime hominem*; puede ser el rey, porque impone al hombre lo más difícil, *quod se exponat periculo mortis*; y puede ser la mujer, *quia dominatur etiam regibus*. La respuesta de Tomás es muy clara. Estos cuatro “motores de las pasiones humanas” no admiten comparación entre sí, pero se pueden comparar por el efecto que causan en el hombre: *inmutatio cordis humani*. La respuesta implica toda la antropología; la dimensión corporal y la animal, tanto sensible o inteligible, y esta es doble, práctica y especulativa. Con estas distinciones la respuesta se abre camino: el vino tiene la primacía en la inmutación corporal; el apetito sensitivo se mueve por el placer, sobre todo sexual y aquí tiene primacía la mujer; en las cosas prácticas tiene el rey el poder máximo, pero en lo especulativo la verdad ocupa el puesto más alto y de mayor poder: *summum et potentissimum est veritas*. Y con esto se llega a la conclusión: *et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior*.<sup>17</sup>

*Summum et potentissimum est veritas!* El poder de la verdad va por encima y más allá de todas las otras fuerzas que mueven al hombre, aún por encima de los amigos. Ya Platón lo había afirmado: *Amicus Socrates, sed magis amica veritas*. Lo había recordado Aristóteles al rechazar las ideas separadas de Platón y exponer su teoría de la virtud. Se debe preferir la verdad a los amigos. La verdad es siempre algo “divino”, y por ello debe ser el primer amigo. Tomás acoge esta teoría y la propone en sentencias magistrales: “Cum habeamus amicitiam ad ambo, scilicet ad veritatem et ad

<sup>17</sup> Santo Tomás, *Quodl. 12*, q. 14. Este quodlibeto XII, que ocupa el número último con toda probabilidad es el último de los que Tomás ha tenido en París después de 1270. El texto es una *Reportatio* que no ha sido corregida por Tomás. El texto bíblico pertenece al apócrifo griego de *Esdras*, que fue conocido como el libro I o el III. Hoy no figura entre los libros canónicos. La doctrina es de Tomás. Por ser poco conocido el texto, añadido en latín, la parte decisiva de la respuesta: “sciendum est ergo quod inmutativum hominis quoddam est corporale, et aliud est animale; et hoc est duplex, sensibile et intelligibile; intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum et speculativum. Inter ea autem quae pertinent ad inmutantia naturaliter secundum dispositionem corporis, habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui; inter ea quae pertinent ad inmutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et praecipue circa venerea: et sic mulier est fortior: item in practicis et rebus humanis, quae possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex; in speculativis summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subiciuntur viribus animalibus, vires animales intellectualibus, et intellectuales practicae speculativis; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior”.

hominem, magis debemus amare veritatem quam hominem, quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem et virtutem. Veritas autem est amicus huiusmodi superexcellens, cui debetur reverentia honoris. Etiam, veritas est quoddam divinum, in Deo enim primo et principaliter invenitur".<sup>18</sup> La verdad tiene una fuerza invencible. Y su fuerza no depende de quien la dice, sino de lo que alguien dice. Tomás comentando el libro de *Job*, se pregunta cómo puede este atreverse a disputar con el mismo Dios, y da esta sabia respuesta, la verdad es más poderosa que el adversario y Dios sólo se deja vencer por la verdad: *Veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputetur*.<sup>19</sup>

En este contexto queda claro que la verdad debe ser la pasión principal del hombre inteligente, la fuerza en que se apoya y el sello de su vida. Para Tomás el hombre inteligente ama ante todo la verdad. Por su misma condición humana el hombre está llamado a comportarse como un amante, como un perenne buscador de la verdad. Todo hombre lleva en su entraña el noble apetito de la verdad: *Est homini naturale quod appetat cognitionem veritatis*<sup>20</sup>. La función que Platón atribuye al "eros", de perenne buscador que se goza en la posesión del bien pero sigue siempre buscando algo más, puede aplicarse a esta pasión por la verdad vivida por Tomás de Aquino, en lo profundo de su alma, por encima de la calma aparente de su existencia.<sup>21</sup> La pasión por la verdad se realiza de dos modos, uno positivo, y otro negativo. Las pasiones tienen su contrario. Tomás lo ha vivido también a fondo: la otra cara de la pasión por la verdad, es el odio al error, la huida de la falsedad: *Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari, ita eius est falsitatem contrariam impugnare*.<sup>22</sup> Como el mal sólo se puede entender desde la privación del bien, así la falsedad sólo se hace inteligible desde la verdad. Tomás es un pensador optimista, que busca la verdad y el bien, pero tiene bien claro que la pasión por la verdad incluye la lucha contra el error y la falsedad, como el amor por la justicia lleva al odio y la lucha contra la injusticia. De ahí su dolor y su tristeza al constatar cómo en su tiempo los hombres habían "disminuido" las verdades: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum* (*Sal.* 11,2), y su vigilancia en combatir los errores. Su *Liber de Veritate*, es también *Liber contra errores infidelium*.

<sup>18</sup> Santo Tomás, *In I Ethic.*, Lect. 6, n° 77.

<sup>19</sup> Santo Tomás, *In Job*, 13, 19.

<sup>20</sup> Santo Tomás, *De Malo*, 9, 1.

<sup>21</sup> Platón, *Symposium*, 211.

<sup>22</sup> Santo Tomás, *SCG I*, 1.



### *La búsqueda personal y comunitaria*

Amar la verdad es buscarla cuando no se posee, gozarla cuando se ha conquistado. La pasión por la verdad hace del hombre un buscador perenne de la verdad. Esta es una de las dimensiones de la vida humana, la cual es también un don, que se realiza sólo por la inserción en una comunidad de buscadores que nos han precedido y nos la transmiten, y exige un comprensión en cada sujeto conforme a sus dones y capacidades. El hombre que busca la verdad comienza instalándose en ella por su condición de ser social y comunitario. Tomás tuvo la fortuna de entrar en la escuela de Alberto, cuyo estimulante moto hacía posible la búsqueda de la verdad en la comunidad humana y religiosa: *in dulcedine societatis, quaerere veritatem!*<sup>23</sup> Por más que haya sido mitificado el “solitario”, y el individualismo tienda a pensarlo, en realidad ni existe, ni biológicamente puede existir, ni al estilo de Ibn Tufail, que ha dibujado a Ibn Yaqzan en una isla, como autodidacta, ni como *self made man* conforme al modelo de Robinson Crusoe. Por naturaleza venimos al mundo en el seno de la familia que nos ha dado la vida y todos tenemos una genealogía. Por la cultura nos encontramos siempre en un horizonte que nos envuelve, en un mundo humanizado, en el cual se nos regalan las verdades ya consolidadas. Nuestra tablilla intelectual al principio no tiene nada escrito, está limpia, pero ya antes de nacer nos van llegando como en torrente en crecida, los estímulos, los signos y los datos del mundo cultural. Todo parte de la sensibilidad, de la afectividad vivida, no sólo en los bienes sino en también en las privaciones. La cultura nos llega desde las vivencias, y de modo muy singular en el soporte del lenguaje.

El hombre es desde el principio un *homo loquens*.<sup>24</sup> A través del lenguaje van cobrando sentido las relaciones entre el hombre y su contorno natural, social y trascendente, y así el hombre encuentra su puesto en el mundo. Es más lo que recibimos que lo podemos añadir. El desarrollo de la personalidad cultural de cada uno se verifica en ese contexto. Tomás recordará que es muy poco lo que un hombre a solas puede añadir a la conquista de la verdad. Son vanos los esfuerzos del que quiere comenzar como si antes de él no hubiera nada y después de él sólo llegara el diluvio. Todo hombre es como una gota en el océano de la humanidad en camino.

La comunidad de los buscadores es muy amplia, y es preciso hacer opciones, entrar en una escuela, adoptar un maestro. Tomás tuvo muy clara

<sup>23</sup> San Alberto Magno, *In Pol. Arist.*, 19, 2.

<sup>24</sup> Cfr. A. Lobato, *Homo loquens*, Bologna, 1989.



conciencia de sus limitaciones y del peso de la tradición en la búsqueda de la verdad. Por ello hizo sus opciones radicales: la más fundamental es la que le sitúa en el suelo bien sólido de la verdad que profesa la fe católica, de la cual es el doctor que se ocupa de acogerla y de comunicarla: *quam sine fictione didici et sine invidia communico!* (*Sap.* 7,13). A esta opción radical que condiciona todas las demás añadió otra, que le pareció más adecuada a las exigencias de su pasión por la verdad, la de acoger la herencia del llamado Occidente greco romano. Optó por Aristóteles que llegó a sus manos a través de los intérpretes árabes, Ibn Sina e Ibn Rusd, pero se abrió plenamente a la tradición neoplatónica del *Liber de Causis*, del Pseudo Dionisio, de Agustín.

Su capacidad de acogida y discernimiento se puede observar en el tema de la verdad. Su obra condensa veinte siglos de cultura humana que llega a sus manos en la tradición cristiana de Occidente. La verdad ha sido objeto de búsqueda en todas las culturas. Tomás la conoce en tres poderosas tradiciones: la hebrea, la griega y la cristiana. La verdad es *emet*, *aletheia* y *adaequatio*.

En la tradición hebrea la verdad lleva un acento ético, y se condensa en la fidelidad. En el pacto de Dios con su pueblo va implícita la condición de vinculación y de fidelidad. Dios la cumple siempre, es fiel a la alianza. En cambio el pueblo la olvida, la quebranta, se torna infiel. Así se da un comportamiento correcto, verdadero, o incorrecto y falso. Los hombres son mentirosos, olvidan la verdad. Ya hemos advertido que Tomás tiene presente el lamento del salmista, porque los hombres no mantienen el pacto de alianza y por el pecado se alejan de Dios y así empobrecen las verdades: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum* (*Sal.* 11,2).

En cambio la tradición griega de la verdad como *aletheia* tiene mayor peso cultural. La búsqueda de la verdad es una característica de ese pueblo tan singular que forjó en poco tiempo una cultura mítica, poética, filosófica que no tiene par en la historia. La *aletheia* indica ante todo la realidad de las cosas y del hombre, su dimensión óptica, algo que está más allá de las apariencias y de los fenómenos. El buscador de la verdad tiene que realizar el viaje de Parménides, pasar más allá de la puerta que separa lo sensible y lo profundo, estar atento a no elegir la vía del no ser, para poder llegar al corazón férreo de la verdad.<sup>25</sup> En Platón se expresa esta dualidad de las cosas en el mito de la caverna que condena a los mortales a no poder conocer el bien en sí mismo y el ser como tal, sino sólo las sombras.<sup>26</sup> Las escue-

<sup>25</sup> Parménides, *Frag.* 8 B. Heráclito, *Frag.* B 16.

<sup>26</sup> Platón, *República*, VII, c. 1, 514 a 26.

las se plurifican y la verdad se esconde en las cosas, en las palabras en los mitos; los filósofos la buscan en la realidad de las cosas. Aristóteles hace coincidir la filosofía con la búsqueda de la verdad, desde el realismo de la naturaleza física, con la capacidad alma para hacerse todas las cosas, con el ejercicio de la doble potencia intelectual, y con la respuesta a lo que antes, ahora y siempre buscaron los hombres, dar respuesta a una pregunta que siempre vuelve, qué es el ente.<sup>27</sup> Ahí tiene que encontrarse el esfuerzo de todos en la historia: la verdad del mundo físico, del ser humano, de la realidad trascendente, de Dios acto y principio de todo movimiento.

Aristóteles inicia la tarea de tejer la historia de esta comunidad de los buscadores de la verdad. La filosofía que busca la verdad llega a su culmen en los dos pensadores que dejarán la huella más profunda en todo el futuro de la filosofía, Platón y Aristóteles. Tomás sintoniza con esta tradición aristotélica que conoce desde los días en que es estudiante en Nápoles, en el *Studium* de Federico II.

Los pensadores cristianos se encuentran en medio de ambas tradiciones, la bíblica y la griega, y se esfuerzan por establecer un diálogo. Esta *paideia* comienza con el discurso de Pablo en el areópago de Atenas.<sup>28</sup> A pesar del fracaso aparente allí tiene sus principios la comunidad de los cristianos buscadores de la verdad. Justino lo dirá con expresiones gráficas, que ha recorrido todas las escuelas buscando la verdad y la ha encontrado en Cristo.<sup>29</sup> Son los pensadores árabes los herederos de la tradición griega, interrumpida en Grecia, pero renacida en Siria, los cuales a través del Corán enlazan con la tradición judía. En este contexto de cultura cristiana se elabora la nueva concepción de la verdad, como *adaequatio*.

Tomás conoce todos los esfuerzos de los pensadores en las tres tradiciones y hace una síntesis de todas ellas, sintiéndose deudor de cada una, para optar por la formulación aristotélica, que tenía ya expresiones en Ibn Sina y en Ibn Rusd. La verdad es ante todo una *adaequatio* del entendimiento a la realidad. Y puede ser considerada desde el ente, que es su fundamento, desde la adecuación entre el entendimiento y la *res* como se patentiza en el juicio, o en la conquista de la mente que logra el conocimiento de las cosas tal cual las cosas son. Tomás, buscador de la verdad, se siente deudor de todos los miembros de esa comunidad de buscadores que

<sup>27</sup> Aristóteles, *Metaph.* VII, 1, 1028 a 15.

<sup>28</sup> Cfr. E. Berti, *Il "Dio dei filosofi" nel discorso di Paolo agli ateniesi*, en "Pensare Dio a Gerusalemme", Mursia, 2000, pp. 47-58.

<sup>29</sup> Cfr. S. Justino, *Diálogo con Trifón*, 2, *Actas del martirio*, 5.

le han precedido, tanto de los que han errado, como de los que han acertado. Los primeros le ayudan a no cometer los mismos errores y los segundos a apropiarse de las conquistas ya logradas. Rudolf Schmitz-Perrin ha investigado con paciencia una a una de las definiciones de la verdad que los estudiosos medievales habían ido recopilando, de las cuales hay huellas y presencia en Tomás de Aquino.<sup>30</sup>

Tomás asumió esta condición humana de todo buscador, la inquietud por conocer lo que han pensado los grandes que nos han precedido, por resolver sus dificultades, por liberarles de las grandes angustias. Podemos verlo en reflejado en algunos episodios: caminado con sus alumnos por las afueras de París donde ya se eleva Notre Dame en todo su esplendor; prefiriendo encontrar el comentario de San Juan Crisóstomo al evangelio de Mateo. Lo podemos seguir en Orvieto buscando conocer el pensamiento de los Padres Orientales, de los primeros concilios, para incorporarlo a la *Catena aurea* y a la cultura latina. Alberto le había iniciado en su proyecto de *facere Aristotelem intelligibilem latinis*.<sup>31</sup> Tomás va más allá. Es preciso buscar la verdad toda entera. La verdad viene siempre de Dios, como dice el Ambrosiaster, *Veritas a quocumque dicatur a Spiritu sancto est*.<sup>32</sup> Por todo lo que aporta la tradición, Tomás tiene muy claro, que lo que importa no es conocer lo que han opinado y pensado los demás, sino *quomodo se habeat veritas rerum!*<sup>33</sup> Al joven estudiante le recomienda: no atiendas tanto a quién dice las cosas sino a lo que dice.

Al ingente esfuerzo que supone el tratar de apropiarse de la verdad ya descubierta por otros, se sigue la tensión personal para acrecentar y perfeccionar esa corriente, *Vetera novis augere et perficere*, como propone la Encíclica *Aeterni Patris*. Aquí es donde se pone a prueba la capacidad del sujeto que busca la verdad y tiene pasión por conquistarla. Dos cosas debe tener bien claras para seguir adelante su proceso: un punto de partida sólido, en el cual pueda apoyarse con firmeza, en medio de las fluctuaciones de los pensadores en la historia del pasado, y por otra parte una apertura total a la verdad como horizonte que se va alargando siempre en la misma medida que él camina. Si no tiene, como por instinto y por naturaleza, ese punto firme de partida, por el cual pone los pies en el suelo, no supera el eclecti-

<sup>30</sup> R. Schmitz-Perrin, *L'ermeneutica aleteiologica nel De Veritate di Tommaso d'Aquino*, Roma, PUST, Istituto San Tommaso, Studi, 1996, pp, 75-116.

<sup>31</sup> San Alberto Magno, *Phys*, I, 1.

<sup>32</sup> Ambrosiaster, *In I ad Cor.* 12, 3, PL, 17, 258. Santo Tomás, *ST I-II*, 109, 1 ad 1.

<sup>33</sup> Santo Tomás, *In De coelo et mundo*, I, lect. 22.

cismo y la ambigüedad. Hay algo de verdad en la afirmación de Fichte, cuando sostiene que la filosofía que uno hace depende del hombre que uno es. Para Tomás las verdades fundamentales se le dan al hombre por una cierta capacidad de captar los primeros principios que van con la idea del ser y del ente. Esto es algo primordial, principio del proceso del cual todo parte y al cual todo vuelve: *primum quod a mente concipitur et in quod omnia resolvit es ens, ut Avicenna dicit*.<sup>34</sup> La segunda condición es la apertura hacia el infinito, con la convicción de que la *veritas rerum* es posible, pero siempre de modo limitado.

Hay algo infinito en las cosas que excede las fuerzas del buscador. Nunca se agotará el campo de la verdad de tal modo que no queden espacios para la búsqueda de lo aún ignorado. Cuanto más se progresa en el camino de la verdad de las cosas, del hombre y de Dios, más dimensiones nuevas se presentan. La docta ignorancia aumenta con el saber. No hay un límite en el futuro de la búsqueda, como no lo hay en el amor. Tomás tiene una clara conciencia de esta desproporción entre la capacidad de la inteligencia humana y la posesión real de la verdad. En el comentario al evangelio de Juan, en el capítulo último, cuando Juan dice que ya no escribe más, y que le quedan muchas cosas sin narrar acerca de Jesús, tantas que si se escribiesen todas no habría biblioteca en el mundo que pudiera acoger tantos libros, Tomás lo toma en serio y lo justifica así. Los hechos y dichos de Jesús, por ser Dios, tienen una dimensión infinita. Todo lo que los hombres puedan escribir será siempre finito. Por ello cualquiera de los hechos o dichos de Jesús es inabarcable por ser de Dios. Desde el principio de la Iglesia se han escrito muchas biografías de Cristo, y se escribirán siempre más hasta el fin de los tiempos. Pero se podrá verificar que no se ha agotado ni uno sólo de los dichos, y de los hechos de Cristo.<sup>35</sup> El equilibrio difícil tanto para el individuo como para la comunidad de los buscadores está en mantener firmes las verdades fundamentales y en abrir los nuevos horizontes. Hay verdades radicales del principio y del fin y las hay siempre abiertas porque nunca llega el ser humano al conocimiento de toda la verdad, de la “verdad toda entera”, o de un modo total. Será siempre más lo desconocido que lo conocido plenamente.

<sup>34</sup> Santo Tomás, *De Veritate*, I, 1.

<sup>35</sup> Santo Tomás, *In Ev. Joannis*, al final, lect.VI, n° 2660: “immo si duraret mundus per centum millia annorum, possent libri fieri de Cristo, nec ad perfectionem per singula, facta et dicta sua enuclearentur”.

Esto tiene aplicación singular al conocimiento que el hombre puede tener de Dios, al que Tomás dedica especial atención, conciliando las dos afirmaciones de la fe cristiana, que a Dios no lo ha vista nunca nadie, y que lo veremos cara a cara tal cual es.<sup>36</sup>

En la comunidad de los buscadores de la verdad no hay lugar ni para la huelga, ni para el final de curso. Ni se pueden justificar los que Agustín describe *semper quaerentes, nunquam invenientes*, que era el horizonte que para sí mismo proponía Lessing, ni los que se creen poseedores de toda la verdad y por ello tratan de imponerla por la fuerza. Por ello el auténtico buscador de la verdad se da la mano con el que cree en la verdad que su razón aún no alcanza o por sí sola no puede alcanzar. Así se abre el horizonte de búsqueda tanto a la razón, como a la fe. La verdad se impone por sí misma, por una fuerza que Tomás no duda en llamar *a coactione veritatis*. Cuanto más y mejor conoce el hombre, mayor fascinación siente hacia la verdad, y tiene mayor angustia por ignorar las verdades definitivas y últimas que dan sentido a la vida. Tomás acoge con cierta complacencia la propuesta de Maimónides que esas verdades tan necesarias, son siempre difíciles, y por ello de pocos. El remedio ha venido por la revelación que las propone para todos, de modo inmediato, y con la máxima certeza.<sup>37</sup>

### *La búsqueda como cuestión radical*

Desde esta perspectiva del buscador de la verdad, con los pies bien firmes en las verdades que son primordiales y se dan a todo hombre, más como don que como conquista, tanto en el orden especulativo cuanto en el práctico, y con la convicción de que se llega al todo pero no totalmente y que en esa comunidad todos podemos aportar algo para la conquista de la verdad como de la victoria contra los errores que son como la mala hierba que vuelve siempre después de arrancada, Tomás nos indica un camino para seguir siendo buscadores de la verdad y nos da un ejemplo de cómo él vivió desde el principio este problema. El camino es el del método apropiado a la conquista de la verdad toda entera. El hombre encuentra la verdad en el ejercicio de las operaciones intelectuales, de las cuales el juicio es la decisiva. El problema del hombre que inicia el camino de la verdad desde la ignorancia, es pasar a la plenitud del saber que se da en el grado más alto de conocimiento que designamos como sabiduría. El sabio

<sup>36</sup> Santo Tomás, *In Ev. Joannis*, 1, 18, lect. XI, nn. 208-221.

<sup>37</sup> Cfr. Santo Tomás, *SCG I*, 4. Maimonides, *Dux perplexorum*, I, 34.

es el que conoce las cosas en sus últimas causas. Para Tomás el hombre está llamado a la verdad y por ello a la sabiduría, que se da en el triple orden, de la filosofía, de la teología, del don del Espíritu. Mediante ese hábito la inteligencia está en grado de poseer la verdad, de ordenar y de juzgar. No basta una simple intuición. Se requiere el ejercicio de la razón que nace a la sombra de la inteligencia.

En este horizonte Tomás nos ofrece un método y un admirable ejemplo. El método es el de la *quaestio*, el ejemplo es de la búsqueda de la verdad que él mismo se propone cuando comienza sus obras. La *quaestio* equivale al camino que uno emprende para dar con la verdad buscada. El sustantivo *quaestio* procede del verbo *quaero, quaeris, quaerere*, que indica buscar la solución que no se tiene. Aristóteles hablaba de “aporías”, de algo sin poros, sin aperturas, que nos resulta impenetrable. Los modernos, con mentalidad matemática, hablan de problemas de preguntas y también de misterios. Tomás ha acogido la *quaestio* como núcleo central de su trabajo y la ha mantenido en sus obras escolares. En realidad la *quaestio* se desarrolla en las escuelas medievales como una consecuencia de la *lectio* y un integrante del otro ejercicio escolar llamado *disputatio*.<sup>38</sup> Es uno de los modos de la dialéctica de los opuestos, del *sic et non*, del discernimiento de los pareceres y de la luz de la inteligencia en las cosas de suyo oscuras o profundas. La *quaestio* logra su plenitud en las llamadas *quaestiones disputatae*, que Tomás acogió con tanta estima y cultivó siempre en la escuela.

La *quaestio* dirá Tomás tiene dos funciones, una la de deliberar en torno a las verdades de la fe a través de las autoridades en que se apoya. Otra es la disputa en las escuelas, cuando los maestros se reúnen entre sí o con los discípulos para averiguar el por qué de una cosa. No basta que uno afirme, tiene que demostrar que es verdad lo que dice. Y para ello hay que aducir razones. Es decir: “Oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirat, et vacuus abscedet”.<sup>39</sup> El alumno saldrá del aula con la cabeza vacía mientras no haya penetrado el por qué una cosa es verdadera.

En el desarrollo de las cuestiones es decisivo el *ordo disciplinae*. El hombre como ser racional necesita partir de principios y llegar a conclusiones. La solución de las cuestiones requiere una cadena de juicios, un dialéctica de

<sup>38</sup> Cfr. A. Lobato, *Introduzione. Le questioni disputate*, Bologna, 1992, pp. 5-65.

<sup>39</sup> Santo Tomás, *Quodlib IV*, a.3.

opuestos, en cuyo proceso se da una constante iluminación de la mente. La verdad de las cosas se desvela en los juicios que son las conclusiones de un proceso demostrativo. El buscador de la verdad está llamado a cuestionar y dar soluciones que suscitan nuevas cuestiones. Se parte de la ignorancia, de la capacidad de sorpresa y de admiración. Los grandes buscadores culturales son siempre los que tienen mayor capacidad de sorpresa, que no pasan de largo ante la realidad, sino que perciben en el fenómeno signos y sentidos ocultos y reales, de modo especial en este océano infinito de lo humano. La capacidad de cuestionar es una de las medidas de la inteligencia.

Desde esta convicción del método apropiado a la búsqueda, Tomás dió ejemplo de ser un buscador de la verdad al iniciar sus obras con la cuestión de la verdad. Le venían los estímulos para ello desde Aristóteles que en su *Metafísica* hace coincidir la filosofía con la cuestión de la verdad, y parte de la afirmación rotunda de que todos los hombres por naturaleza desean saber.<sup>40</sup> Para Tomás la *quaestio* de la verdad subyace a todas las demás. Para probar esta afirmación será oportuno un recorrido por las diversas obras de Santo Tomás, pensador inquieto por la verdad y a disgusto, como apasionado por la verdad, ante el hecho de que los hombres han mutilado la triple verdad a la que está llamado el hombre, a saber, de la vida, la doctrina y la justicia, dando cabida al pecado, al error y a la maldad contra el prójimo.<sup>41</sup>

Cada obra de Tomás tiene sello especial, pero subyace siempre la causa que es la búsqueda de la verdad y la liberación del error. Este es el beneficio máximo que se le puede hacer a un hombre, *si ab errore ad veritatem reducatur*. Esta era la inquietud de Tomás, buscador de la verdad, sobre todo de los principios. Lo deja bien claro en el opúsculo *De ente et essentia*, el de evitar el error desde el principio en los principios, que aunque sea pequeño corre el peligro de hacerse grande al final. Lo era en el genial *De unitate intellectus*, donde advierte del peligro de errar sobre el entendimiento que es la potencia por la cual se descubre la verdad. El amor por la verdad comporta la fuga del error que es su contrario. El principio de su *Scriptum* es la búsqueda de una sabiduría auténtica, pone de relieve la verdad de la sentencia de Pablo que afirma que Cristo es la auténtica sabiduría de Dios y de los hombres. La *Summa Theologiae* se abre con la misma inquietud de un saber fontal que ve las cosas en Dios.

Pero donde Tomás expone con amplitud y testimonia su pasión por la verdad es en las obras del principio de su magisterio, las *Quaestiones*

<sup>40</sup> Aristóteles, *Metaph.* I, 980 a 1.

<sup>41</sup> Santo Tomás, *In Ps.*, 11, n° 2.



*Disputatae* y la *Summa contra Gentiles*. La primera de las cuestiones disputadas, de 1256, inaugura toda una serie que se conoce con este nombre *De Veritate*, a la cual sigue otra serie *De Bono*. La cuestión de la verdad abre la puerta a los encuentros de Tomás con los maestros en teología. A lo largo de los doce artículos Tomás analiza los diversos aspectos de la verdad, la noción, las propiedades polares, la relación con el entendimiento y los sentidos, la falsedad como opuesto. Tomás demuestra conocer a fondo la tradición en torno a la verdad y toma posición bien clara y original. Hay algo genial en este punto de partida. El artículo primero implica una de las cumbres de la metafísica tomista en su capacidad de síntesis y de situación de los problemas. La verdad tiene su fundamento en el ente como una de sus propiedades. Ningún otro artículo de Tomás trató tan a fondo el tema de las propiedades y la fundación de la verdad en el ente. El ente en cuanto inteligible funda la verdad para la inteligencia que es capaz de adecuarse. La verdad consiste formalmente en la adecuación de la inteligencia a la realidad, que se verifica en el juicio. La verdad del ente es fundamento. Tomás recoge nueve definiciones de la verdad y las organiza en torno a los tres ejes, fundamento que precede, adecuación que constituye, y manifestación de la verdad a la mente.<sup>42</sup> En la historia de la verdad esta cuestión ocupa un lugar excepcional.

Tres años más tarde Tomás decide exponer su visión de la teología y da inicio en París a la obra que se conoce por *Suma contra los gentiles*, o *Libro de la verdad católica contra los errores de los infieles*. También aquí Tomás abre una pista nueva acerca de la verdad. Con su estilo de inspirarse en un texto, comienza con la cita de *Prov. 8,7: Veritatem meditabitur guttur meum et labia mea detestabuntur impium*. Se pregunta Tomás por el oficio del sabio, a quien compete ordenar y juzgar en el ejercicio de la inteligencia, cuyo fin está en la verdad, que es también la verdad del mundo, obra de la infinita inteligencia, que da la entidad a las cosas. La verdad es el bien y el fin del universo: *oportet igitur veritatem esse ultimum finem universi*. La sabiduría *carne induta* afirma que ha venido al mundo a dar testimonio de la verdad. Le interesa ante todo la verdad divina, Dios que es la verdad. Distingue en este camino del hombre hacia la verdad divina, no doble verdad, sino *duplex veritatis modus*, en la inteligencia humana, no en Dios que es una y simple verdad: uno de las verdades que están a su alcance, y otro el de las verdades que exce-

<sup>42</sup> Cfr. J.A. Izquierdo, *Nove definizioni della Verità. L'aletheia nel confronto tra Heidegger e Tommaso*, en "Il cannocchiale", 3, 1993, pp. 3-52. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy & the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, 196, c. 6, pp. 243-289.



den su capacidad. El vuelo de la inteligencia humana hacia Dios se debe hacer con las dos alas, la de la razón y la de la fe. Esta obra no se desarrolla con el método de las *quaestiones* y de los artículos, de la dialéctica de los contra y los pro en torno a una tesis, sino en la serie de argumentos y cadenas de juicios que demuestran con verdad del argumento de autoridad y con la fuerza de la verdad del juicio la verdad acerca de Dios y de su obra, tanto en el ámbito que el hombre alcanza con la razón, como en el orden superior al que sólo se llega con la fe y la revelación. Si en ello no hay *quaestiones*, sí hay siempre ejercicio de la humana inteligencia en búsqueda de la verdad, ante todo de la *sublimis veritas*, que el mismo Dios reveló a Moisés.<sup>43</sup>

### *El trabajo mental*

Tomás, buscador de la verdad es un testigo excepcional de este género de vida que implica la consagración al estudio de la verdad. Tomás advirtió el cambio radical que implicaba en la vida religiosa de su tiempo, cuyo lema tradicional benedictino era *ora et labora*. Tomás es pionero en la valoración social del trabajo mental. Todo comenzó por la grave acusación que Guillermo de Saint Amour lanzaba contra el género de vida mendicante, elegido por los religiosos. Esa acusación ponía en peligro no sólo las vidas de los religiosos amenazados en las calles, sino el de la misma institución. Tomás, invitado por la Orden, le salió al paso y refutó la posición de Guillermo de Santo Amor en dos obras, *De opere manuale* y *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*.

Tomás fue a la raíz del problema. El hombre ha nacido para trabajar y debe vivir de su trabajo. Pero el trabajo no se puede reducir al trabajo manual. El trabajo no es de las manos, es del hombre, del trabajador. Todo trabajo es digno por ser humano. Más aún. El trabajo principal no es el manual sino el del hombre en cuanto ser racional. Las manos tienen que ser dirigidas por la mente. Por ello el trabajo del que busca la sabiduría y la verdad mediante el estudio no es de menor valor que el del que se fatiga curvo sobre el surco. Los dominicos tienen como carisma la predicación. Ellos no tienen como los apóstoles la garantía de la asistencia del Espíritu Santo, necesitan estudiar y ese trabajo destinado al bien común merece que sea tenido en estima como el trabajo humano. El trabajo intelectual no sólo es humano, sino que es más importante que el manual. Así Tomás ha dado un giro total a la estima sobre el trabajo humano.

<sup>43</sup> Santo Tomás, *SCG*, i, 22, n° 211.

---

El alma humana fue definida por Aristóteles por su apertura *quodammodo omnia*, y por ello es capaz del ser, de la verdad, de Dios. El mundo está lleno de luz porque participa de la verdad. El ser humano se ilumina cuando conquista la verdad. Tomás de Aquino es el modelo del hombre que se entrega a la búsqueda de la verdad, que la consigue, y la trasmite. En la reflexión sobre la conquista de la verdad Tomás de Aquino no puede ser dejado de lado, por su actitud y doctrina es digno de admiración. Es modelo y es maestro. Hemos indicado las pistas que nos llevan al Tomás buscador y creyente. El modelo se presenta para ser imitado. Las tres dimensiones de su búsqueda de la verdad, la de la pasión por la verdad, la de la solidaridad en una tradición fundada, y la del método estimulante de cuestionar lo que no está demostrado, tienen valor por encima del tiempo, son el camino del hombre hacia la verdad también en este pórtico del tercer milenio.

# VERITÀ E RELIGIONI

BATTISTA MONDIN

## *Preambolo*

“Verità e religioni” è un tema difficile e complesso a causa della vastità delle aree semantiche disegnate dai due termini in questione. Infatti sono molteplici i concetti di verità e sono moltissime le religioni. Per cui stabilire dei rapporti chiari e precisi tra verità e religioni è cosa assai ardua. Perciò il nostro non può essere che un modesto tentativo di risolvere questo difficile problema.

Premettiamo che verità e religione sono due modi essenzialmente diversi di confrontarsi con la realtà.

La *verità* è la risposta che l'uomo dà alla realtà in quanto tale: è la riproduzione fedele della realtà; è l'*adaequatio rei et intellectus*. Ci sono molti tipi di verità. C'è una verità speculativa che è finalizzata alla conoscenza; c'è una verità pratica che è finalizzata all'azione. La verità speculativa si distingue a sua volta in scientifica, matematica, metafisica e storica, a seconda che il suo oggetto sia scientifico, matematico, metafisico o storico.

Il contrario della verità è la falsità. Pertanto, mentre verità dice conformità tra la mente e la cosa, la falsità dice difformità. “La falsità esiste perché una cosa viene detta o creduta essere quello che non è, o non essere quello che è. E in realtà, come il vero importa un concetto adeguato alla cosa, così il falso importa un concetto non adeguato alla cosa stessa”.<sup>1</sup>

La religione è la risposta che l'uomo dà alla realtà in quanto sacra, e la risposta si esprime essenzialmente nell'adorazione, la quale comprende il culto, la preghiera, il sacrificio. In altre parole, la religione è il riconoscimento cosciente ed effettivo di una realtà assoluta (il sacro) dalla quale l'uo-

<sup>1</sup> S. Tommaso, *S. Theol.* I, 17, 4.

mo sa di essere essenzialmente dipendente e per questo risponde con la totale sottomissione ad essa.

Tra le varie divisioni che si possono fare della religione, la più importante è tra religione naturale e religione rivelata. Nella religione naturale l'uomo stabilisce da sé simboli e riti per esprimere la propria dipendenza dalla divinità e per ottenere i suoi favori. Invece nella religione rivelata i simboli, i riti, le leggi sono il risultato di una divina rivelazione.

Il contrario della religione è la magia. Essa consiste nel forzare il *numen*; mentre la religione è sottomissione al *numen*. Si suppone che la magia possa rendere l'uomo capace di influenzare il corso degli eventi tramite mezzi puramente naturali. Un'altra deviazione dalla religione è la superstizione, la quale designa qualsiasi atto di culto reso o a chi non compete (come piante, animali, astri ecc.) oppure a chi compete (santi, angeli, Madonna ecc.) ma in modo indebito.

### *Rapporto tra verità e religione*

Dopo questi preliminari intorno ai concetti di verità e di religione, possiamo passare al nostro quesito fondamentale: che rapporto unisce la verità alla religione? Chi viene prima: la verità o la religione? Chi è il giudice la verità o la religione?

Qui è di somma importanza la distinzione tra religione naturale e religione rivelata.

Nel caso della religione naturale il giudizio di verità spetta alla ragione. È la ragione che verifica l'esistenza di Dio, di un unico Dio, creatore e provvidente, che condanna il politeismo e la superstizione, che autorizza l'adorazione, il culto, il sacrificio. La religione non è giudice di se stessa, della propria verità. Per giustificare la propria esistenza e le proprie attività essa viene sottoposta al giudizio della ragione.

Ecco come S. Tommaso giustifica il valore ossia la verità della religione naturale: "Gli antichi, prima della legge (mosaica) offrivano oblazioni, sacrifici e olocausti secondo la loro spontanea devozione, per confessare così, per mezzo delle cose ricevute da Dio e che essi offrivano in suo onore, che adoravano Dio, principio e fine di tutte le cose. Essi istituirono anche delle cose sacre, perché sembrava loro conveniente che per amore di Dio bisognasse distinguere i luoghi riservati al culto divino dagli altri luoghi".<sup>2</sup> Il Dottore Angelico formula un giudizio altamente positivo sulla religione

<sup>2</sup> *Ib.*, I-II, 103, 1 ad 2.

naturale in se stessa: non è una arbitraria e interessata invenzione dei preti né una seduzione del demonio, come insegneranno molti filosofi e teologi dell'epoca moderna: ma è legittima e doverosa espressione di quel dovere naturale che obbliga l'uomo a rendere culto a Dio. E Dio stesso, secondo S. Tommaso, ancor prima di Mosé, dei Profeti e di Gesù Cristo può essere venuto incontro a "uomini dotati di spirito profetico" per aiutare l'umanità "a esercitare un culto verso Dio che fosse conforme al culto interiore e adatto a rappresentare i misteri di Cristo". "Perciò come in principio c'erano tra tutti gli uomini delle norme giudiziali, però non istituite dall'autorità divina, bensì dovute alla ragione umana; così esistevano delle cerimonie, però non determinate dall'autorità di qualche legge, ma secondo la volontà e la devozione degli adoratori di Dio. Siccome però anche prima della legge (mosaica) ci furono degli uomini dotati di spirito profetico, c'è da credere che per ispirazione divina questi si sentissero guidati come da una legge personale a esercitare un culto verso Dio, che era conforme al culto interiore e adatto a rappresentare i misteri di Cristo".<sup>3</sup>

Nel caso della religione rivelata i rapporti con la verità vengono rovesciati: giudice della verità non è più la ragione ma la rivelazione stessa: è la rivelazione che mostra alla ragione un nuovo ordine di verità che riguardano Dio, l'uomo e la sua storia. La ragione non è più la fonte e il metro della verità, ma il suo umile e ossequiente ricettacolo. Però non c'è contrasto tra fede e ragione, tra verità naturali e verità soprannaturali. La religione rivelata non sopprime l'ordine delle verità naturali, ma lo corregge, lo integra, lo completa, lo perfeziona. Scrive S. Tommaso a questo proposito: "Sebbene le verità della fede cristiana superino la capacità della ragione umana, pure non ci può essere opposizione tra le verità di ragione e quelle propositi dalla fede. Infatti i principi radicati naturalmente nella ragione sono talmente veri, che non è nemmeno possibile pensarli come falsi; né d'altra parte è lecito ritenere come falsa la fede, che ha avuto da Dio conferme così evidenti. Perciò, siccome il solo errore è contrario alla verità, come appare chiaramente dalla loro definizione, è impossibile che la verità di fede sia contraria a quei principi, che la ragione conosce naturalmente".<sup>4</sup>

Pur riconoscendo l'autonomia della ragione nello studio delle cose naturali e una sua certa competenza nella sfera religiosa, Tommaso esclude che essa sia in grado, da sola di penetrare nei misteri di Dio, che pure è il suo ultimo fine. E quelle stesse verità religiose che di per sé la ragione

<sup>3</sup> *Ivi*, a. 1.

<sup>4</sup> S. Tommaso, *C. Gent.* I, 7.

sarebbe in grado di ottenere da sola, di fatto è concesso solo a pochi privilegiati di raggiungerle, e la via che conduce ad esse non è scevra di errori. Per tutti questi motivi è sommamente conveniente che Dio stesso venga in soccorso della ragione con la rivelazione.

Sulla necessità della fede e la convenienza della rivelazione il Dottore Angelico si è soffermato in molte opere adducendo sostanzialmente gli stessi argomenti. Una delle esposizioni più lucide e più sintetiche è quella del suo *Commento al De Trinitate* di Boezio, che data la brevità del testo vale la pena riferire integralmente. “Sebbene alla conoscenza di alcune verità divine – scrive S. Tommaso – possa giungere anche l’intelletto umano durante la vita presente con le sole forze della ragione si da acquistare vera scienza (ciò che di fatto a qualcuno riesce), tuttavia occorre la fede per i cinque motivi addotti da Maimonide: 1) Per la profondità e la sottigliezza dell’oggetto, per cui le realtà divine sono occultate al nostro intelletto. Ora, perché l’uomo non fosse completamente sprovvisto d’ogni cognizione di tali realtà, è stato provveduto che le conosca almeno mediante la fede. 2) Per la debolezza cui soggiace l’intelletto umano all’inizio. Infatti esso raggiunge la perfezione solo alla fine; ma affinché non ci sia mai un tempo in cui sia privo della cognizione di Dio, occorre la fede mediante la quale percepisca le verità divine sin dall’inizio. 3) Per la quantità dei precedenti che occorrono per arrivare alla conoscenza di Dio mediante la ragione. Si esige infatti un sapere pressoché universale, perché la conoscenza di Dio sta alla fine di tutto. Ora sono ben pochi coloro che sono in grado di giungere fino a questo punto. Quindi la conoscenza di Dio viene somministrata dalla fede, affinché la maggior parte degli uomini non ne resti affatto priva. 4) Perché molti, data la loro costituzione fisica, sono incapaci di raggiungere una perfetta conoscenza mediante la ragione e ci riescono solo mediante la fede. Per questo, affinché non ne restino privi, viene loro concessa la fede. 5) Per le molte occupazioni alle quali gli uomini devono accudire. Esse fanno sì che a molti diventi impossibile acquistare di Dio la scienza necessaria mediante la ragione; perciò è stata messa a loro disposizione la via della fede affinché quelle cose che da alcuni sono conosciute da altri siano credute”.<sup>5</sup>

Ma non è soltanto la fede che è di valido aiuto alla ragione. A suo modo e con i suoi mezzi pur fragili anche la ragione può fare qualche cosa di importante per la fede e, in effetti, secondo S. Tommaso, la ragione può rendere alla fede un triplice servizio: “Dimostrare i preamboli della fede; spie-

<sup>5</sup> S. Tommaso, *In De Trinitate*, lect. 1, q. 1, a. 1.

gare mediante similitudini le verità di fede; respingere le obiezioni che si sollevano contro la fede”.<sup>6</sup>

### *La verità della religione cristiana*

La religione cristiana è una religione rivelata. Della sua verità sono certi tutti i suoi membri a partire dal suo fondatore, Gesù Cristo. Gesù, essendo il Figlio di Dio fatto uomo, ha un rapporto singolarissimo con la verità. Egli non comunica una verità che ha ricevuto da altri ma proclama di essere egli stesso la verità: “Io sono la via, la verità e la vita” (Gv 14, 6). Egli è venuto in questo mondo per manifestare agli uomini tutta la verità: “Il Verbo si è fatto carne ... pieno della grazia e della verità”; “la grazia della verità è stata manifestata da Gesù Cristo” (Gv 1, 14 e 17).

Così i cristiani “che hanno imparato a conoscere Cristo” (Ef 4, 20) sanno ormai che la “verità è in Gesù” (4, 21). Della verità del Cristo rende testimonianza lo Spirito Santo, la terza persona della Trinità, inviata appositamente in questo mondo per essere l’avvocato del Figlio e il suo fedele testimone. Perciò Giovanni può scrivere: “Lo Spirito è la verità” (1 Gv 5, 6). Lo Spirito, aveva detto Gesù, “vi guiderà in tutta la verità” (Gv 16, 13). Non che egli porti una nuova verità, diversa da quella di Gesù (Gioachino da Fiore); ma abbiamo bisogno dello Spirito della verità che è lo Spirito di Gesù per ricordarci e farci comprendere tutto ciò che egli ha detto (Gv 14, 26) e consentirci così di penetrare nella verità tutta intera (16, 13). Perciò la verità avrà necessariamente un ruolo decisivo nella vita nuova del credente. Vivere cristianamente significa vivere “nella verità e nell’amore” (2 Gv, 3). Quella verità è sempre la verità di Gesù, ma attualizzata dallo Spirito.

Questa certezza che la religione cristiana è la vera religione è il dogma fondamentale della fede cristiana. È un dogma e non una verità ovvia, ma è il dogma che sorregge tutta la vita del cristiano: “Tutto il nostro modo di essere viene irrigato da quella verità” (Clemente Alessandrino).

Non è una verità speculativa, ma una verità pratica, esistenziale. È una *veritas salutaris*, come la chiama S. Bonaventura: è una verità che salva, anzi è l’unica verità che salva.

La religione cristiana non è soltanto vera ma è il criterio di verità rispetto ad ogni altra religione: è la *regula veritatis* (S. Ireneo) “La religione cristiana si è introdotta nel mondo ed ha manifestato i segreti (sacramenta) della verità nascosta” (Arnobio).

<sup>6</sup> *Ivi*, Proem. Q. 2, a. 3.

*La verità delle altre religioni*

Posta l'indiscussa verità della religione cristiana, ora ci interroghiamo sul valore veritativo delle altre religioni. Ci chiediamo: il cristianesimo è in assoluto l'unica vera religione per tutta l'umanità? Se Cristo è l'unica vera via per giungere a Dio ed è il mediatore universale tra Dio e l'uomo, che cosa dobbiamo dire delle altre religioni in quanto vie di salvezza, degli altri fondatori religiosi e profeti in quanto rivelatori della via di salvezza? C'è salvezza per i seguaci di altre fedi? Qual è il loro valore salvifico nell'ottica cristiana? Vi è qualche tipo di rivelazione soprannaturale nelle altre religioni?

La risposta a questi ardui interrogativi spetta alla teologia cristiana delle religioni. La teologia, in quanto scienza normativa, giudica della validità delle rivendicazioni religiose delle altre religioni alla luce della fede cristiana. Il teologo delle religioni si pronuncia sulla validità di altre religioni alla luce della verità soprannaturale; i suoi criteri di giudizio sono desunti dai principi della fede e della rivelazione cristiana, la quale come s'è visto, coincide con il Cristo stesso.

Ecco in breve la soluzione del problema: una religione non cristiana è vera nella misura in cui partecipa alla verità e all'opera di Cristo. Però nella interpretazione di questa formula occorre tener conto anche di un'altra verità altrettanto importante: la volontà salvifica universale di Dio; Dio infatti vuole salvi tutti gli uomini e attua questo suo disegno di salvezza mediante l'incarnazione e la passione e morte del suo Figlio unigenito, Gesù Cristo.

Cristo è l'unico mediatore ma la sua mediazione ha valore universale perché Dio vuole salvi tutti gli uomini. "Al di fuori di questa via che mai mancò al genere umano, o preannunciata nel futuro o annunciata nella sua realizzazione, nessuno giunse mai a liberazione, vi giunge o mai vi giungerà".<sup>7</sup>

Ma in che misura le religioni non cristiane partecipano all'opera redentrice di Cristo e alla sua persona?

Fino a tempi abbastanza recenti (praticamente fino al Concilio Vaticano II) c'è stata una concezione esclusivistica ed integristica della salvezza. Si è insegnato non solo che l'unico artefice della salvezza è Gesù Cristo, ma anche che Dio concede la salvezza soltanto a coloro che credono in Gesù Cristo, e pertanto soltanto ai membri della Chiesa, per cui valeva il principio *Extra Ecclesiam nulla salus*.

<sup>7</sup> S. Agostino, *De civitate Dei* X, 32.



Così, fino all'ultimo Concilio la posizione di tutti i teologi cristiani (cattolici, ortodossi ed evangelici) nei confronti delle religioni non cristiane è quasi sempre stata di netto rifiuto e di categorica condanna. I Padri della Chiesa (Ireneo, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Agostino, ecc.), gli scolastici (Anselmo, Bernardo, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, ecc.), i teologi contemporanei (Billot, Garrigou-Lagrange, Parente, Brunner, Barth, Bultmann, ecc.) sono concordi nel vedere nella Chiesa l'unica arca che può condurre al porto della salvezza e nel considerare gli altri sistemi religiosi come fenomeni perversi, facenti parte dell'impero del demonio. Certo non escludono che si possano salvare (con il battesimo di desiderio) anche persone che praticano l'islamismo, il buddismo, l'induismo, l'ebraismo ecc., però sono dell'avviso che la loro salvezza avviene nonostante la professione di una falsa religione anziché mediante la sua pratica.

Ma, dopo il Vaticano II, una serie di importanti ragioni ha indotto i teologi a rivedere la posizione tradizionale e a modificare sostanzialmente il giudizio e l'atteggiamento così profondamente negativo nei confronti delle religioni non cristiane, per assumere una disposizione ed esprimere una valutazione intonate alla comprensione, alla simpatia e al dialogo, anziché alla polemica e alla rivalità.

Le ragioni che hanno contribuito maggiormente ad operare questa svolta sensazionale sono state le seguenti:

1) La consapevolezza della efficacia della volontà salvifica universale di Dio: una volontà non utopistica e velleitaria ma realistica ed efficace. Dio non è un idealista che coltiva aspirazione illusorie. Dio vuole realmente, seriamente, decisamente, efficacemente la salvezza di tutti gli uomini.

2) Una più adeguata conoscenza delle funzioni sociali della cultura e della religione: mentre per un verso non si dà cultura senza religione per un altro verso non si dà società, popolo nazione senza cultura. Insieme la cultura e la religione costituiscono la linfa vitale di un popolo, e mentre la cultura svolge il ruolo di forma spirituale di un popolo, la religione svolge il ruolo di forma interiore della cultura.

3) Le conseguenze devastanti del fenomeno della secolarizzazione. Minando ed erodendo tutti i pilastri etici ed assiologici della vita sociale e personale, questo fenomeno, involontariamente, ha evidenziato il ruolo essenziale che svolge la religione a sostegno dei valori fondamentali e dei principi primi della morale. Salvaguardando i cardini della morale e dell'assiologia, la religione consente all'individuo di vivere secondo il disegno di Dio e alla società di condurre un'esistenza ordinata e pacifica.

4) Gli incontri sempre più frequenti e più fitti, di tutti i generi e a tutti i livelli (compresa l'azione liturgica e la preghiera) tra i cattolici e i rappresentanti delle altre religioni. Tali incontri hanno svelato ai cattolici verità e valori presenti nelle religioni non cristiane, di cui in precedenza non avevano neppure sospettato l'esistenza.

Tutte queste ragioni hanno contribuito a creare una svolta nei teologi cattolici nel loro modo di giudicare e valutare le religioni non cristiane. Affrontando la questione del loro ruolo salvifico *ex novo* con spirito di apertura, di dialogo e di benevolenza, i teologi sono approdati a nuove vedute per quanto concerne la funzione salvifica delle altre religioni. Generalmente sono d'accordo nel riconoscere loro un ruolo positivo in ordine alla salvezza.

Poiché, però, per il teologo cristiano l'unico salvatore è Gesù Cristo, questo significa relazionare in modo positivo le religioni non cristiane alla figura di Cristo, alla sua rivelazione, e alla sua opera salvifica, in altre parole significa renderle partecipi della verità del cristianesimo.

Senonché nel determinare la modalità di tale partecipazione non c'è uniformità di pensiero tra i teologi. Tutti ammettono che le religioni non cristiane possono rappresentare una risposta positiva della umanità alla sollecitudine paterna di Dio per la sua salvezza. Ma c'è una notevole divergenza di vedute nel modo di concepire l'apporto salvifico delle religioni non cristiane e quindi nel modo di concepire il loro rapporto con Cristo. Le ipotesi principali sono due.

La prima considera come analogato principale della verità religiosa il Cristo storico. Egli è l'unico mediatore per tutta l'umanità. Le religioni non cristiane conducono alla salvezza nella misura in cui partecipano alla sua azione salvifica. I fondatori, i libri sacri, i riti partecipano, grazie all'azione dello Spirito Santo, all'opera salvifica del Cristo storico.

La seconda ipotesi considera come analogato principale della verità religiosa non il Cristo storico ma il Cristo "cosmico". Secondo questa tesi, che ha trovato in R. Panikkar il suo più valente ed autorevole assertore, occorre porre una distinzione netta tra il Cristo storico e il Cristo cosmico e, quindi, tra Gesù di Nazaret e il Logos (il Cristo universale). Non c'è che un solo Cristo, sacerdote cosmico, ovunque illuminante, ovunque ispiratore, ma non c'è una sola incarnazione del Logos. Il Logos-Cristo eterno ed universale si è incarnato in Gesù di Nazaret. Ma questa incarnazione non è né unica né assoluta. Il Panikkar degli ultimi anni afferma che nessun nome storico può essere l'espressione finale del Cristo. Costui non può essere oggettivato e reificato in un solo personaggio storico, in modo da esau-

rinne tutta la realtà. Nel medesimo tempo, il cristianesimo deve affermare con forza che il Cristo universale è divenuto concreto in Gesù e che, per i suoi fedeli, Gesù è la forma ultima di Cristo.<sup>8</sup>

Contro la seconda ipotesi ha preso posizione Giovanni Paolo II nella enciclica *Redemptoris Missio*: ribadendo la realtà di Gesù come unico salvatore; sottolineando l'indissolubile unità personale esistente tra il Verbo eterno e il Gesù storico; riaffermando che il regno di Dio si identifica con la persona stessa di Gesù Cristo.

1. Per motivare la fede in Gesù Cristo "Unico Salvatore" dell'intera umanità (cf RM 4-11), il papa ripropone la prima predicazione apostolica. Nei discorsi di Pietro dopo la Pentecoste, l'apostolo, rivolto ai capi religiosi di Gerusalemme, diceva: "In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale sia stabilito che possiamo essere salvati" (At 4, 12). S. Paolo a sua volta affermava: "In realtà anche se ci sono molti dèi e signori, per noi c'è un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene, e noi siamo per lui; e c'è un solo Signore, Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo per lui" (1 Cor 8, 5-6). Lo stesso apostolo ribadiva che è "uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti" (1 Tm 2, 5-6). Anche l'apostolo Giovanni attesta l'universalità di Gesù Cristo: "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui" (Gv 3, 16-17).

Il Papa così conclude: "Gli uomini, quindi, non possono entrare in comunione con Dio se non per mezzo di Cristo, sotto l'azione dello Spirito. Questa sua mediazione universale, lungi dall'essere di ostacolo al cammino verso Dio, è la via stabilita da Dio stesso, e di ciò Cristo ha piena coscienza. Se non sono escluse mediazioni partecipi di vario tipo o ordine, esse tuttavia attingono significato e valore *unicamente* da quella di Cristo e non possono essere intese come parallele e complementari" (RM n. 5).

2. Giovanni Paolo II ammonisce poi a non separare il Verbo eterno (il Logos "cosmico") da Gesù Cristo: "È contrario alla fede cristiana introdurre una qualsiasi separazione tra il Verbo e Gesù Cristo. San Giovanni afferma chiaramente che il Verbo, che 'era in principio presso Dio' è lo stesso che 'si fece carne' (Gv 1,2. 14): Gesù è il Verbo incarnato, persona una e indivisibile. Non si può separare Gesù da Cristo" (RM n. 6).

<sup>8</sup> R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Milano 1979.

3. Infine, il Papa mette in guardia i cristiani dall'identificare l'oggetto della *missio ad gentes* con un programma di solo benessere socio-economico. Il contenuto dell'annuncio missionario è la persona stessa di Gesù Cristo: "Il Regno di Dio non è un concetto, una dottrina, un programma soggetto a libera elaborazione, ma è innanzitutto *una persona* che ha il volto e il nome di Gesù di Nazareth immagine del Dio invisibile" (RM n. 18).

*La risposta della Commissione Teologica Internazionale (1997)*

Della questione della verità delle religioni non cristiane si è occupata espressamente la Commissione Teologica Internazionale nel suo recente documento "Il cristianesimo e le religioni" (1997).

Il documento premette che la *questione* della verità in materia religiosa è di somma importanza: "Tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana" (n. 13).

Successivamente il documento fissa in cinque punti la posizione della teologia cattolica per quanto attiene la *questione* dei rapporti di Cristo con le altre religioni

1. l'intera umanità si salva solo in Gesù Cristo: "perciò il cristianesimo ha una chiara pretesa di universalità" (n. 49a);

2. la presenza universale di Gesù appare in forma più elaborata nella antica dottrina del *Logos spermatikòs*: "Ma anche qui si distingue chiaramente tra la piena apparizione del Logos in Gesù e la presenza dei suoi semi in quelli che non lo conoscono. Questa presenza, pur essendo reale non esclude l'errore né la contraddizione" (n. 49b);

3. La salvezza è legata all'apparizione storica di Gesù, per cui per nessuno può essere indifferente l'adesione personale a lui nella fede: "Soltanto nella Chiesa, che è in continuità storica con Gesù, si può vivere pienamente il suo mistero" (n. 49c);

4. ogni altra possibilità di mediazione salvifica ha la sua fonte costitutiva nel mistero dell'incarnazione di Cristo; per cui le molteplici vie, spesso misteriose di salvezza dovute alla volontà salvifica universale di Dio e alla relazione del suo Spirito, non possono non essere in relazione col mistero di Gesù" (cf n. 49d);

5. dal momento che Gesù è l'unico mediatore, "la salvezza è unica ed è la stessa per tutti gli uomini: la piena conformazione a Gesù e la comu-

nione con lui nella partecipazione alla sua filiazione divina (...). Non ci possono essere vie per andare a Dio che non confluiscono nell'unica via che è Cristo" (n. 49e).

*Una nuova proposta circa il valore veritativo e soteriologico delle religioni cristiane*

Una soluzione più soddisfacente del problema della verità e del valore soteriologico delle religioni non cristiane si ottiene mediante la distinzione *tra linea storica della economia della salvezza e orizzonte completo della salvezza*.

La *linea storica* dell'economia della salvezza è quella che passa attraverso i Patriarchi, il popolo d'Israele e si conclude con Gesù Cristo e il suo Corpo mistico, la Chiesa. La linea storica è particolare, però svolge una funzione universale: è il sacramento universale di salvezza. Dalla linea storica, che culmina in Cristo e nel suo Corpo mistico, si irradia la grazia salvifica su tutti gli uomini. Per questo motivo rimane salvo il principio della unicità e dell'universalità della figura di Cristo, unico salvatore di tutti gli uomini.

L'*orizzonte completo della salvezza* è tutta l'umanità. L'orizzonte della salvezza fissato da Dio con la sua volontà salvifica universale abbraccia tutti gli uomini, tutti i popoli, dall'epoca dei progenitori fino alla fine dei tempi. C'è quindi, innegabilmente un tempo prima di Cristo e un tempo dopo Cristo, ma non c'è un tempo con la salvezza e un tempo senza la salvezza. Numerosi testi biblici sembrano suffragare questa tesi. In particolare i seguenti: "Dio ama i popoli" (Dt 33, 3); "La terra è piena del suo amore" (Ps 32, 5); la sua Sapienza e il suo Spirito amano tutta la terra (Sap 1, 7). San Paolo proclama Cristo fondamento e chiave di volta di tutta la storia: tutto fu creato da lui e in lui, tutto sussiste in lui, tutto tende a lui, in cui Dio volle conciliare a sé tutte le cose (cfr Col. 1, 15-20). San Giovanni presenta Cristo come sovrano universale: nel Prologo del Vangelo, in cui l'azione del Verbo è descritta sulla duplice linea della sua "presenza" nel mondo, come luce e vita spirituale d'ogni uomo e della sua storica venuta nel mondo, che è "la sua casa" e nell'Apocalisse dove Cristo "il Primo, l'Ultimo e il Vincente" (1, 18) è presentato come l'Agnello ucciso e vittorioso prima della fondazione del mondo (13, 8) che tiene nelle sue mani il libro dei segreti della storia (5, 6-9). L'apostolo Paolo, parlando del giudizio dichiara che la ricompensa per il bene sarà la stessa per tutti senza distinzione: "gloria invece, onore e pace per chi opera il bene, per il Giudeo prima e poi per il Greco, perché presso Dio non c'è parzialità" (Rm 2, 10-11).

La chiesa primitiva considerò l'evento Cristo "salvificamente efficace" non solo per i cristiani, ma per tutta l'umanità senza alcuna discriminazione. Il simbolo niceno-costantinopolitano afferma: "per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso dal cielo".

Nel Vaticano II si ribadisce che a coloro che non conoscono Cristo e vivono in altri contesti religiosi è offerta la salvezza mediante vie misteriose, conosciute solo a Dio. Questo segreto di Dio viene affermato ad esempio, nel documento *Ad Gentes*, che recita: "Benché Dio, attraverso vie a lui note, possa portare gli uomini, che senza loro colpa ignorano il vangelo, alla fede..." (AG n. 7).

Mentre nella linea storica dell'economia della salvezza Dio opera con l'azione sacramentale, nell'orizzonte universale della salvezza Egli agisce mediante una "economia sapienziale". Per "economia sapienziale" si intende l'azione di Dio nel mondo, tramite la Sapienza e il suo Spirito, con cui opera la salvezza dell'umanità. L'economia sapienziale e pneumatica è in atto non solo nel popolo d'Israele attraverso i patriarchi e i profeti, gli scritti della Genesi, del Deuteronomio, dei Salmi, ma è attiva anche presso gli altri popoli, specialmente nei fondatori delle loro religioni, nella composizione dei loro libri sacri, nei loro riti religiosi. Così grazie all'economia sapienziale e profetica le religioni che si trovano nel mondo intero si sforzano di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore proponendo delle vie di salvezza, cioè dottrine, precetti di vita e riti sacri (cfr NA 2). "La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini" (NA 2).

Per evitare qualsiasi malinteso, vale la pena chiarire ancora una volta il rapporto di dipendenza partecipativa che collega l'economia sacramentale a quella sapienziale, e la linea storica della salvezza all'orizzonte universale. Non sono due economie disgiunte e parallele ma momenti di un'unica economia: l'unico salvatore è Gesù Cristo: lui è l'analogato principale d'ogni salvezza e di ogni verità; la sua è la via piena, completa e perfetta della verità e della salvezza dell'umanità. Il valore di ogni altra via dipende dal grado di partecipazione alla via di Cristo. "Si deve quindi mantenere la *trascendenza cristologica* del cristianesimo: è Cristo che, mandato dal Padre, fonda e costituisce col suo evento e con la sua Chiesa la salvezza cristiana e non cristiana, come esperienza parziale di totale liberazione e libertà già su questa terra in attesa di compiersi alla parusia. È questa la grande spe-

ranza che il cristianesimo dona a tutta l'umanità, che di fatto è interamente sostenuta dall'opera creatrice, provvidente e redentrice di Dio Trinità. In questa prospettiva, il significato delle altre religioni non è anti-cristiano, ma pre-cristiano e pro-cristiano. Esse sono una vera pedagogia a Cristo, una preparazione evangelica. Bisogna, però, mantenere in atto due tensioni.

La *prima* è data dall'affermazione della loro partecipazione alla salvezza in Cristo e, d'altra parte, dall'affermazione che solo la salvezza cristiana è il compimento salvifico assoluto.

La *seconda* tensione è data dall'affermazione della continuità tra altre religioni e cristianesimo (in quanto anelito verso Dio, esigenza di vita morale, ascetica e spirituale) e allo stesso tempo della discontinuità e trascendenza assoluta del cristianesimo, in quanto riconoscimento esplicito di Gesù Cristo, Figlio di Dio incarnato e per questo salvatore assoluto e universale di salvezza".<sup>9</sup>

È quindi nello spessore ontologico umano-divino del Figlio di Dio incarnato l'assolutezza e la decisività del suo evento salvifico. Per questo si può realmente affermare che solo in Gesù viene data all'uomo la salvezza definitiva da parte di Dio. Senza tale inequivocabile attenzione e affermazione della realtà di Gesù Cristo sfuma la possibilità di rendere unica e irripetibile la normatività del suo evento.

#### *Interpretazione del principio 'extra Ecclesiam nulla salus'*

La teoria che nell'ordine della salvezza distingue tra un orizzonte che abbraccia tutti gli uomini e una linea che concentra l'azione sacramentale in un ambito ristretto (l'ambito del Popolo di Dio, sia quello Antico sia quello Nuovo), soddisfa pienamente l'esigenza della volontà salvifica universale di Dio purché salvaguardi la trascendenza cristologica del cristianesimo e fondi l'orizzonte universale sulla linea storica. Ma ci si chiederà, in che modo questa teoria spieghi il dogma che fa della Chiesa il sacramento universale di salvezza. Com'è possibile che una linea storica particolare diventi sacramento della volontà salvifica universale di Dio?

La risposta a questo interrogativo si trova nel ruolo salvifico che si affida alla Chiesa. Il suo ruolo non è di essere la fonte, la sorgente la causa efficiente principale della salvezza, bensì il sacramento, cioè la causa strumentale principale (ma non esclusiva) e il segno certo, infallibile della gra-

<sup>9</sup> A. Amato, *L'assolutezza salvifica del Cristianesimo: prospettive sistematiche*, in *Seminarium* 1998, p. 807.



zia e della volontà di Dio: il sacramento che indica, attesta e manifesta dove e come la salvezza ha avuto luogo e fornisce inoltre mezzi particolarmente efficaci per conseguirla.

È in questo senso che il documento “Il cristianesimo e le religioni” della CTI interpreta i testi del Vaticano II in cui si parla dell'*extra Ecclesiam nulla salus*. “Il concilio Vaticano II fa sua la frase *extra Ecclesiam nulla salus*, ma con essa si rivolge esplicitamente ai cattolici e ne limita la validità a coloro che conoscono la necessità della Chiesa per la salvezza (...) Dei non cristiani si dice che, in modo diverso, sono ordinati al popolo di Dio (...). I doni che Dio offre a tutti gli uomini per condurli alla salvezza si fondano, secondo il Concilio (LG nn. 2-3, 16), sulla volontà salvifica universale. L'affermazione che anche i non cristiani sono ordinati al popolo di Dio, si fonda sul fatto che la chiamata universale alla salvezza include la vocazione di tutti gli uomini all'unità cattolica del popolo di Dio (Lg n. 14). Così si restituisce alla frase *extra Ecclesiam nulla salus* il suo senso originale: esortare alla fedeltà i membri della Chiesa. Questa frase, integrata all'interno della più generale *extra Christum nulla salus* non è più in contraddizione con la chiamata di tutti gli uomini alla salvezza” (nn. 67-70).

Ciò che qui va ricordato è che la Chiesa funge da sacramento di salvezza oltre che per le singole persone anche per i gruppi sociali, per i popoli, per le nazioni. In quanto nuovo popolo di Dio, la Chiesa è il faro che illumina e guida gli altri popoli, le loro culture e anche le loro religioni, e da tutti raccoglie il grano prezioso per deporlo nel granaio del Padre. Alla missione della Chiesa come sacramento universale di salvezza appartiene pure “che quanto di buono si trova seminato nel cuore e nella mente degli uomini, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato” (LG n. 17). Infatti, l'azione dello Spirito precede, a volte anche visibilmente, l'attività apostolica della Chiesa, e la sua azione si può manifestare pure nella ricerca e nella inquietudine religiosa degli uomini (cfr NA 2). “Il ministero pasquale nel quale tutti gli uomini possono essere incorporati nel modo che Dio conosce, è la realtà salvifica che abbraccia tutta l'umanità, che unisce preventivamente la Chiesa con i non cristiani a cui si rivolge e ai quali ha sempre il dovere di trasmettere la rivelazione. Nella misura in cui la Chiesa riconosce, discerne e fa proprio quanto di vero e di buono lo Spirito Santo ha operato nelle parole e nelle azioni dei non cristiani, diventa sempre più la vera Chiesa cattolica”.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Il cristianesimo e le religioni*, n. 78.



Si può quindi affermare che le religioni non cristiane sono vie di salvezza e non di perdizione, come insegnava la teologia delle religioni fino al Concilio Vaticano II. Sono però quasi sempre vie tortuose e scabrose, disseminate d'ostacoli e deviazioni, causati dal fatto che il Numinoso non si lascia facilmente cogliere dalla mente umana e ancor meno dai miti e dai riti. Le elaborazioni religiose dell'umanità, quali si trovano strutturate nelle varie religioni, anche le più avanzate e le più pure, riflettono sotto molti aspetti la fallibilità della mente umana e l'uso aberrante della libertà e la sua scarsa docilità all'azione illuminante dello Spirito. I testi conciliari non fanno mistero di questa deficienza delle espressioni religiose dell'umanità e vi additano un segno dell'azione del Maligno (cfr LG 16-17; AG 9, 11). Per questo, teologicamente parlando, le religioni storiche e i loro contenuti non sono l'espressione pura della verità e della realtà teologica che gli sta alla base, ma contengono anche le forme della deficienza, della degenerazione, della aberrazione e della snaturazione religiosa. Di qui l'ambivalenza del religioso e delle religioni

Un accurato esame metterà in luce che in tutte le religioni non cristiane, anche in quelle più vicine al cristianesimo, come l'ebraismo e l'islamismo, si incontrano modi di agire e di vivere, precetti e dottrine che differiscono profondamente da quanto la stessa Chiesa crede e propone. Tuttavia, nonostante le considerevoli divergenze il Concilio non li rifiuta categoricamente e aprioristicamente, ma assume un atteggiamento di rispetto e di positivo apprezzamento soprattutto riguardo ai valori, ed esorta i membri della Chiesa affinché "con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali, socio-culturali che si trovano in essi" (NA 2).

Effettuando un'ulteriore verifica si può constatare che chi pratica una religione non cristiana consegue la salvezza in modo simile al cristiano, vale a dire mediante l'esercizio dei tre uffici messianici. Anche coloro che non conoscono il Messia, ma nel loro cuore istintivamente l'attendono e lo desiderano, sono già in grado, come i figli di Israele di esercitare in qualche modo gli uffici sacerdotale, profetico e regale: quello regale dominando il mondo e se stessi; quello profetico proclamando e difendendo i valori religiosi e tutti quei valori perenni che contribuiscono a far progredire l'umanità spiritualmente oltre che materialmente, quello sacerdotale con la pratica dei riti della propria religione.

Sia i cristiani sia i non cristiani esercitano gli uffici messianici, operano il bene e ottengono la salvezza grazie all'azione dello Spirito Santo.

Questi agisce nel mondo e nella storia dell'umanità sin dal momento della creazione. L'enciclica *Redemptoris Missio* nei numeri 55 e 56 parla esplicitamente della presenza dello Spirito e dell'azione di Dio nelle religioni non cristiane. Commentando questi testi il Documento della CTI afferma che "a motivo di tale esplicito riconoscimento della presenza dello Spirito di Cristo nelle religioni, non si può escludere la possibilità che queste, come tali, esercitino una certa funzione salvifica, aiutino cioè gli uomini a raggiungere il fine ultimo, nonostante le loro ambiguità. Nelle religioni viene messo in rilievo esplicitamente il rapporto dell'uomo con l'Assoluto, la sua dimensione trascendente. Sarebbe difficile pensare che abbia valore salvifico quanto lo Spirito Santo opera nel cuore degli uomini presi come individui e non lo abbia quanto lo stesso Spirito opera nelle religioni e nelle culture: il recente magistero non sembra autorizzare una differenza così drastica (...). Pertanto le religioni possono essere, nei termini indicati, un mezzo che aiuta alla salvezza dei propri seguaci, ma non si possono equiparare alla funzione che la Chiesa realizza per la salvezza dei cristiani e di quelli che non lo sono" (nn. 84 e 86).

### *Conclusione*

Concludendo queste considerazioni su un possibile ruolo salvifico delle religioni non cristiane e sull'effettivo ruolo salvifico di Gesù Cristo e della sua Chiesa, ritengo che i punti fermi, attualmente acquisiti siano i seguenti:

1) Unico Mediatore tra Dio e gli uomini, sia di quelli esistiti prima della sua venuta sia di quelli esistiti dopo, è Gesù Cristo: egli salva tutti, meno coloro che gli oppongono un netto ed esplicito rifiuto.

2) La Chiesa è la comunità di coloro che hanno ricevuto il dono della salvezza e allo stesso tempo ha la precisa missione di annunziare *ad omnes gentes* l'avvenuta redenzione e di realizzarla mediante i sacramenti che Cristo le ha donato.

3) Le religioni non cristiane sono istituzioni umane nelle quali lo Spirito agisce in modo particolare per realizzare la volontà salvifica universale di Dio. Sono pertanto strumenti che cooperano a quella salvezza di cui l'unico autore è e rimane sempre Gesù Cristo.

4) Mediante le loro religioni i non cristiani sono collegati sia a Gesù Cristo sia al suo Corpo mistico, la Chiesa: "Quando i non cristiani, giustificati mediante la grazia di Dio, sono associati al mistero pasquale di Gesù Cristo, lo sono pure al mistero del suo corpo, che è la Chiesa. Il mistero

---

della Chiesa di Cristo è una realtà dinamica nello Spirito Santo. Anche se a quest'unione spirituale manca l'espressione visibile dell'appartenenza alla Chiesa, i non cristiani giustificati sono inclusi nella Chiesa, corpo mistico di Cristo" (*Il cristianesimo e le religioni*, n. 72).

## VERDAD Y DEMOCRACIA

FERNANDO MORENO

I. Asumo aquí que la democracia es – de suyo – el normal desarrollo de la vida política orientada al bien común, en un ordenamiento institucional (Aristóteles) adecuado a esa “dinámica” finalizada, y que constituye aun una “vía” para su efectuación; lo cual implica una referencia fundamental a la *ley*; a la ley humana (o positiva) que, como lo vio Santo Tomás, *proviene* de la ley natural.

Lejos de ser exterior (ni menos extraña) a esta concepción de la democracia, la *verdad* le es inherente. Y esto, tanto en cuanto a la razón formal de verdad (*adequatio rei et intellectus*), como en cuanto a la cosa (*res*) misma; es decir, la *sociedad política* considerada simplemente como la *buena sociedad* en el sentido griego (Aristóteles) y tomista (*De Regno*) de la expresión. A partir de aquí, se puede distinguir entre la verdad *en* la sociedad, y la verdad *de* la sociedad.

Más fundamentalmente, estando el hombre naturalmente orientado a la verdad, y siendo un ser “hablante” (que habla), dado su ser racional por naturaleza y su no menos natural socialidad,<sup>1</sup> él está, en cierto sentido, no solo obligado a buscar la verdad, sino también a *decirla*, a proclamarla y comunicarla, oralmente o por escrito. La verdad enunciada por el “decidor de verdad” *en* la sociedad (en la “buena sociedad”), la verdad que hace libre (*San Juan, VIII, 32*), opera como *causa* de la verdad *de* la sociedad. Así la *palabra de verdad* – antes aun que la ley humana – *causa* el nexo social *justo*, el que a su vez es *condición* normal del “llegar a ser libre” de las personas miembros de la Polis, en el ejercicio de las libertades que realiza su natural vocación, su “llegar a ser lo que es”.

<sup>1</sup> Ver, *Ethicorum*, I, 9 (112).

Es esta una exigencia en la que la verdad apela (si pudiera decirse) a la amistad cívica.<sup>2</sup> En este sentido, la *adequatio* que define la verdad se realiza socialmente más allá de la justicia (pero no sin la justicia), en lo que el Aquinate, siguiendo a Dionisio, designa como “el nexo más unitivo”.<sup>3</sup> Entonces, la *vida* social se profundiza ética y espiritualmente, yendo de la mera *relación* a la *identificación*; del “dar a cada cual lo suyo”, a la recíproca donación de sí en la que las *necesidades* del individuo se proporcionan, se profundizan y adquieren su sentido en la riqueza de la *persona*. Esto supera y escapa a cualquier programa o proyecto,<sup>4</sup> pero no es independiente de la justa rectoría del *bien común*. La *buena sociedad* (democracia) es más vida que *sistema*. La verdad en la sociedad, y *a fortiori* la verdad de la sociedad suponen, como su causa agente, la verdad del hombre, y el hombre *de* la verdad. Es fundamental aquí (*conditio sine qua non*), la práctica de la *veracidad*, de la virtud de veracidad,<sup>5</sup> que contraría y delata al mentiroso, al demagogo, al adulador del pueblo, al decir de Aristóteles.<sup>6</sup> En todo caso, la buena sociedad (Aristóteles, Santo Tomás), la democracia verdadera (Pío XII, Juan Pablo II, J. Maritain)<sup>7</sup> no se confunde con el buen programa de Gobierno, o con el proyecto del Partido. Pero tampoco se reduce al simple régimen político. El carácter instrumental de este último está siendo cada vez más condicionado (hipotecado, podríamos decir) por la apelación, y en alguna medida el recurso a *principios*<sup>8</sup> superiores que reivindican lo *humano* normativamente. Bien o mal, se le otorga así a la “dimensión” *cultural*<sup>9</sup> de la democracia (buena sociedad), directa o indi-

<sup>2</sup> Ver, *Ethicorum*, VIII, 1-8. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII y IX.

<sup>3</sup> *I-II*, q. XXVIII, a. 1.

<sup>4</sup> Sin lo cual se podría caer en la utopía impropia, es decir, en aquella que se la confunde con un “proyecto político” de suyo realizable en cuanto tal. Ver, F. Moreno, *Utopía, ideología y totalitarismo*. Santiago, Ed. Andante, 1989, pp. 59-73.

<sup>5</sup> Mostrarse uno en sus hechos y dichos tal cual es. “*Contra Gentes*”, I, 93. “En consideración a los otros, estamos obligados a otorgar a todo nuestro ser sensible un *habitus de verdad*”. R. Bernard, O.P. (“*Renseignements Techniques*”). En, Saint Thomas d’Aquin, *Somme Théologique. La Vertu*. (Tome Premier). Ia. II, qq. 49-60. Ed. Desclée et Cie. 1953, p. 456.

<sup>6</sup> *La Política*, V, 9 (Y, IV, 4).

<sup>7</sup> No el democratismo hoy imperante, del liberal-socialismo “dominante”.

<sup>8</sup> Se lo quiera o no ... Se lo reconozca o se lo desconozca ... “Así como el aspecto formal de lo que se ve, es determinado por la luz gracias a la cual se percibe el color, también el aspecto formal de lo que se puede conocer científicamente, se determina por los principios gracias a los cuales una cosa es conocida”. *Comentario a los Analíticos Posteriores*, I, 41 (11). Cf. Juan de Santo Tomás, *Logica Major*, q. I, a. 4.

<sup>9</sup> Ver, F. Moreno, *Cultura y Religión*. En “*Seminarium*”. Città del Vaticano, N° 3, 1986, pp. 647-661. Y, sobre todo, el Discurso de Juan Pablo II, en la UNESCO. París, 2 de junio de 1980.

rectamente una esencial (y no sólo accidental) primacía. El sujeto *nación*, la comunidad nacional<sup>10</sup> pareciera dejar el paso así, progresivamente, a la *humanidad* como sujeto global y globalizador.<sup>11</sup> Estamos aquí ante un *desafío* humanista *para* la verdadera democracia; no (de ninguna manera, a nuestro entender) *de* las democracias “reales” que hasta ahora parecieran monopolizar su expresión. Será preciso *salir* de la *ideología* para re – encontrarse con las exigencias normativas *naturales* (de la ley de naturaleza) del *bien* del hombre, y especialmente, del *bien común*. Sólo entonces se podrá aceptar como hard core de la democracia, y como *leit motiv* y tarea de una política justa, de una “política cristiana”, en el sentido que Jacques Maritain da a esta expresión,<sup>12</sup> la cuestión de los “derechos humanos”, que los agentes ideológicos del democratismo no cesan de instrumentalizar en estos tiempos. A este respecto, el paso del humanitarismo a un verdadero humanismo,<sup>13</sup> es *conditio sine qua non* – condición antropológica, ética y cultural – de la superación del democratismo en boga. Pero entonces, se habrá pasado también de los “derechos humanos” a los “derechos y deberes de la persona humana”.<sup>14</sup>

En esta perspectiva, la verdad de la sociedad coincide con la expresión cultural de una exigencia normativa de naturaleza; de la naturaleza humana y del agente personal y social que aquella constituye. La democracia viene a situarse así entre el desafío y el ideal. Mejor dicho, frente al desafío ético (y político) de forjar un ideal histórico (no utópico ...) de convivencia social centrado en la persona humana, que, dado la naturaleza racional que la constituye, es un “núcleo de libertad” (E. Gilson).<sup>15</sup> Ese ideal incluye necesariamente la verdad que causa la realización efectiva de la libertad en el ejercicio social e his-

<sup>10</sup> Ver, Jacques Maritain, *L'homme et l'Etat*. París, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 1-8.

<sup>11</sup> No está demás advertir aquí la ambigüedad con la que se refiere a este segundo sujeto. Tal vez la mayoría de las invocaciones contemporáneas de la “humanidad”, delatan una inveterada persistencia de la ideología humanitarista de los siglos XVIII y XIX; *aggiornata* por la “energía” actual del mal llamado “humanismo” marxista.

<sup>12</sup> Ver, *Principes d'une politique humaniste*. París, Hartmann, 1945, p. 184. También, F. Moreno, *Lo cristiano y la política*. Santiago, Ed. CE-ELLE, 1984, en general. Y, sobre todo, Charles Journet, *Exigences chrétiennes en politique*. París, Eglhoff, 1945, pp. 259-286.

<sup>13</sup> Ver, Jacques Maritain, *Humanisme intégral*. París, Aubier – Montaigne, sin fecha de edición, pp. 9-15.

<sup>14</sup> Ver, J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York, Editions de la Maison Française, 1942, en general.

<sup>15</sup> Ver, *L'esprit de la philosophie médiévale*. París, Vrin, 1944, pp. 121-132 y 208. Cf. J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*. París, Desclée de Brouwer, 1933, pp. 5-70.

tórico de las libertades. Supone aun el ordenamiento legal e institucional que determina la justicia, y que es el medio normal en el que se realiza una sociedad de “hombres libres” (J. Maritain). En este plano, el dinamismo de la humana convivencia orientada al bien común, requiere una permanente “invención del orden”; invención cuyo principio enuncia el Aquinate comentando a Aristóteles, al distinguir los cuatro órdenes que se determinan a partir de la razón: Existe un “orden, que la razón, al considerar, hace en las operaciones de la voluntad”. Orden que “pertenece a la consideración de la filosofía moral”.<sup>16</sup> Es este aun, “un orden de libertad”; lo cual implica que “es primero en nuestro interior donde es preciso tratar de establecer el orden”; y esto no se realiza sino se realiza “una total subordinación del alma a la verdad”.<sup>17</sup>

En la “invención del orden” se expresa, de manera especial, la eficacia social de la verdad.<sup>18</sup> Y esto, en la mediación agencial (personal) que asume prácticamente el desafío que eso plantea. El conocimiento práctico, así como la práctica prudencial del “político” (del gobernante, eminentemente), son entonces como puestos a prueba. Aquí, las dificultades inherentes a la tarea, conciernen tanto la “baja” certeza del conocimiento en materia de moral y costumbres,<sup>19</sup> como la radical (*ex radice*) “hipoteca” que, al menos *de iure*, opera la ley de naturaleza en relación a la inteligencia práctica y a la imaginación del “inventor” del orden. Ni los “campos de concentración”, ni las leyes abortivas tienen (en absoluto) cabida en esa “invención”.

A partir de aquí, así como de las exigencias *profanas* de lo espiritual (sobrenatural), se puede (conviene) asumir la eficacia humana y social de la fe. Lo cual implica, *ab initio*, una triple profundización (o elevación) de las tareas “temporales” que tejen *lo* político y *la* política. La primera, concierne al sujeto – agente mismo: a la persona humana que *participa en y de* el bien común.<sup>20</sup> Su capacidad de bien (*capax bonum*) se incrementa, para

<sup>16</sup> *Ethicorum*, I, 1 (1 y 2).

<sup>17</sup> J. Maritain, *Du régime temporel et de la liberté*, pp. 93 y 94. Ver también, Heinz Schmitz, *De l'ordre et de l'invention de l'ordre*. En, “Nova et Vetera” (Géneve), N° 2, 1981, pp. 81-95.

<sup>18</sup> Hemos desarrollado esta cuestión en nuestro libro sobre el *Fundamento de las Ciencias Sociales*, Santiago, Ed. Universidad Gabriela Mistral, 1994. Tercera y Cuarta parte, Cap. 1.

<sup>19</sup> “La materia moral es tal, que no le conviene una certeza perfecta”. *Ethicorum*, I, 3, (32).

<sup>20</sup> “Fin y tarea de la sociedad”, dice Johannes Messner, *El bien común, fin y tarea de la sociedad*. Madrid, Euroamérica, 1959. Ver, J. Maritain, *La persona y el bien común*. Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1948, pp. 9-93. Y, de F. Moreno, “El bien común a partir del *De Regno*”. En *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*. Città del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 327-336.

decirlo simplemente. La segunda profundización operada por la fe,<sup>21</sup> se refiere al *ideal* histórico de la misma buena sociedad (democracia). Jacques Maritain, en el surco del Aquinate, precisó el carácter y la dignidad de fin (infravalente) del bien común. Esta dignificación (con fundamento *in re*), de ninguna manera supone *separar* el bien común de la Polis del Bien del Reino. También aquí se aplica el juicio que expresa todo el dinamismo del filósofo cristiano por excelencia de nuestro tiempo:<sup>22</sup> distinguir para unir.<sup>23</sup> En todo caso, lo “temporal” es, en general, “vivificado” por lo espiritual (sobrenatural), *en su propio orden*. Finalmente, la tercera profundización aludida, toca a las tareas en que se asume el *desafío* ya referido. Aquí tiene especial importancia la distinción que enuncia Emmanuel Mounier, entre “una exigencia de pureza” y “una exigencia de presencia”.<sup>24</sup> Lo cual supone, más básicamente, la adecuación y la proporcionalidad moral de los medios al fin, considerando que si bien “quien quiere el fin quiere los medios”,<sup>25</sup> los medios siendo vías hacia el fin,<sup>26</sup> no se puede aceptar, ni caer en la tentación de recurrir a cualquier medio para realizar el bien que el fin comporta. Denunciando al maquiavelismo (a veces contra el mismo Mounier), Maritain afirma, con toda propiedad, que el fin no justifica los medios, y que estos deben ser proporcionados al fin.<sup>27</sup>

Es esencialmente en conexión con esta *profundización* operada por la fe, y sólo ocasionalmente a partir del juicio de Henri Bergson,<sup>28</sup> que el filósofo cristiano designa a la democracia como “la expresión profana del cristianismo”. No sin precisar que no es el cristianismo el que depende de la democracia (verdadera), sino, al revés, es ésta la que depende del cristianismo.<sup>29</sup>

<sup>21</sup> Por la *gracia*. “Gratia non destruit sed perficit natura”. In *Librum Boetii “De Trinitate”*. II, 3. En general, ver, Charles Journet, *Entretiens sur la grâce*. Desclée De Brouwer, 1959.

<sup>22</sup> Ver, Fernando Moreno, *Actualidad de Jacques Maritain*. Santiago, Editorial Marrassi, 1987, pp.11-28.

<sup>23</sup> Título de la principal obra de Jacques Maritain. Ed. Desclée de Brouwer. París, 1946.

<sup>24</sup> *Communisme, anarchie et personnalisme*. París, Seuil, 1966, p. 25.

<sup>25</sup> *Ia-IIae*, XII, 4.

<sup>26</sup> *Ibid.* Ver, además, J. Maritain, *L’homme et l’Etat*, p. 49.

<sup>27</sup> Ver, J. Maritain, *Principes d’une politique humaniste*, Cap. V, (“La fin du machiavelisme”).

<sup>28</sup> Ver, *L’homme et l’Etat*, p. 55, y, del mismo Jacques Maritain, *Christianisme et démocratie*. París, Hartmann, 1947, pp. 55 y 59-61. Cf. de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. París, Alcan, 1932, p. 304.

<sup>29</sup> Cuestión que está lejos de ser banal en nuestros tiempos democratistas, signados por el relativismo y el escepticismo. A este último propósito, Maritain ha denunciado la “cronolatría epistemológica” de los “cristianos arrodillados ante el mundo”. Atrapados por una “fijación obsesiva en el tiempo que pasa”, terminan por reducir el reino de Dios al



II. La verdad que se encuentra en el origen y en la base de la democracia concebida como “la buena sociedad”, si bien ella tolera (debe tolerar) el *error*, excluye la *mentira*, que de suyo destruye la misma sociedad, al rechazar su principio.<sup>30</sup> Al respecto, se puede decir que la historia de la mentira, también en su expresión socio-política, corresponde o al menos manifiesta los avatares de la perversión a la que nos inclina nuestra naturaleza caída.

Precisemos a este propósito.

1. Aristóteles, en su perspectiva realista, designa la democracia como uno de los tres regímenes malos de gobierno. Es, entonces, el régimen *injusto* de la mayoría.<sup>31</sup>

Ahora bien, la injusticia opera aquí a través de la mentira (si pudiera decirse); a través de la mentira<sup>32</sup> que, en este caso, incluye la *intención de engañar* al pueblo. Su agente es el demagogo, el “seductor del pueblo”, en la expresión del Estagirita.<sup>33</sup>

Habría que agregar aun, que los Sofistas, que anteceden a Aristóteles, y que se designan a sí mismos como “maestros de virtud”,<sup>34</sup> no son en absoluto ajenos a esa “lógica”, que hace del engaño y la mentira la vía del *poder* a expensas del bien común.

2. En un “salto hacia adelante” ideológico (aunque no todavía “maoísta”...), nos encontramos con Baruc Spinoza y su *Practatus Theologico-Politicus*, publicado en 1670. El filósofo racionalista holandés (de origen judío portugués), fue considerado por sus contemporáneos como el *Destructor* por antonomasia. En efecto, Spinoza afirmaba que era preciso eliminar de raíz todas las creencias antiguas, a fin de que, una vez efectuada una tal limpieza, la *Razón* pudiese levantar vuelo apoyada en un punto de partida nuevo, y en vista a una búsqueda diversa y novedosa.

Pero, nuestro filósofo no se limita a la “razón pura”. Su pretensión purificadora incluye también los enunciados de la *Escritura* y las creencias de

mundo “en sus estructuras naturales y temporales”. *Le Paysan de la Garonne*. París, Desclée De Brouwer, 1966, pp. 26 y 90.

<sup>30</sup> “La falsedad no es sólo carencia de verdad, sino su corrupción”. *De Veritate*, XVII, 6. “En virtud de cierta natural honestidad (el hombre) debe a sus semejantes la verdad, sin la cual la sociedad sería imposible. IIa – IIae, q. 114, a. 2.

<sup>31</sup> *La Política*, IV, 4. Cf. *Politicorum*, II, 16 (4) y 17 (2-6). Ver, también *De Regno*, I, 3.

<sup>32</sup> Ver, *Supra*. Santo Tomás define la mentira por la “falsedad formal”, es decir, por “la voluntad de expresar lo falso”. A lo cual se puede agregar – como complemento – la “voluntad de engañar”. IIa – IIae, q. 110, a. 1.

<sup>33</sup> Ver, *Supra*.

<sup>34</sup> Ver, Eduard Zeller, *Sócrates y los Sofistas*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1955, pp. 72-75.

la fe cristiana. Estas, según Spinoza, habrían sido asumidas (*ideológicamente*, podríamos decir), por el Poder monárquico (absolutista). Así, el filósofo racionalista se enfrenta a la “Ciudad de Dios” y a la “Ciudad del Rey”. Y es entonces, como para “llenar el hueco”, que Spinoza apela a la *democracia*, en vista a liberar el pueblo, engañado y sometido por el Monarca que invoca la religión interesadamente. “Si el pueblo quiere zafarse de tan servil condición, no le queda sino una vía de salida: aplicar a la naturaleza y al fin de las instituciones políticas el mismo espíritu de investigación libre e independiente que lo hizo capaz de dar a la superstición su golpe de muerte. Para lograr ese fin, hay que dejar que el pueblo piense libremente por sí mismo. Así verá que el Estado no le pertenece al déspota; que bien entendido, el poder político es la delegación de autoridad llevada a cabo con el libre consentimiento del mismo pueblo; que la democracia es la forma de gobierno que más conviene a la ley natural, y que, dígase lo que se diga al respecto, el objetivo primero de las instituciones políticas es garantizar al individuo la libertad de conciencia, de palabra y de acción”.<sup>35</sup>

¡Cuántas “verdades cautivas” (*verités enchainées*) en tan seductor discurso! Pero, ni la ley natural, ni la libertad (y la liberación) son en Spinoza lo que son en la enseñanza del Aquinate, o aun en la del Estagirita. Simplemente no son lo propio; no son lo justo. Como no lo es una concepción panteísta de la naturaleza, ni una concepción libertina de una libertad que paradójicamente (si no incoherentemente) no escapa al determinismo (aun materialista y vulgar), en su mismo principio.<sup>36</sup>

3. En el siglo siguiente al de Spinoza, Jean Jacques Rousseau va a expresar míticamente lo que el racionalismo y el empirismo (Hobbes) en cierta forma habían anticipado.

La premisa antropológica del Vicario Saboyano<sup>37</sup> es que “hay que hacer al hombre libre a pesar suyo”.<sup>38</sup> Su “predica” sobre la sociedad civil y la democracia depende *ex radice* de esa “premisa”. De ahí la ilusión que supone en Rousseau el traspaso de la “soberanía” del monarca al cuerpo político.<sup>39</sup> Ilusión que se profundiza en el mito de la “voluntad general”, que

<sup>35</sup> Paul Hazard, *The European Mind 1680-1715*. England, Penguin Books, 1964, p. 169. Cf. B. Spinoza, *Tractatus Theologico – Politicus*, XVI y XX.

<sup>36</sup> Ver, *Tractatus, Theologico – Politicus*, XVI, y *Etica*, V (Proposiciones).

<sup>37</sup> Además de la obra del mismo Rousseau, ver Jacques Maritain, *Trois Réformateurs*. París, Plon, 1925. Cap. III.

<sup>38</sup> *Du Contrat Social*, I, 7.

<sup>39</sup> Ver, J. Maritain, *L'Homme et l'Etat*, cap. II, 6. Cf. Del mismo Rousseau, *Du Contrat Social*, I, 7 y II, 4.

supone la idea hobbesiana pre-totalitaria del “contrato social”, el cual supone “la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad”. Esto aseguraría a su vez al “soberano” un perfecto ajuste entre lo que realmente es, y lo que debe ser. Y es que la misma “voluntad general”, “es siempre recta y tiende siempre a la pública utilidad”.<sup>40</sup>

¿Y cómo se sitúa aquí la democracia rousseauiana; o la “verdad” de la democracia según Rousseau? Este, dado las condiciones y exigencias “estructurales” que impone para que la democracia exista realmente - especialmente la “igualdad”, el reducido número de miembros y la frugalidad de costumbres lógicamente concluye que “un gobierno tan perfecto” supera la posibilidad de los hombres al respecto, y que sólo “si hubiese un pueblo de dioses, este se gobernaría democráticamente”.<sup>41</sup>

4. El vicario Saboyano es sin duda el principal (no único) ideólogo de la Revolución Francesa y del Jacobinismo que la caracterizó. El Contrato Social llegó a ser “el libro de cabecera” de los revolucionarios franceses.<sup>42</sup> Contrariamente a lo que desde el siglo XIII (Carta Magna) se había venido dificultosamente logrando en el mundo anglosajón (hasta la Declaración de Independencia y la Carta de los Derechos norteamericanas), esos “revolucionarios” harán de la democracia la verdad de la “historia” y de toda sociedad política digna de su nombre. Dicha “verdad” se expresa en el lema que invoca la libertad, la igualdad y la fraternidad. Pero, la libertad es allí libertinaje; la igualdad es igualitarismo, es decir, la igualdad geométrica de la “colmena”; y la fraternidad ya anticipa la marxista “solidaridad de clase”. En todo caso, a partir de esta “verdad”, es decir desde lo que se ha justamente designado como un “despotismo democrático”,<sup>43</sup> se explica la “energía” que impulsó a los agentes de la revolución<sup>44</sup> a masacrar criminalmente

<sup>40</sup> *Du Contrat Social*, I, 6 y 7; y II, 3. “El soberano, por el sólo hecho de ser, es siempre lo que debe ser”, dice Rousseau, anticipando a Hegel, en su estatismo totalitario.

<sup>41</sup> *Du Contrat Social*, II, 4. Rousseau considera que “el orden mejor y más natural es que los sabios gobiernen a la multitud, toda vez que se haya asegurado que aquellos gobiernen en beneficio de ésta, y no en beneficio propio”(II, 5). Esta opción, en cierto modo platónica de Rousseau, se la suele omitir. ¡A tal punto se le debe preservar su imagen (mítica) de “padre” de la moderna democracia; es decir, de su expresión jacobina, revolucionaria y ya *ideológica*!

<sup>42</sup> J. Marie Goulemot y M. Launay, *El Siglo de las Luces*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 259.

<sup>43</sup> Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution*. París, Flammarion, 1988, p. 253.

<sup>44</sup> Dostoiewsky dice (a través de Ippolit Kirillovitch), que a ese tipo de “agentes” (rusos, franceses u otros) les “sobra energía, pero (les) falta espíritu” (*Los Hermanos Karamazov*, XII, 6).

a los vandeanos, así como el asesinato sistemático de eclesiásticos y aristócratas, simplemente por ser tales.<sup>45</sup> Todo esto, parapetándose bajo la invocación ideológica (en todo caso mentirosa) de los “derechos humanos”.

Por otro lado, los revolucionarios franceses se proponen “instruir e iluminar a sus conciudadanos acerca de los verdaderos principios de la Constitución y de difundir las doctrinas sin las cuales dicha Constitución no podría subsistir”.<sup>46</sup> Naturaleza, Razón, y Verdad, tejen (de manera muy *sui generis*, desde luego) la exhortación y las tareas revolucionarias. Robespierre apela más ampliamente a no “engañar a los hombres para instruirlos”, sino a “llamar a los hombres a la naturaleza y a la verdad”, considerando el privilegio de “vivir en un siglo y en un país” en que las “luces” brillan de manera única y copiosamente.<sup>47</sup> Según el “Incorruptible” jacobino, “todas las ficciones desaparecen ante la Verdad, y todas las locuras se arrodillan ante la Razón”.<sup>48</sup>

¿Y qué ocurre con la democracia? Si esta falta, “se produce entonces la muerte del cuerpo político por decrepitud”.<sup>49</sup> Sin embargo, “la energía republicana” derribó al “infame sistema y fundó la Democracia ...” Y esto, en el surco de aquel “preceptor del género humano” (Rousseau), que “atacó a la tiranía con toda franqueza... y defendió los dogmas consoladores que la razón da como apoyo al corazón humano”.<sup>50</sup>

5. En el surco de Rousseau, en radical dependencia de Hegel, y pretendiendo superar, a nombre de la “ciencia”, las expresiones “burguesa” de la revolución y la utopía, Karl Marx va a postular los principios de una forma de “sociedad” que constituye, tanto teórica como prácticamente, el mayor atentado a la democracia considerada como sinónimo de “buena sociedad”, aun si su “visión” en cierto modo prolonga, y profundiza la “praxis” revolucionaria francesa.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> A lo que había que agregar la generalizada expropiación y la importante destrucción material.

<sup>46</sup> Discurso de Robespierre “Sobre los derechos de la sociedad y de los clubes”, p. 41. En Robespierre, *La revolución jacobina*. Barcelona, Nexos, 1992, pp. 37-41.

<sup>47</sup> Discurso de Robespierre “Sobre religión y sobre moral”, p. 176. En, Robespierre, op. Cit. pp. 163-188.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 181.

<sup>49</sup> Discurso de Robespierre “Sobre los principios de moral política”, p. 145. En, Robespierre, op. Cit. pp. 139-161.

<sup>50</sup> Discurso de Robespierre “Sobre religión y sobre moral”, pp. 169 y 179.

<sup>51</sup> Ver, Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Ed. Salesiana, 1979. Del mismo autor, *Utopía, ideología y totalitarismo*, op. Cit, en general. “La concepción de la sociedad socialista como el reino de la *igualdad* es una idea unilateral francesa apoyada por el viejo lema de ‘libertad, igualdad, fraternidad’; una concepción que

Marx pasa en esa vía, de la democracia (y el “*cretinismo parlamentario*”),<sup>52</sup> a la “dictadura del proletariado” y al “reino de la libertad”, es decir, al comunismo; especie de “reino de Dios en la historia” en la expresión de Maritain.<sup>53</sup> Este deslizamiento, propiamente ideológico en su radical utopismo, supone el abandono de la moral,<sup>54</sup> el rechazo de la justicia (que Marx considera ser la idea fija del señor Proudhon),<sup>55</sup> la denigración de los “derechos humanos”, invención de los independentistas norteamericanos y de los revolucionarios franceses, según Marx,<sup>56</sup> y, más básicamente, la perversión dialéctica y “práxica” de la noción y del sentido mismo de la verdad. A este propósito, el “profeta” renano afirma lo siguiente: “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento ...”<sup>57</sup>

Esta “praxis”, donde se “demuestra” la verdad (o, la verdad de la praxis) es antropológica. Y lo es desde el comienzo al fin; en su origen ideológico y en su conclusión utópica. La pretensión rousseauiana de “hacer al hombre libre a pesar suyo”, se traduce en Marx en la utopía centrada en la forja de un “hombre genérico” u “hombre total”.<sup>58</sup> Lo que lógica y prácticamente llevaba, ya en el mismo Marx, a “subyugar al individuo a fin de liberar a la masa”, por decir lo menos.<sup>59</sup> La “liberación” ha reemplazado entonces a

tuvo su razón de ser *como fase de desarrollo* en su tiempo y en su lugar, pero que hoy debe ser superada ... “Carta de F. Engels a A. Bebel. Londres, 18-28 de marzo de 1875.

<sup>52</sup> *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. París, Editions Sociales, 1963, p. 76 (Subrayado en el original).

<sup>53</sup> *Humanisme intégral*, pp. 62-67.

<sup>54</sup> No predicamos moral alguna, dicen Marx y Engels, en la *Ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 287. Georges Cottier ha mostrado la falsedad de esta pretensión. Ver, *L'ateísmo del giovane Marx*. Milano, Vita e Pensiero, 1981.

<sup>55</sup> Ver, *La Sainte Famille*. París, Editions Sociales, 1972, p. 236, y Augusto Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels*. Instituto del Libro, 1967, p. 541. Cf. E. Mounier, op. Cit. pp. 116 y 117.

<sup>56</sup> Ver, *La question juive*. París, Union Générale d' Editions, 1968, p. 35. “Ninguno de los pretendidos derechos del hombre supera al hombre egoísta ... miembro de la sociedad burguesa ... únicamente preocupado de su interés personal, y no obedeciendo sino a su arbitrio privado”. Ibid. p. 39.

<sup>57</sup> *Tesis sobre Feuerbach*. (Tesis 2).

<sup>58</sup> *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Primer Manuscrito, XXIV.

<sup>59</sup> Proudhon. Según cita en E. Mounier, op. Cit. p. 141. Toda esta antropología pende del ateísmo radical de su autor. Ateísmo metafísico (si es que esto tiene sentido en Marx) y moral. Ateísmo, no sólo del “Marx joven” (y del “Viejo”, por supuesto), sino aún del “Marx niño”. Para Marx, “el hombre es para el hombre el ser supremo”, y por ello, no es

la libertad. ¡Al menos hasta que llegue el iluso y utópico “reino de la libertad”, es decir, el *comunismo* (terminal)!<sup>60</sup> La “operación” que histórica y necesariamente conduce a esta manifestación plena de la verdad de la “Historia”, supone la violencia,<sup>61</sup> considerada por Marx como “partera de las sociedades”.<sup>62</sup>

¿De qué sociedades? Negativa,<sup>63</sup> o positivamente, toda sociedad es para Marx producto de la violencia y, en particular, de la “lucha de clases”.<sup>64</sup> La democracia, por consiguiente, no escapa a este “principio”.

Marx refiere sólo accidental y ocasionalmente a la democracia en términos positivos. Es así como a propósito de la “Comuna de París” refiere a “las bases de las verdaderas instituciones democráticas”.<sup>65</sup> Sin embargo, en el mismo “manifiesto” del 30 de mayo de 1871, Karl Marx denuncia a “los parlamentos” como no siendo sino instancias al servicio de “las clases propietarias”.<sup>66</sup> La misma ambigüedad (¿dialéctica?) se encuentra en la *Crítica del Programa de Gotha*; donde por un lado la exigencia “democrática” es bien vista cuando se plantea frente a lo que nuestro autor designa como “un Estado que no es más que un despotismo militar de armazón burocrática y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias...”, y por otro, denuncia “la vieja y consabida letanía democrática”, es decir, el “sufragio universal, (la) legislación directa, (el) derecho popular, (la) milicia del pueblo, etc”.<sup>67</sup> *El Manifiesto Comunista* (Marx y Engels), (1848), enunciaba por

creatura de Dios, sino al revés, Dios la creatura del hombre. Ver, F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, Cap. II. Del mismo Marx, ver (en especial), *Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en general.

<sup>60</sup> Ver, *Crítica del Programa de Gotha*. Madrid, R. Aguilera. 1968, p. 22. (También p. 36); Dialécticamente, la liberación supone la opresión y la alienación, en Marx.

<sup>61</sup> *Sensu Contrario*, en general se ha considerado como “método” inherente a la verdadera democracia, el diálogo, la concordia, el consenso, la paz del “corazón” y la paz social ... Ver, por ejemplo, Walter Lipmann, *La Cité Libre*. París, Librairie de Médecis, 1938, y de Robert Mac Iver, *Teoría del Gobierno*. Madrid, Tecnos, 1966.

<sup>62</sup> “Si no hay antagonismo, no hay progreso”, dice el discípulo de Hegel. *Miseria de la filosofía*. En M. Rubel, *Pages de Karl Marx*. París, Payot, 1970, Tomo I, p. 129.

<sup>63</sup> En todos los tiempos anteriores a Marx (!).

<sup>64</sup> Para Marx y Engels “toda la historia es la historia de la lucha de clases”. *Manifiesto Comunista*, I.

<sup>65</sup> *La Guerra Civil en Francia*, p. 38. En, Marx-Lenin, *La Comuna de París*. Santiago, Ed. Quimantu, 1972, pp. 9-62.

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 32.

<sup>67</sup> Op. Cit. pp. 37 y 36, respectivamente. Más adelante, Marx habla de “cascabeleo democrático” y de “superstición democrática” (pp. 40 y 41). Cf. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 35.

su parte, (en contraste con la lógica opción crítica, si no denigratoria que va a predominar luego), un oportunista (y “rápido”) juicio positivo refiriendo a la democracia: el proletariado debe ascender a la “posición de clase dominante, para ganar la batalla de la democracia”, dicen sus autores. Y terminando su exhortación, apelan al “acuerdo de los partidos democráticos de todos los países”.<sup>68</sup>

Finalmente, en la *Cuestión Judía* (1843), Marx había ligado religión y democracia al afirmar que “la consciencia religiosa y teológica se manifiesta a sí misma, en la democracia perfecta, tanto más religiosa y tanto más teológica cuanto ella, aparentemente, carece de significación política, y no tiene un fin terrenal; siendo un asunto del corazón enemigo del mundo, la expresión de la naturaleza limitada del espíritu, el producto de lo arbitrario y de la fantasía, una verdadera vida del más allá”.<sup>69</sup> Pero, para Marx, “la verdad del más allá, está en el más acá”, siendo al mismo tiempo la religión la “alienación suprema”.<sup>70</sup>

Aparece, a partir de aquí, la radical y contradictoria oposición entre una concepción atea de la sociedad (y de la misma verdad), y una concepción que, como la de Pío XII, de Juan Pablo II, de Jacques Maritain y de Charles Journet, no concibe la buena sociedad sino en base a la verdad de la fe cristiana. Allí donde, consecuentemente, Marx exige no sólo la separación entre lo político y lo religioso, sino, más radicalmente, la supresión pública y privada<sup>71</sup> del segundo, la postura lógica de cualquier “autor” cristiano (católico, en particular) exige la “vivificación”, sin confusión, ni reducción, de lo político y de la sociedad misma, por la fe.

6. La contemporaneidad de los “tiempos modernos”,<sup>72</sup> en relación a la verdad y a la democracia, se sitúa en el surco (y la “energía”) que al menos desde Spinoza (y Maquiavelo) ha venido profundizándose hasta nuestros días. Junto a la “crisis de la inteligencia” (Maritain), y a la consecuente abundancia de la estupidez,<sup>73</sup> la inmoralidad relativista, libertina y maquiavélica,<sup>74</sup> así como la mentira y el engaño ligado a la demagogia, contaminan

<sup>68</sup> Edición en inglés, Progress Publishers. Moscú, sin fecha de edición, pp. 79 y 103.

<sup>69</sup> Op. Cit. p. 33.

<sup>70</sup> Ver, *Manuscritos Económico-Filosóficos* de 1844, pp. 106, 109 y 198 (en especial).

<sup>71</sup> *La question juive*, pp. 25 y 26.

<sup>72</sup> ¡Oh tiempos, oh costumbres! “O tempora! O mores!”, decía Cicerón. *Catilinarias*, I, 2.

<sup>73</sup> *Stultitia ut in pluribus in specie humana*. “*Stultorum hominum, quorum immensa turba est*”. San Agustín, *Contra Académicos*, I, 1 (2).

<sup>74</sup> Justificación de los medios por el fin. “Para mantener el Estado, el Príncipe a menudo debe operar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra las religiones



hoy nuestros tiempos “democráticos”, al límite de provocar la erosión de la sociedad desde su base,<sup>75</sup> más allá de cualquier forma o régimen particular de gobierno.

En este sentido, un influyente intelectual alemán contemporáneo, aduciendo (desde un hegelianismo de base), a principios hermenéuticos, lingüísticos, comunicacionales, culturales y “vitalísticos” (“mundo de la vida”, intersubjetividad ...), pretende establecer, no la sociedad desde la *persona* (noción que le es ajena), desde la persona naturalmente social (Aristóteles, Santo Tomás), sino al revés, desde el individuo subsumido en una dinámica que, en definitiva, lo constituye como sujeto desde un cierto condicionamiento cultural e institucional.<sup>76</sup> Aun si el intelectual en cuestión (Habermas) afirma que “sociedad e individuo se constituyen recíprocamente”,<sup>77</sup> la socialización es a tal punto condicionante de la constitución del sujeto humano mismo, que al límite éste – como en Hegel – se esfuma en su consistencia propia (y propiamente entitativa), o sólo existe como lo particular desde y para lo universal. “Los sujetos socializados comunicativamente – dice el autor en un lenguaje abstruso y pedante – no serían, de hecho, sujetos al margen de la estructura reticular de los ordenamientos institucionales y de las tradiciones sociales y culturales”. Y es que para Jürgen, Habermas, “retoño” de la Escuela neo-marxista, hegeliana y freudiana de Frankfurt,<sup>78</sup> “los organismos llegan a ser sujetos de descripción sólo en el caso y en la medida en que son socializados; es decir, cuando son compenetrados y estructurados por conexiones con sentido social y cultural. Las personas – sigue diciendo Habermas – *son* estructuras simbólicas<sup>79</sup> ... En tanto la naturaleza interna y la externa – afirma el intelectual germano – constituyen para los individuos socializados, y para su mundo

... En cuanto el Príncipe sea vencedor y sostén del Estado, los medios serán siempre juzgados honorables, y serán siempre alabados por cada cual”. *Il Principe*, XVIII.

<sup>75</sup> Es decir, en la familia, “célula” (Aristóteles) y “vivero” (San Agustín) de la sociedad. Ver, Aristóteles, *La Política*, I, 1 (4), y *Ética a Nicómaco*, VIII, 12.

<sup>76</sup> Ver, Jürgen Habermas, *Il pensiero post-metafisico*. Bari, Laterza, 1991, pp. 94-102.

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>78</sup> Ver, F. Moreno, *Fundamentos de las Ciencias Sociales*, pp. 47-68.

<sup>79</sup> Es importante destacar el subrayado del verbo (son) por el mismo autor, cuya actitud anti-metafísica no es desconocida. Las “antiguas verdades” de la “metafísica” después de Kant (y de Hegel, por supuesto ...) deben (o pueden ...) “ser adquiridas críticamente”, con lo que esto implica en cuanto a la “transformación del sentido, de las mismas”. J. Habermas, op. Cit. p. 19. Para la caricaturización (por ignorancia o por ideología, o por ambas) que Habermas hace de la metafísica, ver (“para muestra un botón”) en *ibid.* p. 166. A mayor abundamiento, cf. J. Habermas, *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus, 1982.



de la vida, confines externos, es decir, límites respecto del ambiente, las personas, al contrario, con la propia cultura y en la propia sociedad, permanecen ligadas internamente, es decir, a través de relaciones gramaticales”.<sup>80</sup>

Complementariamente nuestro autor apoya lo que designa como el “alejamiento de convenciones rígidas”; lo cual vendría a responsabilizar al individuo en sus “decisiones morales” y a dotarlo de “un proyecto de vida individual que resulta de la autocomprensión ética”.<sup>81</sup> No es en absoluto, en todo esto, cuestión de la verdad como norma ni de esta “autocomprensión” ni, más ampliamente, de las relaciones y dinámica sociales que se desarrollan (según Habermas) intersubjetivamente al interior de lo que, con Husserl, el autor en cuestión designa como “mundo de la vida”. La noción misma de verdad, por lo demás, es radicalmente pervertida en esta perspectiva. Habermas rechaza el carácter absoluto e incondicional de “la” verdad; lo cual no sería sino un arcaico “residuo de metafísica”,<sup>82</sup> perturbador del diálogo y de los consensos indispensables – según él – para la “buena” sociedad, es decir, para la sociedad de los tiempos post – modernos. Lo que sin embargo constituye un propio *residuo* en relación a la verdad, es lo que el mismo Habermas arbitraria e ideológicamente le asigna, a partir de las exigencias a la vez pragmáticas y relativistas del “actuar comunicativo”; exigencias que implican, de suyo, un radical rechazo de la verdad.<sup>83</sup>

Ahora, si la *buena sociedad* supone el reconocimiento propio<sup>84</sup> de la verdad en su justa noción y en su operatividad humana y social normativas; si supone aún el mismo reconocimiento de la persona humana en su dignidad y sus exigencias; si supone, finalmente, el reconocimiento justo del *bien*, y en particular del *bien común*, es claro que una “doctrina” (ideología) como la que Habermas propone,<sup>85</sup> no sólo se aparta de las exigencias propias de la verdadera democracia, sino que simplemente las contraría.

Por otra parte, una perspectiva positivista, ya presente desde el siglo XIX (y no menos influyente), viene a reforzar la propuesta que podríamos designar como liberal – socialista en su expresión política. A este respec-

<sup>80</sup> *Il pensiero post metafisico*, p. 98.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 218.

<sup>82</sup> *Ver, Ibid.* p. 181.

<sup>83</sup> *Ibid.* pp. 174, 179 y 181. A lo más, se le reconoce a la “verdad” una función eurística y socialmente unificante (p. 179).

<sup>84</sup> Especulativo o teórico, especulativamente práctico (Maritain) y concretamente práctico. *Ver, Jacques Maritain, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. París, 1946, pp. 879-896.

<sup>85</sup> Y cuya influencia nefasta afecta sobre todo a las “democracias” latinas.

to, conviene referir brevemente a la posición del italiano Norberto Bobbio, el más conspicuo heredero del positivismo moral, jurídico y político de Hans Kelsen.<sup>86</sup>

Luego de reconocer el extremismo de “la democracia de masas”, concluye que “la democracia es el gobierno de las leyes ...”; considerando “que el soberano hace la ley solamente si ejerce el poder con base a una norma del ordenamiento ...”<sup>87</sup> Y esto, independientemente del “contenido” de la norma en cuestión (de la “Constitución”).<sup>88</sup>

Por último, importa hoy sobremanera, recordar la profunda influencia de la ideología New Age, en la vida individual y social de nuestros tiempos. La inmersión iluminista y gnóstica en el “Todo”, que resume esa ideología,<sup>89</sup> bastaría ya para hacernos ver la radicalidad del problema humano y social que eso comporta. Tanto más, si se considera la expresión “terminal” y cultural de ese “Todo”; es decir, la inmersión de la vida humana misma, y de cualquier forma de relación social o política, en la “Madre Tierra” definida como Gaia.<sup>90</sup> En todo caso, “la multiplicidad de planos que incluye la oferta ... New Age”, en su misma universalidad (espiritualidad, conocimiento, sexo, naturaleza física ...), le permite permeare casi todos los sectores de la vida social, desde la ciencia a la religión, desde el arte a las costumbres.<sup>91</sup>

Ahora bien, esta concepción tiene un dinamismo utópico – progresivo: se trata no de cambiar la sociedad, o instaurar una sociedad mejor, sino, mucho más radicalmente, de avanzar hacia una “Nueva Era”, la “Era del Acuario”. Se ha señalado con razón “la actitud abiertamente hostil de la (ideología) ‘Nueva Era’ hacia el cristianismo”, así como su “aversión hacia la civilización”<sup>92</sup> Nietzsche, Freud, Schopenhauer (entre otros), dado su conocida aproximación a las ideas orientales (especialmente hindúes) no son en absoluto ajenos a esta ideología compleja, totalizante y agresiva.

<sup>86</sup> Ver, de Hans Kelsen, además de su clásica *Teoría pura del derecho* (Viena, 1979), la *Teoría General del Derecho y del Estado*. Edición en italiano, de Etaslibri. Milano, 1994.

<sup>87</sup> Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 98, 136 y 123, respectivamente.

<sup>88</sup> Ver, N. Bobbio, “El modelo iusnaturalista”. En N. Bobbio y M. Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 15-32.

<sup>89</sup> Ver, Bartolomeo Dobroczyński, *New Age. Il pensiero di una “nuova era”*. Milano, Mondadori, 1997, p. 57.

<sup>90</sup> Ver, *ibid.* p. 5.

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 23.

Por otra parte, en esta cosmovisión el hombre es rebajado, y la naturaleza física, con todo el mundo animal y vegetal, son exaltados al punto de poner al hombre a “disposición” suya. “A la materia que constituye el cosmos se le asignan los atributos de sabiduría, creatividad, bondad, consciencia y sensibilidad”.<sup>93</sup> R. Weber afirma que “lo que ocurre en nuestra consciencia no es fundamentalmente diverso de lo que pasa en la naturaleza ... En cierto sentido, la naturaleza es viva, profundamente viva. Es inteligente”.<sup>94</sup>

Preguntar aquí por la verdad, es perfectamente inútil: está demás. Podríamos decir que el “problema” de la verdad no se plantea simplemente porque está “resuelto” desde el comienzo, por el doble postulado mítico de iluminación y de iniciación. Por lo mismo la ideología New Age aparece como la más radical negación (o “superación” ...) de la concepción misma de la buena sociedad.

### *Conclusión*

Podemos concluir, no en términos negativos – ni pesimistas – sino señalando sintetizadamente el problema, para tomar consciencia y asumir el desafío que comporta. Cuatro juicios nos parecen expresar, con toda la propiedad y la profundidad requerida, lo esencial del asunto. Los referimos en orden cronológico:

1. “Una sana democracia, fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del *Estado* un poder sin frenos ni límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las contrarias pero vanas apariencias, un puro y simple sistema de absolutismo” (Pío XII, Radiomensaje de Navidad, de 1944. Subrayado nuestro).

2. “Cuando el *pueblo* se aleja ... de la fe cristiana, o no la establece resueltamente como la base de la vida civil, la democracia también se altera y se deforma fácilmente y, con el tiempo, se expone a caer en el ‘totalitarismo’ y en el ‘autoritarismo’ de un solo partido”, (Discurso Anual a la Rota Romana, 2 de octubre de 1947. Subrayado nuestro).

3. “No es raro encontrar gente que piensa que el *no creer en ninguna verdad, o el no adherir firmemente a ningún juicio como siendo algo verdadero en sí mismo*, es la primera condición requerida de los ciudadanos demo-

<sup>93</sup> Ibid. p. 125.

<sup>94</sup> Cit. En, *ibid.* pp. 74 y 75.

cráticos para ser recíprocamente tolerantes y vivir en mutua paz ... Es este un método suicida. Es una concepción suicida de la democracia. Una sociedad democrática que viva en el escepticismo universal, no sólo se condenaría a perecer por inanición, sino que entraría en un proceso de auto-aniquilamiento. Y esto, porque ninguna sociedad democrática puede vivir sin adherir a una común creencia práctica en verdades tales como la libertad, la justicia, la ley ... Ahora bien, si en vez de adherir a estas verdades ... se adhiere a una presunta ley del escepticismo universal, aquellas (verdades) serían simplemente anuladas” (Jacques Maritain. Conferencia dada en Princeton – Estados Unidos. Public. En J. Maritain, *The Use of Philosophy*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1961, p. 18).

4. “Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría, o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia” (*Centesimus Annus*, 46).

# VERDAD Y RELIGIÓN

GUSTAVO E. PONFERRADA

“Todo hombre naturalmente, desea saber”, observó Aristóteles.<sup>1</sup> Y puntualizó: “Saber es conocer las causas”.<sup>2</sup> Es fácilmente comprobable que el asombro – como señaló el Filósofo – despertado por hechos insólitos o que trascienden el vuelo de la razón humana lleva a cualquiera a reflexionar. Nos interesa saber el por qué de ese evento que provocó nuestro asombro. En otros términos queremos conocer la verdad, la explicación del hecho.

Es que la mente, humana está hecha para la verdad. Santo Tomás extiende ese deseo natural hasta el fin: “la verdad es el fin último del universo”<sup>3</sup> es decir la razón humana tiende hacia Dios. La curiosidad natural que cotidianamente se manifiesta en averiguar la explicación de hechos intrascendentes conduce a muchos a ámbitos más elevados y complejos: se encamina hacia el fin último de todas las cosas que es Dios mismo.

Santo Tomás señala que este proceso lógico que aparece como una exigencia natural, no ha sido seguido, como es obvio, sino por muy pocos. Y explica por qué. Se trata de “una diligente investigación” que la gran mayoría no puede realizar por múltiples motivos. Uno de ellos es la “mala complejión” (física o psíquica) que indispone naturalmente para el saber. Otra causa es el estar impedido por el cuidado de los bienes familiares: es preciso que haya quienes se dediquen a administrar bienes temporales y no pueden dedicar el tiempo necesario para la investigación intelectual que lleva a Dios. La pereza también es un impedimento para otros ya que es preciso estudiar muchas cosas para conocer lo que la razón puede descubrir sobre Dios, tema final de la Metafísica que es la última de las disciplinas filosófi-

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 a 20.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 2, 71 b 10; *Metaphysica*, II, 1, 993 b 28.

<sup>3</sup> San Tomás, *Contra gentiles*, I, 1.

cas y que por ello implica muchos conocimientos anteriores. Y a esto se agrega que quienes llegan a la verdad sobre Dios lo han hecho después de un largo tiempo, superando el vaivén de las pasiones juveniles, las limitaciones del entendimiento y el influjo de la imaginación.<sup>4</sup>

En conclusión, el Santo Doctor infiere de todo esto la necesidad de una revelación divina que muestre la verdad, que con mucho dificultad y tras mucho tiempo, puede descubrir la razón humana sobre Dios y sobre su obra, en especial sobre el sentido de la vida humana y sobre su destino.<sup>5</sup> En esta perspectiva, que es la bíblica, la religión aparece teniendo su origen en Dios que es la verdad misma que se manifiesta al hombre y espera una respuesta.

La revelación se dirige a toda la humanidad. Pero es claro que no san muchos los que la reciben. La conjeturas fantasiosas de los tradicionalistas del siglo XIX suponen que Dios habría comunicado a Adán y Eva un cúmulo de verdades que transmitieron a sus descendientes y que fueron desviándose hasta llegar al politeísmo, la idolatría, y rituales caprichosos, a veces inhumanos.<sup>6</sup>

La Biblia supone que entre Adán y Noé y entre éste y Abraham, pasaron dos largos períodos en cada uno de los cuales la humanidad se habría extendido y organizado socialmente, conservando el culto al verdadero Dios. Pero es de notar que el hagiógrafo sólo sigue una línea, la de la descendencia de Set y después de la de Noé con referencias marginales a otros pueblos.<sup>7</sup> Abraham y sus descendientes viven en plena civilización entre pueblos que de modos muy diversos honran a los dioses y les ofrecen sacrificios, a veces humanos. La religión ocupaba un lugar preponderante en ese mundo.<sup>8</sup>

Los sociólogos positivistas se han preocupado por explicar el hecho religioso en los pueblos antiguos en la otrora llamada era patriarcal ante y postdiluviana. No causa sorpresa que de algún modo coincidan con las observaciones de Aristóteles y hasta de Santo Tomás: se trata de conjeturas lógicas. Ante eventos que asombran al hombre primitivo se habría preguntado ¿quién ha producido este vendaval? ¿quién arroja rayos sobre la tierra? ¿quién ha hecho conmovier la tierra en este sismo? Y no sólo ante hechos

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, 4.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, 5.

<sup>6</sup> Cf. F. De Lammenais, *Essai sur l'indifference en matière de religion*, Paris, T. II, p. 218.

<sup>7</sup> A. Colunga, *El Génesis*, en "Biblia Comentada", B.A.C., Madrid, 1960, T. I, p. 118-125.

<sup>8</sup> *The Psychology of Religious Mysticism*, New York, 1925. Destaca la Universalidad del hecho religioso (al que da una explicación biologista).

catastróficos, la admiración puede despertarse ante los ritmos de la naturaleza, la sucesión de las estaciones, el florecer de las plantas en primavera, la maravilla de un cielo estrellado. Espontáneamente no trataría de averiguar *qué* es eso o para *qué* es *sino* *quién* lo ha hecho.

Esta actitud primera habría llevado a atribuir los fenómenos a fuerzas sobrehumanas ejercidas por un ser superior. Esta conclusión – a la que llegaron investigadores tan distintos como W. Schmidt, G. van der Leeuw y Mircea Eliade<sup>9</sup> – muestra que habría ya, un esbozo de la trascendencia y unidad del ser supremo. Y naturalmente provocaría el deseo de comunicarse con él y rendirle homenaje. Así habría surgido la religión, como relación entre el hombre y Dios.

Admitiendo que la búsqueda de la verdad sobre las causas de los fenómenos lleva Dios y a la religión, la mayoría de los sociólogos parece no haber tenido muy en cuenta la advertencia de Santo Tomás sobre la dificultad de realizar esta investigación. Muy pocos la habrían hecho. De ahí que podamos suponer que esos pocos transmitieron sus descubrimientos a los demás. Aun cuando esto parezca lo más lógico no resulta fácil de admitirlo sin alguna intervención del mismo Dios al menos en los inicios de la religión natural. Es claro que las verdades religiosas se fueron deformando y se cayó en politeísmo, fetichismo, animismo, dualismo etc.

La idea de Santo Tomás de que la búsqueda que los humanos siguieron en pos de la verdad, parece mejor fundada que las hipótesis de los positivistas, sobre el origen de la religión, sean éstas de corte psicológico – como H. Delacroix,<sup>10</sup> J. Leuba<sup>11</sup> o S. Freud<sup>12</sup> – sean afectivitas – como en W. James<sup>13</sup> – intuitivita – como en R. Otto<sup>14</sup> o M. Scheler<sup>15</sup> – y aunque algunas admitan la realidad de Dios, se quedan en el aspecto fenoménico (o fenomenológico): no trascienden este nivel. Hablan de experiencias subjetivas y en ellas descubren esencias pero sin sentido metafísico.

<sup>9</sup> W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1966; G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, trad. V. Vacca, Torino, 1975; Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, trad. L. Gil, Madrid, 1967.

<sup>10</sup> H. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908; *Id. Les grands mystiques chrétiens*, nouv. edition, Paris, 1938.

<sup>11</sup> J. Leuba, cf. nota 8.

<sup>12</sup> S. Freud, *El porvenir de una ilusión* en Obras completas, Madrid, 1948 t. I, p. 1277-1303; *Id.*, *Totem y tabú*, *ibidem*, t. II, p. 419-509.

<sup>13</sup> W. James, *The Varieties of Religious Experience*, 23e. ed., London-NewYork, 1942.

<sup>14</sup> R. Otto, *Lo santo*, trad. F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

<sup>15</sup> M. Scheler, *De lo eterno en el hombre*, trad. J. Marias, Madrid, 1940.

“La fenomenología en cuanto análisis de datos concieniales pone en las manos esencias, una pluralidad de “eidos” y por lo tanto estructuras intraconcienciales que como tales no exceden el ámbito de lo posible, de las hipótesis plausibles. Solo la Metafísica es la que da al ser real su autenticidad y existencia concreta”.<sup>16</sup>

San Pablo, gran conocedor del mundo y de las religiones de su época, reprocha a los paganos de “aprisionar la verdad” porque al conocer las obras de Dios no se elevaron hasta Él: “Lo que se puede saber acerca de Dios, Él lo dio a conocer claramente. Porque sus atributos invisibles, su poder eterno y su divinidad se hacen visibles desde la creación del mundo, descubiertos a la reflexión”.<sup>17</sup>

Ya en el libro de la Sabiduría se llaman “vanos” (o “necios”) “todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios y por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos y por la consideración de las obras no llegaron a conocer al artífice ... Pues de la grandeza y hermosura de las creaturas por razonamiento se llega a conocer al Hacedor de éstas”.<sup>18</sup>

Las palabras de San Pablo y las del libro de la Sabiduría permiten asentar que ha habido una revelación de Dios en la creación. Hay, pues, una revelación cósmica que permite explicar la constancia de algunas verdades fundamentales como la existencia de Dios, su poder, la necesidad de darle culto, ofrecer sacrificios que se dan en todas las religiones, y que parecen tener sus raíces en la prehistoria. También es clara la variedad de ritos y creencias y las deformaciones que esas verdades sufrieron con el correr de los siglos, mereciendo el reproche de los autores inspirados.<sup>19</sup> Para remediar esos desvíos Dios “habló muchas veces y de diversas maneras por los profetas y finalmente por su Hijo”, como dice la carta a los Hebreos.<sup>20</sup> Al ascenso natural del hombre a Dios hay un descenso de Dios al hombre expuesto por la Biblia.

La revelación bíblica comienza transmitiendo antiguas tradiciones que precisan la verdad sobre dos enigmas que intrigan al hombre: el origen del mundo y el origen del mal. Dios (Elohim) es el creador de todas las cosas;

<sup>16</sup> A. Alessi, *Filosofía della Religione*, LAS, Roma, 1991, p. 301.

<sup>17</sup> San Pablo, *Carta a los Romanos*, 1, 20; cf. Nuevo testamento, t. II, B.A.C., Madrid, 1962, p. 186-189.

<sup>18</sup> *Libro de la Sabiduría*, 13, 10; cf. Biblia Gomentada, t. IV, B.A.C., Madrid, 1962, p. 1039.

<sup>19</sup> cf. F. Bergounioux, *La religión del hombre prehistórico*; J. Goetz, *Las religiones de 108 primitivos*, en “Religiones prehistóricas y primitivas”, Gasal, Andorra, 1960.

<sup>20</sup> *Garta a los Hebreos*, 1, 1; Biblia Comentada, B.A.C., Madrid, 1965, t. VI, p. 730.



no sólo se deben a Él los fenómenos de la naturaleza, sino que es el autor de todo lo existente.<sup>21</sup> Y ÉI puso al hombre en el mundo para que lo dominara. Podía Adán -también Eva, la compañera que le dio el Señor- comer de todos los frutos de los árboles del vergel, salvo del “árbol de la ciencia del bien y del mal”.<sup>22</sup>

Tentada por el demonio, la mujer cedió al deseo de saber la verdad sobre el bien y el mal y comió y dio de comer a Adán del fruto del árbol misterioso. El tentador les había asegurado que si lo hacían serían “como dioses” (“como Elohím”) “conocedores del bien y del mal”. Parece lógico pensar que los hombres primitivos se sentían incapaces de discernir lo bueno de lo malo, lo que los colocaba en total inferioridad ante Dios, poseedor de ese saber indispensable para el obrar.<sup>23</sup> Ser como Dios es poseer la verdad sobre todo práctica.

Hay pues una íntima relación entre la verdad y la religión. En la religión natural que Santo Tomás estudia en su tratado sobre la Justicia,<sup>24</sup> la relación ha sido establecida hasta por autores ajenos a la religión. En la religión revelada (judaísmo y cristianismo) la revelación divina es manifiesta de la verdad. Son múltiples los pasajes del Antiguo Testamento que asocian estrechamente la actitud religiosa con la verdad. El apóstol San Pablo,<sup>25</sup> proclama que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. Aun cuando en muchos de esos pasajes “verdad” (“emet”) indican mas bien “fidelidad”, en otros es indudable que al menos se acerca al sentido de verdad como expresión del conocimiento correcto de la realidad. En el Nuevo Testamento es claro este último sentido típico de la cultura helénica.<sup>26</sup>

La conducta humana, en esta perspectiva, ha de surgir de la verdad: de la verdad sobre del mundo hecho por Dios para morada humana; de la verdad sobre la naturaleza de la vida humana y su destino; de la verdad suprema que es Dios mismo. La verdad no sólo nos lo ha sido revelada, sino que “se hizo carne y habitó entre nosotros”:<sup>27</sup> el Verbo Divino asumiendo nuestra naturaleza, proclamó: “Yo soy la verdad”.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> *Génesis*, 1, 1-25; Biblia Comentada, ed. cit., t. 1, p. 46-81.

<sup>22</sup> *Génesis*, 2, 8-18; *ibidem*, p. 75-76.

<sup>23</sup> *Génesis*, 3, 1-7; *ibidem*, p. 82; Comentario de A. Colunga, p. 83-89.

<sup>24</sup> San Tomás, *Suma teológica*, II – II, 81.

<sup>25</sup> San Pablo.

<sup>26</sup> 1 Timoteo 2, 4; 2 Timoteo 2, 25; Carta a Tito 1, 1; Hebreos 10, 26; 2 Corintios 6, 7; Efesios 1, 13; 1 Pedro 1, 22; 1 Juan 1, 8; 2 Juan 4, 3; 3 Juan 3; 8; Juan 14, 6; 17, 17.

<sup>27</sup> San Juan, *Evangelio*, 1, 24; Biblia Comentada, ed. Cit., t. 5, p. 154.

<sup>28</sup> *Ibidem*, 14, 4; t. 1, p. 1228.

## “YO SOY LA VERDAD” (Jn 14, 6)

PEDRO RODRÍGUEZ

La Relación del Prof. Wielockx, y lo mismo el comentario de Mons. Biffi me han parecido excelentes. El tema está enmarcado con toda claridad. Diré, por tanto, muy pocas palabras para subrayar algunos aspectos de la cuestión. Quiero recordar, ante todo, que durante la Plenaria del año pasado el Presidente de la Academia, a propuesta de la Asamblea, nos encargó a una pequeña comisión, formada por el P. Mauricio Beuchot O.P., el Prof. Eudaldo Forment – ambos ausentes en nuestra sesión de este año – y yo, la preparación del esquema de la actual Plenaria, que fue acogido por el Consejo de la Academia y que es sustancialmente el que estamos ahora celebrando. Al preparar el esquema de trabajo, veíamos que el proceso inquisitivo de la cuestión de la verdad, que nos proponíamos abordar, debía desembocar formalmente – después de hacer la pregunta en los diversos sectores de la realidad – en el ámbito de la fe cristiana y de la teología. Era necesaria, en efecto, una palabra teológica sobre la verdad.

Para dar a entender, ya desde la formulación de la ponencia, el núcleo del misterio cristiano de la verdad, elegimos ese texto bíblico que figura como título el programa: “Yo soy la Verdad”, que el Evangelio de San Juan pone en boca de Cristo (Jn 14, 6). Es tal vez la expresión más “provocadora” de la Escritura a la hora de poner de relieve la originalidad de la Revelación cristiana en la cuestión que examinamos: la verdad – en la revelación y por tanto en la teología que está a la escucha de la revelación – es una persona, la persona del Verbo de Dios encarnado, hecho hombre.

Y éste ha sido, en efecto, el centro del discurso que nos ha ofrecido el P. Wielockx en su ponencia. Debo añadir que las consideraciones que voy a hacer son las que tenía preparadas para esta intervención antes de conocer el texto de la Relación, pues éste no estaba disponible antes de nuestra Plenaria. Hago esta observación porque estoy verdaderamente asombrado de

la convergencia que encuentro entre las ideas y las propuestas hermenéuticas de mis dos colegas y las modestas reflexiones que ahora hago ante Vds.

Mis consideraciones quieren moverse muy estrictamente en el plano de la expresión joánica elegida. El Padre Wielockx, en su Relación, ha hecho una buena síntesis de la situación, histórica y actual, de la exegesis sobre el tema.

Schnakenburg,<sup>1</sup> La Potterie,<sup>2</sup> Brown,<sup>3</sup> García Moreno<sup>4</sup> y otros han puesto de manifiesto cómo hoy no son ya sostenibles las posiciones, que parecían adquiridas, de Bultmann<sup>5</sup> y Dodd,<sup>6</sup> que ponían el concepto joánico de verdad en directa dependencia de la concepción helenista (neoplatonismo), incluso gnóstica, de la *alétheia*. Ciertamente, la profunda significación que la "verdad" y el vocabulario sobre la verdad tiene en el corpus joánico, puede hacer pensar en algo más que un paralelismo con la posición que la verdad ocupa en la cosmovisión helenística, y es indudable que el IV Evangelio tiene también este horizonte cultural en su contexto dialógico. Pero la raíz de la concepción que San Juan tiene de la verdad es hebrea y no helenista. Mirémoslo un poco más despacio.

La verdad en el ámbito religioso platónico y neoplatónico está en las ideas que trascienden a este mundo sensible e histórico. En última instancia, en Dios mismo. No nos detendremos a considerar cuánta importancia ha tenido esta última afirmación en el pensamiento cristiano, tanto en el campo filosófico como en el teológico.

El concepto bíblico de "verdad", que recorre todo el Nuevo Testamento, y por supuesto el Evangelio de San Juan, no apunta a una realidad que está más allá de este mundo, respecto de la cual, el mundo sensible y la historia serían sombras, sino a una realidad que se ha hecho presente en este mundo y en esta historia. Es, radicalmente, la realidad de Dios en su autocomunicación salvífica al hombre. Y esa realidad tiene su culminación en Jesucristo. En los tiempos anteriores nos habló de manera fragmentaria a través de los Profetas, *novissime, diebus istis*, es decir, ahora, en la culminación de la historia, nos ha hablado por medio de su Hijo (cfr

<sup>1</sup> R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, Barcelona 1980, v. II.

<sup>2</sup> I. de la Potterie, "De sensu vocis 'emet' in Vetere Testamento", *Verbum Domini*, 27 (1949) 336-354; 28 (1950) 29-42. *La vérité dans saint Jean*, 2ª ed., Roma 1979. *La Verdad de Jesús*, Madrid 1979.

<sup>3</sup> R.E. Brown, *El Evangelio según San Juan XIII-XXI*, 2ª ed., Madrid 2000.

<sup>4</sup> A. García-Moreno, *Introducción al Misterio. Evangelio de San Juan*, Pamplona 1997; *Jesús el nazareno, el Rey de los judíos. Estudios de Cristología joánica*, Pamplona 2001.

<sup>5</sup> R. Bultmann, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1971.

<sup>6</sup> C.H. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid 1978.

Heb 1, 1). Nos ha hablado con las palabras humanas – y los actos humanos – de su Hijo, *porque* su Hijo – “el” Hijo – se ha hecho hombre. Dicho de otro modo: ha asumido la carne humana, el espíritu humano, la historia humana y ha entrado en la historia de los hombres. Lo que de manera directa dice San Juan, en ese versículo que preside nuestra sesión de hoy, es que la Verdad es Cristo. Ese “yo” que dice de sí mismo ser la Verdad, es Dios hecho hombre, el Verbo de Dios hecho hombre: es Jesús, el Cristo, el que es la Verdad. Como dirá el Concilio Vaticano II, la verdad “resplandece para nosotros en Cristo, que es, al mismo tiempo, el mediador y la plenitud de toda la revelación” (Const. Dei Verbum, 2). La misma Constitución podrá decir, con claro lenguaje neotestamentario, que “toda la verdad se encierra en el misterio de Cristo”.

Es éste el momento de traer a colación un célebre pasaje de San Agustín, que me parece paradigmático de este contraste entre helenismo y Cristianismo. Sobre todo, viniendo de un hombre de tan profunda impregnación platónica. Me refiero al capítulo IX del libro VII de las Confesiones, en el que habla de lo que leyó “en ciertos libros de los platónicos”. “En ellos leí, – no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones – que ‘en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo’, etc. Pero que ‘él vino a los suyos y los suyos no le recibieron, y que a cuantos le recibieron los dio potestad de llegar a ser hijos de Dios creyendo en su nombre’, eso no leí allí”. También leí allí que el Verbo, Dios, no nació de carne ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios. Pero “que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, eso no lo leí allí”.<sup>7</sup>

Es decir, Agustín encontraba en la especulación helenística muchas cosas acerca de un Logos divino que estimaba próximas a la doctrina cristiana sobre Dios, a Dios como Verdad, al Logos como Verdad. Pero lo que no encontraba es el misterio cristiano, la novedad de Cristo, es decir, que “el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros”. Eso es allí no lo encontró. En efecto, que la verdad eterna de Dios entre en la historia humana y se nos ofrezca en Jesucristo, en los *acta et passa Christi in carne*, ese “cristocentrismo” es el centro de la Revelación cristiana y del concepto cristiano de verdad. “La gracia y la verdad, dice el propio San Juan, nos han venido (*egéneto*) por Jesucristo” (Jn 1, 17).

<sup>7</sup> San Agustín, *Las confesiones*, 7, 9, 13-14; ed. crítica de A. Vega, BAC 11, 7ª ed., Madrid 1989, p. 283. Sobre qué libros podrían ser éstos, vid. *ibidem* p. 303. En todo caso, como el propio Agustín advierte, allí no se encuentran esas palabras, sino una multiplicidad de ideas que Agustín lee en esta clave.

Es interesante que este testigo tan poderoso de la tensión entre helenismo y cristianismo, o mejor entre la comprensión neoplatónica y la comprensión bíblica (joánica) de Dios, Agustín de Hipona, que porta en su propia teología una tan fuerte influencia del pensamiento platónico, ponga el dedo en la llaga y proclame que la novedad radical de la economía cristiana de la salvación – precisamente en contraste “con los platónicos” – está en la carne de Cristo, en la encarnación histórica del Verbo. Pero esto es lo que, antes que Agustín, explicó, *divino afflante Spiritu*, Juan en su Evangelio.

Hoy somos plenamente conscientes, con Schnackenburg y La Potterie, de que Juan no era un helenista, aun cuando se sirviera de cierta terminología de cuño platónico. Juan conoce muy bien el helenismo, es cierto, pero es un hebreo, tiene un pensamiento que solo puede ser comprendido desde la tradición bíblica. Por eso, la afirmación fundamental de del versículo que nos ocupa es precisamente ésta: que la verdad, en rigor, es el Verbo encarnado, es decir, Jesús. Jesús es la Verdad. Más exactamente, con el versículo completo: Él es el Camino, la Verdad y la Vida. Esto, en el sentido de San Juan, significa que, para él, la verdad (de la que habla) no es directamente una afirmación sobre Dios, sobre la esencia de Dios. Que Dios sea la verdad es pacífico para Juan y en el contexto cultural en el que escribe Juan. No es éste el problema. Lo que él quiere decir, al decir lo que dice, es que la verdad (que es Dios) ha entrado de manera impresionante en la historia humana, es decir, en la carne del Hijo de Dios. Y de esta manera, el Verbo se ha hecho hombre para ser, en la historia, Camino hacia el Padre, camino para captar el amor de Dios. Este ser camino es, al mismo tiempo, ser la Verdad en la historia, la verdad salvífica, “la plenitud de la Revelación”. Por eso, Jesús puede decir: “Yo soy la Verdad”.<sup>8</sup>

Hoy, esto que digo es una cuestión pacífica a la luz de la reciente exégesis, que conecta con una fuerte tradición patrística. Pero hay otra línea de interpretación de este versículo, que se mueve, como ha expuesto muy bien el Prof. Wielockx, en el ámbito de la inspiración platónica y helenista y lee el “Yo soy la Verdad” de San Juan en el sentido de que el Verbo es la Verdad. Ciertamente, pero todo parece indicar que no es eso lo directamente afirmado en el verso célebre del IV Evangelio, ni su manera propia de revelación. Esta reminiscencia aparece, por ejemplo, en el primer texto de Tomás de Aquino que citó Mons. Biffi: “Veritas quia ipse est Verbum”.<sup>9</sup> En esa línea se inscribe también el “simul terminus et via”, con la famosa

<sup>8</sup> Agustín, como es sabido, se ocupó de este versículo en el *tractatus 69 in Iohannem*.

<sup>9</sup> *Super Iohannem* 14, 6; Marietti, 1969.

distinción: Cristo es el camino, según su humanidad; es la verdad, según su divinidad.<sup>10</sup> Pero esta manera de leer el texto – la humanidad de Cristo sería el Camino y la divinidad sería la Verdad (y la Vida) – debe ser reconsiderada a partir de lo ya dicho: porque la humanidad de Cristo *es* también la verdad: *es* la verdad salvífica acerca del hombre – “ecce homo”, este hombre que es el Verbo eterno de Dios.

Pero, además, en el debate contemporáneo acerca de las religiones y el diálogo interreligioso, esa distinción podría ser mal interpretada. Si el Verbo es la verdad, y Jesús, secundum humanitatem, en cuanto hombre, es el camino, podría pretenderse que Jesús es superable. Si éstos son los términos de la cuestión, podría haber en el plan de Dios otros caminos: el Verbo que es la Verdad podría tener otras manifestaciones. El P. Mondin recordaba ayer, en su Relación, cómo Panikkar y otros sostienen precisamente esto: que el Verbo puede manifestarse por otros caminos, que serían también epifanías del Verbo-verdad. En este contexto, la exégesis de La Potterie, que venimos comentando, del texto joánico, nos parece clarificadora. Jesús no es superable. Jesús no es “un” camino. Él es, en su positividad histórica, la plenitud de la Revelación. Él es, también en cuanto Camino, la Verdad. Es ésta, a mi parecer, una consecuencia que estimo inmanente a la palabra joánica “Yo soy la Verdad”, entendida en su profunda afirmación. ¡Es Jesús el que habla! Estamos ante el núcleo más esencial del Credo de Iglesia y ante la tesis central de la reciente Declaración *Dominus Iesus*. En realidad, la *Dominus Iesus* es una manera de explicar que la Verdad y el Camino, según Juan, son dos maneras de designar la misma realidad.

Esta doctrina da una extraña actualidad a una tesis clásica de la teología cristológica, la permanencia para siempre de la unión hipostática, afirmada en la antigüedad cristiana frente a una de las consecuencias del platonismo. Me refiero a la tesis defendida por Marcelo de Ancira, según la cual el Logos hecho hombre, realizada la obra redentora, depondría al final de los tiempos su naturaleza humana asumida y “retornaría” a Dios, de quien había salido para la Creación del mundo. Todos saben cómo esta doctrina fue excluida en el I Concilio Ecuménico de Constantinopla (a. 381), mediante la adición al Símbolo de la cláusula “cuius regni non erit finis” (DS 283; cfr Lc 1, 33), que pone de relieve la eternidad del reino del Hijo de la Virgen María, el Verbo de Dios hecho carne. La unión hipostática, por la cual la Segunda Persona de la Trinidad ha asumido en el tiempo una natu-

<sup>10</sup> *Ibidem*, 1868.

---

raleza humana, permanecerá eternamente. No es coyuntural, no es superable. "Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula" (Heb 13, 8).

Se comprende que, en definitiva, para el helenismo y sus secuelas, que han marcado tan vivamente al pensamiento occidental, el escándalo del mensaje cristiano, que Juan proclama y Agustín capta, está, en expresión de Ratzinger, en la *Positivität* del Cristianismo, en el "acontecimiento de Cristo", desde su concepción virginal hasta la muerte y resurrección del Señor.

Me parece que, en el conjunto de las sesiones de nuestra Plenaria, la sesión que estamos teniendo bajo la palabra de Jesús "Yo soy la Verdad", apunta a poner de manifiesto, en diálogo con los distintos sectores de investigación, el carácter salvífico de la verdad: de una verdad que es no es sólo ni ante todo el resultado de una operación del entendimiento, sino una Persona que nos sale al encuentro y apela al intelecto y al corazón del hombre.

## SCIENCE AND TRUTH

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

### *The Scientific Condition of Contemporary Man*

The fact that the sun is stationary and the earth is in movement is one of the most fascinating discoveries in history. It is also one of the most disquieting because it is in conflict with our immediate daily experience. We see the sun rise and set with an infinite beauty, and we feel that the earth under our feet is solid and firm, as indeed the Bible maintains. The heliocentric theory placed the archaic vision of the cosmos in a state of crisis and opened up a new way of interpreting the world. This is why 1543, the year when the work *De Revolutionibus Orbium Coelestium* by Copernicus appeared, is seen as the date when human beings crossed the threshold of the modern scientific revolution.<sup>1</sup> There can be no doubt that we now find ourselves in the modern condition of science opened up by Copernicus. In other terms, perhaps one can affirm that the human condition of today's man during this epoch of science, after the Copernican-Galilean revolution and subsequent revolutions, is clearly a scientific condition, just as the human condition of ancient Greek man was (after the birth of philosophy) a philosophical condition. This means not only that science and technology have revolutionised our way of living and our very vision of the physical, the biological and in a certain sense the anthropological world, but with them the vector which indicates the deep movements of the spirit has also changed direction. In the search for truth one no longer proceeds from the physis to man, as was the case in ancient times, nor from the created being to the Creator and from God to man as was the case during the Christian age, but from man to man within the horizon of science. Today it seems, and this is especially the case

<sup>1</sup> Cf. William Shea, 'Copernico', *Le Scienze*, IV, n. 20, April 2001.



in the western Atlantic geographical area which is the heir to the great Greek-Roman civilisation, that almost everything (everywhere) in art, in literature, even in religion as we will observe later in this paper (not to speak of the mass media!) revolves around man and man according to the model described to us by science, and through science, by technology. In this sense, the scientific conception of the world is characterised not only by its own theses but also by a basic approach, by the overall points of view that it proposes, and by the direction in research that it imposes. The principal goal is unified science, that is to say the attempt is to connect and harmonise the results of individual researchers in the various fields of science and technology in a project involving the reduction of the various forms of energy of the elementary, cellular, atomic and subatomic forces, quarks, neutrinos, etc. to an elementary fundamental force. The so-called empirical or 'hard' sciences are thus with increasing impetus invading the whole space of awareness and in part seeking to fulfill the possibilities of exploring *in vivo*, beyond any conceptual reflection which does not belong to verifiable science, the meaning that man has for man in a dual opening up: what is the human being in the world that he finds as nature and what is man in the world that he realises as culture and history?

### *Towards a New Realism*

A purely Kantian position according to which time and space are the *a priori* of sensibility, that is to say the formal structure of phenomena, seems to be by now superseded in the epistemology of science. Expressed in Kantian terms, science goes beyond the sphere of pure impressions advanced by Hume. But not to bring us to things as realism wants, but rather to raise us to the unitary synthesis which is actuated in these impressions. The conditions of science are neither immanent nor transcendent, they are purely transcendental, that is to say they depend in the final analysis on the 'I think in general'. The world is thus the representative structure of phenomena, that is to say 'the mathematical total of all appearances, and the totality of their synthesis'.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> 'We have two expressions: world and nature, which at times are interchangeable. The first means the mathematical total of all appearances, and the totality of their synthesis, both in the large and in the small, or rather in the progress of this synthesis both through composition and through division. This very world, however, is called nature, because it is seen as a total dynamic, and one looks not first at aggregation in space and time to constitute the world of quantity but rather to the unity of appearances in existence' (Kant, *KrV*, A 419/B 447).

Today, however, these are not the positions we encounter. The scientific community, even with the late-Popper of Kantian origins and with his postulates of fallibility, has drawn near to a new form of realism of a Galilean kind whose basis is the method of experimental verification. 'Given that science can make real discoveries', writes Popper when outlining his third concept, 'I line up with Galileo against instrumentalism'.<sup>3</sup> Indeed, Popper, who was always favourable to realism, argues: 'I share the idea implicit in classical theory of truth, understood as correspondence, according to which we have to define as real a state of things if, and only if, the statement that describes it is real'.<sup>4</sup> However, this is not a statement of simple and unitary realism, nor is it in fact possible to separate realism from anti-realism in a net way, because contemporary scientific positions are extremely differentiated and rich and above all because a researcher can be realistic about certain questions and anti-realistic about others, something which makes the panorama of the present-day debate really very complex and impossible to schematise. As is well known, the most convincing and widespread argument in favour of realism is the so-called inference to the best explanation (formulated by Barman in 1965), which has been utilised by many epistemologists (see for example the important subsequent formulation produced by Boyle) and altered by – amongst others – Popper himself.<sup>5</sup> The idea here is that the empirical success of theories cannot be due to chance or a miracle but simply to the fact that they are real, that is to say that they correspond to reality or anyway are very near to the truth and thus speak about the reality of things: if today one can reach the moon by following a certain mathematical calculation and not another, this clearly means that the science which has been used corresponds to the reality of things.

However, as a preliminary step certain distinctions should be made. The first is to be located between an ontological realism and a scientific realism. The first of these realisms poses the question of what really exists, and thus concerns the external world (whose existence was not denied even by such idealists as Berkeley). The second form of realism, or scientific realism, raises instead the problem of the cognitive value of scientific

<sup>3</sup> *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica* (Bologna, 1985), p. 198.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>5</sup> The importance of the method of 'inference to the best explanation' is emphasised by, among others, Canon Dr. Peacocke (winner of the Templeton prize) in his article 'Double Helix', *Church Times*, 11 May 2001, p. 16.

theories and tries to answer questions about the relationship between theory and reality, the subject of the theories themselves, and their cognitive status. The various forms of realism are distinguished from each other in admitting the existence of different entities and in offering different criteria to demarcate entities which are held to be real from those which are not recognised. In the scientific sphere such entities are identified by the special matter in every individual thing which expresses in its corpus its own reality through the realisation of its own quantity with the parts of that individual thing's material structure: atoms and subatomic structures, molecules, cells, organs, DNA. Entities which are different and diversified in the variety and complexity of present-day science, in the different qualities of elements and particles, in the difference of cells and organs etc. Hence the realisation of attributes which are the specific properties and functions of the real, in subordination and correlation, which always constitute the almost inexhaustible subject of research for scientific investigation and technological planning.

*For Analogical Knowledge*

It does not, therefore, seem exact to say that science in general and modern science in particular are only concerned with the exterior properties and qualities of material reality, of phenomena. It is true that Galileo wrote to M. Welsler: 'Trying to discover the essence, is for me an endeavour no less impossible and in terms of effort no less vain in the near elementary substances than in the very remote and celestial... But if we want to arrive at the understanding of certain affections, it does not seem to me that we should lose hope of being able to do this with the bodies which are very far from us as well as with those which are very near...'<sup>6</sup> In reality, however, especially as regards the powerful instruments of research that the complex theories – which from time to time the results of investigations suggest – have available today, complicated experimental operations of a very high level of precision, after a certain fashion, not only reach 'certain affections' but also reach the essence of corporeal reality as such, even though they do not always manage to understand it to the full as regards its final, unifying and unitary, structure. One is certainly not dealing here with an exaggerated realism of

<sup>6</sup> *Opere* (Florence, 1929-1934), vol. V, pp. 187ss. In order to learn about and measure these affections, Galileo employed mathematics. All the other methods have as their premise that 'the great book of nature is written in mathematical figures' (*ibid.*, p. 16).

the Platonic kind, but rather with an Aristotelian analogical realism which is always open to the perfectibility of knowledge. In a certain way, modern science and technology recognise this through the very fact of the following each other, and unification, of various hypotheses, where the hypothetical element is supposed and presupposed as a means of inquiry proposed and accepted by the researcher. St. Thomas Aquinas himself does not seem very far from this method for the purposes of certain experimental sciences when in relation to the theories of archaic cosmology on the movement of the astral spheres and the contrast between Aristotle and Ptolemy he upholds the hypothetical approach to moving forward in the truth: '*Unde hoc non est demonstratio sed suppositio quaedam*'.<sup>7</sup> And he goes on: 'The hypotheses invented by the astronomers are not necessarily true; in adopting them they thought they were explaining the facts, but we are not obliged to think that they were right. It may be that a model which is still unknown will manage to explain all the phenomena of the astral world'.<sup>8</sup>

From a philosophical point of view, however, the specific constituent of beings is proper to them, and for Aristotle corresponded to the specific properties expressed in the definition<sup>9</sup> of every material, vegetable and animal body, whatever the precise boundaries of the various species. For that matter, today nuclear physics and molecular biology are rather on the side of the idea of structures or differentiated forces, thereby being in agreement (per analogiam) with the qualitative realism of the Aristotelian form and the Thomist participation of the act.

### *An Encounter through Analogy of Philosophy and Science*

And it is perhaps here that the Aristotelian philosophy of the potential and the act, together with the Thomist philosophy of participation of being, can meet, through analogy, contemporary physics and biology. Indeed, in this metaphysical horizon, which is specific to Thomist Aristotelianism, matter is not understood in the mathematicised sense of Platonism, which was later taken up by early mechanist modern science (Galileo, Descartes).

<sup>7</sup> *In I De caelo et mundo*, I, 1, n° 28 (Turin, 1952), p. 15. For St. Thomas the science of astronomy 'proceeds from appearance according to the senses in relation to the astral spheres' (*ibid.*, II, 14, n° 427, p. 212), whereas the philosophy of nature 'sees the order of things which human reason finds but does not make' (*In Eth.*, I, 1, n° 2, Turin, 1964, p. 3).

<sup>8</sup> *Ibid.*, II, 17, n° 451, p. 226. And more fully in a text of a previous date, cf. *S. Th.* I, 32, 1 ad 2.

<sup>9</sup> Cf. *Metaph.*, VI, 10, 1034 b 20ss.

The point is that matter in the corporeal reality is not everything but rather the positive and not negative potential. Aristotle defined it by what it is not: 'I call matter that which, in itself, is neither something determined nor a quantity nor any other of the determinations of the being'.<sup>10</sup> He said that primary matter is known only *kat'analogian*, that is to say by analogy.<sup>11</sup> It was no matter of chance that the famous German physicist, W. Heisenber, supported the Aristotelian concept of power, observing that it offered a credible way of thinking about elementary particles.<sup>12</sup> For St. Thomas Aquinas, in virtue of the creation, primary matter is demonstrable through the notion of participation: matter participates in being as pure potential and has in its own way its idea in God.<sup>13</sup> The positivity of the whole of the physical reality of matter is thus freed and removed from the emptying of reality effected by mathematisation (Descartes). And Aquinas can argue that imperfections do not come either from God or from matter but because the creature comes from nothing.<sup>14</sup> In this way, as well, the human body is raised to the image of God (and is not a mere vestige) because it is formed by a spiritual soul.<sup>15</sup>

As a differentiating principle, and thus constituting the species, the Aristotelian axiom *forma dat esse* in all its philosophical breadth is valid.<sup>16</sup> St. Thomas developed this axiom and applied it beginning with the convergence of the Aristotelian principle, on the one hand, of '*vivere viventibus est esse*' and thus the 'essence is in all things the cause of being',<sup>17</sup> with, on the other, the principle of creation which suggests the metaphysical affinity between the form and its matter, an affinity previously asserted by Aristotle. Thus the compound of power and action in bodies is completely

<sup>10</sup> *Metaph.*, VII,3, 1029 a 20 s. For a more detailed analysis, see M. Sánchez Sorondo, *Aritotele e San Tommaso* (Rome, 1981), pp. 57-100.

<sup>11</sup> 'As regards primary matter, it is knowable only by analogy' (*Phys.*, I, 7, 191 to 8).

<sup>12</sup> *Physics and Philosophy* (New York, 1958), pp. 41, 53, 70, 73, 110, 160, 166, 180186.

<sup>13</sup> 'Considerandum est quod sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo Bono, non per defectum, sed per excessum; et sic, secundum quamdam remotam assimilationem, similitudine Causas primae invenitur in material prima' (*In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 2, Turin, 1950, n° 297, p. 97). Cf. *S. Th.*, I, 44, 2; *De Ver.*, II, 5; *De Pot.*, III, 1 ad 12, 13, 14.

<sup>14</sup> 'Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in quantum creatura est ex nihilo' (*De Pot.*, 3, 1 ad 12).

<sup>15</sup> *In III Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sol. 1 ad 2, Moos, III, p. 67.

<sup>16</sup> For a more detailed analysis see C. Fabro, *Partecipazione e causalità* (Turin, 1960), esp. pp. 330ss., 370ss., 393ss.

<sup>17</sup> τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία (*De anima*, II, 4, 415 b 12).

positive. In this formal moment of essence, the principle *forma dat esse* has an essential determining meaning, that is to say the form confers on the body its fundamental differential quality through its own matter. This difference is not known directly in itself but only indirectly through the convergence of the constituent unity of its properties. This importance of the formal cause in physics is brought out today by the famous historian of science, T. Kuhn, who observes: 'the structure of physical explanation has today a notable resemblance to that developed by Aristotle in his analysis of formal causes. Certain effects are deduced from a certain number of properties and the explanations which are deduced correspond to those of Aristotle. Cause in physics has once again become cause in a broad sense, that is to say explanation'.<sup>18</sup>

### *Some Basic Proposals*

Hypothesising this encounter through analogy between the new realism of science and Thomist Aristotelian philosophy, certain basic reflections emerge. The first is the impossibility of simplifying physical reality by eliminating every distinction between mass and energy, whenever they are considered equivalent (or at least analogically correspondent) to the philosophical copy of matter and form. The second is the utility (within a philosophical context) of coordinating the system of physical forces in relations of dependence whatever they may be. The third could be that the various forces, answering to the variety of physical forms, can subordinate themselves to a primary force: for bodies a fundamental physical energy (for example of an atomic structure), and for living beings a fundamental vital energy (for example of a cellular character). Contemporaries speak about the 'hologramatic' principle, which is a reformulation of the Aristotelian and neo-Platonic organicist principle of the nexus of mutual reference or mutual co-belonging and subordination between the parts and the whole. In a hologram every point of a configuration (organism, cell) contains 'almost the totality of information' (E. Morin). Clearly, this mutual belonging and subordination does not mean unification, which would involve the end of their very form and thus of their very reason for being. In this sense Aristotelian physics has recently been reassessed by Ilya Prigogine, the Nobel Prize winner in chemistry, as an expression of a conception of reality which is more similar, than the Newtonian conception, to the 'new alliance'

<sup>18</sup> T. Kuhn, *La tensione essenziale* (Italian translation, Turin, 1985), p. 35.

between philosophy and science which has followed on from the developments in thermodynamics. Indeed, according to Prigogine, Aristotelian physics adopts the development of all earthly realities, in particular of living organisms, as a model for all phenomena. This development is an irreversible process dominated by real time, which flows in a single direction. Instead, Newtonian science adopts the movement of celestial bodies as a model for the explanation of phenomena. This is a phenomenon which is perfectly reversible, like, for that matter, the working of a machine, in which the direction of time is totally irrelevant.<sup>19</sup> Thermodynamics, with its consequent discovery of entropy, has instead demonstrated that in physical phenomena as well there is an irreversible tendency, and that thus the entire universe has its own development and its own history which are dominated by the 'arrow of time'. Thus becomes necessary a new alliance between philosophy and science, no longer based upon the Newtonian-Galilean tendency to apply the model of these celestial phenomena to earthly phenomena, but based upon the opposite tendency – that of applying earthly models to celestial phenomena as well, which is the specific tendency of Aristotelian physics.<sup>20</sup> And this is not to speak of the topical relevance of Aristotelian biology, and in particular its theory of generation, in relation to which the American biologist, Max Delbrueck, of the Pasadena Institute of Technology, even declares that Aristotle had discovered DNA, identified by him as 'form', that is to say the εἶδος, pre-existent in the father and reproduced in his descendants.<sup>21</sup> Another American biologist, Ernest Mayer, maintains that Aristotle must be seen as the father not of teleology (a term which refers to the metaphysical theological finalism of Thomist origins) but rather of 'teleonomia', that is to say of the idea according to which 'a teleonomic process or form of behaviour is that which owes its orientation towards a end to the action of a programme'.<sup>22</sup> On the topical relevance of the biological finalism developed by Aristotle, for that matter, there is a vast literature which has involved philosophers, philologists and scientists.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> I. Prigogine and I. Stengers, *La nuova alleanza* (Italian translation, Turin, 1981), pp. 40, 78, 276.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 268s.

<sup>21</sup> M. Delbrueck, *Aristotle-totle-totle*, in J. Monod and E. Borek (eds.), *On Microbes and Life* (New York, 1971), pp. 50ss.

<sup>22</sup> E. Mayr, 'Teleological and Teleonomic: a New Analysis', *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 14, 1974, pp. 91-117; (Italian translation, see *Biologia ed evoluzione*, Turin, 1982).

<sup>23</sup> Cf. E. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour* (Paris, 1971).



*Towards Qualitative Energies and Significant Forms*

One can say that the field of research into scientific truth and the path of science proceed gropingly according to the variety of their subjects and the diversity of their methods, but the reduction of reality of both immediate experience and scientific experience to mere 'phenomenon', defining such experience as mere 'empiria', behind which is superimposed or introduced as a substitute the sole reality of an already empiricist and already idealist Everything which amasses together the reality of phenomena as an absolute reality, does not appear to be exact; indeed today this is contradicted by the facts. Contemporary science, in microphysics and microbiology, is clearly moving towards seeing forces as qualitative forces in an opposed sense to the ontological levelling of certain philosophies of immanence which have completely disengaged from science; indeed, they have declared it to be an unusable road. In this respect it is significant that René Thom, the inventor of the 'theory of catastrophes', has presented the physics of Aristotle as 'semiophysics', i.e. as an expression of that physics of purpose, or of 'significant forms', capable of giving meaning to experience and thus rendering reality intelligible, of which his theory of catastrophes aspires to be a fundamental element.<sup>24</sup> Thom writes: 'Aristotle has been for centuries (perhaps for millennia) the sole thinker of the continuum; this in my eyes is his principal merit'. He also adds that he found in Aristotle the concept of genericalness (the 'for the most part'), the idea of 'stratification' (the composition of the organism into emeomere and anomeomere parts), and the idea of the breaking up of the genus into species as an image of 'bifurcation', and he sees all this as amazing'.<sup>25</sup>

It may seem paradoxical to speak about the contemporary relevance of Aristotle's physics given that modern science came into being specifically through criticising it. But at the base of this criticism there is a great misunderstanding, condemned by Kuhn himself with clarity. In describing how he came to discover the concept of 'scientific revolution', which made him famous, Kuhn says that he turned to the study of Aristotle's physics to find that 'in a world in which qualities are primary, motion was necessarily a change in state rather than a state'.<sup>26</sup> If local motion, in the

<sup>24</sup> R. Thom, *Esquisse d'une sémiophysique. Physique aristotélicienne et théorie des catastrophes* (Paris, 1988).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 12s.

<sup>26</sup> T. Kuhn, *La tensione essenziale*, p. x.



light of the modern principle of inertia, can be considered a state, and thus has no need of a cause, the change is however a change in state and as such requires, for modern physics as well, a cause. It was to this type of change that Aristotle applied his principle according to which 'everything that moves is moved by something'.<sup>27</sup> Another well-known contemporary epistemologist rightly asserts that in Aristotelian science there are no problems, such as the relationship between the mind and the body, which modern science is not able to solve'.<sup>28</sup>

### *For Science Open to Philosophy*

However, there is a basic approach in this new experimental realism which we can define as physicist, as Aristotle did with the pre-Socratics, that is to say 'reductionist', in that scientific truth is only linked to experimentation, both because it is still the heir to a certain Kantian or post-Kantian horizon and because it is necessarily tied to the verifiability of the experiment. This involves not recognising any other truth as having scientific value other than that which passes by way of the senses either through immediate experience or through the most sophisticated instruments, and is then verifiable by experimental tests. Thus the admission of the existence of unobservable beings is connected to the possibility of obtaining the results of such experimental tests. An experiment as a verification of facts thus turns out to be the only scientific means available to us by which to reasonably decide about the ontology to adopt. Here there is a question of principle: that of the impossibility of directly experiencing realities by external senses (within space and time) or by the most sophisticated instruments of science which do not belong by nature to physics or biology. It is clear that I cannot have a direct experience or carry out a direct experiment of a physical order in relation to realities which are by nature spiritual and not material. I refer here principally to the human soul and to God. Therefore, the exponents of such scientific positions admit the existence only of observable physical realities, and for

<sup>27</sup> *Phys.*, VIII, 4, 255 b 31- 256 a 2.

<sup>28</sup> P. Feyerabend, 'Una lancia per Aristotele', in G. Radnitzky and G. Andersson (eds.), *Progresso e razionalità della scienza* (Rome, 1984), pp. 121-161. For a detailed outline of Aristotle's physics and its contemporary relevance see E. Berti, 'La nascita della "Fisica" in Aristotele', in M. Sánchez Sorondo (ed.), *Physica, Cosmologia, Nuovi approcci* (Rome, 1993), pp. 1-14.

them other realities belong to the sphere of values, which are, however, not always universal, and even less based upon an objective reality.<sup>29</sup>

One can, however, say that today, after the recognition of the new and growing importance of the phenomenon of religions with its various disruptive forms of fundamentalism, a new challenge to philosophy presents itself, which is that of the emerging centrality of ecology and the environment required by science in line with a certain kind of new religiosity. Given that for scientists, science is the principal form of drawing near to the real, and given that it demonstrates the dynamic expanding of matter on the horizon of space and time, if there is an absolute reality this cannot but be conceived as being within the totality of nature, that is to say as nature, as was the view of Spinoza and the pre-Socratics before him.

Thus, if the position of anti-religious neo-positivism typical of the generation of the post-Second World War period leads to a kind of separatism between science and the other forms of knowledge, or better to a kind of denial of the possibility of demonstrating in epistemic terms the reality of the spirit and of the spiritual soul, and God as an intelligent and loving person, this last position, which today is emerging and rides the new religious wave characteristic of our generation, leads instead to a kind of simplistic 'concordism' between science and religion, whose centre is the ecology of nature and its 'rights'. In this approach, man is merely an epiphenomenon of nature who can even be superseded by a new type of being superior to him. And the god of this new pseudo-scientific religion is nothing else but the impersonal totality of nature, certainly an infinite god, but a god along the lines of the pre-Socratics, Spinoza, and perhaps Einstein. A god, therefore, so 'weak' that it certainly does not have the attributes to be 'the thought of thought' which moves everything because it is loved, to cite Aristotle (the father of physics), and even less the *Ipsum esse* as an essential act which from nothing He makes beings, and especially man in His image, participate in being, as propounded by Aquinas.

<sup>29</sup> On the question of values, Bertrand Russell's conclusion is representative: 'I conclude that, while it is true that science cannot decide questions of value, that is because they cannot be intellectually decided at all, and lie outside the realm of truth and falsehood. Whatever knowledge is attainable, must be attained by scientific methods; and what science cannot discover, mankind cannot know' (*Religion and Science*, Oxford, 1961, p. 243).

*Towards Philosophy that is not an Alternative to Cosmology*

Thus, more than ever before we now need a revival of metaphysics which, certainly, takes into account the new realism of science, but which should also claim and uphold its own spaces of truth and certainty without the conditioning effects of experimental tests, on the one hand, and on the other, is able to rise to new horizons beyond sensibility beginning both with the self, intelligence, free will, and the soul of man, and nature or a being as a being as conceived of by the ancient Greeks and medieval thinkers. Metaphysics for today but like the metaphysics of St. Thomas Aquinas, and thus not as an alternative to anthropology or cosmology.

Within this evolving process, one can point out that on the part of the intellect there is an aspiration to an increasingly accurate assessment of the truth, or rather an assessment which is increasingly close to the truth, of the concrete, through the employment of more precise observations and through the experience of more powerful and sophisticated techniques both in nuclear and subnuclear physics and in the most advanced forms of biology and physiology. We have to recognise that during the last century man certainly achieved greater progress if not in relation to knowledge about himself, certainly in relation to knowledge about the macrocosm and the microcosm, than was the case throughout the whole of the rest of the history of mankind.

For this reason, the 'vision of the world' of contemporary science is no longer that of Aristotle or St. Thomas Aquinas, but this does not involve a change on the metaphysical horizon of the relationships between matter and form, between accident and substance, between material reality and spiritual reality, between God and the world, and in general between act and potential, between the Self-Being and participating beings. However, this calls for special caution in the direct application to the real of philosophical categories which are still linked to the ancient vision of the world.

Perhaps Thomist Aristotelian philosophy is called to once again enter the field of physics, of biology, and of cosmology, and present a theory of knowledge which provides explanations for them. There is at least one question in which all men who think are interested: that of understanding the world we live in and thus ourselves (given that we are part of the world) and our knowledge of it. It is totally irrelevant, in seeking to solve the contemporary problem of scientific truth, to cite the successes of modern physics, or to take pleasure in the inexactitudes that Aristotelian cosmology handed on to the medieval age or Hegelian dialectics introduced into the

---

modern period. The question is much more serious because, as has already been observed in this paper, it is not confined to the sphere of physics or biology but extends far and wide to the point of involving the whole being and acting of man who is in his body and needs the world to live, feel and know. And without it happening that this being of man neglects the problem of the world (something it should not do), it is nonetheless certain that the whole destiny of philosophy and of the being of man are involved in the truth of the world. St. Thomas Aquinas here, as well, provides us with the example of the last years of his life when he found the time to provide comments in particular on the cosmological and biological works of Aristotle, and even wanted to comment on Plato's *Timaeus*.

# METAPHYSICS AND TRUTH

HORST SEIDL

## 1. *The philosophical problem of objective truth today*

As *Fides et ratio* points out, theology needs metaphysics in order to speak about God as objective reality, which transcends the empirical world, and to explain the content of the Divine Revelation as objective truth.

The Encyclic is aware of the philosophical problems of objective truth nowadays,<sup>1</sup> which come, above all, from skepticism and empiricism. In my view, these currents have entered also in Descartes' global doubt and in Kant's restriction of human knowledge only to the empirical world of phenomena. Empiricism dominates today in positivism and analytical philosophy, too, and influences on psychology and existential philosophy, because it favours individual subjectivity against the so-called objectivism of abstract knowledge of traditional philosophy.

Taking position to the present situation of crisis, engendered by the above-mentioned skepticism and empiricism, I would like to observe the following items:

a) According to the epistemology of Aristotle and Thomas Aquinas, the object of human knowledge does not consist in mere sensible empirical data but in things, that is in unities of sensible and intelligible features, as well as of accidental and essential ones which lead to the investigation of material and formal viz. efficient and final causes in the things.<sup>2</sup>

b) In the aristotelian-thomistic tradition, the experience is not only based on sense perception but also, from the beginning, on an intellectual

<sup>1</sup> See: *Fides et ratio*, ed. D. Tettamanzi, Casale Monferrato (Piemme) 1998, n. 83.

<sup>2</sup> This and the following items are explained more in detail in my tract: *Sein und Bewußtsein. Erörterungen zur Erkenntnislehre und Metaphysik in einer Gegenüberstellung von Aristoteles und Kant*, Hildesheim 2001 (Olms Verlag, Philos. Texte u. Studien, 61).

perception of certain first intelligible aspects in the empirical sensible things themselves, above all of their being/existence, of their categorial being, as well as of their being one, indivisible, being intelligible or true, according to the so-called “transcendentals”.

c) In the aristotelian-thomistic tradition, the proper object of philosophy consists in the essentials of the empirical things, not in an absolute principle or God. It is only metaphysics which in the final part concludes in a first transcendent cause, God.

d) The absolute principle of being and goodness is not only a request or postulate for our human mind, but is an implication of our natural consciousness of being of things which becomes explicit and evident, then, in the metaphysical reflection of the very causes of being of all things; for such a cause cannot be any more an immanent cause but a unique transcendent and absolute cause, identified with God of the religious cultus. (See Aristotle, *Metaphys.* XII, which Thomas follows).

Finally, according to the classical tradition, there is no passage from the empirical sensible world to the transcendent first cause of being, if not by starting from the caused being/the simple intelligible existence of the sensible things themselves and the so-called transcendental features.

## 2. *The change of traditional terms in modern philosophy*

Let me note briefly, please, the change of main terms of the aristotelian-thomistic tradition in modern philosophy:

a) In Descartes, Kant, Husserl and Heidegger the simple being or existence of the empirical things becomes a mere sensible fact in space and time which can be doubted and, then, eliminated from the reach of human knowledge.

b) The apprehension of that simple being of things, which is an intuitive act of intellect, becomes a “sensible consciousness”. However, this expression is contradictory in itself, because “consciousness” in its original meaning (*conscientia*, employed in moral field as conscience) is always an act of intellect.

From Descartes onward, consciousness is understood as a reflection of the thinking mind. In reality, however, this reflection is, in effect, an initial act of self-knowledge, presupposing already the simple consciousness with which the subject is aware of the being of things as well as of the being of the subject/mind itself.

c) The phenomena of the things themselves are substituted by “phenomena” in the subject, constituted by activities of the mind which are “setting”

the being of objects qua phenomena. The things themselves which were the object, in the tradition, are substituted, from Kant onward, by the representations in the mind, which become now the only object of our knowledge.

d) The constitutive causes of the things themselves are replaced by conditions of the subject's cognitive organisation – in Kant: forms of the sensitive intuition, categories of understanding, transcendental consciousness – which fulfil the task to constitute things qua phenomena. The modern position does no longer recognize any intelligible feature in things themselves. What is outside of the subject is only an unknown X or a matter as a source of stimulation of the senses, furnishing the material of sense-perception.

### 3. *Modern concepts of truth*

It is clear that behind the above-mentioned changes of traditional terms there is a fundamental change of conception of reality, knowledge and truth. Reality is reduced to a world of phenomena constituted by activities of the subject; knowledge has no longer any function of being determined (or “measured”) by the things (as “measure”) but is determining the things qua phenomena. There is, then, no longer any truth in the things themselves but only in the cognitive activities of the subject.

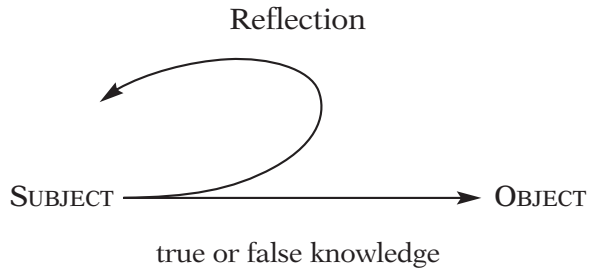
Furthermore, because these cognitive activities are understood as “actions”, or as practical acts, the traditional distinction between theoretical and practical knowledge, viz. theoretical and practical truth, disappears, or at least the priority concerning theory and practice is given to the latter. Truth becomes finally an item of free decision.

### 4. *The traditional distinction between truth in the intellect and truth in the things*

In front of the critical situation today, concerning the concept of truth, it is worth while to re-study the aristotelian-thomistic doctrine about reality, knowledge and truth. It teaches us that there cannot be a definition of truth and falsehood if not as an index of knowledge, and there cannot be a definition of knowledge if not as one-sided relation between subject and object in which senses and mind depend on the things, not vice versa (as Kant's *Kopernikanische Wende* tried to do).

The basis and ultimate criterium of the classical realistic theory of knowledge is the simple contact of intellect with reality, i.e. with the act of being of the things, present to the intellect. The simple act of apprehension

(*νοεῖν, intelligere*) of the being of things could be called “consciousness” in an original, literal sense, even if the term in cognitive field has been coined only in modern times. It is our natural consciousness of reality which testifies the existence of things, independent of consciousness itself. And this is valid for the existence of the objects as well as of the intellect’s existence itself (see the following scheme).



*Consciousness of being  
of the subject and of the object*

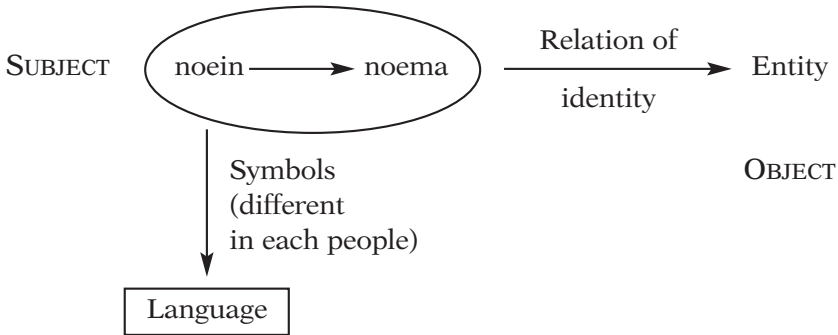
Against the cartesian doubt of the existence of the outer things one can say that doubt is justified about all sensible data, but the fact that there exists something real being outside of our consciousness is the most evident fact, testified by consciousness itself. And ontology can justify it, a posteriori, by the reflection that already the simple existence of things is an intelligible fact, no longer a sensible fact.

Against the modern objection that the traditional realistic concept of knowledge which gives priority to the object upon the subject, leads to an “objectivism”, offending the subjectivity of the thinking mind, one can say that the reality of things embraces the objects as well as the subject itself, thanks to the analogy of being, which has been lost in modern philosophies (from Descartes onward).

Thomas’ distinction between truth in the intellect (or soul) and truth in things (*De veritate, Summa theol.*) is based on Aristotle (*Metaph. VI, De anima III*), and justified by the fact that the intellect is informed by the things, more precisely: by the intelligible and essential features in them. From there the definition of truth results as adequation of the intellect towards the things. It is a passage from the potential state to the actual one.



The object is the *primum movens* (πρῶτον κινουῦν)<sup>3</sup>. This realistic definition of truth has as ontological basis the fact that there is an object and a subject at all, and that there is somewhat intelligible / some truth in it. The following scheme relies on the primary source, the text in Aristotle's *De interpretatione*, chap. 1, which Thomas has assumed.



It seems to me indispensable that a philosophy, today, which reflects on language in its importance for our knowledge of things, should take notice of this classical theory. It shows that our speaking about things is indicative of what our intellect has comprehended of them, and that the true or false comprehension is prior to our true or false speaking about things. Furthermore, whereas in different peoples their languages are different, their true comprehension of things is identical in all peoples. And why? Because it refers to somewhat identical and intelligible in them, i.e. to their being and essence. There is no other explanation!

For the rest, the fact that, according to Aristotle and Thomas Aquinas, the subject is informed by the things, does not mean that the subject is purely passive in the process of knowledge. On the contrary, it plays an active part, because it accomplishes the function of the so-called “abstraction”,<sup>4</sup> appropriating and interiorizing the outer object. Indeed, as already Aristotle stated: It is not the concrete stone which is in the soul, but its cognitive form<sup>5</sup>. In the same sense Thomas shall state

<sup>3</sup> See Aristotle, *De an.* III, 433b 10-11. Cfr. my commentary in: *Aristoteles, Über die Seele*, Hamburg (Meiners Philos. Bibl. 476) 1995, 427 ss.

<sup>4</sup> Cfr. Aristotle, *Analytica poster.* II 19; Thomas Aquinas, *Summa theol.* I, q. 85.

<sup>5</sup> Aristotle, *De anima* III, 431b 29.

that the subject comes to know the object *ad modum cognoscentis* (e. gr. *Summa c. gent.*, I, 70).

The basis is (as explained above) the natural consciousness of entity/reality. It is a simple intuitive act of intellect (*intelligere*), comprehensive of being:

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum... est ens, *De verit.* q. I, a. 1c.

in which entities, i.e. things are present to the intellect:

Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, (*I Sent.* d. 3, q. 4, a. 5).

##### 5. Heidegger's opposition between truth as "correctness" and as "aletheia". *Critical comment on it*

Finally let me mention still Heidegger's opposition between truth as "correctness" (Richtigkeit) and as "aletheia" (*Unverborgenheit*, in: *Vom Wesen der Wahrheit*).<sup>6</sup> At a first glance it could seem as if Heidegger re-discovers a classical insight that truth can be found primarily only in the subject. However, seen more closely, Heidegger's position includes the kantian *Kopernikanische Wende* and Husserl's phenomenology according to which the subject constitutes the object qua phenomenon in itself (in the subject). Hence, according to Heidegger the truth in the subject is no longer determined by the things but inversely. As he teaches expressly: it is only by our speaking about things that they come-to-be and are.<sup>7</sup>

Furthermore, for Heidegger (following Husserl's phenomenology, especially the doctrine of the intentional sense-giving acts which constitute things as unities of sense) the being of things is their "appearing" in us, and the "essence" of being is finally the "essence" of man which consists in the creative activities of the subject's mind. According to Heidegger (*Vom*

<sup>6</sup>In the background there is the cartesian dualism of *res extensa* and *res cogitans*, with the problem how to overcome it. The same holds good for Heidegger so-called "ontological difference" which distributes the "entities" (*Seiendes*) to the sensible things and "the being" (*das Sein*) to the subject, to the activities of the mind (the only place where it "appears"). See my commentary: *Zu M. Heideggers 'Einführung in die Metaphysik'. Kritische Anmerkungen*, Weilheim-Bierbronn 2001 (Hefreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, 10).

<sup>7</sup>M. Heidegger: "Im Wort, in der Sprache werden und sind erst die Dinge", see: *Einführung in die Metaphysik*. Quotation from the edition of Heidegger's works, Tübingen (Niemeyer) 1953, 1957, p. 11.

*Wesen der Wahrheit*) the truth as “aletheia” consists as free decision of the subject to make appear in himself the things qua phenomena, i.e. as the cultural historical world of men.

That this concept of truth has nothing to do with the ἀλήθεια of the classical aristotelian tradition is obvious. According to this, the being belongs to the things themselves and is quite different from their appearance in us. Even more, the essence of the things which consists in the constitutive internal causes of their being can never “appear”. And the truth of the things has its source in their essence.

Thomas has worked out that, in so far as the things in movement, change and process have also some truth, it relies ultimately on the truth of their being and essence.

Heidegger’s interpretation fails the proper sense of ἀλήθεια which originally means the revelation of what the intellect discovers of the things when passing through what is apparent to the sense experience. Essential truth can never be an “appearance” to the intellect. And the intellect comprehends it in conformity with the intelligible side of the things. Hence the “aletheia” in the classical sense of truth is simultaneously correct, i.e. adequate with them. On the contrary, according to the modern phenomenology, employed by Heidegger, the phenomena have to be “body-like” (*leibhaftig*), “individual”, in “full concreteness”. They are the only place where truth as “aletheia” can be found, and “aletheia” comes in opposition with “correctness”. The latter belongs, then, only to the natural sciences, occupied with abstract laws of things on the basis of sensible facts.

# EGO SUM VERITAS

AUTOUR DE L'EXÉGÈSE THOMASIENNE DE JN 14, 6

ROBERT WIELOCKX

Cette contribution, consacrée à l'exégèse thomasienne de Jn 14, 6, comprend trois parties. Dans la première, on jette un regard sur l'histoire de l'exégèse du verset johannique pour mieux situer l'exégèse proposée par S. Thomas. Dans la seconde partie, on s'arrête à la pointe de l'exégèse thomasienne: le Verbe incarné, étant Voie et conjointement Vérité, est à la fois et même simultanément Temps et Éternité: "simul via et terminus". Dans la partie finale, on montre que cette simultanété, aussi dans le sens proprement chronologique, de la "Voie" et de la "Vérité" fait de la pensée sacramentelle, particulièrement eucharistique, de S. Thomas un corollaire transparent de sa christologie.

## 1. APERÇU DE L'HISTOIRE DE L'EXÉGÈSE

La plupart des anciens tombaient d'accord pour lire dans les trois membres, Voie, Vérité, Vie, pourtant coordonnés grammaticalement par l'évangéliste (ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή), une progression et pour considérer le troisième terme comme désignant un but à atteindre.<sup>1</sup> Mais plus d'une explication demeurerait encore possible. Certains voyaient dans la Vie le but à atteindre, et, dans la Voie et la Vérité, le moyen par où on accède à ce but. Selon d'autres, par le moyen de la Voie, on atteint le but, qui est la Vérité et la Vie.

En gros, on peut dire que la première interprétation est plutôt celle des Grecs (sauf Clément d'Alexandrie et Origène), et, parmi les Latins, celle de S.

<sup>1</sup> I. De La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean* (Analecta Biblica, 73), 2 vols., Roma, 1977 (1999<sup>2</sup>), t. 1, pp. 117-278, surtout pp. 241-278.

Ambroise et de S. Léon le Grand.<sup>2</sup> Mais d'importantes nuances distinguent entre eux ces différents auteurs. La meilleure explication aux yeux des exégètes d'aujourd'hui est encore celle de Chrysostome (suivi par Théophylacte), du moins en ce sens qu'il met, comme il se doit, l'accent du verset sur le premier terme: Jésus est la voie vers le Père; les deux autres termes du verset, d'après Chrysostome, garantissent l'efficacité de cette promesse: Jésus, la vérité, ne peut tromper; et puisque Jésus est la vie, la mort même ne pourra nous arrêter sur ce chemin. Théodore de Mopsueste souligne davantage la succession de ces trois termes: c'est par Jésus (la voie) que nous connaissons la vérité révélée et que nous jouirons de la vie éternelle. La même progression des termes est sensible dans l'interprétation de S. Ambroise, dans celle de S. Léon le Grand, de Rupert de Deutz et de S. Bernard.

La seconde interprétation, qui place la vérité avec la vie au terme de la voie, montre son inspiration platonicienne.<sup>3</sup> Elle est représentée chez les Grecs par Clément d'Alexandrie et Origène: pour eux, c'est le Christ céleste, le logos de Dieu, qui est la Vérité; il est la Vérité, parce qu'il est l'intellect ou la pensée même de Dieu. Chez les Latins, une exégèse semblable reparait chez S. Augustin; elle sera reprise, avec de légères nuances, par Bède et Nicolas de Lyre; on la trouve admirablement résumée dans le commentaire de S. Thomas à l'évangile de Jean:

“Ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit ‘Ego sum via’; secundum quod Deus, dicit ‘Veritas et Vita’. Per quae duo terminus huius viae convenienter designatur”.

D'après cette explication, si le Christ est la Vérité, c'est formellement en tant qu'il est Dieu ou le Verbe de Dieu.

Quant à l'état actuel de la recherche dans le domaine de l'exégèse johannique, on peut dire que, grâce entre autres aux travaux d'I. de la Potterie à ce sujet, un consensus considérable s'est établi (R. Schnackenburg, R.E. Brown, G.R. Beasley-Murray *et al.*; C.K. Barrett, à qui nous devons le meilleur commentaire johannique existant (seconde édition, 1978), tient une position pratiquement identique, même si, en raison des dates de ses travaux, il n'a pu tenir compte de ceux d'I. de la Potterie).<sup>4</sup>

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 243, n. 373.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 243-245.

<sup>4</sup> C.K. Barrett, *The Gospel according to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (Society for Promoting Christian Knowledge), London, 1955 (1978<sup>2</sup>), p. 458; I. De La Potterie, *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie* (Jn 14, 6), in *Nouvelle Revue Théologique*, 88, 1966, pp. 917-942; R.E. Brown, *The Gospel according to John* (The

Dans l'ensemble, on est d'accord sur l'essentiel: Jn 14, 6 veut dire que Jésus, non pas simplement le Verbe, mais bien le Verbe incarné, est la Voie, nul autre chemin ne conduisant au Dieu véritable, qui est spécifiquement Père, comme l'exprime la seconde partie du v. 6: "nul ne peut venir au Père si ce n'est à travers moi". Les deux autres termes, Vérité et Vie, étant là pour expliquer le sens de l'affirmation première, doivent donc continuer de désigner le Verbe incarné.

Ce que Jn explique en ajoutant que cette Voie est la Vérité, se trouve dans la ligne du vocabulaire vétéro-testamentaire et plus encore qumrânien, est suggéré par le genre littéraire de ce qu'on a justement défini une parole de révélation (ἐγὼ εἶμι) et est indiqué par le contexte, éloigné et proche, de l'évangile de Jn (1, 14. 17-18; 14, 2-6. 7-11). Jn explique, en d'autres mots, que Jésus est, non pas simplement une révélation de Dieu, c'est-à-dire du Père, mais qu'il constitue, lui, plein de grâce et de vérité, à proprement parler la plénitude de la révélation de la paternité divine (cf. Jn 1, 14. 17).

Comme l'avait entrevu le regretté J. Dupont, la "vérité" est toujours pour Jn un attribut de Dieu, non pas considéré comme dans sa divinité isolée, mais sous l'aspect de son auto-communication aux hommes.<sup>5</sup> Telle quelle cette "vérité" fournit une caractéristique johannique permettant de la différencier définitivement des vues gnostiques (où la "vérité" désigne la réalité divine telle quelle). Cette façon de comprendre la Vérité johannique comme le point culminant de la Révélation est généralement admise aujourd'hui.

Celui qui porte à terme la révélation est aussi la Vie. Lors de la résurrection finale Jésus, qui opère cette résurrection (Jn 5, 19-30), achèvera de montrer que Dieu est Père, car il achèvera alors de montrer que le Fils et l'ensemble de ceux qui, dans le passé, ont cru en ce Fils et, maintenant, sont ressuscités par lui ne sont pas morts, mais se révèlent être pleinement en vie et, par là, manifestent avec éclat que Dieu est Père. Non seulement ressusciteront-ils (les incroyants le feront tout autant, mais d'une résurrection de condamnation), mais, après leur résurrection, qui sera distinctement une résurrection de vie par opposition à la résurrection de condamnation, ils participeront sans fin dans la vie unissant immortellement l'amour du Fils (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς) et le sein du Père (Jn 1, 14. 17-18).

Anchor Bible, 29 A-B), 2 vols., New York etc., 1970, t. 2, pp. 630-631; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg etc., 1965 (1992<sup>7</sup>), 1971 (1985<sup>4</sup>), 1975 (1992<sup>6</sup>), 1984 (1994<sup>3</sup>), 4 vols., t. 3 (1975, 1992<sup>6</sup>), pp. 72-75; I. De La Potterie, *La Vérité* (cf. n. 1), t. 1, 1977 (1999<sup>2</sup>), pp. 241-278; G. R. Beasley-Murray, *John* (Word Biblical Commentary, 36), Waco, 1987, pp. 252-253.

<sup>5</sup> J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean: Le Christ, Parole, Lumière et Vie, la gloire du Christ*, Bruges, 1951, p. 214.

La vie des enfants de Dieu, ainsi révélée en plénitude (1 Jn 3, 2), dépasse donc nettement la simple vie de la chair (Jn 1, 12-13) et même la simple résurrection, grâce précisément à l'amour filial. À travers l'ensemble des oeuvres salvifiques opérées par Celui qui est la Résurrection et la Vie (Jn 11, 25) – les Noces de Cana, la résurrection de Lazare, la montée en croix de Jésus, sa résurrection, la résurrection eschatologique de tous, la résurrection et la vie de tous les enfants de Dieu – se fait jour progressivement la constance d'un amour filial devenu pour finir entièrement transparent. Et, comme le remarquait H.U. von Balthasar, cette transparence historique et humaine est le reflet fidèle d'une autre transparence, éternelle et divine, à savoir de l'amour de Celui dont l'Être indivis consiste à être, comme Monogène, tourné vers le Père (Jn 1, 2. 18).<sup>6</sup>

On peut donc dire que, selon Jn 14, 6, c'est en tant que Verbe incarné (Jn 1, 18), celui-ci étant à cet égard parfaitement transparent au Verbe tout court (Jn 1, 2), que Jésus est la Révélation du Père. Jn appelle cette révélation "la Vérité" parce que cette transparence parfaite du Verbe incarné correspond à la lumière originelle du Verbe: "Cette transparence de Jésus, cette gloire, cet éclat toujours plus intense de sa lumière originelle, c'est la vérité".<sup>7</sup>

## 2. LA POINTE DE L'EXÉGÈSE THOMASIENNE: "SIMUL VIA ET TERMINUS"

Même si S. Thomas, dans son propre commentaire à Jn 14, 6, ne le trahit pas, il lui arrive de parler dans un langage qui, comme on n'a pas manqué de le noter, s'approche de la tradition issue de Chrysostome.<sup>8</sup> C'est ainsi qu'on lit, dans le prologue à la *Tertia Pars* de la *Summa theologiae*:

"Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum (Mt 1, 21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus ..."

Au demeurant, l'exégèse origénienne et augustinienne, qui domine manifestement le passage consacré expressément par S. Thomas à l'exégèse de Jn 14, 6, n'a pas que de regrettables lacunes. Elle a permis à S. Thomas de formuler une pointe, semble-t-il, cruciale. Sans épuiser toute la richesse de sa christologie, cette pointe est centrée sur un corollaire décou-

<sup>6</sup> H.U. Von Balthasar, *La Gloire et la Croix I* (Théologie, 61), Paris, 1965, p. 414.

<sup>7</sup> I. De La Potterie, *La Vérité* (cf. n. 1), t. 1, p. 241 (italiques dans l'original).

<sup>8</sup> *Ibid.*, t. 1, p. 262; J.-P. Torrell, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel. Initiation 2* (Vestigia. Pensée antique et médiévale, 19), Fribourg, 1996, p. 133.

lant de la communication des idiomes, à savoir sur la communion réciproque entre éternité et temps. C'est très précisément parce qu'elle se concentre sur cet aspect particulier de la communication des idiomes que l'exégèse de S. Thomas est tout à fait apte à éclairer un problème qui a marqué l'exégèse du XX<sup>e</sup> siècle. Ce problème fut soulevé par W. Wrede (1901) et, par le biais de R. Bultmann, reformulé par H. Koester *et al.*<sup>9</sup> À en croire W. Wrede et ses épigones le passage de l'eschatologie juive à la christologie n'est que le produit de la pensée paulinienne. La dignité messianique que Paul et la communauté primitive attribuaient au Christ ressuscité exclusivement, Mc, lui, l'aurait projetée dans la vie et la conscience de soi de Jésus.

Sous une forme moins spéculative, la difficulté soulevée par W. Wrede revient dans une objection classique du côté juif à l'adresse des chrétiens: vous qui dites que le Messie est venu, comment se fait-il que, après Jésus, rien n'a changé, puisque les guerres et les autres instances de mort continuent, comme si de rien n'était. D.C. Allison, Jr., à qui l'on doit avec W.D. Davies un bon commentaire contemporain sur Mt, prend la difficulté tout à fait au sérieux dans un livre plus récent.<sup>10</sup> Certes, ce livre a été salué non sans raison comme une critique salutaire de l'image d'un Jésus prétendument sapientiel, voire cynique ou même libertin prônée par certains membres du Jesus Seminar, Robert W. Funk, J. Dominic Crossan, Marcus Borg, Stephen J. Patterson *et al.* (Jésus étant défini par R.W. Funk comme "the proverbial party animal"). Mais D.C. Allison ne se fait pas faute de définir Jésus comme "millenarian", c'est-à-dire comme une personne qui croit qu'un temps futur de grand bonheur et prospérité pour tout le monde va venir. Son livre, où Jésus est évidemment présenté comme dupe, se termine sur une position agnostique relative à la venue du Règne.<sup>11</sup>

À première vue, ces vues relativement populaires n'impliquent qu'une dépréciation de la réalité historique, puisque celle-ci est manifestement censée être incapable de réaliser l'âge d'or eschatologique. Cette façon de

<sup>9</sup> H. Koester, *An Intellectual Biography of James M. Robinson*. Speech at the Occasion of His Retirement, in J. Ma. Asgeirsson *et al.* (eds.), *From Quest to Q*. FS James M. Robinson (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 146), Leuven, 2000, pp. XII-XXI.

<sup>10</sup> D.C. Allison, Jr., *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet*, Minneapolis, 1998, p. 166: "Clearly the sources betray the tacit awareness that Jesus and those around him erroneously hoped for a near end. This fact has far-reaching consequences. Jesus' prophecies were not originally construed as metaphors fulfilled in his ministry or in the time thereafter. That came only with subsequent, apologetic exegesis"; cf. *ibid.* p. 168.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 218: "What he (Jesus) spoke plainly about was an old world made new, a corrupt world made incorrupt. It has not come. Will it ever?"



voir a, cependant, un corollaire à vrai dire tout aussi compromettant pour l'eschaton, qui est tacitement supposé constituer une instance incapable de rejoindre l'actualité du présent. Par l'indigence commune attribuée à l'histoire et à l'eschaton, présent et avenir se trouvent à égale distance de la souveraineté créatrice, laquelle n'éprouve pas plus de difficulté à s'unir à l'ici et maintenant le plus humble de l'histoire que de se manifester dans l'évidence la plus universellement glorieuse de l'eschaton. Rien de surprenant dès lors que les eschatologies juives excellent à s'imaginer un eschaton qui, à part la condition d'une vie sans fin, réitère en bonne part les conditions de la vie d'ici-bas: soit les puissances devront être soumises à un Israël imaginé, lui aussi, sur le type de la puissance politique; soit chaque Israélite, qui se devra de reprendre la vie de la procréation, aura 600.000 fils, les femmes lui faisant un enfant tous les jours (exemples abondants en P. Billerbeck).<sup>12</sup>

Par sa conception de la résurrection, Jésus innove de fond en comble les vues juives sur les événements eschatologiques. Mc 12, 18-27: à la résurrection les humains ne se marieront plus, mais seront comme les anges au ciel. Le Dieu qui s'est allié à Abraham (le stérile), Isaac (le fils de la promesse) et Jacob (en qui s'accomplit la promesse jusqu'à douze fois) n'est pas s'il n'est le Dieu des vivants. Cette conception qui compare les ressuscités aux anges et définit la résurrection non pas selon la norme de la vie biologique, mais de Celui qui est Promesse et Accomplissement, Esprit donnant la Vie, tranche sur le judaïsme ambiant et ne se retrouve plus, telle quelle, dans tout le reste du Nouveau Testament, fût-ce même dans un seul logion, dans un seul passage. On se trouve, en d'autres mots, dans cette conception fortement originale et à plusieurs égards conforme au profil spirituel du Maître, devant une parole reflétant la pensée de Jésus lui-même.<sup>13</sup>

Comme c'est dans sa conception de Dieu qu'il puise la force innovatrice de sa conception de l'eschatologie, c'est aussi dans sa théologie que Jésus trouve de quoi innover la conception de l'histoire. Comme la moisson ne peut que sortir des semailles, ainsi on ne peut entrer dans le Règne futur sans accueillir la mission de Jésus qui est en train de s'accomplir sous les

<sup>12</sup> H.L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1922 (1994<sup>10</sup>), 1961 (1986<sup>6</sup>), 6 vols., t. 1, pp. 887-890.

<sup>13</sup> B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité: Exégèse et théologie biblique* (Studii Biblici Franciscani Analecta, 4), Gembloux, 1973, pp. 23-52; J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus: Étude exégétique* (Lectio divina, 129), Paris, 1987, pp. 77-91; O. Schwankl, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 parr): Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung* (Bonner Biblische Beiträge, 66), Frankfurt, 1987, surtout pp. 330-418, pp. 466-587.

yeux de ses contemporains (Q 11, 20; Q 13, 18-21; Q 15, 3-10; cf. Mc 1, 14-15; Mc 4, 30-32; Lc 17, 20-21).<sup>14</sup> La tradition synoptique du Règne marche la main dans la main avec celle du Fils de l'Homme.<sup>15</sup> Fondamental, ensemble avec Mc 14, 62 parr., demeure Q 12, 8-9 (cf. Mc 8, 38 parr.):<sup>16</sup> "Qui se déclarera pour moi devant les hommes, le Fils de l'Homme se déclarera pour lui devant les anges. Qui m'aura renié devant les hommes, le Fils de l'Homme le reniera devant les anges". Que le Fils de l'Homme soit une personne autre que Jésus (R. Bultmann) ou qu'elle soit "dynamiquement" identique à lui (C. Colpe), cela est strictement indifférent du point de vue qui est capital ici. Le jugement eschatologique, se jouant devant le trône de Dieu (les "anges" étant ici une métonymie pour Dieu), et dans lequel le Fils de l'Homme portera son témoignage décisif (la distinction entre témoin et juge est une vue de l'esprit), n'est plus purement et simplement un événement eschatologique. En effet, le jugement qui aura lieu à l'eschaton, se

<sup>14</sup> Sur le lien entre Règne de Dieu et mission de Jésus: R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*. Vierte Auflage mit einem Nachtrag, Freiburg etc., 1965, surtout pp. 77-109, pp. 256-258; J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus* (Études Bibliques), 2 vols., Paris, 1980, t. 1, surtout pp. 91-126, pp. 127-153, pp. 179-243. Pour les paraboles du sénevé et du levain, voir N.A. Dahl, *The Parables of Growth*, in *Studia Theologica (Lund)*, 5, 1951, 132-165, surtout p. 148; H. Conzelmann, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 54, 1957, pp. 277-296, surtout p. 288; J. Dupont, *Les paraboles du sénevé et du levain (Mt 13, 31-33; Lc 13,1 8-21)*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 89, 1967, pp. 897-913, surtout pp. 903-907 (Reprint in ID., *Études sur les Évangiles Synoptiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 70A-B), Leuven, 1985, t. 2, pp. 592-608, surtout pp. 598-602); ID. *Le couple parabolique du sénevé et du levain: Mt 13, 31-33; Lc 13, 18-21*, in G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie*. FS H. Conzelmann, Tübingen, 1975, pp. 331-345 (Reprint in ID., *Études sur les Évangiles Synoptiques*, t. 2, pp. 609-623); H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten* (Neutestamentliche Abhandlungen. NF, 18), Münster, 1978 (1986<sup>2</sup>), pp. 210-218; P. Lampe, *Die Gleichnisverkündigung Jesu von Nazareth im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie*, in U. Mell (ed.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999: Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 103), Berlin, 1999, pp. 223-236, surtout pp. 228-236. Pour la parabole de la brebis perdue spécialement J. Dupont, *Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue*, in ID., *Études sur les Évangiles Synoptiques* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 70A-B), 2 vols., Leuven, 1985, pp. 647-666.

<sup>15</sup> H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Gütersloh, 1959, pp. 298-316; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen, 1963, pp. 27-31; K. Berger, *Theologiegeschichte des Christentums: Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen-Basel, 1993 (1995<sup>2</sup>), p. 622.

<sup>16</sup> Pour Mc 14, 62 ensemble avec Q 12, 8-9, voir R. Schnackenburg, *Zum Verfahren der Urkirche bei ihrer Jesusüberlieferung*, in H. Ristow – K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus*

décide ici et maintenant, selon que les uns comme les autres se décident dans ce présent historique crucial où ils se trouvent placés devant Jésus. L'avenir eschatologique n'est plus purement eschatologique, car il se décide dans le présent historique. Et celui-ci n'est plus simplement non-eschatologique, car il se charge d'une gravité unique et se voit promu à être l'instance qui décide, pour tout être humain, de l'avenir eschatologique.<sup>17</sup>

Le passage du judaïsme, où présent et eschaton sont simplement exclusifs l'un de l'autre, à la christologie, où sans se confondre ils s'incluent mutuellement, se trouve être ainsi tout simplement le fait de la pensée originale de Jésus en personne, telle qu'on le trouve dans sa prédication sur le Règne de Dieu et sur le Fils de l'Homme. Le bon usage du critère d'originalité, par où nous discernons cette pensée jésuane face aux genres littéraires et thèmes typiques de l'église des premières générations, conduit directe-

*und der kerygmatische Christus: Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin, 1960, pp. 439-454, surtout pp. 450-454.; B. Rigaux, *La seconde venue de Jésus*, in E. Massaux (ed.), *La venue du Messie: Messianisme et Eschatologie* (Recherches bibliques, 6), Bruges, 1962, pp. 173-216, surtout pp. 203-210. Pour Mc 14,62, voir W.G. Kümmel, *Promise and Fulfilment*. Third and completely Revised Edition 1956. First Published in English, London, 1957, pp. 49-51; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*. Second Edition, London, 1966 (Reprint 1987), pp. 568-569; M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term "Son of Man" and Its Use in St Mark's Gospel*, Montreal, 1967, pp. 148-173, pp. 182-189; R. Pesch, *Das Markusevangelium* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 2 vols., Freiburg etc., 1976 (1989<sup>5</sup>)-1978 (1991<sup>4</sup>), t. 2, pp. 437-439; R. Gundry, *Mark. A Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids (Mich.), 1992, pp. 912-915; J.D.G. Dunn, "Are You the Messiah?": *Is the Crux of Mark 14:61-62 Resolvable?*, in D. R. Horrell – C. M. Tuckett (eds.), *Cristology, Controversy and Community: New Testament Essays*. FS David R. Catchpole (Supplements to Novum Testamentum, 99), Leiden, 2000, pp. 1-22. Pour Q 12,8-9, voir J. Dupont, *Les béatitudes* (Études Bibliques), 3 vols., Paris 1958<sup>2</sup>, 1969<sup>2</sup>, 1973, t. 2, pp. 369-376; J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin-New York, 1996, surtout pp. 249-267; M. Hengel, *Jesus, the Messiah of Israel: The Debate about the "Messianic Mission" of Jesus*, in B. Chilton – C.A. Evans (eds.), *Authenticating the Words of Jesus. Authenticating the Activities of Jesus* (New Testament Tools and Studies, 28, 1-2), Leiden, 1999, 2 vols., t. 2, pp. 323-349, surtout pp. 341-344; C.M. Tuckett, *Q 12: 8 Once again – "Son of Man" or "I"?*, in J. Ma. Asgeirsson et al. (eds.), *From Quest to Q* (cf. n. 9), 2000, pp. 171-188; ID., *The Son of Man and Daniel 7: Q and Jesus*, in A. Lindemann (ed.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 158), Leuven, 2001, pp. 371-394.

<sup>17</sup> On notera que Mt a expliqué (10, 40-42; 25, 31-46; diff. 10, 32-33), pour la situation de son temps, que ce n'est pas seulement ceux qui se trouvent face à Jésus présent en Palestine, mais aussi tous les hommes, confrontés avec les messagers de Jésus, répandus à travers tout le monde habité (Mt 24, 14), qui seront jugés par le Fils de l'Homme selon qu'ils ont accueilli ou ignoré les disciples de Jésus, fût-ce le plus petit d'entre eux. Cf. G.N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Edinburgh, 1992 (Westminster, 1993<sup>2</sup>), pp. 207-231.

ment à reconnaître, dans l'inclusion mutuelle de l'avenir eschatologique et du présent historique caractérisé comme présence de *Jésus*, le facteur de continuité qui, par delà les genres et les contenus discontinus de part et d'autre, relie Jésus à la jeune Église. Les traditions déjà stéréotypées de celle-ci font leur apparition dès les lettres les plus anciennes de Paul (1 Thess 1, 9-10; 3, 13; 4, 13-18; 5, 1-11). Il importe de noter que, si l'absence des thèmes du Règne de Dieu et du Fils de l'Homme atteste la discontinuité entre Jésus et Paul, l'imbrication de l'avenir eschatologique dans le présent historique, en revanche, met en évidence la continuité, grâce au rôle irremplaçable joué par Jésus-Christ dans l'eschaton et, à la fois, dans le présent.<sup>18</sup>

S. Thomas se trouve pleinement dans cette tradition spécifiquement chrétienne: la pointe de son commentaire à Jn 14, 6, qui se concentre, dans l'analyse de l'union hypostatique, sur l'union du temps et de l'éternité en est une illustration. L'union hypostatique est non seulement la coexistence de Dieu et de l'homme, du but à atteindre et du chemin, en un seul suppôt, mais encore leur simultanété: "*simul* via et terminus".<sup>19</sup>

<sup>18</sup> B. Rigaux, *La seconde venue* (cf. n. 16), pp. 178-181.

<sup>19</sup> S. Thomas rejoint ici non seulement les formules de S. Augustin, mais le centre même de la pensée augustinienne à trois points de vue. D'abord, il renoue avec "une structure théologique constante" repérable chez S. Augustin, marquée par l'opposition platonicienne de l'οὐσία à la γένεσις, opposition parallèle, selon le *Timée* rappelé par S. Augustin, à celle qui oppose l'ἀλήθεια à la πίστις (G. Madec, *La Patrie et la Voie: le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin* (Jésus et Jésus-Christ, 36), Paris, 1989, pp. 287-412, surtout p. 288, p. 290, pp. 303-304). Une fois définie comme le contraire de ce qui devient, la vérité doit se comprendre et se comprendre comme l'équivalent de l'éternité, celle-ci étant entendue à son tour comme le contraire du temps (et de toute succession, fût-elle interminable). En second lieu, lorsqu'il reconnaît l'union, en Jésus-Christ, de la vérité et de la voie et reconnaît de la sorte, en vertu des équivalences susdites, l'union de l'éternité et du temps, S. Thomas sait, après S. Augustin, que le mystère du Christ réunit intimement ce que le platonisme devait séparer à l'extrême:

"Quod autem ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus filius tuus coaeternus tibi ... est ibi sc. 'in Platoniorum libris', quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est ... non est ibi" (Aug., *Conf.* IX, vii, 14).

Enfin, la simultanété christologique, aussi proprement chronologique, entre éternité et temps est, comme on le sait, au coeur de la conviction anti-pélagienne du Docteur de la grâce que S. Thomas ne se lasse de répéter (III *Sent.*, d. 4, q. 3, a. 1; *Summa theologiae* III, q. 2, a. 11). Selon cette conviction, comme aucune existence humaine de Jésus ne précède son union au Verbe et, par conséquent, aucun de ses mérites ne précède la grâce de l'union, ainsi de même aucun de ses mérites ne précède la grâce capitale par laquelle le Verbe incarné est constitué comme Tête du Corps Mystique et comme plénitude et cause de toute grâce:

"... Nonne faciente ac suscipiente Verbo, ipse homo, *ex quo esse coepit*, Filius Dei unicus esse coepit? ... Ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo suscep-

Le “simul” de la formule de S. Thomas peut s’entendre, en théorie, de deux façons: “ensemble” et “en même temps”. Mais concrètement le sens chronologique s’impose.

Comme l’a fait remarquer J.-P. Torrell, les paraphrases thomasiennes des textes augustinien sur la Patrie et la Voie font discrètement mais systématiquement silence sur les oppositions entre ces deux pôles du binôme augustinien.<sup>20</sup>

À cet argument du silence s’ajoutent deux autres séries de textes véhiculant des témoignages positifs.<sup>21</sup> S. Thomas dépasse S. Augustin lorsqu’il admet sans ambages que la vision béatifique de l’âme humaine du Verbe incarné commence déjà dès l’instant de la conception au sein de la Vierge. L’admission de la coexistence de cette vision béatifique avec une authentique science expérimentale dans la même âme humaine du Verbe incarné (III, q. 9, a. 4) témoigne de la pleine lucidité sur la communication des idiomes. S. Thomas reprend fidèlement S. Augustin quand il enseigne avec constance que Moïse et S. Paul ont connu dès ici-bas une sorte d’authentique vision bienheureuse. S. Thomas prend donc très au sérieux le sens proprement chronologique de la simultanéité du chemin historique et du terme eschatologique. Dès que le chemin du Christ et de son Corps Mystique est chemin, il n’est plus simplement chemin, mais il est d’une certaine façon aussi déjà le terme.

L’articulation de la communication des idiomes implique nécessairement deux aspects. D’une part, les deux natures gardent leur identité respective, faute de quoi l’une ne pourrait même pas se communiquer à l’autre. D’autre part, ni l’une ni l’autre des deux natures ne sont purement et simplement ce qu’elles sont, mais elles sont, l’une et l’autre, en communion avec ce que la seconde a en propre. Ces deux aspects se retrouvent lorsque S. Thomas développe plus en détail la simultanéité christologique du temps et de l’éternité.

La simultanéité de la Voie et du Terme, même si elle est inaugurée dès le premier instant de la conception du Verbe incarné, ne supprime aucune-

tio singularis, ut Filius Dei et filius hominis *simul*, filius hominis propter susceptum hominem, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum, veraciter et proprie diceretur ... Quisquis in capite nostro praecedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris eius praecedentia merita multiplicatae regenerationis inquirat” (Aug., *De praedestinatione sanctorum*, 15, 30-31; PL 44, 981-983).

<sup>20</sup> J.-P. Torrell, *Saint Thomas* (cf. n. 8), pp. 163-164.

<sup>21</sup> R. Wielockx, *Lo Spirito Santo nella Legge Nuova secondo San Tommaso*, in *Annales Theologici*, 12, 1998, pp. 35-54, surtout pp. 45-47.

ment la temporalité du temps. En tant que tel, le temps présent réitère toujours la séparation du passé de l'avenir. Dans ce sens, l'avenir, aussi l'avenir eschatologique, ne peut jamais être purement et simplement anticipé. Comme l'a montré Ch. Journet, c'est la résurrection "in fieri" qui exerce sa causalité efficiente sur le salut de l'humanité.<sup>22</sup> Or en tant qu' "in fieri" la résurrection se réalise une fois seulement, à la différence de sa préparation dans la vie terrestre et de sa continuation dans l'état du Christ glorifié. "Mutatis mutandis" c'est ce qui vaut de tous les autres actes théandriques "in fieri" du Verbe incarné.<sup>23</sup>

D'autre part, on ne doit plus attendre la fin des temps pour que se réalise la communication des idiomes. Même mourant, Jésus, dont l'humanité est "instrumentum coniunctum" de sa divinité, est à la fois cause méritoire et cause efficiente du salut humain. Même dans l'état de mort, la divinité ne fut pas séparée de la chair de Jésus et celle-ci contribua, dans cet état-là, comme cause efficiente à notre salut en raison de l'union hypostatique.<sup>24</sup> Pareillement, même s'il doit mourir, le chrétien, du fait et dès le moment même où il croit au Fils de Dieu, est dans un sens déjà passé (leçon "transit") de la mort à la vie, et, dans un sens, il passera (leçon "transiet") de la mort à la vie, car c'est lors même que l'homme croit qu'il a déjà le mérite de la résurrection glorieuse.<sup>25</sup>

S. Thomas, comme penseur conséquent de l'incarnation et de la communication des idiomes, se trouve ainsi à égale distance du juif et du gnostique. Pour le juif, rien n'a changé en définitive depuis Jésus, parce que, fondamentalement, tout reste attente pure et simple de l'eschaton. Pour le gnostique pareillement, rien n'a changé, mais pour un motif diamétralement opposé, à savoir parce que tout est depuis toujours si parfait et si divin (comme s'en rend compte le "gnostique": celui qui sait) que le moindre changement ne pourrait constituer qu'un pis-aller et que toute prétendue révélation surnaturelle au sujet d'un salut ne pourrait être qu'illusion (où tout est divin, il n'y a pas de place pour le surnaturel). Pour S. Thomas

<sup>22</sup> Ch. Journet, *La Messe, présence du sacrifice de la Croix*, Paris, 1957, p. 110.

<sup>23</sup> R. Schenk, "Omnis Christi actio nostra est instructio". *The Deeds and Sayings of Jesus as Revelation in the View of Thomas Aquinas*, in L. Elders (ed.), *La doctrine de la révélation divine de saint Thomas d'Aquin* (Studi Tomistici, 37), Città del Vaticano, 1990, pp. 103-131.

<sup>24</sup> "Corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitae, operans in virtute eius etiam mortuum" (III, q. 50, a. 6).

<sup>25</sup> "Non solum per fidem adipiscitur vitam aeternam et liberatur a iudicio, sed etiam remissionem peccatorum consequitur" (*Sup. Ioh.* 5, 24; lect. 4, n° 777); "quia quando homo credit, iam habet meritum gloriosae resurrectionis" (*ibid.*).



comme pour ce théologien de l'incarnation que fut Ch. Péguy, à partir de l'incarnation, ce n'est plus uniquement Dieu en tant que tel qui, d'en-haut, transcende les séparations entre le présent de la promesse et l'avenir de l'accomplissement. Dès le premier instant où le Verbe s'est fait chair, l'échange admirable s'est produit et il se maintient dans la vie sacramentelle recréant Ève en Épouse du Christ. La Vérité et la Vie, qui sont l'apanage de l'éternité divine, ont désormais leur authentique histoire humaine. Inversement, par cette "inflation" de l'éternel dans le temporel, la fleur et le fruit temporel participent à l'éternité.<sup>26</sup>

### 3. LA VÉRITÉ ET LA VIE DANS L'ORAISON EUCHARISTIQUE DE S. THOMAS<sup>27</sup>

D'une part, comme l'union hypostatique, tout en les unissant, n'annule pas la distinction entre le temps présent et l'eschaton à venir, ainsi de même l'eucharistie ne supprime pas l'écart entre le temps présent de la foi et l'avenir de la vision bienheureuse. Au lieu d'ailleurs de simplement réitérer les conditions générales de la foi, caractéristiques de sa situation présente par opposition aux clartés bienheureuses de la vision future, l'eucharistie redouble en un sens les coefficients de mystère. Les sens, même corrects dans la perception de ces espèces eucharistiques concrètes ici et maintenant, tombent à court pour percer jusqu' à l'humanité et la divinité du Verbe incarné et sacramentellement présent (vv. 2, 5-6, 10). Le coeur humain, siège des plus hautes facultés spirituelles de l'homme, ne réussit pas à comprendre (vv. 3-4). Même la foi, et même lorsqu'elle est motivée spécifiquement par le fait que c'est Dieu qui a parlé et lors donc qu'elle est ainsi spécifiquement une "fides divina" (vv. 6-7, 11, 15), ne réussit pas à lever le voile du mystère (v. 25). La soif de la vision reste donc aiguë (v. 26). La foi ne s'est pas encore muée en vision bienheureuse (v. 28).

D'autre part, comme la foi divine, tout le reste demeurant égal, fait d'ores et déjà passer le croyant à la vie éternelle, ainsi de même, par cette foi

<sup>26</sup> A. Beguin, *L'Ève de Péguy* (Cahiers de l'amitié Charles Péguy), Paris, 1948, pp. 111-112.

<sup>27</sup> R. Wielockx, *Poetry and Theology in the Adoro te deuote: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, in K. Emery, Jr. – J. Wawrykow (eds.), *Christ among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 7), Notre Dame, 1998, pp. 157-174. Toutes les références, données ci-dessous, à la numérotation des vers de cette oraison, communément appelée "Adoro te deuote", se fait selon la numérotation figurant dans cette édition de 1998. Cf. J.-P. Torrell, "Adoro Te": *La plus belle prière de saint Thomas*, in ID., *Recherches Thomasiennes* (Bibliothèque Thomiste, 52), Paris, 2000, pp. 367-375.

divine ancrée sur le fait que, quand parle le Verbe de Vérité, c'est la Vérité Première qui parle, le croyant réussit à rejoindre, dans ce sacrement ici et maintenant, non seulement la vérité de l'humanité de Jésus, mais aussi de sa divinité, vivifiante et universellement salvifique (vv. 7-8, 11, 15, 18, 23-24).<sup>28</sup>

Les deux termes du ternaire de Jn 14, 6, la Vérité et la Vie, se signalent à des endroits significatifs dans l'oraison eucharistique de S. Thomas. Il importe donc de rappeler d'abord quelques éléments de la structure de cette oraison. Celle-ci se divise d'abord en deux parties majeures: les vv. 1-14 se terminent tous sur une consonne, les vv. 15-28 en revanche sur une voyelle. On remarquera que le vocable 'ueritas' se trouve exclusivement dans la première partie (vv. 1-14). Il y figure deux fois comme substantif (*ueritas*, v. 1; *ueritatis*, v. 8), une fois comme adjectif (*uerius*, v. 8) et deux fois sous forme adverbiale (*uere*, v. 2, v. 11). On remarquera par la même occasion que, dans cette première partie (vv. 1-14) toute forme du vocable *uita* (forme substantive, adjectivale et verbale) fait absolument défaut. Ce vocable, qui se signale à des endroits cruciaux de l'oraison (les vv. 17-18 constituant le distique central des vv. 15-20 spécialement importants dans la structure de l'ensemble), se trouve donc exclusivement dans la seconde partie (vv. 15-28), aux vv. 18 et 19, respectivement.

À la lumière de cette répartition des termes "Vérité" et "Vie" dans la structure de l'oraison, les quatre mentions de la "foi" dans l'oraison se révèlent comme constituant une progression significative dans laquelle la "Vérité" et respectivement la "Vie" ont leur rôle à jouer. Lors de la première mention (v. 6) il est simplement dit, dans une forme passive et impersonnelle du verbe, que la foi commence par l'ouïe. Il s'agit du moyen ou de la cause instrumentale de la foi. Lors de la seconde mention on passe à la

<sup>28</sup> Il n'y a pas de doute que par le terme "*ueritas*" S. Thomas désigne, dans l'oraison, le Verbe incarné en tant que Dieu. C'est uniquement en tant que tel, en effet, qu'il est et peut être la *Première Vérité*: rien n'est plus vrai que cette Vérité-là (v. 8). C'est d'ailleurs par fidélité à l'École que S. Thomas lie, dans le contexte eucharistique, le thème de l'incapacité de décevoir à cet autre thème selon lequel Celui qui est "*res contenta*" de l'eucharistie n'est autre que la Vérité en personne, d'où l'impossibilité d'une déception quelconque dans ce sacrement (IV *Sent.*, d. 12, Moos-Mandonnet, n 16). Il est sans doute notable que, dans ce contexte précis, S. Thomas renvoie expressément à Jn 14, 6: "Hoc sacramentum est maxime veritatis, qui continet illum qui dixit: Ego sum Veritas". S. Thomas est très net dans son commentaire sur S. Jean: lorsque l'Évangile dit que le Christ est le "pain vivant", les termes «*panis uiuus*» (revenant à la lettre dans l'oraison; v. 18) s'appliquent au Verbe incarné en tant que Verbe: "Sic ergo, quod dixit supra 'Ego sum panis uiuus', pertinet ad virtutem Verbi" (*Sup. Ioh.* 6,52, lect. 6, n° 959). On retiendra donc que la "Vérité" et la "Vie" dont il s'agit dans l'oraison doivent désigner le Verbe incarné sous l'aspect distinctif de sa divinité.



forme active du verbe dans la première personne du singulier (v. 7). L'objet (cause matérielle) de cette foi est présenté ici en général ("quicquid"), sauf qu'on précise tout de même que cet objet inclut tout ce que le Fils de Dieu a dit ("quicquid dixit dei filius"). Lors de la troisième mention de la foi (v. 11), l'objet matériel de la foi spécifiquement eucharistique est signalé: latence de la divinité de par soi invisible, mais aussi de l'humanité de par soi visible. Cet objet matériel étant vraiment caché (v. 2), il est des plus difficiles à saisir. L'acte de foi correspondant sera donc, lui aussi, une vraie foi ("uere credens", v. 11). Avec la quatrième et dernière mention de la foi ("tibi ... credere", v. 15), on retrouve une formule du type "alicui credere", caractéristique de l'objet formel de la foi, l'objet formel étant, dans ce cas, la personne adressée, c'est-à-dire: la Vérité, celle-ci étant conçue comme Verbe incarné sous l'aspect de sa divinité.<sup>29</sup> Il s'agit donc d'une espèce distincte de foi que S. Thomas a la coutume d'appeler "fides divina". C'est proprement en tant que foi divine, motivée distinctement par le fait que c'est Dieu qui a parlé, que cette espèce de foi est en nous un début de vie éternelle.<sup>30</sup> Il ne peut dès lors plus surprendre que cette quatrième et dernière mention de la foi se trouve, bien judicieusement, dès le premier vers (v. 15) de la seconde partie de l'oraison (vv. 15-28), celle qui, comme on l'a vu, est distinctement consacrée au Verbe incarné et sacramental en tant qu'il est Vie.

On peut conclure en disant que certains développements de la théologie eucharistique de S. Thomas sont, chez lui, le corollaire de sa théologie de la communication des idiomes du temps et de l'éternité, du "Chemin" et de la "Vérité". Comme celui qui, se trouvant ici et maintenant devant le Jésus de l'histoire, croit que ce Jésus est le Fils de Dieu, sera reconnu devant Dieu lors de l'eschaton, ainsi de même celui qui, se trouvant devant les humbles espèces du pain et du vin ici et maintenant, croit que le sacrement contient le Verbe de Dieu fait chair, est passé à la vie éternelle.

<sup>29</sup> Cf. n. 28.

<sup>30</sup> *Sup. Boet. De Trin.*, q. 2, a. 2; *Sup. Symbolum Apostolorum*, Prol. (n 861). Cette doctrine bien connue de S. Thomas est liée à sa définition même de la vie. Dieu, parce qu'il connaît tout le connaissable en se connaissant soi-même (plus exactement: en étant simplement soi-même), n'est déterminable par rien d'autre, mais est à proprement parler la Vie souveraine (I, q. 18, a. 3). C'est pourquoi le croyant qui, d'une foi divine, croit à cause de la Première Vérité à commencé à connaître comme Dieu connaît. La vision bienheureuse sera l'épanouissement de cette participation dans la Vie souveraine.