

# Studia Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY



# Studia Gilsoniana

A JOURNAL IN CLASSICAL PHILOSOPHY

**2 (2013)**

THE INTERNATIONAL ÉTIENNE GILSON SOCIETY

## SCIENTIFIC COUNCIL

Urbano FERRER (University of Murcia, Spain)  
Curtis L. HANCOCK (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO, USA)  
Henryk KIEREŚ (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)  
Peter A. REDPATH (Adler-Aquinas Institute, Manitou Springs, CO, USA)  
Fr. James V. SCHALL, S.J. (Georgetown University, Washington D.C., USA)  
Fr. Jan SOCHOŃ (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

## EDITORIAL BOARD

Editor-in-chief

Fr. Paweł TARASIEWICZ (KUL, Poland)

Subject Editors

Imelda CHŁODNA-BŁACH (KUL, Poland) – *Varia Gilsoniana*

Fr. Tomasz DUMA (KUL, Poland) – *Varia Classica*

Linguistic Editors

Stephen CHAMBERLAIN (Rockhurst Jesuit University, Kansas City, MO, USA)

Thaddeus J. KOZINSKI (Wyoming Catholic College, Lander, WY, USA)

Ángel Damián ROMÁN ORTIZ (University of Murcia, Spain)

Artur MAMCARZ-PLISIECKI (KUL, Poland)

Cover Designer

Małgorzata SOSNOWSKA

**ISSN 2300-0066**

© The International Étienne Gilson Society

Address: KUL, Al. Raclawickie 14/GG-038, 20-950 Lublin, Poland

On-Line Edition: [www.gilsonsociety.pl/studia-gilsoniana](http://www.gilsonsociety.pl/studia-gilsoniana)

The on-line edition of *Studia Gilsoniana* 2 (2013) is primary to their paper version

# **VARIA GILSONIANA**



**Curtis L. Hancock**

Rockhurst Jesuit University  
Kansas City, USA

## **DLACZEGO GILSON? DLACZEGO TERAZ?**

Mahatma Gandhi powiedział kiedyś, że najlepszym podręcznikiem do nauki w klasie jest nauczyciel. Wiedza nauczyciela w połączeniu z przykładem jego intelektualnej i moralnej cnoty tworzą lekcję, która nie przemija. Nauczyciel powinien więc być ponadczasowym wzorem. Takim właśnie wzorem, nawet po swojej śmierci, która miała miejsce 35 lat temu, pozostaje dla nas Étienne Gilson. Niniejsze rozważania, idąc za sugestią Gandiego, starają się pokazać, że Gilson ciągle nas naucza, że wciąż budzi podziw, zwłaszcza jako mistrz w tym, co sam nazywał „zachodnim Credo” (*Western Creed*). W tym celu zostaną zidentyfikowane i poddane analizie najważniejsze elementy myśli Gilsona, które emanują z jego sposobu przedstawienia i uzasadnienia tegoż Credo.

### **Zachodnie Credo**

Zanim zostaną wskazane owoce zachodniego Credo, należy najpierw wyjaśnić, jak Gilson je rozumie. Wspomina on o nim w zakończeniu swojej mistrzowskiej pracy pt. *Jedność doświadczenia filozoficznego*.<sup>1</sup> Nazywając je „zachodnim Credo,”<sup>2</sup> Gilson nie ma na myśli żadnego ekskluzywizmu, ani kulturalnego szowinizmu. Wręcz przeciwnie, jest on przekonany, że zachodnie Credo opiera się na zasadach i instytucjach, które uzasadniają demokratyczny udział wszystkich narodów w ludzkiej

---

<sup>1</sup> É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz (Warszawa 2001), rozdz. XI.

<sup>2</sup> Z. Wrzeszcz tłumaczy angielski termin „Western Creed” jako „zachodnia kultura.”

wspólnocie. Dlatego też przymiotnik „zachodnie” jest wyrażeniem właściwym, jako że ujmuje historyczne doświadczenie Zachodu w walce i trosce o te zasady i instytucje.

Gilson twierdzi, że zachodnią kulturę wyróżnia pewien zbiór filozoficznych zasad. Zasady te zostały odkryte przez starożytnych Greków, którzy stosowali je w swój oryginalny sposób. Od czasów greckich, każde pokolenie na nowo wdraża te same zasady analogicznie do właściwego sobie doświadczenia kulturowego. Zasady, o których mowa, stanowią o tożsamości zachodniej filozofii. Jednakże od XVII wieku są one poddawane w wątpliwość, co postawiło zachodnią filozofię w obliczu kryzysu, w obliczu czegoś w rodzaju postmodernistycznej niemocy. Gilson zadaje retoryczne pytanie: „czy może bowiem trwać nadal porządek społeczny, zrodzony ze wspólnej wiary w wartości pewnych zasad, gdy wszelka wiara w te zasady została już utracona?”<sup>3</sup>

Czym jest ta wiara i jakie są te zasady? Najbardziej fundamentalną cechą zachodniego Credo jest, jak twierdzi Gilson, niezmiennie przekonanie co do niezwykłej godności człowieka. W świetle tego przekonania, historia filozofii jawi się jako rozwój filozofii osoby ludzkiej. „Poznaj samego siebie” – to nie tylko klucz do kultury greckiej, lecz również do klasycznej kultury świata zachodniego.”<sup>4</sup>

Chrześcijaństwo nie rozstaje się z tym przekonaniem. Mądrość chrześcijańska zgadza się z mądrością grecką w tym, że osoba ludzka jest bytem najdoskonalszym ze wszystkich ziemskich stworzeń. Ojcowie wczesnego Kościoła zaakceptowali grecki pogląd na ludzką osobę. Dzięki czemu bowiem człowiek jest obrazem Boga? Dzięki temu, powie św. Augustyn, że posiada on rozum. Pod taką odpowiedzią chętnie podpisaliby się wszyscy filozofowie greccy. Łączy się z tym druga fundamentalna cecha kultury Zachodu, którą jest wyraźne przekonanie, że „rozum stanowi o różnicy gatunkowej człowieka.”<sup>5</sup>

Chrześcijaństwo nie przeciwstawia się greckiej mądrości na temat ludzkiej osoby. Wprost przeciwnie, przejmuje ją i uzupełnia. Jak mówi św. Augustyn, osoba ludzka jest obrazem Boga. Jest obdarowana rozumem,

---

<sup>3</sup> Ibid., 190.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid., 191.



przez co posiada wolną wolę. Dlatego też, osoba ludzka staje się partnerem Boga, doskonale z Nim współpracującym w dramacie historii i współuczestniczącym w tworzeniu swojego przeznaczenia. Historia jest bowiem zapisem tego, jak ludzie kształtują swój los. Ludzkie doświadczenie potwierdza też doktrynę chrześcijańską, mówiącą że relacja między osobami jest najbardziej znaczącym i tajemniczym wydarzeniem we wszechświecie. Osobowe relacje zawsze zawierają elementy, które są zarazem duchowe i metafizyczne. Stąd też, zachodnie Credo przeciwstawia się redukcji bytów ludzkich do poziomu organicznych maszyn.

Taka jest natura zachodniego Credo. Troska o jego żywotność stanowi istotę naszego kulturalnego i filozoficznego zdrowia. To przemawia na rzecz doniosłości Gilsona w naszych czasach. Zaleca on bowiem, abyśmy stale pracowali nad ożywieniem i stosowaniem zachodniego Credo podczas mierzenia się z kulturowymi wyzwaniem, przed którymi stoi nasze pokolenie.

Tak więc, dlaczego Gilson, dlaczego dzisiaj? Moja pierwsza odpowiedź brzmi: dlatego, że powinniśmy bronić zachodniego Credo. A Gilson ukazuje filozofię osoby ludzkiej, która czyni tę obronę możliwą.

### **Realizm filozoficzny**

Kiedy mówimy o kimś, że jest przy zdrowych zmysłach, mamy na myśli to, że ów ktoś ma poczucie rzeczywistości. Ten truizm jest, według Gilsona, zasadą filozoficzną. Filozofia w znacznym stopniu pozbędzie się bałaganu, o ile zdecyduje się trwać przy rzeczywistości. Innymi słowy, filozofowie powinni bronić filozoficznego realizmu, przekonania, że poznający człowiek ma świadomość rzeczy, które istnieją niezależnie od jego umysłu. Realizm filozoficzny jest, i zawsze był, pierwszym nakazem emanującym z zachodniego Credo.

Aby bronić realizmu, filozof oczywiście musi zrozumieć sceptycyzm, czyli pogląd oparty na wątpieniu, według którego ludzki umysł może poznawać jedynie stany własnej świadomości. Gilson zastanawiał się nad tym, dlaczego sceptycyzm, zwłaszcza w ciągu ostatnich kilku wieków, udało się zmarginalizować realistów wśród zawodowych filozofów. Gilson użalał się nad tym stanem rzeczy. Uważał, że nowożytny sceptycyzm wykołbał zadanie filozofii i zbałamucił ludzki umysł. Jeżeli istnieje coś, co

mogłoby przywrócić intelektualne zdrowie współczesnego umysłu, to na pewno jest to porzucenie sceptycyzmu i ożywienie filozoficznego realizmu.

Obrona realizmu przez Gilsona była jego osobistym wyzwaniem. Podobnie jak jego kolega, Jacques Maritain, Gilson uważał, że odpowiedzialność za znaczną część bałaganu we współczesnym myśleniu spoczywa na francuskich sceptykach, takich jak René Descartes i Michel de Montaigne. Maritain był przekonany o sceptycznym dziedzictwie francuskich filozofów do tego stopnia, że określił sceptycyzm „wielkim francuskim grzechem.” Maritain dokonał oceny francuskiego sceptycyzmu w dwóch swoich książkach pt. *Sen Kartezjusza* i *Trzej reformatorzy*.<sup>6</sup> W tej drugiej pracy skrytykował nie tylko Kartezjusza, lecz także Jana Jakuba Rousseau.

Gilson podejmuje problem sceptycyzmu w kilku swoich książkach i artykułach. Jednakże jego najbardziej zachwycająca i łatwa do przyswojenia dyskusja ma miejsce w krótkiej książce pt. *Realizm metodyczny*.<sup>7</sup> Tytuł pracy ma być alternatywą dla Kartezjańskiego „metodycznego wątpienia.” Gilson twierdzi, iż pomimo przeważającej kultury filozoficznej, która czyni sceptycyzm aksjomatem, to sceptycyzm nie obliuguje jednak dzisiejszego filozofa bardziej, niż w czasach Kartezjusza. Uczciwa ocena sceptycyzmu pokazuje, że nadal nie jest on w stanie przekonać nawet samych sceptyków. W rezultacie, realista ma takie samo prawo do swojej metody, jak sceptyk do swojej. Gilson rzuca wyzwanie sceptykowi, aby ten wykazał, że realizm nie jest wyborem inteligentnym. A jeżeli jest, to jakie prawo pozwala sceptykowi odmawiać realizmowi równego głosu na publicznym skwerze filozoficznych dyskusji? To, że sceptycyzm siebie posadził na tronie jako obowiązkowy punkt wyjścia dociekań filozoficznych, jest zgoła czymś arbitralnym, jest obligatoryjnym założeniem, które utrzymuje się we wspólnocie filozoficznej zbyt długo.

Podczas, gdy jako filozof Gilson uważa, że sceptycyzm jest szkodliwy, to jako historyk uznaje on, że wpływ sceptycyzmu jest historycznym faktem godnym odnotowania. Historyk filozofii musi być bowiem

---

<sup>6</sup> Zob. *Le songe de Descartes* (Paris 1932) oraz *Trzej reformatorzy. Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tłum. ks. K. Michalski (Warszawa-Ząbki 2005).

<sup>7</sup> Zob. „Realizm metodyczny,” tłum. J. Krasnowolski, w: *Realizm tomistyczny* (Warszawa 1968), 5-59.

osobą dobrze zorientowaną w terminologii sceptycznej, aby rozpoznać to, co zmusza współczesny umysł do „kupowania na kredyt.” W sposób ironiczny każe on nawet sceptykom oddać przysługę filozofii. Sceptycy bowiem uprawiają pewien eksperyment myślowy, który ma odpowiedzieć na pytanie, czy sceptycyzm jest stanowiskiem spójnym i czy przynosi korzyści poznającemu. Gilson stwierdza, że odpowiedź jest zawarta w nim samym. Niestety, sceptycyzm nie jest ani spójny, ani korzystny, a zatem wspólnota filozoficzna powinna podziękować sceptykom za ich usługi i przyjąć epistemologię bardziej produktywną.

Mówiąc precyzyjniej, Maritain dowodzi, a Gilson się z nim zgadza, że filozofia powinna porzucić epistemologię całkowicie. Epistemologia bowiem jest kłopotliwym przedmiotem, zbudowanym na błędnym fundamencie sceptycyzmu. Jest to, jak mówi Maritain, modernistyczna patologia, sprowadzająca filozofię do analizowania pojęć i odmawiająca filozofii możliwości ujmowania realnych rzeczy. Mówiąc za Maritainem, epistemologia daje nam jedynie „ideozofię,” a nie filozofię. Maritain kończy, formułując ostateczne oskarżenie: współcześni filozofowie nie są faktycznie filozofami. Są oni „ideozofami,” przedmiotem ich badań są bowiem jedynie idee, podczas gdy filozofia musi dotyczyć rzeczy.

Jeżeli więc porzucimy epistemologię, to co mamy przyjąć w jej miejsce? Maritain i Gilson zastąpiliby epistemologię tym, co nazywają „metafizyką wiedzy.” Jeżeli ktoś podchodzi do problemu wiedzy jako problemu rzeczywistości – tego, jak umysł ujmuje byty na pierwszym miejscu – to badanie wiedzy nie przeszkadza realizacji zadania filozofii. Gilson z naciskiem twierdzi, że filozof ma prawo do takiego punktu wyjścia. Realista mógłby odwołać się do obserwacji poczynionej przez Arystotelesa w jego *Fizyce*, że pomimo protestu sceptyka nie ma konieczności dowodzenia tego, co oczywiste. Filozof może od samego początku wyjaśniać wiedzę na drodze rozważania zdroworoządkowego ujęcia bytów. Na tej podstawie filozofia wiedzy może być produktywna. Jest wówczas wiedzą o naszej świadomości bytów. Dlatego też, korzystniej jest nazywać ją „metafizyką wiedzy,” niż „epistemologią.” „Metafizyka wiedzy” jest wolna od całego sceptycznego bagażu złączonego ze słowem „epistemologia.”

Gilson rekomenduje filozofii tę uzdrawiającą zmianę. Jeżeli ktoś rozpoczyna od wątpienia wobec zewnętrznego świata, to nigdy nie będzie w stanie zdobyć wiedzy na jego temat. Żaden „transcendentalny” argument (żeby użyć terminu Kantowskiego), ani też żadna kombinacja transcendentálnych argumentów nie może wmawiać umysłowi, że jest ujęciem rzeczywistości. Jeżeli ktoś rozpoczyna od subiektywizmu, to także na subiektywizmie kończy. Sceptycyzm więc jest *cul-de-sac*, czyli ślepą ulicą. Podstawowym sposobem, aby uniknąć skutków jazdy drogą bez przejazdu, jest przerwanie podróży danym traktem. W tym momencie ukazuje się drugi wzgląd, ze względu na który nauka Gilsona nadal posiada znaczenie. Obrona bowiem zachodniego Credo musi obejmować obronę filozoficznego realizmu.

### **Świadomość historyczna**

Gdyby ktoś chciał zapytać Arystotelesa o jego profesję, ten mógłby zaskoczyć pytającego, odpowiadając: „jestem biologiem.” Podobnie, gdyby ktoś chciał zapytać Gilsona o jego zawód, ten prawdopodobnie nie uznałby się za filozofa, lecz odpowiedziałby: „jestem historykiem.” Oczywiście był on historykiem, lecz takim, którego głównym zainteresowaniem była geneza filozoficznych poglądów na temat świata. Jednakże jego zainteresowanie historią filozofii nie było zwykłym przejawem ciekawości. Gilson uważał, że istnieje bliższa relacja między filozofią i historią, niż dostrzega ludzkie oko. Jeżeli ktoś to zauważy i uzna, to jednocześnie nie tylko uczyni filozofa lepszym sędzią samej filozofii, lecz także bardziej przenikliwym interpretatorem trendów historycznych. Podobnie jak Arystoteles, Gilson uważał, że do uprawiania filozofii najlepsze jest badanie tego, dlaczego różne filozofie pojawiają się i trwają w historii. Jest to nieustanna lekcja zarówno dla historyka, jak i filozofa, gdy podejmuje się badania nad filozofią w kontekście historycznym.

Talenty Gilsona jako historyka ukazuje doskonale jego wiedza z zakresu myśli średniowiecznej. Gilson jest nie tylko historykiem, lecz także historykiem historyka (*historian's historian*). Nie akceptuje on bezkrytycznie danej interpretacji historycznej tylko dlatego, że cieszy się konsensusem wśród historyków. Ośmiela się wprowadzać nowe perspektywy w sprawach, nad którymi długo zastanawiali się wcześniejsi uczeni. Wy-

suwa nowe i radykalne czasami interpretacje historycznych doktryn, czy też poszczególnych faktów. Znanym przykładem jest kontrowersyjne wyzwanie rzucone przez Gilsona długo akceptowanej interpretacji pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” w średniowieczu. Ponowne zbadanie przez niego idei chrześcijańskiej filozofii ma swoje implikacje w zakresie natury wiedzy. Pozwala ona bowiem Gilsonowi wysunąć wniosek domagający się ponownej oceny filozofii pośredniowiecznej.<sup>8</sup>

Jeżeli Gilson swoją krytyką standardowej wizji mądrości chrześcijańskiej w średniowieczu wszczyną kontrowersje, to jak wygląda ów pogląd, z którym polemizuje? Gilson odrzucił ideę, że wyrażenie „filozofia chrześcijańska” ma jedynie socjologiczne i historyczne znaczenie. Standardowy pogląd mówi, że skoro filozofia powstała w czasach przedchrześcijańskich, to mówienie o „filozofii chrześcijańskiej” jest oksymoroniczne. Jakże bowiem można określać filozofię przymiotnikiem „chrześcijańska?” To uczyniłoby z niej jakiś typ religii lub teologii. A każdy przecież wie, że filozofia jest ze swej natury niezależna od teologii chrześcijańskiej, ponieważ powstała wśród przedchrześcijańskich Greków. Co więcej, teologia dotyczy doktryn opartych na objawieniu, z których wiele mówi o tajemnicach niedostępnych naszej naturalnej inteligencji. Z drugiej strony, filozofia posługuje się naturalnym rozumem, który nie implikuje żadnego nadprzyrodzonego objawienia. Kiedy osoba, która w rzeczy samej jest chrześcijaninem, bierze się za filozofię, to może być pewna, że jej relacja do objawionych tajemnic i artykułów wiary nie ma odbicia wśród filozoficznych metod, przesłanek i przedmiotów. Innymi słowy, kiedy filozofuje chrześcijanin, to filozofuje on tak samo, jak filozofowałby grecki poganin (jak ktoś, kto nie zna objawienia i nie jest pod jego wpływem). Jedyńy sposób, w jaki teologia wdziera się do filozofii, polega na tym, że filozof błędnie włącza artykuły wiary do swoich przesłanek.

---

<sup>8</sup> Poczynione uwagi na temat filozofii chrześcijańskiej w znacznej mierze opierają się na przełomowych pracach Petera Redpatha i Armanda Maurera dotyczących natury filozofii chrześcijańskiej. Zob. Peter A. Redpath, „Philosophizing Within Faith,” w: *Faith and the Life of the Intellect*, red. C. L. Hancock, B. Sweetman (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), 93-123; oraz Armand A. Maurer, „The Unity of a Science: St. Thomas and the Nominalists,” w: *St. Thomas Aquinas 174-1974 Commemorative Studies*, t. 2, red. A. A. Maurer (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies), 269-292.

Czyż w świetle powyższych obserwacji „filozofia chrześcijańska” nie jest wyrażeniem sprzecznym? W celu zapobieżenia sprzeczności, pogląd standardowy, czyli powszechnie przyjmowany, głosi, że „filozofia chrześcijańska” jest jedynie sposobem mówienia. Wyrażenie „chrześcijańska filozofia” jest po prostu socjologiczną i historyczną etykietą mówiącą o tym, że średniowieczni myśliciele pisali czasami jako filozofowie, a czasem (nawet częściej) jako teologowie, że filozofia i teologia przypadkowo pojawiały się w tej samej pracy obok siebie. Innymi słowy, „filozofia chrześcijańska,” jeśli już ktoś musi używać tego wyrażenia, jest niczym innym, jak tylko socjologicznym lub historycznym terminem oznaczającym osobliwy zbieg okoliczności, iż można czasami spotkać w książce napisanej przez tego samego autora dwa niezależne sposoby poznania: filozoficzny i teologiczny.

Powszechnym przejawem rozróżnienia między rozumowaniem naturalnym (filozoficznym) i objawionym (teologicznym) jest pojęcie „*praeambula fidei*.” Wyrażenie to uzasadnia tezę, iż chociaż można najpierw usłyszeć pewne filozoficzne prawdy w kontekście teologicznym, to faktycznie istnieją one niezależnie od teologii. Należą one bowiem do korpusu wiedzy lub zagadnień zwanych „filozofią.” Na przykład, mogą najpierw usłyszeć o istnieniu Boga czy o grzechu cudzołóstwa podczas lekcji religii w szkole, lecz zagadnienia te same w sobie leżą poza teologią, w świecie wiedzy niezależnej i dyskursu zwanego „filozofią.”

Gilson odrzuca jednak ten sposób rozumienia chrześcijańskiej filozofii w średniowieczu. Twierdzi on, że pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” na swój własny sposób zawiera treści poznawcze. Nie jest więc ono tylko sposobem wypowiedzi, ani też socjologicznym czy historycznym odniesieniem do faktu, że czasami średniowieczni autorzy pisali jako filozofowie, a czasami jako teologowie. Tradycyjna interpretacja pojęcia „filozofii chrześcijańskiej” popełnia błąd, myśląc o teologii i filozofii jako systemach myślowych. Myślowy system jest zbiorem twierdzeń, uporządkowanych według zasad logicznych. A ponieważ rozum naturalny nie porządkuje twierdzeń w taki sam sposób, w jaki czyni to objawienie, stąd oddziela się filozofię i teologię w chrześcijańskiej myśli.

Gilson twierdzi, że taki pogląd na temat chrześcijańskiej filozofii powstaje wtedy, gdy patrzy się na poznanie jak na „zbiory wiedzy” czy

„logiczne systemy.” Jeśli jednak spojrzysz na wiedzę w sposób, w jaki czynił to św. Tomasz z Akwinu, jak na *habitus* (sprawność), to porzuci się nominalistyczną tendencję postrzegania filozofii jako „zbioru wiedzy” czy „logicznego systemu twierdzeń.” Wiedza jako *habitus* (usprawienie), jako udoskonalenie ludzkich władz poznawczych, dzięki którym poznający czerpie informacje z doświadczenia realnych rzeczy, jest zawsze egzystencjalna, zawsze uwarunkowana przeżytym doświadczeniem. Wiedza nie jest podzielona na systemy i zbiory twierdzeń. Wiedza jest sposobem, w jaki umysł pogłębia i penetruje swoją świadomość o przedmiotach doświadczenia.

Kiedy uzna się, że wiedza jest usprawieniem, udoskonaleniem poznawczych władz osoby ludzkiej, wówczas rozumienie filozofii chrześcijańskiej jawi się w innym świetle. Pojęcie „wiedzy” jako usprawienia przypomina nam, że kiedy uczymy się, wtedy korzystamy z aktywnych władz, które angażują całą osobę. Kiedy się to uświadomi, wtedy nie sposób nie porzucić błędu analizowania czy redukcjonowania wiedzy do systemu twierdzeń. Posłużmy się znanym przykładem. Jeżeli słucham koncertu, to radość z tego słuchania nie jest udziałem tylko moich uszu, czy zmysłu słuchu. Dziwnie zabrzmiałaby wypowiedź, gdybym powiedział, że moje uszy cieszą się ze słuchania sonaty Mozarta. Można by zapytać, co robi reszta mnie, podczas gdy uszy są na koncercie. Trzeba więc pamiętać o całej osobie zaangażowanej w czynność poznawczą. Gilson mówi o tym dykteryjnie, że „osoba odczuwa intelektem, a intelektualizuje zmysłami.” Osoba ludzka jest jednolitą całością, a nie zwykłym zbiorem odrębnych władz. Muszę oczywiście mieć sprawny zmysł słuchu, aby cieszyć się koncertem, lecz zmysł ten jest jedynie koniecznym, a nie wystarczającym warunkiem słuchania muzyki. Koncertu bowiem doświadcza cała żyjąca osoba, obdarzona władzą słuchania oraz władzą poznawania, która jest usprawiona do tego, aby cieszyć się muzyką klasyczną.

Gilson odnosi tę intuicję do pojęcia „filozofii chrześcijańskiej.” Jeżeli więc usprawienie przez łaskę jest istotą życia chrześcijańskiego, to łaska zawsze działa w moim życiu jako osobie stanowiącej jednolitą całość. Łaska była i jest czymś egzystencjalnym, co przemienia nasze naturalne ludzkie istnienie, co także udoskonala nasze władze poznawcze. Jeżeli nasze zmysły i nasze intelekty są doskonalone przez łaskę, to łaska działa

zawsze, ilekroć poznajemy przy pomocy tych naturalnych władz. To oznacza, że kiedy chrześcijanin filozofuje, a więc kiedy używa naturalnego rozumu, wtedy posługuje się nim za przewodem łaski. Tym samym, chrześcijanin, nawet wtedy gdy filozofuje, pozostaje pod władzą teologii. Dlatego też, kiedy chrześcijanin bierze się za filozofię, to w istocie rzeczy nie filozofuje on przy pomocy tego samego światła, co przedchrześcijański filozof grecki.

Z racji tego, że niesposób jest odstawić na półkę wpływu łaski, aby wykroić jakieś specjalne, uprzywilejowane miejsce dla samej filozofii, Gilson dopatruje się tego, że filozofia, łącznie z tą, która stanowi tzw. preambula fidei, nigdy nie jest dla chrześcijanina czymś autonomicznym. Z chrześcijańskim poznaniem zawsze jest związana teologia.

To stanowi istotę argumentu Gilsona na rzecz chrześcijańskiej filozofii. Oczywiście można by zaprotestować, mówiąc że powyższy argument łączy się z eliminacją filozofii z horyzontu chrześcijańskiej wiedzy. Jeśli tak, to dlaczego w ogóle mówić o „chrześcijańskiej filozofii”? Dlaczego nie pozbyć się słowa „filozofia” z chrześcijańskiego słownika i nie poprzestać na słowie „teologia”? Gilson uważa jednak, że to byłby błąd. Ważne jest, aby uznać, że chrześcijanie są filozofami, ale w sensie analogicznym. To znaczy, że filozofia chrześcijańska jest podobna do filozofii uprawianej przez przedchrześcijańskich filozofów, a jednocześnie od tamtej odmienna. Czy to znaczy, że filozofia chrześcijańska jest jakaś niekompletna? Nie, filozofia jest w całości obecna w filozofii chrześcijańskiej, ponieważ w pełni obecne są w niej i rozum, i doświadczenie. Jednak rozum i doświadczenie nie są w niej obecne w sposób niezależny od teologii. Chrześcijański filozof nie może myśleć o rozważanych przez siebie przedmiotach i problemach w ten sam sposób, w jaki myśleli o nich filozofowie przedchrześcijańscy. Jego umysł udoskonalony przez łaskę podchodzi do nich po prostu inaczej. Inna interpretacja od tej prowadzi do zignorowania łaski i jej znaczącego wpływu na usprawnienie poznającego człowieka. (G. K. Chesterton ilustruje tę sprawę, mówiąc że chrześcijanin wspina się na drzewo w inny sposób, niż niechrześcijanin).

Kiedy porzuci się myślenie o filozofii, jako zbiorze zdań i doktryn, i zacznie się myśleć o niej, jak o usprawnieniu czy sposobie poznania, który informuje życiowo aktywne władze poznającego, wówczas jest się



wyzwolonym od arbitralnego oddzielania chrześcijaninowi jego filozofii i teologii. Chrześcijański filozof myśli pod wpływem łaski, a zatem nie sposób też pominąć w tym myśleniu działania teologii. Mądrość chrześcijańska podciąga i dostosowuje filozofię do wyższej teologicznej tonacji.

Dlaczego powyższe uwagi na temat filozofii chrześcijańskiej są istotne dla podjętego zadania, jakim jest odpowiedź na pytanie: dlaczego Gilson, dlaczego teraz? Otóż ich ważność polega na tym, że Gilson zadał sobie trudu dla sformułowania alternatywnej interpretacji filozofii chrześcijańskiej, ponieważ uważał, że poprawne jej rozumienie jest istotne dla obrony zachodniego Credo. Tradycyjna interpretacja filozofii chrześcijańskiej, jako połączenia dwóch systemów – autonomicznego rozumu naturalnego i teologii objawionej – narusza autentyczną naturę wiedzy. Redukuje ona filozofię i teologię do abstraktów, oddzielając je od siebie na drodze systemowego zamknięcia w zdaniach, mówiących o ich logicznych założeniach i różnicach. Jednakże, już dawno temu Arystoteles ostrzegał, że to nie logika stanowi gwarancję bezbłędności całej wiedzy intelektualnej. Tradycyjny paradygmat, krytykowany przez Gilsóna, popełnia ten błąd, ponieważ nie myśli o filozofii i teologii jako usprawnieniach, czy też związanych z życiem sposobach poznania. W zamian uznaje je za systemy abstraktów. Gilson, odrzucając redukcję filozofii do logicznego systemu, opiera filozofię chrześcijańską na innym rozumieniu natury ludzkiej, niż ci, którzy zredukowaliby osobę ludzką do poziomu abstraktu w systemie.

Dlaczego stwierdzenie, że filozofia chrześcijańska nie jest systemem, jest ważne? Ponieważ posiada ono głęboko polemiczną wartość. Jeżeli bowiem chrześcijańska filozofia nie jest systemem, to tym samym jest ona w stanie wykazać błędy różnych filozofów nowożytnych, którzy budują systemy. Budują oni systemy, ponieważ – jak Gilson wyjaśnił już wcześniej – ich punktem wyjścia jest sceptycyzm. Zakładają oni zbiór twierdzeń i próbują zbudować z nich spójny system. Właśnie na tym polega filozofia w nowożytności. A takie jej pojmowanie burzy zachodnie Credo. Postmodernizm z kolei, trzymając się takiego rozumienia, jest następstwem zwątpienia w to, że nowożytne (modernistyczne) systemy mogą skutecznie przewyciężyć sceptycyzm.

Dlatego też, tak istotne jest to, aby chrześcijańska filozofia jako obrończyni zachodniego Credo nie była systemem. Jeżeli stanie się ona

jeszcze jednym systemem wśród wielu innych, to tym samym utraci swoją skuteczność. Skoro bowiem systemy uzgadniają się w zakresie własnych zasad, to żaden konkretny system nie może, bez przesądzenia sprawy (na drodze błędnego koła), potępić innego systemu w sposób uzasadniony. To, że filozofia chrześcijańska transcenduje wszelki system, pozwala jej dokonywać krytyki zarówno modernistycznych systemów, jak i postmodernistycznych tekstów mówiących o tym, że systemy zawodzą.

Dla Gilsona zatem filozofia chrześcijańska jest swoistym panaceum na to, co nam dolega. Dlaczego? Otóż, dlatego, iż uznaje ona, (1) że autentyczna filozofia jest ze swojej natury nie-systematyczna, (2) że jest w stanie wykazać błąd filozofii modernistycznych, z których każda dąży do bycia systemem.

### **Postawa polemiczna**

Polacy wiedzą o tym doskonale, że odwaga czyni możliwymi wszystkie pozostałe cnoty. Inną rzeczą jest więc posiadać filozofię, a inną – według niej działać. Gilson był podobny do klasycznego dominikanina: był człowiekiem czynu w życiu, które było życiem kontemplatywnym. Przykład Gilsona zachęca nas dzisiaj do tego, abyśmy byli podobnie aktywni, odważni i polemiczni.

Jakie istotne cechy wyróżniają polemikę inspirowaną myślą Gilsona? Pierwszym sposobem jej ujęcia jest uznanie filozofii za test doręczności światopoglądu. Gilson jest pewny, że w zderzeniu zachodniego Credo z systemami myśli, które dążą do jego zastąpienia, zachodnie Credo zwycięży. Spór ten, ujmując rzecz szeroko, przebiega na czterech frontach. Jako że światopogląd obejmuje cztery ogólne sądy, jeden dotyczący wiedzy, a trzy pozostałe – rzeczywistości, osoby ludzkiej i moralności (a w niej życia politycznego), to Gilsonowska obrona zachodniego Credo zachęca chrześcijan i filozofów klasycznych do obrony dokonań tegoż Credo w zakresie wiedzy, rzeczywistości, ludzkiej osoby i moralności.

Zakończę przypomnieniem tego, czego dotyczy zachodnie Credo w zakresie czterech elementów swego światopoglądu: (1) wiedza: intelekt ludzki (o własnych siłach i w oparciu o doświadczenie zmysłowe) jest zdolny poznać coś na temat rzeczywistości, a nawet wywnioskować istnienie Boga; (2) rzeczywistość: oprócz porządku naturalnego, istnieją byty

nadprzyrodzone, w tym Bóg i ludzka dusza; (3) ludzka natura: osoba ludzka posiada pewne władze (intelekt i wolę), których sama fizyka jako nauka wyjaśnić nie jest w stanie; dlatego też, dla wyjaśnienia natury ludzkiej niezbędna jest nie fizyka, lecz metafizyka; (4) moralność: ludzie są moralnie odpowiedzialni. Istnieją bowiem obiektywne normy moralne, zgodnie z którymi zarówno Bóg, jak i ludzie, są w stanie wydawać sądy na temat moralnej wartości ludzkiego życia i zachowania. Wziąwszy wszystko razem, te cztery zasady, w moim rozumieniu, oznaczają światopogląd, który Gilson nazywa zachodnim Credo.

W konsekwencji, Gilson uważa, że wyzwanie, przed którym stoją filozofowie w XXI wieku polega na obronie powyższych przekonań przed tymi, które są im przeciwne. Z reguły taka opozycja przybiera formę zbioru przeciwnych zasad, które – wzięte razem – tworzą Credo antyzachodnie. Obejmuje ono: (1) sceptycyzm: istnieją przekonujące powody, aby wątpić w to, że ludzki umysł jest zdolny poznać cokolwiek poza swoimi własnymi wewnętrznymi stanami; jest tak bez względu na to, w jaki sposób nasze pojęcia – nasze stany świadomości – powstają, czy jest to sprawa naszej psychologii, języka, kultury, ekonomii itp.; ludzki umysł nie poznaje świata pozaumysłowego, czyli rzeczy, które faktycznie istnieją poza nim; (2) materializm naukowy: jeśli coś jest poznawalne, to może to zostać odkryte i zmierzone przez nauki fizyczne; z tym twierdzeniem związany jest jeszcze bardziej radykalny wniosek: skoro fizyka nie może poznać niczego nie-fizycznego, stąd też metafizyka jest niemożliwa i racjonalną rzeczą jest wątpienie w to, czy cokolwiek nie-fizycznego istnieje, czy też może istnieć; to ostatnie przekonanie jest czasem nazywane filozoficznym naturalizmem, poglądem, który głosi, że istnieje jedynie materia; (3) animalizm: osoba ludzka jest po prostu jeszcze jednym produktem zbiegu okoliczności lub przypadku w przyrodzie, jest organiczną maszyną, a nie jakimś wyjątkowym stworzeniem; (4) moralny relatywizm: skoro nie ma żadnych możliwych do uzasadnienia twierdzeń prawdziwościowych, więc nie ma też w ogóle tego, co słuszne lub niesłuszne – istnieją jedynie preferencje poszczególnych kultur i jednostek.

Ten anty-Zachodni światopogląd wygenerował to, co czasem jest nazywane postmodernistyczną niemocą. Postmodernizm bowiem odchodzi od patrzenia na człowieka jako byt szlachetny, celowo stworzony i żyjący

dla określonego celu, a widzi w nim byt beznadziejny, żyjący bez sensu i uwięziony w pozbawionym Boga, milczącym wszechświecie.

Idee mają jednak swoje praktyczne konsekwencje. A Gilson nie chce, abyśmy żyli w ponowoczesnym świecie zbudowanym na fundamencie anty-zachodniego Credo. Myśl Gilsona posiada znaczenie dzisiaj, ponieważ pokazuje sposób, w jaki to my możemy rzucić wyzwanie anty-zachodnim ideom. Streszczając w jednym zdaniu: trzeba nam walczyć o zachodnie Credo, bronić filozoficznego realizmu, właściwie interpretować historię filozofii i pokazywać, że modernistyczne i postmodernistyczne systemy są arbitralne. Świat byłby lepszym miejscem, jak uważał Gilson, gdyby przyszłe pokolenia miały odwagę podjąć się tego wyzwania.

*Thum. ks. Paweł Tarasiewicz*

\*\*\*

### **WHY GILSON? WHY NOW?**

#### **SUMMARY**

The author identifies and discusses the most important elements of Étienne Gilson's thought which emanate out of his articulation and defense of the Western Creed. To the question: why Gilson, why now?, the author offers a following answer: because we need to champion the Western Creed, defend philosophical realism, rightly interpret the history of philosophy, correctly comprehend Christian philosophy, and show that modernist and postmodernist systems are arbitrary. The author maintains that Gilson delivers us with the realist philosophy of the human person, shows us the undeniable advantages of philosophical realism, and formulates an original notion of Christian philosophy which appreciates that genuine philosophy is non-systematic in its nature, and that it can expose the failure of modernist philosophies that strive to be systems.

**KEYWORDS:** Western Creed, Christian philosophy, philosophical realism, modernism, postmodernism.

## **Peter Mango**

Institute for the Psychological Sciences  
Arlington, Virginia, USA

### **MACINTYRE'S GILSONIAN PREFERENCE**

“No philosopher can know  
that he is a Thomist  
unless he also be an historian.”

- Étienne Gilson

Étienne Gilson claimed more people were Thomist because they were Catholic than became Catholic because they were first Thomist. However true, the latter class is usually more interesting. Instances include Mortimer Adler, Jacques Maritain, Walker Percy – and Alasdair MacIntyre.

In 1988 Alasdair MacIntyre had announced his preference for Thomism as a philosophical tradition after a famously long and varied trajectory. The trajectory included stretches as: an Oxford tutor in classics; a convinced Barthian; an analytic thinker co-publishing with Anthony Flew; a student of Hegel; a New Left Marxist; a student of medieval languages (e.g., Old Norse); a student of phenomenology and psychoanalysis, respectively; an anthropological sociologist influenced by Franz Steiner, Mary Douglas, and Evans-Pritchard; a neo-Aristotelian; and someone displaying a persistent interest in Wittgenstein. By the time he “landed” over two decades ago, however, MacIntyre was not a product of mere faddism. The themes MacIntyre presupposes in his work have occupied him throughout his professional career. Nor has he abandoned all the stages listed above (indeed he retains the last five synthetically).

A Thomist once remarked to me that it seemed, given his late arrival, MacIntyre was a “baby” as far as Thomism is concerned. Justly noted

or not, I pointed out MacIntyre is not a “baby” as far as philosophy is concerned. MacIntyre’s arrival to Thomism was a well considered one, an achievement unto itself.

According to Padgett and Wilkens, though “MacIntyre more often goes his own way,” still “his version of Thomism seems to be more in line with Gilson and Maritain” than with “any attempt to rephrase the Thomist position in terms of post-Kantian philosophy.”<sup>1</sup> While true enough regarding MacIntyre’s rejection of the transcendental approach, MacIntyre’s affinity to Étienne Gilson goes beyond this. It is not irrelevant that Gilson begins as a student of Bergson, and MacIntyre, in a sense, as a student of Hegel. Though Hegel does not seem to have influenced Bergson directly,<sup>2</sup> suspicions he might are natural given obvious parallelisms in their “progressive” historical accounts of thought.

In this article I argue that MacIntyre’s approach to Thomism is closest to Gilson’s perspective. Though MacIntyre’s interests are several, the following eleven are pertinent to the task at hand:

- 1) attention to intellectual genealogies in philosophy;
- 2) an account of the thirteenth century as an ideal age due to Aquinas’s synthesizing of Aristotle and Augustine;
- 3) the inexorability of conclusions following logically from premises;

---

<sup>1</sup> They write that, “MacIntyre is committed to developing key philosophical positions of Aristotle and Thomas into the twenty-first century,” in Alan G. Padgett, Steve Wilkens, *Christianity & Western Thought: Journey into Postmodernity in the Twentieth Century* (Downers Grove: IVP Academic, Volume 3), 254.

<sup>2</sup> Walter Kaufmann noted how Karl Popper had criticized what he called “the Hegelian Bergson,” and “assumes, without giving any evidence whatever, that Bergson [...] [Samuel] Alexander, and Whitehead were all interested in Hegel.” Kauffmann implicitly denies Bergson’s alleged Hegelianism; see *From Shakespeare to Existentialism: Studies in Poetry, Religion, and Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1980), 101. G. William Barnard concurs. “Interestingly, there does not seem to be any evidence of Hegel’s influence on Bergson,” he writes in *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson* (New York: SUNY Press, 2011), 275. Barnard cites Milič Čapek as writing that when Bergson met the Hegelian Benedetto Croce, “Croce called attention to certain points common to Croce and Hegel [...] Bergson was apparently completely unaware of it [...] when Croce suggested that he read *Phenologie deis Geistes* so he could see the process-like character of Hegel’s philosophy, Bergson [...] to Croce’s great amazement admitted he had never read Hegel!” (ibid.).

- 4) questions of first principles;
- 5) *esse* as the ultimate starting point for philosophizing;
- 6) the nature of embodied epistemology;
- 7) sensory realism as self-evidential (without need for recourse to an epistemological enterprise);
- 8) a complementary retention of the distinction between theological faith and philosophy;
- 9) the canalizing power of faith in prescribing and proscribing first principles for purposes of positive theoretical construction;
- 10) the weakening of twentieth century Thomism due to adopting the assumptions of rivals during the modern period;
- 11) the importance of induction of particulars in philosophizing.

These eleven points correspond – either causally, and/or by way of a prior affinity – with positions adopted by Gilson. This is no accident. Some legitimately might ask whether most of these points are uniquely “Gilsonian” rather than generically Thomist. While most admittedly are found in Thomas’s writings, Gilson turned these specifically into key themes of his own writing.<sup>3</sup> For reasons of space, I may examine only some of these points.

Regarding the first point, Desmond J. Fitzgerald has written,

Gilson is using his experience of the history of philosophy *to philosophize*. In works such as *The Unity of Philosophical Experience* and *Being and Some Philosophers*, ‘the experience of the history of philosophy is the starting point for philosophical reflection.’<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Referencing MacIntyre’s Thomistic turn, John Haldane has written that, “At one point MacIntyre speaks with admiration of Grabmann, Mandonnet, Gilson, Van Steenberghen and Weisheipl [...] though I share something of MacIntyre’s admiration for such men they could hardly be said to have produced a renaissance of Thomistic philosophy,” *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical* (London: Psychology Press, 2004), 23. This statement comes as a shock. Notwithstanding the “admiration” we all hopefully bear Dr. Haldane, and he deserves it, the comment hints at just a shade of Brittanian insularity. Gilson’s impact on North America from the 1930’s-1960’s was great. It not only helped fuel a Thomist renaissance, but attracted curious attention outside Thomist circles for some decades as well.

<sup>4</sup> He continues, “In *The Unity of Philosophical Experience*, Gilson uses the analogy of the physical scientist and the use of experiment. Just as the physical scientist sees worked out in his laboratory the consequences of certain hypotheses he has tested, so the student of the history of philosophy can see the consequences of the working out of certain premises with which a philosopher begins his philosophy.” Desmond J. Fitzgerald in the preface *The Unity of Philosophical Experience* (San Francisco: Ignatius Press, 1999), x, emphasis added [also

MacIntyre views enquiry from a perspective molded by Giambattista Vico and R.G. Collingwood (as well as – very possibly – John Henry Newman) rather than Bergson. Yet this passage can only warm the cockles of MacIntyre’s post-Hegelian heart. The approach endorsed displays at least three characteristics:

- 1) taking the history of philosophy as a *starting point* of reflection;
- 2) a vision of history as a kind of laboratory within which the *consequences* of ideas are taken seriously (rather than merely tracing them back to their sources);<sup>5</sup>
- 3) an insistence on the logical chain connecting these consequences to a source’s first principles.

In 1970, MacIntyre wrote of how, for Hegel, it is by becoming conscious of their present mode of thought that men are able to critique and transcend it.<sup>6</sup> MacIntyre was never a thoroughgoing historicist (notwithstanding his initial acceptance of the label “historicist” in *After Virtue*).<sup>7</sup>

MacIntyre made the point of self-transcendence against Frankfurt School Marxist Herbert Marcuse. Marcuse had attacked formal logic – favoring instead Hegel’s negative “critical” dialectic given the latter’s power to *destabilize*, rather than preserve, an undesirable status quo. Marcuse implied that formal logic was invented to intimidate opponents of a given class structure. Sharing Marcuse’s affinity for Hegel, MacIntyre retorted that the “relation of Hegel’s logic to formal logic and mathematics is not one, in Hegel’s own view, of rivalry; there is no claim that formal

---

citing Armand Maurer, “Gilson’s Use of History,” *Thomist Papers V* (1990): 26.] See too Gilson’s 1947 Aquinas Lecture entitled *History of Philosophy and Philosophy of Education* (Milwaukee: Marquette University Press), from which the epigraph to this article is taken. Gilson writes, “Thus understood, the history [of philosophy] is to the philosopher what his laboratory is to the scientist; it particularly shows how the philosophers do not think as they wish, but as they can, for the interrelation of philosophical ideas is just as independent of us as are the laws of the physical world. A man is always free to choose his principles, but when he does he must face the consequences to the bitter end” (ibid.).

<sup>5</sup> See the early chapters of MacIntyre’s *After Virtue* (South Bend: Notre Dame Press, 2007).

<sup>6</sup> Alasdair MacIntyre, *Herbert Marcuse: An Exposition and a Polemic* (New York: Viking Press, 1970). MacIntyre intended the comment as an anti-relativist indictment of Herbert Marcuse, a father of our current “political correctness” movement. Marcuse argued that Hegel opposed “facts,” hastening to add, as a good Marxist, that what are presented as “facts” presuppose and support a status quo benefitting the hegemonic group.

<sup>7</sup> *After Virtue*, op. cit., 277.



reasoning is invalid or inapplicable.”<sup>8</sup> MacIntyre went further in claiming of Hegel that,

It is in the context of the growth of actual *knowledge* that the Notion takes on its life. Philosophy is thus in the end identical with science [i.e., *episteme*], for we cannot study the concepts of a given science independently of knowing what the *truths* of science are.<sup>9</sup>

MacIntyre went on to turn the entire point around on Marcuse. He noted that subversion of an undesirable state of affairs may require showing an interlocutor what she is *obliged* to conclude to – whether she wishes to or not – given premises she currently holds; and that this move requires formal logic.

Regarding this last point, Gilson, decades earlier, famously observed how, “Philosophers are free to lay down their own set of principles [...] any attempt on the part of a philosopher to shun the consequences of his own position is doomed to failure.”<sup>10</sup> For MacIntyre, this was precisely one strength of the analytic tradition. Namely that, though unable to offer any first principles of itself,<sup>11</sup> it is good for revealing what necessarily may follow from the premises one proposes.

While MacIntyre believed in proceeding organically and ‘systematically,’ all the while respecting formal logic, his appeals to Hegel flow also from his respect for Hegel’s attention to history as a starting point for philosophical reflection; not to mention the resulting intellectual genealogies this entailed. As noted above, as Bergson’s disciple, such was also Gilson’s approach. (Though, Gilson was more critical of Hegel.)<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, 24. According to MacIntyre, Hegel never thought the laws of thought as such, including the laws of formal logic, were up for grabs. Marcuse admittedly had noted this, acknowledging the point for what he called Hegel’s “first” logic. See Marcuse’s *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1966), 63.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 23, 30, emphases added.

<sup>10</sup> “What he himself declines to say will be said by his disciples, if he has any; if he has none, it may remain eternally unsaid; but it is there, and anybody going back to the same principles, be it several centuries later, will have to face the same conclusion [...]” Étienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, op. cit., 243.

<sup>11</sup> Interview with Giovanna Borradori in *The American Philosopher* (Chicago: The University of Chicago Press), 144-145.

<sup>12</sup> For Gilson on Hegel, see *The Unity of Philosophical Experience*, Chapter 9, “The Modern Experiment.”

Francesca Aran Murphy relates that Gilson kept the photograph of an acquaintance, Abbé Lucien Paulet (killed in 1915 during the First World War), all his life. Murphy claims Paulet tried to overlay a historical “Bergsonian” approach upon his own scholasticism. This resulted in his suspension from seminary teaching.<sup>13</sup> Gilson literally leapt to his feet during the intermission at a lecture in which Bergson was denounced, to attack “a certain kind of Scholasticism” for its “lack of *historical sense*.”<sup>14</sup> Gilson was solicitous of the cumulative nature of philosophical achievement,<sup>15</sup> writing that, “Every science needs to be completed by a history [...] every history should be completed by a science.”<sup>16</sup>

Not only would MacIntyre reach the same conclusions, but apparently independently. In Gilson’s case, he confronted a would-be timeless presentation of Roman school positivist scholasticism. What MacIntyre confronted was Anglophone analytic philosophy.<sup>17</sup> What both their targets suffered from was a serious case of post-Cartesian physics envy, in which it was assumed philosophy could be taught as a science *in the same way* other sciences could be taught. Gilson’s 1947 Aquinas Lecture to Thomists reverberates with the same tones we later hear in MacIntyre addressing the American Philosophical Association. Gilson wrote,

---

<sup>13</sup> Murphy claims, “The biographical fact which best explains Gilson’s intellectual development is what Paulet’s photograph represented to him [...] Paulet had conveyed to him a ‘strong dislike of manuals of philosophy’ that would stay with Étienne until his own death,” Francesca Aran Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson* (Columbia: University of Missouri Press, 2004), 32.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 294, emphasis added. For more on this point, see A.A. Maurer, “Gilson’s Use of History,” *Thomist Papers* 5 (1990): 25-48.

<sup>15</sup> *The Spirit of Medieval Philosophy* (South Bend 1991), 426.

<sup>16</sup> *Théologie et histoire de la spiritualité*, 25, cited in Alex Yeung, *Imago Dei Creatoris: Étienne Gilson’s “Essay on the Interior Life” and Its Seminal Influence* (Rome: Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum, 2012), 287. Yeung writes that in, “In Gilson’s lecture ‘History of Philosophy and Philosophical Education’ (1947), Gilson strongly recommends for his students to not simply study philosophical essences – those which are presented in manuals and textbooks – but to engage concrete, existing philosophers.”

<sup>17</sup> MacIntyre noted how by “the mid-sixties I had come to recognize that a second weakness of analytic philosophy was [...] the divorce between its inquiries and the study of the history of philosophy,” and that analytic moral philosophy “could only be [...] understood if placed in historical context,” *The American Philosopher*, op. cit., 145.

I have heard some say that the goal of a truly philosophical education is, not to know what other men have thought in the past, but what a man should think now. And there are others who will say that the history of philosophy is but the common graveyard of dead philosophies, and that living philosophers should let the dead bury their dead [...].<sup>18</sup>

Gilson was aware of the pedagogical defect of throwing students into a stew of “intellectual history” courses, being told merely to “pick” among ideas without further ado. Philosophy in North America is often reduced to a heuristic device, a conversation not just without end, but without an end, in the Aristotelian sense of a goal existing beyond itself.<sup>19</sup> Such would become Richard Rorty's proposal.<sup>20</sup> Rorty was not this move-

---

<sup>18</sup> John Searle once boasted of not knowing the history of philosophy. Husserl at least began his project apparently in ignorance of it, and ended rediscovering Cartesian solipsism. I was once surprised upon meeting a university professor who published various books on analytic philosophy from Oxford University Press yet acknowledged to an instructor of mine he knew little to no history of philosophy. Gilson makes another relevant point in *History of Philosophy and Philosophical Education*, op. cit., 24-26, “It is many centuries now since Cicero said that there is nothing so foolish and so vain which has not been said by some philosopher. Descartes, who hated history under all its forms, was fond of quoting this saying: whence many professors of philosophy conclude that teaching the history of philosophy amounts to nothing more than teaching a comprehensive collection of all possible errors. [While] to teach philosophy [...] should be nothing less than the teaching of philosophical truth [...] it might be useful to quote erroneous positions in order to refute them, but why should we invite a young and inexperienced mind to lose itself in such a forest of errors? If we know that Spinoza and Hegel were wrong, why should we let the young student read Spinoza and Hegel? We might as well feed him poison.”

I cite this passage because as late as the 1990's this was precisely the attitude I encountered among Roman school scholastics – while studying, significantly, in Rome. What is more: Cicero's quotation (attributed by one of my instructors to Descartes) was precisely what was quoted in order to warn us away from... Descartes. As one said: “Life is short.” His point was: why read anyone but Thomas? The papal encyclical *Fides et ratio*, in this case, is more accommodating of Gilson – and of MacIntyre.

<sup>19</sup> Gilson writes in *History of Philosophy and Philosophical Education*, op. cit., 26, “one thing at least is certain, [they claim] that the history of philosophy cannot but breed philosophical scepticism. Thus tossed without sail or wheel on a sea of conflicting opinions, a well-made mind can do but one thing with philosophy, and that is to give it up as a bad job. I have no intention of dismissing these objections as weak or irrelevant [...]. They all derive their strength from the same notion of philosophy, conceived as a ready-made science [...].”

<sup>20</sup> See *Philosophy as the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 318. Interestingly, Rorty shows Gilson a degree of respect as an historian – but, what is more he, implicitly, if briefly admits the Thomist position as one not as easily undermined as the Cartesianism Rorty ridicules in 49-50 (ibid.). As for MacIntyre in *Three Rival Versions*, 84, “The mind thus has to find within itself that which points it towards a source of intelligibility

ment's father, just its megaphone and articulator-in-chief. No one has been a more consistent critic of this approach than MacIntyre. He cites David Lewis as describing this vision as a "well worked out menu of theories," reducing philosophy to "a matter of opinion." MacIntyre condemns this version of pluralism which, far from being healthy, is better described as "a mélange of ill assorted fragments."<sup>21</sup> If one is to become conscious of inhabiting a substantive philosophical tradition – or of choosing to inhabit one – "from" which to engage and critique philosophical positions, Gilson insists one must become a kind of historian.<sup>22</sup> MacIntyre would agree.

---

*beyond* itself, one which will provide what ostension by itself cannot [...] an apprehension of timeless standards, of forms [...] possible only in the light afforded by a source of intelligibility beyond the mind [...] we discover truth only insofar as we discover the conformity of particulars to the forms in relation to the which those particular become intelligible [...] apprehended only by the mind illuminated by God."

And again in *The Tasks of Philosophy*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 149, "In so far as a given soul moves successfully towards its successive intellectual goals in a teleologically ordered way, it moves toward completing itself by becoming formally identical with the objects of its knowledge, so that it is adequate to its objects, objects that are then no longer external to it, but rather complete it. So the mind in finding application for its concepts refers them beyond itself and themselves to what they conceptualize [...]. The mind, actualized in knowledge, responds to the object as the object is [...]."

<sup>21</sup> *After Virtue*, op. cit., 10. It is also for this reason MacIntyre is harder than one might expect on the Chicago-Columbia Great Books movement of Robert Maynard Hutchins, Mark van Doren, Leo Strauss, and Richard McKeon. It is not that MacIntyre believed their proposed course list should be left unutilized for a student's historical and critical thinking purposes. Rather, MacIntyre believes: 1) one never *fully* understands a text apart from the historical factors giving rise to those answers offered by the text; 2) there is such a thing as people reading particular texts without being humanly and emotionally mature enough to do so; 3) the matter of reading a text without being influenced by one's own interpretive tradition is left unaddressed; 4) the "canon" of books offered may be sub-optimal – for a "better" starter canon of authors from MacIntyre's perspective, see *God, Philosophy and Universities* (South Bend: Notre Dame, 2009). The phrase "mélange of ill-assorted fragments" actually seems to first have been used by University of Michigan professor Jesse Earl Thornton in *Science and Social Change* (Ayer Publishing, 1939), 113. For anyone who has followed MacIntyre, the context is worth noting. Thornton wrote: "the present atomistic condition of scientific learning and the restricted utilitarianism of their outlook will not be corrected by offering them a 'course in general science,' consisting of a mélange [sic] of ill-assorted fragments of scientific specialties [...] nor [...] by offering them [...] courses in the history of science, in which that history is violently detached from the history of development of man and the evolution of his institutions."

<sup>22</sup> Gilson writes in *History of Philosophy and Philosophical Education*, op. cit., 26-29, "It would be a very foolish thing indeed to introduce young minds to philosophy through the indiscriminate reading of texts which they cannot understand or [...] against which they are

MacIntyre and Gilson also converge in seeing faith as a canalizing power in pedagogical integration. Gilson points to the transformation of intelligence by faith. MacIntyre points principally to confessional identification, and the consequent vetoes of “authority” in both prescribing and proscribing first principles for the sake of actually getting somewhere in enquiry.<sup>23</sup>

In addition to faith, the acceptance of Thomism as an ideal starting point and synthesis of Aristotle and Augustine, correcting for the deficiencies of generalization of each, is a point MacIntyre consciously adopts from Gilson. Thus a robust school (Gilson's term) or “living tradition”<sup>24</sup> (MacIntyre's term) complements the faith it is informed by, offering additional first principles from which to engage in dialogue with other schools and traditions. Ralph McInerney (perhaps throwing this retrospective glance back in light of MacIntyre's point here) would go on to allege envy of Thomists in North America for decades prior to Vatican II for their relative coherence. Whatever else they fought over, Thomists shared first principles beyond common authors, texts and vocabulary, and thus could at least give the impression of ‘getting somewhere’ where others allegedly could not.<sup>25</sup>

---

defenseless [...]. Yet [...] where do we find [Aquinas] if not in history? And how can we approach him, except through history? [...] After looking for help, someone reaches the conclusion that the best thing to do is apply to Thomas Aquinas [...]. But how does he know that he is a Thomist? [...] his first answer might be: ‘[...] because I am in agreement with [...] a book in which philosophy is taught *ad mentem Divi Thomae Aquinatis*’ [...], but then, how does he know that what his book describes as the philosophy of Thomas Aquinas is a faithful rendering of Thomas' own thought? The only way to make sure is to compare such a work with those of Thomas Aquinas himself. But just as soon as you undertake to do this, you find yourself engaged in straight historical work. True enough, history is not here your goal. What you ultimately want to know is truth, but since your [...] problem is to know if what Thomas Aquinas says is true, what you first must know is what Thomas Aquinas actually says.”

<sup>23</sup> The current inability to ‘get somewhere’ by other routes has been noted elsewhere. Rorty said the inability to agree was what prevented analytic thinkers from being famous for more than fifteen minutes.

<sup>24</sup> *After Virtue*, op. cit., 223.

<sup>25</sup> Gilson's account of the thirteenth century – and consequently that of MacIntyre, who sought to refine Gilson's thesis – has met some small resistance. The reader may decide if such resistance is warranted in Bonnie Kent, *The Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (Washington, D.C.: The Catholic University of Amer-

Though MacIntyre, in his own Aquinas Lecture, chose not to cite Gilson when proposing a genealogy of contemporary philosophy in light of Thomism, three years earlier he already had sided openly with “historical” Thomists such as Gilson in his Gifford Lectures.<sup>26</sup> In fact, he may have had Gilson’s *Unity of Philosophical Experience* and *God and Some Philosophers* in mind when he made his proposal.

Though both “historical,” neither man is an “historicist.” Each considers epistemic skepticism a non-starter and waste of time.<sup>27</sup> As far as the seriousness with which both men take sensory experience as one’s starting point, one suspects MacIntyre would no doubt show respect for aspects of Gilson’s *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. Chapter seven of this work dovetails neatly with MacIntyre’s endorsement of Merleau-Ponty’s phenomenology of bodily perception as the original ground of knowledge in MacIntyre’s own *Dependent Rational Animals*.<sup>28</sup> In stressing

---

ica Press, 1995). The delineation of the Gilson-MacIntyre thesis as a target are made in Chapter 1, entitled “Heroes and Histories.” The book is an attempted refutation of the thesis that Aquinas is a unique theological synthesizer of Aristotle and Augustine in the high middle ages.

<sup>26</sup> Published as *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition* (South Bend: Notre Dame University Press, 1988).

<sup>27</sup> Gilson’s critique of Maritain’s “critical realism” is well known; e.g., see Francesca Aran Murphy’s chapter “Humanist Realism,” in *Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*. For MacIntyre’s epistemic realism, see *The Tasks of Philosophy*, op. cit., 25, 29, 43. Following Gilson’s account he notes that Aristotle and Aquinas were engaged a “third person” epistemic account, not a first person epistemic account in the style of Descartes: “If the Thomist is faithful to the intentions of Aristotle and Aquinas, he or she will not be engaged, except perhaps incidentally, in an epistemological enterprise. The refutation of skepticism will appear to him or her as misguided an enterprise as it does to the Wittgensteinian. Generations of Thomists from Kleutgen onwards have, of course, taught us to think otherwise, and textbooks on epistemology have been notable among the standard impedimenta of NeoThomism” (ibid., 148).

<sup>28</sup> See *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago and LaSalle: Open Court, 2001), 6. Writing of Aristotelian commentators, MacIntyre would claim that: “They have underestimated the importance of the fact that our bodies are animal bodies [...] it was his reading not only of Aristotle, but also of Ibn Rushd’s commentary that led Aquinas to assert: ‘Since the soul is part of the body of a human being, the soul is not the whole human being and my soul is not I’” (*Commentary on Paul’s First Letter to the Corinthians* XV, 1, 11; note also that Aquinas, unlike most moderns, often refers to nonhuman animals as ‘other animals’). This is a lesson that those of us who identify ourselves as contemporary Aristotelians may need to relearn, perhaps from those phenomenological investigations that enabled Merleau-Ponty also to conclude that I am my body.

the animal dimension of the human, one is reminded (albeit tangentially) of Gilson's *From Aristotle to Darwin & Back Again: A Journey in Final Causality, Species and Evolution*.<sup>29</sup> What each of these works demonstrates is that both men refused to be limited to historical commentary. Rather, they were actively engaged in addressing the human condition.

A final point would regard the importance of inducting concrete particulars for philosophy, as opposed to privileging merely abstract deduction in argumentation. In Gilson's case this is most famously illustrated by his attention to *esse* as realized in concrete instances, though he also references encounters with individual philosophers, understood as particulars.<sup>30</sup> MacIntyre spends time on Aristotle's account of *epagoge* (induction) in his own Aquinas Lecture, retrieving a point he had made decades earlier in *Against the Self Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy*,<sup>31</sup> wherein he argued that Freud's explanations lagged behind his observations; and that his explanations were truest when grounded on direct observation rather than on hypothesis.

Gilson went on to become perhaps the twentieth century's best known historian of metaphysics. MacIntyre became the twentieth century's best known historian of ethics. All the while both remained systematic thinkers in their own right.

Were they to acknowledge these titles, they might likely admit they could only have been the former, in part, because they were also the latter.

---

<sup>29</sup> San Francisco: Ignatius Press, 2009.

<sup>30</sup> Gilson writes in *History of Philosophy and Philosophical Education*, op. cit., 20-21, "In the mind of a man born to the philosophical life, ideas do not merely follow one another, be it in logical sequence, as they do when we read them for the first time in a book; they are not simply associated by the process of reasoning and the demands of demonstration; they do not merely fall into place as so many pieces of a cleverly contrived puzzle, but one would rather say that they blend into an organic whole, quickened from within by a single life and able spontaneously to assimilate or reject the spiritual food offered to it, according to the laws of its own inner development."

In this Gilson clearly is influenced by a 1911 address of Bergson on this point, when he hastens to point out that a true philosopher's genealogy alone does not explain him, but rather the vision which grips him. Von Balthasar would make an identical point in his 1948 writing, "Retrieving the Tradition: The Task of Catholic Philosophy in Our Time," particularly on pages 162-163; reprinted in *Communio* 20 (1993, no. 1): 147-187 ([www.communio-icr.com/articles/PDF/balthasar20-1.pdf](http://www.communio-icr.com/articles/PDF/balthasar20-1.pdf), access: Aug 9, 2012).

<sup>31</sup> South Bend: Notre Dame University Press, 1989.

History and organic (if open-ended) systematics are no more mutually opposed for either man than they were for John Henry Newman. (Who proposed thinking both systematically and historically, though he never managed to systematize anything himself, playing the part more of a wildly fruitful seminal genius).

MacIntyre respects various of his Thomist predecessors from the twentieth century, including McInerney and Maritain. In his most recent work *God, Philosophy, and Universities*, MacIntyre expands this list to include non-Thomist scholastics – as well as non-scholastics – from previous centuries. Yet whenever MacIntyre expounds on Thomism in his weightier works, Gilson’s perspective seems to be everywhere implied. It is Gilson’s overall perspective which MacIntyre appears to find the most congenial and closest to his own.

\*\*\*

### MACINTYRE’S GILSONIAN PREFERENCE

#### SUMMARY

Alasdair MacIntyre arrived relatively ‘late’ to Thomism in his philosophical career. One of the many determining influences on his thought has been the Thomist Étienne Gilson. This article examines MacIntyre’s possible motives for embracing Gilson as someone apparently allowing him to identify as an “intellectually fulfilled” Thomist. The author claims that MacIntyre’s arrival to Thomism was a well considered one, an achievement unto itself.

KEYWORDS: Alasdair MacIntyre, Étienne Gilson, Thomism.



**Ceferino P. D. Muñoz**

Universidad Nacional de Cuyo  
Mendoza, Argentina

## **EL APORTE DE ÉTIENNE GILSON AL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA EN CAYETANO**

No deja de sorprender que Cayetano, el comentador clásico de Santo Tomás, haya llegado a la conclusión de que no es racionalmente posible demostrar la inmortalidad del alma humana, y de que de la cuestión sólo puedan darse *rationes probabiles*.<sup>1</sup> Varios estudiosos han tratado de esclarecer las causas por las cuales el Cardenal llegó a semejante conclusión. Entre estos se encuentra Étienne Gilson, para quien el principal motivo de dicha desviación doctrinal respecto del Aquinate se debería a sus distintas metafísicas y, en concreto, a la radical diferencia en la concepción de *esse* que formulan ambos frailes dominicos. Además de la propuesta del medievalista francés, han surgido otras que han dejado de poner atención en la noción de *actus essendi* para centrarse en distintas explicaciones que podrían manifestar el viraje en la mente de Tomás de Vio, a saber: el empeoramiento de su salud, sus duras polémicas con diversos adversarios, su excesiva literalidad en la lectura de algunos libros de las Sagradas Escrituras, etc. En este sentido, la explicación filosófica de Gilson parecía haber sido superada por otras de índole más personal y psicológica que aclararían mejor la postura cayetana.

Ahora bien, en lo que sigue intentaremos probar que la posición gilsoniana sigue siendo válida, no solo porque creemos que es la explicación racional más firme y comprobable a través de los mismos textos de

---

<sup>1</sup> Cayetano, *Commentaria in Ecclesiastes* 4, 21 (Rome 1534), 609a.

Cayetano, sino porque a partir de dicha interpretación se iluminan diversos puntos controvertidos de la doctrina de Tomás de Vio que de otro modo quedarían oscuros o incomprensidos.

### Etapas de la doctrina cayetana

Según los estudiosos, el decurso intelectual de Tomás de Vio en torno a la inmortalidad del alma puede dividirse en tres períodos.<sup>2</sup> En el primero, Cayetano es fiel a su maestro Tomás, y esto se manifiesta en especial en dos escritos: en el *Discurso sobre la inmortalidad del alma*<sup>3</sup> y en la *Suma de Teología*.<sup>4</sup>

En *Discurso sobre la inmortalidad del alma*, sermón que predica frente al Papa Julio II, demuestra la inmortalidad del alma con tres argumentos. El primero se basa en la esencial inmaterialidad del alma. Dado que el intelecto del hombre conoce las cosas materiales y las diferencias con las espirituales – y así solo puede operar una facultad incorporea – entonces el intelecto es una facultad inmaterial; y también lo será el alma, puesto que es allí donde se halla el intelecto. Por tanto: si el alma es inmaterial, entonces es inmortal.<sup>5</sup> El segundo argumento se basa en el apetito natural de inmortalidad. En la medida en que esta inclinación está presente en todo hombre – y ningún deseo *ex natura* puede ser vano o fallar – hay en él un alma inmortal.<sup>6</sup> Y el tercer argumento propuesto por el Cardenal se apoya en la gradación ontológica de los entes. A saber, el ser humano es

---

<sup>2</sup> Para esta clasificación seguiremos a Josephat Obi Oguejiofor, *The Philosophical Significance of Immortality in Thomas Aquinas* (Lanham: University Press of America, 2001), 190-192, Marcos Manzanedo, “La inmortalidad del alma humana según Cayetano,” *Angelicum* 76 (1999): 309-340, y a Juan Belda-Plans, “Cayetano y la controversia sobre la inmortalidad del alma,” *Scripta Theologica* 16 (1984): 417-422.

<sup>3</sup> Cayetano, *Oratio IV: De immortalitate animorum* (Roma: Augustae Taurinorum, 1582).

<sup>4</sup> Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica, cum comentario Cardinali Caietani*, vol. IV de la *Opera Omnia, prima pars*, q. 75, a. 7 (ed. Romae: Leonina, 1883).

<sup>5</sup> Cayetano, *Oratio IV: De immortalitate animorum* (Roma: Augustae Taurinorum, 1582), 277a: “Experimur namque nosmet ipsos intelligere discernereque non genus hoc aut illud, sed universam corporum naturam. Decernere autem recte non contingit aliter quam si is qui arbitrat omni vacet affectu [...] Quocirca quoniam universa atque singula quae materiae concreta sunt intellectu nos discernere, atque haec ipsa spiritualibus distinguere comprobamus, necesse est ut noster hic animus universae naturae corporeae natus arbiter, ab omni sit corpore alienus.”

un ser fronterizo entre los materiales y los inmateriales. Y si bien nuestra materia es precedera, nuestra alma es inmortal.<sup>7</sup>

Cayetano también defiende la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma en el Comentario a la *prima pars* de la *Suma Teológica*, q. 75, art. 2 y 5. Lo medular del argumento refiere que el alma es subsistente e inmortal, dado que allí radica nuestra inteligencia. Y esta es una facultad sin materia, lo cual se prueba porque podemos entender todas las cosas corporales, y esto supone que el intelecto no tiene ninguna naturaleza corporal. A su vez, la actividad de nuestro intelecto no está limitada por ningún órgano corpóreo; es una actividad superior a la del orden sensible, y solo depende accidentalmente del cuerpo por cuanto precisa de los sentidos. Como *operatio sequitur esse*, y el alma obra con independencia del cuerpo, se sigue que esta es inmaterial y subsistente.<sup>8</sup> Asimismo, el Cardenal, en el artículo 7 de la misma q. 75, sigue fielmente la doctrina del Aquinate.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Ibid., 277b: “Deinceps eiusdem (animi) sempiternitatem a naturali eius desiderio monstrandam curabo... Naturae appetitus inanis esse non potest. Quare si noster animus suapte natura sempiternam cupit vitam, eum immortalitate vigere nemo dubitabit. Quod autem ita sit a natura institutus ut optet se semper fore, manifestum sic fiet [...]”

<sup>7</sup> Ibid., 278a: “Maiori namque intervallo homo a suprema animantium specie, quam summum animal ab infimo, non modo viventium, sed abiectissimorum quoque corporum genere distat [...] Homo autem pro universis bis (perfectionibus naturalibus) et alus quamplurimis et variis et magnificis, studiosas facilesque solas manus accepit. Actiones demum, quia singulis speciebus alus definitus est agendi modus; homo autem tot tantisque utitur viis... Unde igitur tanta distantia inter hominem caeterasque naturas? [...] Nullam profecto causam aliam reddidisse sat erit nisi animum ex summo rerum fastigio venisse dixerimus: qui in alterum rerum ordinem naturam transferi, supremis infima iungit, caduca immortalibus inserit, horizonta aeternitatis et temporis constituit [...]”

<sup>8</sup> Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*... op. cit., q. 75. a. 2, n. 10, 198: “Et propterea Princeps philosophorum super hac propositione stabilivit suam de anima doctrinam, quam tamen Scotus non intellexit.”

<sup>9</sup> Ibid., n. 11: “In proposito est sermo de desiderio naturali pro actu elicitio [...]. Nec est sermo de *desiderio naturali nostro*, id est totius compositi, sed animae intellectivae. Nec est sermo de esse nostro, sed de esse animae, non curando utrum animae et nostri sit unum aut diversum esse. Ita quod intentio S. Thomae est, ex eo quod in natura intellectiva est naturaliter inditum ut optet esse semper, inferri a posteriori eius incorruptibilitatem.” Y *ibid.*, n. 13: “Ex hoc autem quod voluntas seu appetitus intellectualis habet hoc inditum, ut feratur in bonum absolute, sequitur intentum: quia cum naturaliter appetat esse, et non secundum aliquam certam differentiam temporis, ergo sempiternum.”

En la segunda etapa de su evolución, Tomás de Vio continúa sosteniendo la demostración racional de la inmortalidad del alma humana, pero ahora niega que dicha inmortalidad pueda encontrarse en los escritos de Aristóteles. Tal cambio de postura aparece en su Comentario al *De Anima* del Estagirita de 1509.<sup>10</sup> Explica Laurent: “el alma humana en el pensamiento aristotélico, tal como lo comprende Cayetano, no puede subsistir, desaparece en el momento de la muerte: ella no es inmortal.”<sup>11</sup> Para confirmar esto, el Cardenal trae a colación dos argumentos que, según él, aparecen en el maestro del Liceo. El primero de ellos dice que el intelecto agente es una sustancia separada e inmortal; mientras que el intelecto paciente y nuestra alma, están unidos al cuerpo y perecen con él.

Según Aristóteles, nuestro intelecto no puede conocer sin imágenes provenientes de lo sensible y de lo corporal. De aquí se sigue, para el Cardenal, que el alma no tiene ninguna operación independiente del cuerpo, *ergo* no puede sobrevivir sin éste.<sup>12</sup> Nuestro autor responde en relación con dicha cuestión que el maestro del Liceo no comprendió que las imágenes sensibles son necesarias a nuestro entendimiento en cuanto unido al cuerpo, pero no en cuanto intelecto *strictu sensu*. Esto significa que los fantasmas suplen la debilidad de nuestro intelecto para llegar a ejercer sus operaciones propias.<sup>13</sup> Es la misma interpretación de Pedro

---

<sup>10</sup> Hyacinthi Laurent, *Le Commentaire de Cajétan sur le “De anima,”* Introd. a la ed. de J. Coquelle, *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus: Commentaria in De anima Aristotelis*, libre I (Roma: Scripta Philosophica, 1938), 29-30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>12</sup> Cayetano, *Commentaria in De anima Aristotelis*, liber III, ed. Guy Picard et Gilles Pelland (Paris: Brugges, 1965), cap. 2, nn. 93-94: “In prooemio primi libri iecit Aristoteles hoc fundamentum ad immortalitatem animae: si anima habet operationem propriam est separabilis, et si non, non [...] Igitur Aristoteles coaedificans super iactum fundamentum, quum hactem nullam operationem propriam invenisset intellectui possibili [...] statim intulit immortalitatem intellectus agentis solius.” Y *ibid.*, n. 97: “Apud Aristotelem vero quia intellectus passivus generatur et corrumpitur cum Sorte..., quamvis intellectus agens, qui est impassibilis, ponatur perpetuus et semper intelligens [...]” Y *ibid.*, n. 105: “Quum in progressu non invenisset [Aristóteles] aliquod intelligere intellectus possibilis sine fantasmate, coneludit animam per intellectum possibilem nullam habere operationem propriam.”

<sup>13</sup> *Ibid.*, n. 109: “Alii vero philosophi expositionem suam probant ex hoc quod: id quod est per accidens non parit iudicium de incorruptibilitate rei, et consequenter nec de proprietate ex qua habetur incorruptibilitas; obligado autem ad fantasiam intellectus intelligentis absque corporeo organo inest tali intellectui per accidens.” Y concluye Cayetano: “Propter haec igitur et rationes supra et in locis allegatis, communi animi conceptioni hominum consen-

Pomponazzi, contemporáneo de Cayetano, para quien el intelecto tiene una dependencia objetiva pero no subjetiva del cuerpo. Es objetivamente dependiente del cuerpo en sus órganos sensoriales, pues sin ellos no tendría objetos de conocer. Pero no lo es subjetivamente porque no reside en ningún órgano específico.<sup>14</sup>

El tercer período de su evolución intelectual se hace manifiesto en sus glosas a la Sagrada Escritura, cuando afirma expresamente que la inmortalidad del alma es demostrable solo por fe. En su Comentario a la *Carta a los Romanos*, nuestro pensador equipara la inmortalidad del alma a los misterios de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo, de los cuales afirma que no los comprende pero los cree.<sup>15</sup> Además, en su Comentario al libro del *Eclesiastés*, sostiene que la inmortalidad del alma es una verdad cognoscible únicamente por fe. De modo que las razones que podamos esgrimir serán únicamente probables, no demostrables por la razón natural.<sup>16</sup> Esta será la postura definitiva hasta su muerte.

---

tiendo, hominem compositum ex natura sensitiva et vere intellectiva fateamur; ac per hoc intellectum habentem qui in rerum natura positus est omnia fieri, propter quod nullius corporis est actus. Propter quod nihil prohibet ipsum separari a corpore, immortale esse et perpetuum. Plus enim hae rationes valent quam negativa Aristotelis, quia scilicet non invenit in eo opus sine fantasia, quod constat ex dictis non verificari nisi per accidens. Et propter hoc non est mirum etiam tam sapientem virum in hoc falli” (Ibid., n. 120).

<sup>14</sup> Al respecto se pueden consultar los siguientes trabajos: José Manuel García-Valverde, “El intelecto agente en Pietro Pomponazzi: un análisis de su presencia en el *Tractatus de immortalitate animae* y en la Apología,” *Anuario Filosófico* 45 (2012, no. 3): 545-566; Jean-Baptiste Brenet, “Corps-sujet, corps-objet. Sur Averroès et Thomas d’Aquin dans le *De immortalitate animae* de Pomponazzi,” in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, ed. Joel Biard y Thierry Gontier (Netherlands, CNRS & Université François-Rabelais, 2009); Nicolás Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, vol. II: *El Renacimiento*, trad. Juan Estelrich y José Pérez Ballestar (Barcelona: Hora, S.A., 1994), 78; Armand Maurer, *Medieval Philosophy* (Toronto, Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982), 341.

<sup>15</sup> Cayetano, *Commentaria in S. Pauli Ep. ad Romanos* 4, 21-23 (ed. Parisiis, 1537), 34: “Et cum obiiciat: coniunge haec verba simul (gratiam divinam et libertatem humanam), respondeo me scire quod verum non est vero contrarium, sed nescire haec iungere; sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbo caro factum, et similia, quae tamen credo. Et sicut credo reliqua fidei mysteria, ita credo et haec mysteria praedestinationis et reprobationis [...] Haec ignorantia quietat intellectum meum.”

<sup>16</sup> Cayetano, *Commentaria in Ecclesiastes* 4, 21, (Rome, 1534), 609a: “Et quamvis argumentando loquitur (Ecclesiastes), dicit tamen verum negando scientiam animae nostrae. Nullus enim philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem; nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide credimus, et rationibus probabilibus consonant.”

## La explicación de los autores contemporáneos

Tal como adelantamos al iniciar este trabajo, a muchos sorprendió y sigue sorprendiendo que el Cardenal haya llegado a esta postura, atravesada de cierto escepticismo, en torno a la demostración *per rationem* de la inmortalidad del alma. Al respecto citaremos las explicaciones de algunos estudiosos. Belda Planz afirma con relación al cambio de rumbo de Cayetano:

Hubo, sin duda, circunstancias externas importantes: la publicación del tratado de Pomponazzi y la polémica subsiguiente que también alcanzó al propio Cayetano; la fuerte controversia con Lutero y sus seguidores, en la que fue protagonista destacado; quizá el resquebrajamiento de su salud; puede que el contraste entre la seguridad y firmeza del conocimiento revelado, al que se dedicó de lleno la última época de su vida, con la limitación y debilidad de la razón.<sup>17</sup>

Tanto el dominico francés Laurent<sup>18</sup> como el pensador italiano Verga creen que esto último sería el factor más decisivo.<sup>19</sup> También Guillermo Fraile sostiene: “lo más probable es que ese cambio se deba al influjo de la lectura del *Eclesiastés* en sus últimos años, que dedicó al estudio de la Sagrada Escritura.”<sup>20</sup>

Otro dominico, Marcos Manzanedo, en torno a esta cuestión opina:

Al final de la vida, lo más común entre los hombres es refugiarse en el agnosticismo (nada tiene valor), o en la religión (sólo Dios puede salvarnos). Es claro que Cayetano optó por la segunda alternativa después de una vida de duras polémicas con múltiples adversarios. Fue la reacción natural de una persona de profunda vida religiosa. Sus experiencias vitales le enseñaron a confiar poco en sí mismo y en los demás hombres, y a confiar mucho en Dios. Así, al final de sus días, profesó un “fideísmo” moderado, que le inclinó a pensar que el problema de la inmortalidad del alma humana, y otros difíciles problemas, sólo podían ser resueltos por la fe en la revelación divina.<sup>21</sup>

Analicemos algunas de las razones que dan estos estudiosos para entender el cambio operado en Cayetano. Nosotros agregaremos a los aconte-

---

<sup>17</sup> Juan Belda-Plans, “Cayetano y la controversia...,” op. cit., 421.

<sup>18</sup> Hyacinthi Laurent, *Le Commentaire de Cajétan...*, op. cit., 35-36.

<sup>19</sup> E. Verga, “L’immortalità dell’anima nel pensiero del Card. Gaetano,” *Revista di Filosofia Neoscolastica* 27 (1953): 21-46.

<sup>20</sup> Guillermo Fraile, *Historia de la Filosofía*, tomo III (Madrid: BAC, 1966), 400.

<sup>21</sup> Marcos Manzanedo, “La inmortalidad...,” op. cit., 339.

cimientos reseñados las fechas correspondientes. Belda Planz refiere la aparición del *Tractatus De immortalitate animae* de Pomponazzi (publicado en 1516), las duras disputas de Tomás de Vio con Lutero (entre 1518 y 1519), y el decaimiento de su salud (probablemente cerca de su muerte en 1534<sup>22</sup>). En esta misma línea, Lauren, Verga y Fraile aducen la lectura del *Eclesiastés* en los últimos años del Cardenal (cuyo comentario fue publicado en 1534<sup>23</sup>). Por su parte, los argumentos de Manzanedo también hacen hincapié en un cambio operado hacia los últimos años de su vida.

Llama la atención que estos autores, en sus argumentaciones, no hayan tenido en cuenta la postura de Cayetano sobre el tema durante el Concilio Laterano. Quien sí lo hizo fue Étienne Gilson:

El 19 de diciembre de 1513 tuvo lugar la séptima sesión del Concilio Laterano bajo la presidencia del Papa León X. Durante la sesión, el Papa reiteró la condenación hecha en el siglo XIV contra los que enseñan que el alma humana es mortal. Él insistió también en que, “puesto que lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero,” debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma enseñada por la fe católica. Todos los teólogos que acudieron al Concilio asintieron finalmente a la Constitución pontificia, con sólo dos excepciones. Uno fue Nicolás Lippomani, obispo de Bérgamo, cuyas razones de disensión no nos son conocidas. El segundo, según Mansi, fue el “Reverendo padre Tomás, Ministro General de la Orden de Predicadores,” quien “dijo que él no aprobó la segunda parte de la Bula que prescribía que los filósofos deberían persuadir a su auditorio de la verdad de la fe.”<sup>24</sup>

Es de notar, entonces, que ya en 1513 Cayetano había tomado posición con respecto al tema de la demostración racional de la inmortalidad del alma. Tres años antes del primer hito – la publicación de Pomponazzi – marcado por Belda Planz. Luego, parece poco probable que los acontecimientos que señalan los demás estudiosos hayan sido determinantes en la postura final de Cayetano: tiene que haber sido otro el factor que le influyó.

---

<sup>22</sup> Hacia el año 1525 Cayetano comienza a retirarse de la vida pública. Resulta extraño que, si su salud estaba tan delicada, se hubiera pensado en él para suceder en el Pontificado a Clemente VII, quien había caído enfermo en 1534. Cf. Juan Antonio Hevia Echevarría, *Tratado sobre la analogía de los nombres, Tratado sobre el concepto de ente* (Oviedo: Biblioteca Filosofía en español, 2005), 11.

<sup>23</sup> Cayetano, *Commentaria in Ecclesiastes* (Rome 1534).

<sup>24</sup> Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (Madrid: Rialp, 1959), 276-277. Las comillas son del autor para referirse a la obra de Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio*, vol. 32, col. 843.

En esta dirección, Gilson<sup>25</sup> cree que la causa medular del cambio doctrinal es más profunda y se asentaría en la misma metafísica del Cardenal, radicalmente distinta a la de su maestro Tomás de Aquino. A continuación examinaremos algunos postulados de la visión gilsoniana.

### El aporte de Étienne Gilson

Con carácter previo a la exposición de la postura del medievalista francés, esbozaremos – recurriendo a la clara y sucinta explicación de Armand Maurer – la doctrina tomasiana en torno al alma.<sup>26</sup> Según Maurer, el Aquinate asevera que todos los seres, excepto Dios, están compuestos de potencia y acto; y lo que es acto permanece del lado de la forma, y lo que es potencia del lado de la materia. Así, un alma es una sustancia ya que está compuesta de su esencia y de su acto de ser (*esse*). En esta sustancia intelectual, la esencia está con su *esse* en relación de potencia a acto. Es decir, que es un ser compuesto de dos elementos: uno actual y otro potencial. Pero el alma humana no sólo informa y anima a la materia de su cuerpo, sino que también ejerce una operación intelectual. Por tanto, y como tal, es una sustancia intelectual.<sup>27</sup> Ahora bien, este *esse*, para el Angélico, es el acto que hace que la sustancia sea un *ens*. Y ese acto es donado solamente por Dios: una vez que ha dado el ser a las sustancias espirituales – hombres y ángeles – lo poseen necesariamente, para siempre y por su propia naturaleza, razón por la cual son inmortales.<sup>28</sup> En palabras de Tomás: “Lo que pertenece por sí a un ser, siempre, necesaria e inseparablemente, estará unido a él; por ejemplo, la redondez está en el círculo

---

<sup>25</sup> Sobre el tema se pueden consultar algunos de sus trabajos: “Cajetan et l’humanisme théologique,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1955): 113-136, y “Autour de Pomponazzi,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 28 (1961): 163-279.

<sup>26</sup> No es nuestra intención exponer acabadamente el tema, ya que no es objeto del presente escrito. Para indagar sobre la doctrina tomasiana del alma se puede ver el completo estudio de Juan Cruz Cruz a la traducción española de las *Cuestiones disputadas sobre el alma* del Aquinate: Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz, traducción y notas de Ezequiel Téllez (Madrid: EUNSA, 1999), 9-53.

<sup>27</sup> Cf. Étienne Gilson, *Elementos...*, op. cit., 264 y 266.

<sup>28</sup> Cf. Armand Maurer, *Medieval Philosophy*, op. cit., 348.



esencialmente.”<sup>29</sup> Es decir que del mismo acto de ser del alma el Aquinate toma la prueba de su inmortalidad.<sup>30</sup>

Con todo, para Gilson, Cayetano no puede llegar a una noción de *actus essendi* tal como la entendió Santo Tomás, porque aquél identifica el *esse* o *actus essendi* con la existencia o *esse actualis existentiae*,<sup>31</sup> considerándolo como una realidad distinta de la esencia real de la criatura.<sup>32</sup> Por tanto, la criatura sería un compuesto de dos cosas distintas: la esencia y el *esse*.<sup>33</sup> Tanto llamar “cosa” al *esse*, cuando para Santo Tomás es un acto, como sostener que este *esse* sería la última actualidad que un ente obtiene – como resultado de ser producido por una causa eficiente, antes que como el *actus essendi* por el que cada sustancia es un ser<sup>34</sup> – es ajeno a la doctrina tomasiana. Cayetano, al sostener aquello, estaría reduciendo el *esse* a la categoría en la cual está el *esse*: así, la sustancia se reduciría a la sustancia. Al respecto, Gilson dirá que esta es una posición filosóficamente sostenible, pero ciertamente no pertenece al Aquinate, ya que, según Santo

<sup>29</sup> Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 55: “Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut rotundum per se quidem inest circulo.”

<sup>30</sup> Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, op. cit., 31.

<sup>31</sup> Nos hemos ocupado en detalle de este tema en nuestro trabajo: “Dificultades en torno a la interpretación cayetana del *ens*: *esse essentiae* y *esse actualis existentiae*,” *Thémata* 46 (2013) [artículo de próxima aparición].

<sup>32</sup> No se puede dejar de mencionar el embate contra Gilson que hace Ralph McInerny en su libro *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2006), 39-69. Al respecto Mario Silar comenta: “En primer lugar, el filósofo norteamericano [McInerny] señala que, en el texto de Cayetano [cap. 5. q. 12 del comentario al *De ente et Essentia*], las expresiones *esse* y *existentia* son las predominantes. La ‘tristemente célebre’ expresión *esse actualis existentia*, por la que Gilson acusa a Cayetano de haber perdido de vista lo que Tomás quería decir, y que se convirtió en un lugar común para juzgar la interpretación de Cayetano, sólo aparece *una vez*” (Mario Silar, “El estudio de Ralph McInerny sobre los *preambula fidei*. Iª parte: El antitomismo en el tomismo,” *Studium* 11 (2008): 113). Los resaltados son del autor.

<sup>33</sup> Cayetano, *Comentaria in De ente et essentia D. Thomae Aquinatis*, cap. V, q. 12 (Roma: Edición H. Laurent, Marietti, 1934), 161: “S. Thomas autem ex fundamentis in dubitatione praecedenti positus opinatur intelligentias et quamlibet creaturam esse compositas ex actu et potentia, sicut ex duabus rebus distinctis realiter, esse scilicet et essentia.”

<sup>34</sup> *Ibid.*, 159: “Ad hoc dicitur quod cum esse sit ultima actualitas rei et ultimum in generatione sit primum in intentione, esse erit in genere substantiae ut principium formale ultimum ipsius substantiae; per hoc enim res reponitur in genere substantiae, quia est capax esse substantialis, etenim differentiae in omnibus generibus, ut infra declarabitur, sumuntur ab ordine ad ipsum esse.”

Tomás, el *ipsum esse* de la sustancia no es reductible a la sustancia: este es el acto que hace de la sustancia un ente. Como todo *habens esse*, la sustancia es el receptor de esto que hace de ella un ente.<sup>35</sup>

Estas desviaciones, resaltadas por Gilson, también fueron advertidas mucho antes por otro gran Comentador del Aquinate, traído a escena por el medievalista francés. Nos referimos a Domingo Báñez. A este autor le llama poderosamente la atención la insistencia de Cayetano en identificar el acto de ser tomista, con el ser real que el sujeto adquiere al término de la generación. Para Báñez, el *esse* tomista no es el *actus ultimus* – en el sentido de la actualidad obtenida finalmente por el sujeto en su devenir – sino su *actus primus*: aquel sin el cual el sujeto del devenir no sería el mismo ser, y sin el cual ni siquiera habría devenir. Ejemplifica Gilson la crítica de Báñez, por cuanto el acto de ser de Santo Tomás no es el que hace que el embrión llegue al término de su evolución biológica, sino que es el acto que hace que el mismo embrión exista. Por tanto, cuando el Angélico sostiene que el *esse* es el acto primero y último, no se refiere a que sea último en el tiempo, sino que es último porque es acto supremo, más allá del cual no existe otro.<sup>36</sup>

Lo notable, tal como remarca Gilson, es que Cayetano no critica o se declara en desacuerdo con la noción de *esse* de su maestro Tomás, sino que ni siquiera la nombra en sus comentarios o en sus escritos. Esta eliminación del *actus essendi* en el alma ha llevado, según entiende el pensador francés, a que nuestro autor no llegue a la demostración de la inmortalidad del alma. Es más, demostrar que el alma humana es una sustancia natural incorruptible no tiene el mismo significado para Cayetano que para Santo Tomás de Aquino. Porque, como se dijo previamente, aquel excluye

<sup>35</sup> Cf. Étienne Gilson, “Cajetan et l’humanisme théologique,” op. cit., 119.

<sup>36</sup> Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem Summae Theologicae D. Thomae Aquinalis*, tomo I, ad 1, 3, 4 (Madrid-Valencia, ed. Luis Urbano, 1934), 142: “Cajetanum etiam De ente et essentia, c. 5, q. 11, ad 8 argumentum ait, existentiam substantiae esse substantiam [...]” etc. 145: “Et idcirco non placet mihi explicatio Caietani ubi supra, videlicet, quod propterea dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus loquendi quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud Divum Thomam. Inventes in quaestione unies *De anima*, art. 6, ad 2m, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, qui particeps est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit.”

el acto de ser (*ipsum esse*), y en cambio se introduce en la composición de la sustancia. Apunta Gilson:

La misma noción de la sustancia ya no es la misma. Para Cayetano, la sustancia es la que, tras la generación, es capaz de subsistir por sí misma. Para Santo Tomás, esta es la sustancia cuya esencia es tal que si recibe un acto de ser (*esse*) es capaz de existir por sí misma.<sup>37</sup>

No obstante, especula el pensador francés que se podría explicar, al menos en parte, este descuido de Tomás de Vio, si se piensa que, para los teólogos y filósofos de esa época, si algún concepto no se encontraba en Aristóteles, por ende, no estaba en la filosofía.<sup>38</sup> Esto es, en cierto sentido, el Estagirita es la medida de la filosofía mientras que, por contraste, la Escritura, los Padres y, en definitiva, la Revelación lo son de la teología. Y es sabido que la noción de un *actus essendi*, dado y sostenido por Dios en las criaturas, no se hallaba en el Filósofo.<sup>39</sup> Por consiguiente, para el Cardenal, no se trataría en sí misma de una noción filosófica en sentido estricto.

Evidentemente, Tomás de Aquino no pensaba así; en su mente no existía esta oposición entre teología y filosofía, entre fe y razón. Por ello, la inmortalidad del alma es una verdad que no se puede desligar de la concepción filosófica del alma humana, que el Aquinate propugna. Explica Echauri siguiendo a Gilson:

Si el alma es una forma simple, actualizada por el *actus essendi*, no hay inconveniente para afirmar la perennidad de semejante sustancia. Pero ello supone haber reconocido la legitimidad filosófica de esta noción inagotable y especulativamente tan fecunda del *esse* tomista.<sup>40</sup>

### Otros temas controvertidos en Cayetano

Además de la doctrina sobre la inmortalidad del alma, existen otros tópicos en los cuales se pueden encontrar notables divergencias entre el Cardenal y Tomás de Aquino. Aquí haremos una breve mención a dos de ellos.

<sup>37</sup> Étienne Gilson, "Cajetan et l'humanisme théologique," op. cit., 116-117.

<sup>38</sup> Étienne Gilson, "Autour de Pomponazzi," op. cit., 173.

<sup>39</sup> Cf. Dietrich Lorenz, "Sobre algunos disensos, progresos y crisis en la historia de la metafísica tomista," *Philosophica* 26 (2003): 110.

<sup>40</sup> Raúl Echauri, *El pensamiento de Étienne Gilson* (Pamplona: EUNSA, 1980), 54.

El primero se refiere a la explicación que da nuestro autor de las cinco vías tomasianas, las cuales concluyen en la existencia de un ser superior a quien él se negaba a llamarle Dios. Sobre el particular, Tomás de Vio afirma, en el segundo punto de su comentario a la q. 2 de la *Prima pars* de la *Suma de Teología*:

Ninguna ciencia prueba su *subjectum* (en sentido de objeto); y, como dice Averroes en el comentario XXVI al II libro de los Físicos, [no lo prueba] ni a priori ni a posteriori, sino que supone que ese *subjectum* es o por sí evidente a los sentidos o al intelecto, o recibido de otra ciencia, como fue dicho en la primera cuestión. Luego, no debe probarse aquí que Dios exista, pues esto va contra toda lógica [...]. A esto se dice, en efecto, que ninguna ciencia prueba, hablando per se, que su *subjectum* exista. Y así se da en este caso.<sup>41</sup>

En el tercer punto del comentario mostrará cómo opera este principio en el caso de las vías, y explicará que las conclusiones de las vías no son que Dios “es,” sino que existen algunas condiciones o atributos.<sup>42</sup> Lo que nuestro autor nos estaría diciendo es que las vías elaboradas por el Doctor Común no demuestran propiamente la existencia de Dios, sino la de ciertos atributos vagos e imprecisos, que más tarde el teólogo habrá de pulir y aplicar a Dios, apoyando esta lectura, según parece, en otros textos del Aquinate y de Avicena.

Para Carlo Giacon, otros pensadores previos a Cayetano (como Duns Escoto y Aureolo) habían cuestionado alguna vía de las propuestas por el Angélico, pero ninguno había afirmado que su intención no había sido la de demostrar directa y propiamente la existencia de Dios, como sí que hizo Cayetano.<sup>43</sup> En este sentido, según Saranyana, el Cardenal admite que las vías “concluyen la existencia de un ser superior enteramente incorpóreo, sumamente inteligente, etc. Pero se resistía a llamarle Dios.”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*..., op. cit., q. 2. a. 3. n. 2, 32: “Nulla scientia probat subiectum suum: et, ut dicit Averroes in II Physic, comment. xxvi, nec a priori nec a posteriori: sed supponit illud esse aut per se notum ad sensum vel intellectum, vel accipit aliunde. Sed in hac scientia subiectum est Deus, ut in prima quaestione dictum est. Ergo non debet hic probari Deum esse. Contra artem ergo hic articulus movetur [...] Ad hoc dicitur, quod nulla scientia per se loquendo probat subiectum suum esse.”

<sup>42</sup> *Ibid.*, n. 3.

<sup>43</sup> Carlo Giacon, *La Seconda Scolastica*, Tomo I: *I grandi commentatori di San Tommaso: il Gaetano, il Ferrarese, il Vitoria* (Milano: Fratelli Bocca, 1944), 134.

El segundo de los temas es el referido al constitutivo formal de la persona humana. Tomás de Vio aborda esta cuestión al comentar la *tertia pars* de la *Suma de Teología*,<sup>45</sup> y emprende su investigación preguntándose qué añade el supuesto (este hombre) sobre su naturaleza individual (esta humanidad).<sup>46</sup> El supuesto (substancia primera o hipóstasis) y la naturaleza (o esencia) se distinguen realmente.<sup>47</sup> Este “algo real” que el supuesto incluye es, además de la naturaleza singular, un constitutivo intrínseco;<sup>48</sup> “de manera que, la persona y el supuesto tendrán dos constitutivos intrínsecos: la naturaleza individual y este algo real,”<sup>49</sup> escribe Forment. Dicha entidad real será el elemento personificador o *personalitas*. Cayetano sostiene que:

Así esta realidad está reductivamente en el género de la substancia, del mismo modo como algunas razones constitutivas de las substancias, como racional y otras parecidas, aunque no sea propiamente hablando una diferencia [específica], sino que es un término último y puro de la naturaleza substancial.<sup>50</sup>

Este término es “último,” según el de Gaeta, y es una realidad distinta de la esencia. Pero a la vez se ubica en el orden de la esencia, y es separable de la naturaleza que completa. Adicionalmente, este complemento último termina y completa la naturaleza individual, constituyéndola en supuesto independientemente de la existencia, pero tiene otra función primordial: la de disponer para recibir el acto de ser. Continúa Forment: “de modo que, la naturaleza individual por sí misma no es *capax*, capaz, de recibir el *actus essendi*, precisa de este término que la haga *susceptivum*,

---

<sup>44</sup> Joseph-Ignasi Saranyana, *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (Pamplona: EUNSA, 2007), 428.

<sup>45</sup> Seguimos aquí el trabajo de Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial* (Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1983).

<sup>46</sup> Cf. Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*..., op. cit., q. 4, a. 2, n. 2, 76.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, n. 6, 75.

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, n. 7.

<sup>49</sup> Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, op. cit., 83.

<sup>50</sup> Cayetano, en Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*..., op. cit., q. 4, a. 2, n. 10, 76: “Est autem huiusmodi realitas in genere substantiae reductive, sicut reliquae rationes constitutivae substantiarum, ut rationale et huius modi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed est terminus ultimus ac ut sic purus naturae substantiae.”

susceptible, de recibir al *esse*.”<sup>51</sup> Y, añadimos, que la haga susceptible también de recibir todo lo que se atribuye a la persona (v.gr., los accidentes).

Siguiendo el razonamiento de nuestro autor, el supuesto o persona no subsiste por el *esse*, sino por este último término o complemento que él llama personalidad, o también subsistencia.<sup>52</sup> En síntesis: materia, forma y personalidad constituyen el supuesto, al que se añade el *esse*, que sería la última actualidad de la cosa, lo último que acontece en el tiempo y en la generación.<sup>53</sup>

Empero, si el término confiere el subsistir, y si este es existir por sí y en sí, no se entiende cómo la naturaleza individual puede subsistir sin el *esse* propio, que es quien le hace existir. Para Cayetano, subsistir sería el poder recibir por sí y en sí el *esse* propio, ya que la función de la subsistencia o personalidad es hacer apta la naturaleza individual para recibir el *esse*. Pero esto tampoco sería del todo coherente según la doctrina del Aquinate – a quien Tomás de Vio pretende seguir – porque la esencia individual, sin necesitar de ningún elemento, es capaz de recibir el acto de ser, pues la esencia está en potencia con respecto al *esse*, y está trascendentalmente ordenada a su propio acto.<sup>54</sup>

Mas si el *esse* es la máxima perfección, tal como sostiene Santo Tomás,<sup>55</sup> no puede incluirse en un predicamento, tal como se incluye por Cayetano en la substancia (como una de sus partes). El ser trasciende a toda categoría, es trascendental. Lo que concuerda perfectamente con que el *esse* sea la perfección, o bien supremo, pues esta noción es también trascendental. Si el ser es la perfección máxima no participa de nada, sino que, por el contrario, todo participa de él.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, op. cit., 11.

<sup>52</sup> Cf. José Caba Rubio, “La personalidad en su dimensión metafísica, según Cayetano,” *Crisis* 3 (1956): 174.

<sup>53</sup> Cf. Étienne Gilson, “Cajetan et l’humanisme théologique,” op. cit., 119.

<sup>54</sup> Cf. Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, op. cit., 86.

<sup>55</sup> Cf. Tomás de Aquino, *In IV Metaph. II; De Pot.*, VII, II ad 9; *De Pot.*, V, IV ad 3; *De subst. separ.*, 8; *De spir. creat.*, a. I c, entre otros.

<sup>56</sup> Cf. Eudaldo Forment, *Persona y modo sustancial*, 360.

Vemos, pues, como vuelve a tener una preponderancia la particular noción de *esse* que erige Cayetano (como existencia actual), a la hora de comprender el constitutivo formal de la persona humana.

### A modo de conclusión

Tal y como ha sido descrito, se han vertido diversas opiniones para esclarecer la misteriosa evolución intelectual de Cayetano, y si bien en todas puede haber algo de verdad, creemos que las mismas no han llegado a descifrar lo primordial del giro operado por Tomás de Vio en torno a la doctrina de la inmortalidad del alma. Muchas de las posibles respuestas rondarían en torno a un cierto escepticismo en sus últimos años. Sin embargo, existen autores como Schmitz que, siguiendo la línea de Gilson, aseguran que:

[...] si el llamado “escepticismo” de los libros sapienciales afectó a Cayetano, ésta fue, sin embargo, una actitud que estaba firmemente arraigada ya durante los días de sus estudios filosóficos y teológicos, una actitud que lo hizo propenso a leer aquellos libros con una mirada casi despectiva hacia la capacidad de la razón humana.<sup>57</sup>

Por su lado, Saranyana sostiene que “la cuestión de fondo no era tanto la inmortalidad misma del alma cuanto la distinción entre el ámbito de la fe y el ámbito de la razón.”<sup>58</sup> Ya Gilson había dilucidado este planteamiento cuando aseveró que uno de los problemas centrales de Tomás de Vio era su filosofismo,<sup>59</sup> es decir, la tentación de un ejercicio de la racionalidad filosófica concretamente separada del *intellectus fidei*.<sup>60</sup> Al respecto sostiene Bonino:

Cayetano abriría así el campo de la idea, particularmente nefasta a los ojos de Gilson, de una filosofía sagrada desarraigada de su lugar natural, que es la teología. Esta separación condena ineluctablemente a descuidar la fecundación de la metafísica por la fe, y hace ininteligible la novedad metafísica

---

<sup>57</sup> Kenneth Schmitz, *The Immortality of the Soul in the Writings of Cajetan (Thomas de Vio)* (Ph.D. diss., University of Toronto, 1953), 374-375. Los resaltados son del autor.

<sup>58</sup> Joseph-Ignasi Saranyana y José Luis Illanes, *Historia de la Teología* (Madrid: BAC, 1995), 111.

<sup>59</sup> Cf. Étienne Gilson, “Nota sur le revelabile selon Cajétan,” *Mediaeval Studies* 15 (1953): 199-206.

<sup>60</sup> S. Bonino, “La historiografía de la escuela tomista: el caso Gilson,” *Scripta Theologica* 26 (1994, no. 3): 966.

tomasiana, puesto que, precisamente, no ha sido posible sino bajo la influencia de la fe.<sup>61</sup>

Por tanto, creemos que la causa primera de que nuestro autor llegase a la conclusión de que es indemostrable la inmortalidad del alma a través de la razón, es fruto, no tanto de las críticas o embates que recibió de parte de sus oponentes; ni de los sufrimientos físicos que experimentó al final de su vida; ni de una actitud agnóstica exclusiva de sus últimos años; ni tampoco por el carácter escéptico de los libros sapienciales, cuya lectura podría haber influido de forma determinante en el Cardenal.<sup>62</sup> Más bien, es la separación tan tajante entre fe y razón<sup>63</sup> la que le llevará a formular una metafísica diferente de la de Santo Tomás, que ha desestimado u olvidado el *actus essendi* y, en cierta medida, no ha logrado reconocer la original y valiosísima síntesis filosófico-teológica a la que arribó el Doctor Común. A mayor abundamiento, dicha escisión entre fe y razón también le conducirá a sostener que es preciso separar infranqueablemente los argumentos filosóficos de los teológicos,<sup>64</sup> de forma que, o se razona en un “ámbito,” o se hace en el “otro.”

De acuerdo a lo dicho se puede defender, de acuerdo con Gilson, que Cayetano ya pertenece a otro espíritu que, por lo menos en algunos aspectos fundamentales, es diverso del que anima a Tomás.<sup>65</sup> En este sentido, el caso de la demostración y demostrabilidad de la inmortalidad del alma, según nuestro autor, no debería desconectarse de otras diferencias especulativas con su maestro. Entre ellas, la ya mencionada demostración

---

<sup>61</sup> Ibid., 997.

<sup>62</sup> No es nuestra intención desconocer la labor de los autores contemporáneos que arguyen estas razones, pero al mismo tiempo no podemos dejar de notar cómo han obviado sistemáticamente la noción de *actus essendi* a la hora de explicar la doctrina cayetana de la inmortalidad del alma. Sin embargo, autores como Gilson y Fabro han dado un lugar central al *esse* en el pensamiento tomasiano.

<sup>63</sup> Sobre este proceso operado en el s. XVI se puede consultar: Étienne Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne* (Paris: Vrin, 2007), 46.

<sup>64</sup> Cf. Joseph-Ignasi Saranyana, *La Filosofía Medieval*, op. cit., 326.

<sup>65</sup> Afirma Gilson: “La obra de Cayetano, cuyo comentario ha reemplazado tan frecuentemente al texto de la *Summa*, es el ejemplo perfecto de lo que puede ser un tomismo sin acto de ser [...] El pseudo-tomismo de Cayetano es una teología, por lo menos, posible. Ha satisfecho a generaciones enteras de teólogos [...]” (Étienne Gilson, “Eléments d’une métaphysique thomiste de l’être,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 40 (1973): 34).



de Dios, y la particular explicación del constitutivo formal de la persona humana. En suma, si fueran correctas las líneas que se han expuesto aquí, podría avanzarse que, en última instancia, esas diferencias no radican en otra cosa que en el simple, sorprendente, pero importantísimo hecho de que Cajetano concibe la filosofía y la teología de un modo distinto que el Aquinate.

\*\*\*

**THE CONTRIBUTION OF ÉTIENNE GILSON TO THE PROBLEM OF  
THE IMMORTALITY OF THE HUMAN SOUL IN CAJETAN**

**SUMMARY**

In his article the author reviews Cajetan's different positions on the problem of the immortality of the human soul, and investigates possible reasons which led the Cardinal to dissent with the position of Thomas Aquinas. For this purpose, he invokes selected interpretations of distinguished scholars, with special reference to the approach of Étienne Gilson. Against the background of his analyses the author attempts to give a synthesis which, as he hopes, can become a modest contribution to contemporary comments on the thought of this great French medievalist about the problem of the immortality of the human soul in Cajetan.

**KEYWORDS:** Gilson, Cajetan, Thomas Aquinas, soul, immortality.



# **VARIA CLASSICA**



**Luz Marina Barreto**

Universidad Central de Venezuela  
Caracas, Venezuela

## **LOS PADRES CAPADOCIOS Y EL CONCEPTO DE PERSONA**

Cuenta la gran primatóloga inglesa Jane Goodall que una vez, en sus numerosos viajes por el mundo dictando conferencias a favor de la protección de los primates, le tocó visitar un campo de refugio para chimpancés abandonados. Estos chimpancés son, por lo general, chimpancés adultos que una vez fueron acogidos en casas de familia como parte de una serie de experimentos (muy extendidos entre la comunidad científica de antropólogos en los años sesenta del s. XX), para integrarlos como un hijo más en hogares humanos en donde se les enseñaría a comunicarse con el lenguaje de signos para sordos.

La esperanza era que, dada la enorme afinidad genética presente entre chimpancés y humanos, se lograra una suerte de comunicación entre familias. Esta esperanza pone de relieve nuestra soledad como especie: la nuestra se encuentra sola en la tierra en lo que respecta a la comunicación de sus contenidos de conciencia. Cuando vemos a un individuo de otro orden retozar en el sol (por ejemplo, un perrito que juega en el parque), podemos suponer que está feliz, pero no podríamos entrar en contacto con él para preguntarle si nuestra presunción es acertada. Hace 40.000 años, nosotros, los *homo sapiens sapiens*, convivíamos en nuestro planeta con otras especies de homínidos (el *homo sapiens neanderthalensis* o el *homo erectus*, por ejemplo), y apenas podemos imaginar lo extraño que debió haber sido para nuestros ancestros aproximarse a esas variedades tan distintas y, al mismo tiempo, tan parecidas a nosotros.

Los experimentos de comunicación con los chimpancés arrojaron resultados más bien decepcionantes. Al parecer, los chimpancés alcanzan un techo cognitivo equivalente al de un niño de unos tres años de edad, límite que no podían rebasar. Pronto se descubrió también que un chimpancé adulto es un animal sumamente peligroso, totalmente vicioso e impredecible si se torna agresivo. De esta manera, los bebés chimpancés que acompañaron a los hijos de una familia de antropólogos o psicólogos tomando cereal en el desayuno familiar, eventualmente evidenciaron que no podían permanecer allí mucho tiempo más. Pero era claro que no se los podía arrojar de nuevo a su entorno natural. Un bebé chimpancé que se ha alimentado con un biberón, y que no ha visto a su madre cazar, no puede de ninguna manera sobrevivir en las selvas subtropicales de África. Tampoco en un zoológico corriente.

En algún momento se resolvió, pues, acoger a estos chimpancés adultos en “campos de refugiados” para las víctimas de estos experimentos fallidos. Allí se trataría de darles un entorno parecido a un hogar humano, con una nevera y un televisor con control remoto, por ejemplo, pero entre rejas e impedidos de atacar a personas. Fue de visita en uno de estos lugares cuando Jane Goodall presenció lo siguiente:

Estaba ella caminando frente a una de estas jaulas cuando observó a una hembra adulta cerca de la reja. Goodall sintió curiosidad por saber si recordaría el lenguaje de señas aprendido en su infancia y dirigiéndose a ella le dijo con sus manos: “Hola.” La hembra chimpancé pareció sorprenderse muchísimo, como si desde hace tiempo nadie la hubiese interpellado con el lenguaje aprendido, y aproximándose rápidamente hacia la reja donde estaba la primatóloga, respondió con estos tres signos: “por favor, ayuda, fuera.”

¿*Qué es una persona?* Si evocásemos sobre esta pregunta la perplejidad que la filosofía antigua experimentaba ante el problema de cómo es posible que podamos decir que algo es algo, es decir, que un ente es algo. En otras palabras, si preguntásemos qué es una persona en sentido ontológico, descubriríamos que no resulta nada fácil responderla. Étienne Gilson relata, al inicio de su *La unidad de la experiencia filosófica*, que Porfirio, el comentarista griego de las *Categorías* de Aristóteles, ve con claridad que la pregunta sobre el “ser” de algo (es decir, cómo podemos

definir algo como algo), presupone alguna de estas cosas: bien que los predicados de las cosas subsisten en sí; o que son proyecciones de nuestro entendimiento; que son subsistentes corpóreos o incorpóreos; o bien están separados de los entes; o en ellos consisten los entes que clasificamos. Averiguar cuál de estas opciones es la correcta, prosigue Porfirio, en un “asunto muy elevado que requiere inquisición muy diligente.”<sup>1</sup>

Boecio, el traductor y comentador de Porfirio al latín, ve en este silencio una evidencia de su aguda inteligencia:

Las cuestiones – dice Boecio – concernientes a lo que Porfirio promete pasar en silencio son extraordinariamente útiles y recónditas, y aunque hombres sabios han intentado resolverlas no han sido muchos los afortunados.<sup>2</sup>

¿Por qué son recónditas? ¿Por qué son difíciles? Si decimos que los conceptos generales con los que definimos los entes en el mundo son nombres convencionales que damos a las cosas, entonces no sabemos si nuestros predicados son “reales,” es decir, corresponden a la verdad de la cosa. Si, por el contrario, dijéramos que, por supuesto, nuestros predicados no son meros nombres o categorías lógicas sino que son “universales,” es decir, describen realmente al ente que definimos con su ayuda, entonces cabe preguntarse: ¿cómo lo sabemos? ¿Cómo podemos predicar conceptos universales de las cosas o entes concretos?

Si alguien dice, por ejemplo, “Juana es una mujer” (y no una hembra chimpancé en cautiverio), quiere decir que está en posesión de un concepto de mujer del cual Juana es una instancia que lo plenifica o lo ejemplifica, de forma completa o suficiente. Ahora bien, Juana es un individuo. Por esta razón, resulta desconcertante que un solo individuo, en este caso Juana, pueda ser una instancia adecuada del concepto de mujer sin que otras mujeres vean disminuida su cualidad de ser mujeres o su “mujeridad.” Tiene que haber, pues, algo en el concepto de mujer que me permite hacer esto, a saber: aplicarlo sin residuos a un solo individuo mujer y a otros muchos individuos mujeres, sin que el individuo vea disminuida su cualidad de ser mujer porque muchos individuos sean mujeres también.

---

<sup>1</sup> Cf. Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid: Rialp, 2004), 19.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, 20.

Aristóteles utiliza la voz griega *kath'olou* para referirse a este tipo de conceptos genéricos. El adjetivo católico, *katholike*, viene del uso que Aristóteles hace del vocablo *kath'olou* en contraste con el vocablo griego *katameros*. *Kath'olou* no tiene en Aristóteles un sentido geográfico (como universal), cuantitativo (como totalidad), o como suma total de particulares; sino un sentido cualitativo que denota completo, pleno, general o común. En el libro V de la *Metafísica* escribe Aristóteles:

Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de algo entero, es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente. Por ejemplo hombre, caballo, Dios, porque todos son vivientes.<sup>3</sup>

Como observa John Zizioulas, la “catolicidad” denota en Aristóteles algo que es “completo” y al mismo tiempo “único.”<sup>4</sup> *Kath'olou*, entonces, se predica de algo que exhibe plenamente todos los atributos conceptuales que ejemplifican el ser del ente, agotándolo, pero sin monopolizarlo para sí, dado que se predica de cada ente individual que pertenece a una clase: un hombre puede así pertenecer a lo general (*kath'olou*) y a lo particular (*kath'ekaston*). Al respecto, escribe Zizioulas:

El *kath'ekaston* no es de ninguna manera un segmento de lo *kath'olou*, sino que constituye su forma concreta actual. Cada hombre real es tanto un hombre pleno (*full*) como es un hombre en sentido genérico (*kath'olou*), género que él engloba en sí mismo y que constituye la única expresión personal y real que el concepto general tiene en el tiempo y en el espacio.<sup>5</sup>

Es lo que en lógica matemática se llama un “cuantificador universal.”

Si nos preguntamos de nuevo, entonces, cómo un individuo puede ser una instancia de un predicado de este tipo, nos tropezamos con el viejo problema metafísico de cuál es exactamente la relación que nuestras ideas de las cosas tienen con las cosas reales que se supone denotan. Pero no sólo con éste. El problema metafísico más profundo es qué son exactamente los entes que pretendemos clasificar con nuestros conceptos generales.

<sup>3</sup> *Metafísica*, libro V, Cap. 26, traducción de Valentín García Yebra.

<sup>4</sup> Cf. John Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church* (Holy Cross Orthodox Press, Mass, 2001), 109.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 110.



Volvamos a nuestra hembra chimpancé en cautiverio. Su predicamento es el resultado de un experimento que fracasó al querer estirar el concepto de lo que *es* un chimpancé. Un chimpancé, por más parecido a nosotros que sea, no puede compartir un hogar con otros miembros humanos como si fuera un hijo más. Nuestra hembra chimpancé sufre las consecuencias de esta pretensión: acostumbrada a ser tratada como una niña humana querida por sus “padres,” no entiende por qué la gente que le daba biberón y la enseñó a hablar, la encierra ahora en una jaula como si fuera un animal y no la visita más. El predicamento de nuestra hembra chimpancé es triste. Por eso resulta conmovedor que suplique a Goodall, que pasó gran parte de su juventud con chimpancés viviendo libremente en su entorno natural: “por favor, ayúdame y sácame de aquí.”

Qué magnífico sería si Goodall pudiera sacarla de la situación en la que está. Para los primeros cristianos, que vivieron oprimidos bajo el yugo imperial romano, la revelación cristiana representó realmente la posibilidad de ser sacados de una jaula, jaula que confinaba a la mayoría de los individuos a la condición de esclavos, de no-personas merecedoras de respeto. La situación de la hembra chimpancé es una metáfora apropiada de nuestro propio predicamento, de nuestra aspiración a ser tratados mejor de lo que nosotros nos tratamos a nosotros mismos. Por esta razón, desde muy temprano, en los orígenes del cristianismo, los apóstoles insisten en que si no confiásemos en el testimonio de los testigos de la Resurrección de Jesús, mejor sería no perder el tiempo con él. Si no creyésemos que Jesús resucitó, dice el apóstol Pablo en 1 Cor 14, entonces “la fe que ustedes profesan no valdría nada.” Lo central del cristianismo es lo que se denomina la “*theosis*,” el poder compartir la vida divina, en virtud de la encarnación de Dios, en un hombre como nosotros. Cuando los cristianos decimos que Cristo nos ha “salvado,” nos ha “redimido,” “ha vencido a la muerte,” etc., lo que se quiere decir es que el ser humano, en virtud de la muerte y Resurrección de Cristo, ha dejado de ser lo que era: una especie como otras, condenada a la muerte y al olvido, para participar de la vida de Cristo, de la vida divina.

Los cristianos creemos esto porque nos ha sido revelado. Ésta es nuestra fe y nuestra esperanza. Ahora bien, a medida que el cristianismo comenzó a expandirse por el imperio romano, gracias, en parte, al edicto de

Constantino que en el 313 lo convertía en religión oficial (y gracias también a que el cristiano daba muestras de carácter al mantenerse al margen de las crueldades que conformaban la cosmovisión pagana), los obispos católicos se vieron en la obligación de pensar esta *theosis*, o divinización del ser humano, en términos que fueran compatibles con la formación académica más elevada que se podía obtener en la época. Por esta razón, en los primeros siglos de la Iglesia, se recurrió a las categorías de la ontología griega para pensar la nueva visión del ser humano que proponía el cristianismo. De hecho, ya el cuarto evangelio, escrito probablemente en el año 90 por una comunidad cristiana fundada alrededor del llamado “discípulo amado” (el joven Juan que experimenta la agonía de Jesús al pie de la Cruz), y que fue redactado, según Raymond Brown, probablemente por un obispo del mismo nombre, posee ya una cristología muy elaborada.<sup>6</sup> En ella, se insiste una y otra vez en que Jesús es el Hijo de Dios y que quien permanece en Él participa de la vida divina. La invitación a comer su cuerpo y a beber su sangre, una enseñanza “muy dura” que escandaliza a los doce apóstoles (Jn, 6), es una forma de enfatizar precisamente que sólo quien participa *realmente* de la *naturaleza* de Cristo puede compartir con Él la redención del Padre. No hay simbolismos aquí. La transformación del cristiano tiene que ser ontológica para ser real: los primeros cristianos no se andaron por las ramas.

De esta manera, los esfuerzos teóricos de los primeros siglos estuvieron orientados a esbozar una teología que explicase cómo un ser humano, Jesús, podía compartir la misma naturaleza de Dios sin dejar de ser un hombre. Este esfuerzo cristaliza en lo que se conoce como la teología de la Trinidad: la teoría de un Dios que es un Dios único y tres *personas*, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En el centro de los esfuerzos por hacer esta tesis inteligible desde el punto de vista racional se encuentran los cuatro personajes de los que quisiera hablar hoy: los Padres Capadocios.

Capadocia es una región de Asia Menor que fue, durante el siglo IV, un importante centro de reflexión teológica. Su importancia reside en que es la cuna de cuatro figuras señeras de la teología y la filosofía de su época: San Basilio, obispo de Cesarea en Capadocia (330-379), Gregorio Na-

---

<sup>6</sup> Cf. Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de eclesiología juánica* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005).

zianceno (330-390), Gregorio, obispo de Nisa (335-394) y su amigo Amphilochius, obispo de Iconium y quien, según creo, era primo del Nazianceno.

San Basilio y Gregorio de Nisa eran hermanos, hijos de una rica familia terrateniente de Asia Menor. Gregorio Nazianceno llegó a ser muy amigo del obispo Basilio, con quien compartió sus estudios clásicos en lo que era considerada la ciudad universitaria del s. IV, la Cesarea “marítima” de Palestina. Actualmente, es considerado uno de los grandes humanistas, pensadores y escritores de la época. Erasmo de Rotterdam, el gran humanista cristiano de Occidente, impresionado por su estilo clásico, fue uno de los campeones de la transmisión del pensamiento de Gregorio Nazianceno a nuestros días.

Gregorio Nazianceno nació en la propiedad de su familia, en el centro montañoso de Capadocia, hacia el 326. Hacia el 346 fue enviado, junto a su hermano Cesarius, a estudiar lengua griega, gramática y retórica en la capital de la provincia, Cesarea.

Estos estudios lingüísticos y literarios – nos cuenta Brian E. Daley – habían sido, por casi un milenio, el corazón de la educación romana y griega. Aquellos jóvenes a quienes les era posible obtener una educación formal, eran destinados a estudiar a los clásicos con el objeto no sólo de adquirir los hábitos del correcto hablar y escribir, de los usos idiomáticos, ortografía y puntuación, sino que se los enseñaba a juzgar la elocuencia literaria, a cultivar el gusto y finalmente a convertirse ellos mismos en profesionales del complejo discurso de la cultura helenística. Capaces de conmovir y persuadir a sus pares, así como de crear lazos sociales y convenciones que ayudasen a preservar la textura del cuerpo político.<sup>7</sup>

Para ambos hermanos, que habrían de formar parte de la élite cristiana educada de la época, tal esfuerzo implicaba absorber el legado de la cultura filosófica y literaria clásicas.

Después de un tiempo en la capital de la provincia, se instalaron a estudiar en la Cesareapalestina, una ciudad en la que había una reputada escuela origenista que atraía a muchos estudiosos cristianos. Luego, ambos se mudaron a la metrópolis de Alejandría, el corazón intelectual del mundo helenístico. En esa ciudad, siguiendo un impulso, Gregorio Nazianceno decide mudarse a Atenas, dejando a su hermano atrás. En un poema autobiográfico intitolado *Sobre su propia vida*, Gregorio cuenta que la decisión

---

<sup>7</sup> Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus* (New York: Routledge, 2006), 15.

de cruzar el Mediterráneo para viajar a Atenas por poco le cuesta la vida, habiendo quedado su barco atrapado en una peligrosa tormenta de la que fue rescatado sólo gracias a la intervención de un intrépido barco comercial fenicio. En el medio de la tormenta, Gregorio prometió que, si salía con vida, se bautizaría y se dedicaría al servicio de Dios como presbítero, promesa que cumplió, no inmediatamente, sino unos diez años después. Se reunió con él en Atenas su compatriota Basilio de Cesarea, hermano de Gregorio de Nisa, con quien compartió apartamento y estudios, y quien era hijo de un profesor de retórica en la capital de la provincia.<sup>8</sup>

El pensamiento de los Padres Capadocios es importante porque, como afirma Zizioulas:

Implica una reorientación radical del humanismo griego clásico, una concepción del hombre y una visión de la existencia que el pensamiento antiguo fue incapaz de producir por sí solo, a despecho de sus muchos logros en la filosofía. La ocasión para ello la puso las controversias ontológicas de la época, pero las implicaciones de la contribución de los Padres Capadocios van allá de la teología en sentido doctrinal y afectan la entera cultura de la antigüedad tardía hasta el punto de que la totalidad del pensamiento bizantino y europeo sería incomprensible sin un conocimiento cabal de su contribución.<sup>9</sup>

La preocupación doctrinal de los Padres Capadocios, como hemos señalado, está vinculada a los esfuerzos para interpretar cabalmente la naturaleza trinitaria de Dios. Ya hemos visto que, desde los inicios del cristianismo, es crucial mantener la plena humanidad de Jesús paralelamente a su divinidad, dado que, de otro modo, nos sucedería como a la hembra chimpancé, condenada a aspirar siempre a algo más sin poder obtenerlo plenamente o sólo hasta cierto punto. En el siglo IV, las luchas doctrinales que pugnaban por imponer su propio punto de vista son tremendas y no es este el lugar para entrar en ellas con el cuidado que merecerían. Por lo pronto, observemos que los Padres Capadocios se esfuerzan por lograr una definición de *persona* divina, del Padre, Hijo y Espíritu Santo, en contraste, principalmente, con dos posiciones.

Una es el sabelianismo. El sabelianismo sostenía que las tres personas de la Trinidad no son personas completas en sentido ontológico, sino

---

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, 15-16.

<sup>9</sup> John Zizioulas, *Eucharist...*, *op. cit.*, 156.

roles o modos que toma el Dios único. La otra posición es el arrianismo, que sostiene que Jesús no puede ser Dios y hombre al mismo tiempo. O es una cosa o la otra. Y Arrio se inclina por la idea de que Jesús es un ser humano creado que sólo es divino en la medida en que es asumido por Dios.

Ambas quieren ser soluciones razonables al problema de cómo ha sido salvado el ser humano en Cristo. Y, por la misma razón, ambas quieren dar cuenta de nuestras intuiciones ontológicas. Pero el Sabelianismo choca con lo transmitido por los Evangelios: Cristo se comunica con Dios y le reza, lo llama Abba (Padre). Tampoco explica el modalismo de Sabelio cómo el cristiano puede relacionarse con Dios como Jesús nos pide que lo hagamos. En el fondo, el sabelianismo sugiere que el Dios de los Evangelios estaba actuando, pretendiendo haberse encarnado en una forma humana.<sup>10</sup> En contraste, los Padres Capadocios insisten en la plena integridad ontológica de cada una de las personas que conforman la Trinidad. Es verdad que el término “persona” había entrado en la teología gracias a Tertuliano y a Hipólito, pero los Capadocios rechazan el término griego *prosopon* por sus connotaciones teatrales: una “persona,” en el sentido primitivo del término, sería tan solo una máscara o un rol teatral.

La otra posición, el arrianismo, rechaza la divinidad de Cristo. Desde una perspectiva atea, el filósofo español, Jesús Mosterín, sugiere, en su libro *Los cristianos*, que Arrio niega la divinidad de Cristo porque es un individuo más “sensato.”<sup>11</sup> Pero el punto de Arrio aquí no es la sensatez. La preocupación doctrinal de Arrio es que si Cristo no es un hombre verdadero entonces su resurrección no tendría consecuencias para nosotros, hombres y mujeres verdaderos. A su manera, Arrio está tratando de preservar la salvación cristiana como una salvación real, que nos concierne a los seres humanos como especie animal creada.

Los Padres Capadocios irrumpen en el pensamiento de la antigüedad tardía con una solución original, gracias a su insistencia en la integridad ontológica de cada una de las personas de la Trinidad. En contraste con la teología del Concilio de Nicea, Gregorio Nazianceno insiste en el 381,

---

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 157.

<sup>11</sup> Jesús Mosterín, *Los cristianos* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 172.

durante el Concilio de Constantinopla (que él preside por un tiempo), que Dios no debe entenderse como una “sustancia” que se divida en tres modos, sino como una integridad divina que debe concebirse como la *comunión* amorosa de tres personas ontológicamente distintas. Para enfatizar este carácter de ser, no una persona en el sentido griego de la palabra (una máscara o *prosopon*), sino una persona ontológicamente densa, los Padres Capadocios utilizan el vocablo *hipóstasis* – un vocablo griego cuyo significado es equivalente al de *ousía*, “sustancia” – para referirse a las personas de la Trinidad. La idea de Dios en la que quieren insistir es que Dios está constituido por la misma *ousía* (sustancia), pero conformado por tres *hipóstasis* claramente distinguibles: Padre, Hijo y Espíritu Santo. El énfasis aquí se pone, como es evidente, en poder dar cuenta cabalmente y en sentido filosófico, *de la densidad ontológica del ser persona*.

Así pues, les debemos a los Capadocios la siguiente revolución conceptual: la identificación de la idea de persona o *prosopon* con el de *hipóstasis*.<sup>12</sup> Los Capadocios sugieren que la sustancia (*ousia*) o naturaleza en Dios debe ser entendida como una categoría general que se aplicaría a varias personas. Pero la sustancia entendida no como *ousía*, sino como *hipóstasis*, debe ser vista en sentido aristotélico como una categoría que se aplica en la misma medida a todos los seres humanos y a cada ser humano concreto, tal y como lo decía el párrafo citado del libro V de la *Metafísica*. Este tipo de categorías las llama San Basilio *hipóstasis* y no *ousías* o sustancias.<sup>13</sup>

Los Capadocios sabían que, desde el punto de vista de nuestras intuiciones sobre la naturaleza de algo, la sustancia natural siempre debería preceder, debería estar allí antes de cualquier individuo concreto. La naturaleza precede siempre a la persona.<sup>14</sup> Cada individuo sólo puede encarnar una parte de la naturaleza humana, uno de sus aspectos o, dicho de otro modo, uno de sus fenotipos posibles. La humanidad es dividida por la procreación humana, y ninguna persona puede decirse que ejemplifique la totalidad de la naturaleza humana.

---

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*

<sup>13</sup> Cf. John Zizioulas, *Eucharist...*, op. cit., 158.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.*

Por esta razón, “La unidad de los seres humanos no es ontológicamente idéntica a su diversidad o multiplicidad. El uno y los muchos no coinciden.”<sup>15</sup>

Pero los Capadocios vieron con claridad que estas intuiciones metafísicas no se aplicarían a Dios. Por definición, Dios no ha tenido comienzo. Por esta razón, las tres personas divinas no comparten una naturaleza que les sea preexistente, como en el caso del ser humano. En consecuencia, las tres personas no pueden estar separadas. Ellas constituyen una unidad inquebrantable en comunidad que hace imposible el individualismo solitario. Esta unidad es lo que Zizioulas concibe como la comunión de tres personas que comparten un mismo ser. O el ser de Dios entendido como comunión de personas divinas.

Esta innovación de la ontología, ligada al concepto de persona, transforma nuestro modo de pensar sobre nosotros mismos. No es que Cristo sea persona como nosotros. Todo lo contrario: nosotros somos personas tan densas como Él lo es y, por ende, personas que podemos relacionarnos con Dios mediante el amor tal y como Él se relacionaba.

De esta manera, como sugiere Zizioulas, lo que uno es como persona no puede deducirse de sentimientos o atributos personales. Quién sea uno como persona es un misterio. Ser una persona no es una noción psicológica, sino ontológica, ligada a un modo de ser que forma parte de la idea misma de la divinidad. De la concepción capadocia se deriva también que las personas divinas fueron engendradas por el Padre, por Dios, en un acto de amor libre y vigente para toda la eternidad (de allí la Resurrección de Cristo). Por lo tanto, en *esta* concepción de persona, ser una persona es ser verdaderamente único e irremplazable, porque se es amado. Esto es, no es algo que se pueda simplemente describir o alcanzar por analogía, hasta obtener la esencia de lo que es “ser una persona.” No es una substancia que se deba “alcanzar.” El concepto de persona es para los Capadocios *un dato revelado que se expresa en el dogma de la Santa Trinidad*. Este punto es puesto de relieve especialmente en una de las cartas que Basilio dirige a Apolinario, en donde afirma que el “arje,” el origen de los seres humanos, no debe buscarse ni en la naturaleza humana “que está arriba”

---

<sup>15</sup> Ibid., 159.

(*uperkeimene* en sentido platónico), ni en sentido aristotélico en la naturaleza humana “que está abajo” (*upokeimene*), sino en “Adán.” Adán es “original” en el sentido de que nuestro origen es una *persona*: Adán... o Dios, que es quien le crea a él.<sup>16</sup> Nosotros somos personas como Adán o Cristo lo son. No podemos definirnos *upokemeine*, como resultados del desarrollo de un genoma; ni por lo alto, *uperkeimene*, con un concepto que hace abstracción de nuestra condición concreta.

Finalmente, de esta concepción del ser persona que nos vincula, por definición, al ser de Dios, depende que nosotros podamos compartir dos cualidades divinas: la capacidad de crear y conferir el carácter de ser único a otras personas por el amor; y la capacidad de poder hacer esto desde nuestra libertad.

De la noción capadocia de persona se derivan, pues, dos de las ideas más importantes que definen para nosotros el ser persona: la capacidad de relacionarnos con otros fraternalmente, y la de poder hacerlo libremente. De la idea de la *theosis* cristiana deriva también nuestra concepción de la dignidad *infinita*, es decir, indestructible por la muerte, de cada miembro individual de la especie humana. Como afirma Charles Taylor, estas son las intuiciones metafísicas en las que descansa la concepción occidental que atribuye a los seres humanos derechos humanos universales e inalienables.

\*\*\*

## CAPPADOCIAN FATHERS AND THE CONCEPT OF PERSON

### SUMMARY

The thought of the Cappadocian fathers is linked to the Trinitarian nature of God. They strive for formulating a definition of divine person. The extent of the Cappadocian notion of person covers two other important ideas which refer to being someone: an ability to be in a fraternal relation with others, and a disposition to enter such a relation voluntarily. The Christian idea of divine person also implicates a concept of infinite dignity. The authoress shows that at the grassroots of the Western concept of person, associated with human inalienable rights, there are certain metaphysical intuitions.

**KEYWORDS:** Cappadocian fathers, God, Divine Trinity, person, metaphysics, John Zizioulas.

---

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, 142.



**Mario Di Giacomo Z.**

Universidad Católica Andrés Bello  
Caracas y Guayana, Venezuela

## **SANTO TOMÁS DE AQUINO Y SIGERIO DE BRABANTE: LA *DUPLEX VERITAS* COMO NUNCIO DE UNA SECULARIZACIÓN EN CIERNES**

Si el olvido teológico no fuera tan absoluto, hace ya mucho tiempo que hubiésemos advertido que nuestra propia razón, incluso en el medio de una *religio perennis* venida a menos, ha soportado la prueba de ingresar en lo profano,<sup>1</sup> cifrando sus esperanzas en una delicada intuición: que hay que alejarse del ser siempre con la vista puesta en el saludable retorno a él. Sensible al tiempo, una razón situada hace suyo el juicio de que en la cruz Dios mismo se somete al foro de este mundo<sup>2</sup> y la Encarnación recuerda al devenir su trascendencia,<sup>3</sup> dando entonces comienzo, mediante una com-

---

<sup>1</sup> Cf. Theodor Adorno, *Consignas* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), 20.

<sup>2</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Madrid: Trotta, 2001), 95. Demasiado moderno, Habermas querrá persuadirnos de la necesidad incontrovertible de derrotar el ahistoricismo de las filosofías del origen y de la nostalgia por él. Por ello desea someter a toda práctica silenciosa que tenga en su fuente a un Primero a un proceso de movilización discursiva basado en la intersubjetividad humana, de manera de desreificar las situaciones de una no-reconocida historicidad petrificada, en virtud de una secularización del saber y de un pluralismo irrevocable de las imágenes de mundo (*Weltanschauungen*) obligadas a convivir en espacios comunes poco proclives a una auto-comprensión religiosa.

<sup>3</sup> El cristiano se domicilia en una ambigüedad, en una tensión agotadora, acampa entre el tiempo y la eternidad; con Rahner, pendula entre Dios y mundo. La *praxis* y la *parresía* cristianas se involucran necesariamente con la historia, eligiendo preferentemente lo plebeyo, lo despreciable, a quienes sobreviven en la periferia del mundo. La revelación divina en la locura de la cruz no hace sino insertarse en un *locus* y en un tiempo específicos, anunciando en un compromiso concreto lo que será la plenitud de una vida aún no conquistada. Por lo tanto, “la historia es el lugar donde podemos constatar la acción de Dios a favor de la huma-

preensión no dogmática de la propia fe, a un tipo de compromiso religioso “que toma en serio metas intramundanas de emancipación social y de dignidad humana.”<sup>4</sup> Sólo que la lengua “profana” medieval no entra en el juego de la arrogancia de una razón autosuficiente. Es decir, la razón sapiencialmente asistida jamás dejará de contemplar aquello mismo que le confiere su límite y sentido: una *philosophia perennis* se sabe entrelazada con el abismo que la supera. El espíritu llega a ser para sí incluso en los claroscuros del mundo sensible. Este mismo espíritu se entreteje con la naturaleza y con la historia por medio de una enajenación activa que establece su residencia en el mundo, mas sin dejar de reconocer el *chorismós* que lo separa de una plenitud, del total *esse actu*.

Es cierto que, siguiendo a Hegel, de una religión encostrada no quedan sino fórmulas vacías de las que ha huido el espíritu, mas en el siglo XIII esto no ha ocurrido aún. No obstante, el mundo universitario se conmueve a causa de discursos que contienen las simas autodestructivos de la *veritas christiana*. Abrumados por su fecundidad, los pensadores cristianos se hicieron cargo de la tensión entre fe y razón, entre la obligatoriedad del mandamiento divino y las constricciones que impone la razón en la propia interioridad del espíritu. Mientras unos, alarmados, salen a cerrar el paso a los excesos racionantes, otros exageran el peso de las pruebas racionales, de modo de ya no contener dentro de justos límites las conclusiones del *lumen naturale* en relación a la verdad revelada, geminando de esta manera verdades inadmisibles para un contexto eclesial, y otros, en fin, conscientes del horizonte científico de su tiempo, entran sin desconfianza al reino de la razón, animados por la sospecha de que él no refutará lo establecido por la *Sacra Doctrina*.

### **Tomás de Aquino y Sigerio de Brabante: *sancti vs philosophi***

La *ratio fidei* en santo Tomás cobra la fisonomía de una reflexión ejercida por la razón natural en torno a un inteligible que la Revelación le

---

nidad. Él se nos manifiesta en lo que para nosotros es más familiar y fácil de verificar, porque pertenece a nuestro contexto cotidiano, sin el cual no llegaríamos a comprendernos.” Ioannes Paulus PP. II, *Fides et ratio* (Rome 1998). Disponible en [www.vatican.va/edocs/ES/L0036/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ES/L0036/_INDEX.HTM).

<sup>4</sup> J. Habermas, op. cit., 90.

ofrece.<sup>5</sup> La razón se encuentra en el difícil trance de pensar lo que su propio Fundamento ha revelado de sí. Pero por poco que comprenda, la razón humana librada a sus fuerzas no hace sino leer el texto de este mundo, señalando más el camino de una continuidad y de una trascendencia que el de una escisión finito-infinito o el de una obsolescencia doctrinaria inmune a las exigencias del tiempo. Y es esta misma religión revelada, escribe Adorno, la que

se defendió con todas sus fuerzas de la doctrina de la doble verdad, por considerarla autodestructiva. La fuerza y el mérito de la gran Escolástica, y sobre todo de las *Sumas* de Tomás de Aquino, residían en que, sin absolutizar el concepto de razón, nunca lo proscribieron.<sup>6</sup>

El desenlace de la posición de los extremos es la parálisis del tiempo: los unos actúan como si la razón estuviese vaciada de autoridad en lo concerniente a la construcción humana del mundo, cuyo mensaje manifiesto es la desconfianza frente a cualquier innovación que perturbe la unidad cristiana y la tranquilidad del orden; los otros, poco sensibles al contexto teológico en el que ya siempre se mueven, en sus excesos racionales generan respuestas que tienden a suprimir por vía de autoridad la autonomía de la ciencia buscada.

Situado entre ambos extremos, entre los excesos del separatismo averroísta, cuyo desenlace será la escisión entre filosofía y teología,<sup>7</sup> y los propios de un mundo quietista anclado en su anticipación terrestre de la ciudad celestial, santo Tomás enfrentará a esas doctrinas que no ven en la razón sino la negación de la Revelación, y en la Revelación una doctrina refractaria a la razón. Se trata de saber aquí cuál es el significado del divorcio que el averroísmo latino consume entre fe y razón, significado que podría correr por al menos un par de vertientes simbólicas: ora una crítica del monopolio discursivo de la teología por medio de una radicalización de la obra de la razón, ora un proceso secularizador que sin demasiada conciencia de las consecuencias que podría provocar pretende afianzar al hombre en su mundo.

---

<sup>5</sup> Cf. Étienne Gilson, *Introducción a la filosofía cristiana* (Madrid: Encuentro, 2009), 42-43.

<sup>6</sup> T. Adorno, op. cit., 25.

<sup>7</sup> Cf. É. Gilson, op. cit., 28.

Citando al averroísta Juan de Jandún (s. XIV), maestro de la Facultad de Artes de París, Gilson insiste en el error de los seguidores de Sigerio de Brabante en eso de oír las enseñanzas de dos maestros fundamentales para la filosofía: la razón y la experiencia. Además, trae a colación, por boca del mismo Juan de Jandún, la lealtad de ciertos profesores a la autoridad de Averroes, más que a la de santo Tomás, porque éste, intentando concordar la verdad revelada con la verdad racional, se ha puesto más del lado de la teología que del lado de su sierva, la filosofía. De allí que, para Juan, inspirado por una razón que de ninguna forma debería dejarse romper por la fe, Averroes sería el perfectísimo y gloriosísimo amigo y defensor de la verdad filosófica.<sup>8</sup> No deja de haber en Juan, como no dejó de haberla en Sigerio, una solemne proclamación de adhesión a los artículos de fe profesados, pero dicha adhesión toma unos rasgos verdaderamente inquietantes, pues la atmósfera que rodea a los maestros parisiños de la Facultad de Artes está impregnada por la convicción de que lo mejor en términos humanos sería estar cercado por las demostraciones filosóficas, más que por el régimen de fideísta de las Escrituras. Un cerco de fe limitando el cerco interior de la filosofía asfixiaría así las pretensiones veladas de una sierva cansada de estar al servicio de esa opacidad que la razón impugna. “Forma culta de incredulidad religiosa,”<sup>9</sup> el averroísmo radical de Juan de Jandún y de otros maestros de la Facultad de Artes constituiría un alzamiento en contra del monopolio discursivo teológico, administrado eclesialmente.

### *La Universidad, escenario del vínculo “fides-ratio”*

La Universidad, institución nueva bajo el dominio clerical, no deja de presentar una fisonomía crítica, la cual tiende a irse de las manos controladoras de la Iglesia. Es cierto que el mundo cultural cae bajo la influencia eclesial y se halla dominado por la ideología religiosa, no es menos cierto que la “Universidad aparece como un órgano de la Cristiandad,”<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media* (2ª ed., Madrid: Gredos, 1985), 637.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 638. Cf. Otto H. Pesch, *Tomás de Aquino: Límite y grandeza de una teología medieval* (Barcelona: Herder, 1992), 166.

<sup>10</sup> Paul Vignaux, *El pensamiento en la Edad Media* (Madrid: FCE, 1999), 63.

sin embargo, el espíritu crítico que la academia desarrolla en los discípulos y maestros de esa naciente corporación mediante el deseo de saber (*philosophia*), la posesión del mismo como *scientia* y *habitus* del alma y las facultades (*facultates*) o riquezas adquiridas por una vía disciplinaria que hace las veces de vínculo espiritual entre maestros y discípulos,<sup>11</sup> gestan un cuerpo de conocimientos no todos en regla con la armonía teológica que el clero requiere. Regulados desde fuera, los diversos conocimientos no tienen por qué rebelarse en contra de una jerarquía epistémica que tiene en su cima al principio, *terminus a quo* y *terminus ad quem*, de toda la creación. Es este contexto el que difícilmente podrá sostenerse mediante la simple administración y control teológico del saber. Es decir, el espíritu crítico sopla al interior de los muros eclesiásticos gracias al aliento de nuevos saberes que difícilmente pueden ser armonizados bajo el paradigma de la subalternación de las ciencias, en cuyo extremo superior se encuentra la teología revelada. Si el espíritu se torna crítico, como afirma Le Goff,<sup>12</sup> entonces el estricto control clerical del conocimiento pronto se saldrá de cauce.<sup>13</sup> Desde el púlpito, sin dudas, pero también desde las cátedras se

---

<sup>11</sup> Cf. É. Gilson, *La filosofía...*, op. cit., 513.

<sup>12</sup> Cf. Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval* (Barcelona: Paidós, 1999), 12.

<sup>13</sup> A este punto deseo recordar un texto de Garin relativo a la relación fracturada entre el saber de las escuelas y el Humanismo a la sazón naciente: “[...] precisamente durante el Humanismo se consolidó una nueva visión del hombre, madurada al margen de las «academias». [...] la teología de las escuelas medievales, cuya importancia había sido por cierto notable, veía cómo se despoblaban sus aulas y cómo se iba reduciendo el eco de sus enseñanzas” (Eugenio Garin, *Medioevo y Renacimiento* (Madrid: Taurus, 2001), 8-9). Las cuestiones *magis subtiles quam utiles* van así perdiendo importancia, pues en este giro epocal, por causa de la descomposición de la cosmovisión medieval a la que han contribuido tanto el averroísmo como el nominalismo, el hombre descubre la importancia de su voluntad en la transformación de un mundo hasta entonces inmóvil. Con Bacon el imperativo técnico también cobra una relevancia fundamental, pues el orden existente dado puede admitir dentro de sí modificaciones sustanciales que recalen en beneficio de la humanidad. Entre esta voluntad que doblega y esta naturaleza doblegada ya no caben ni el desierto ni los parajes de ancha soledad como *topoi* de delicias paradisíacas (*Eremus est paradisus deliciarum*). La frase anterior es de Pedro Damiano, mencionada por Garin en op. cit., 41, nota 3. La conversación a solas con Dios tiene que dar paso a una conversación de la humanidad consigo misma, en adelante trabajando bajo un ideal de autooptimización técnica y bajo la convicción de que la voluntad cooperativa supera el solitario *loqui cum Deo*.

aspira a gobernar a las almas,<sup>14</sup> pero ese gobierno encontrará al interior de la institución eclesial sus resistencias y sus límites, en especial debido al descubrimiento de un nuevo Aristóteles, mejor dotado para dar cuenta de la naturaleza y de la autosuficiencia que ella requiere. En palabras de Mandonnet,<sup>15</sup> la asimilación de Aristóteles fue el gran problema intelectual del s. XIII, o en las de Bianchi,<sup>16</sup> lo que está en escena es cuánto del patrimonio filosófico-científico de los paganos puede aceptar la Cristiandad. Gloria de los dominicos ha sido trabajar por el progreso científico del Medioevo más y mejor que ninguna otra orden, como ha sido mérito suyo la cristianización de la ciencia griega, protegiéndose así la Iglesia de una restauración extremista del pensamiento pagano.<sup>17</sup> El mundo natural recuperado, la *physis*, desea hablar con la voz del Estagirita: el *homo renatus*, sin destruir a Dios, quiere dar cabida a los derechos de una sensibilidad hasta entonces velada tras un manto sacramental.

París, por obra de esa ficción teórico-historiográfica llamada *translatio studii*, será el centro intelectual de la Cristiandad, ella será pues *il regno per eccellenza dell'alta cultura, la nuova Atene, la città dei filosofi*.<sup>18</sup> Con palabras de Mariani: *Parigi era allora il centro del movimento culturale europeo*.<sup>19</sup> Lejana ya de la cultura monástica, la civilización urbana del medioevo latino verá crecer dentro de sus entrañas las favorables vísperas de las órdenes mendicantes. De una de ellas surgirá la figura principal del s. XIII, quien tendrá como misión intelectual la concordia y armonización de las normas de su orden, las directivas de la Iglesia y el progreso de una sociedad enfrentada a nuevas realidades. París, “ciudad dialéctica,”<sup>20</sup> rociada de estudiantes y profesores internacionales, será así el

---

<sup>14</sup> Cf. J. Le Goff, op. cit., 68.

<sup>15</sup> Cf. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle* (Genève: Slatkine Reprints, 1976), 161.

<sup>16</sup> Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele: La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1984), 163.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 307.

<sup>18</sup> Marie-Dominique Chenu, *San Tommaso d'Aquino e la teologia* (Torino: Pietro Gribaudi, 1989), 20.

<sup>19</sup> Ugo Mariani, *Scrittori politici agostiniani del secolo XIV* (Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1927), 2.

<sup>20</sup> P. Vignaux, op. cit., 63.

sitio adecuado para el despliegue de la doctrina tomista: *Parigi è, siguiendo a Chenu, il suo posto giusto.*<sup>21</sup> Sin embargo, para que esa armonía sea posible, y para que una mínima secularización arraigue en la naturaleza misma de las cosas, el cristiano ha de buscar una modulación entre el carácter pasajero del mundo histórico en el que vive como consecuencia de una culpa original, y la oferta ultraterrena en que se sanan las contingencias de una *physis* siempre precaria, oferta según la cual somos *consortes divinae naturae*. Vamos desde la *fuga mundi* propiamente monástica a una afirmación relativa del mundo creado que una distinción no-escisiva fundamenta. La huida del mundo es manifestación de un desprecio de aquellos hombres por un tipo de realidad transida por la *vertibilitas*, un defecto que acompaña la estructura del ente creado: menos atravesada por el ser y más bien contaminada meónicamente, característica de toda región intermedia. Aristóteles, que permite esa afirmación *secundum quid* del mundo, ha de formar parte del alma corporativa de la Iglesia, mas a condición de ser asumido de acuerdo a una hermenéutica prudencial: no absolutizando su doctrina, sino relativizándola, acoplándola de manera adecuada al marco más amplio, este sí absoluto, del cuerpo doctrinario revelado.

Alejado de sus fuentes primitivas, el cristianismo parece un barco que ha perdido su rumbo: a la autoridad de Cristo se le han ido sumando otras autoridades; como en cascada, éstas parecen ir ganando en dignidad, mientras que el sufrimiento encarnado parece irse borrando de los corazones (¿dónde ha detenido su barca el Cristo desnudo que el desnudo creyente tenía que seguir?), de modo que a los santos se han añadido los padres de la Iglesia, a éstos, los *magistri* y doctores, y ahora sumamos, en los filósofos, a los infieles, a fin de extraviar aún más las fuentes genuinas de la Iglesia. Sí, la fe tiene que reflexionar en sí misma, dentro de sí misma, pero ese recurso de autoexamen por medio de intervenciones poco sagradas podría lesionar gravemente la heredad que nos hemos transmitido como Iglesia. Tomás navega *inter scopulos*, entre conservadores y revolucionarios. El obispo Tempier, el censor para entonces, exclama que la posición del averroísmo latino se encuentra en un trance aporético: dos

---

<sup>21</sup> M.-D. Chenu, op.cit., 23.

verdades contradictorias pueden ser afirmadas simultáneamente,<sup>22</sup> de manera que una parece ser el límite de la otra y que cada una debe vivir de su propia relatividad, bien la filosófica, bien la teológica. Esta *Aufklärung avant la lettre* del aristotelismo heterodoxo colide con los límites de su tiempo histórico. Es cierto que Sigerio hallará en la *fides* el hospicio adecuado cuando su razón provoque conclusiones inaceptables para una visión cristiana del mundo, es decir, en situaciones de duda se debe optar por lo más seguro, dando lugar a una especie de tuciorismo epistemológico, pero no es menos cierto que esta estrategia por medio de la cual el pensamiento rinde sus armas ante la ortodoxia no convence a muchos. Admitida la presencia del griego en la Iglesia, mermaidas las prohibiciones que pesaban sobre su obra, el camino a seguir por un teólogo como santo Tomás era el de la máxima integración posible entre dos universos distintos. En su circunstancia adverbial,<sup>23</sup> Tomás se hace de su historia, sin por eso desacreditar el movimiento teológico que reconduce el mundo a la fuente de la que partió. Los ateridos gorriones de Beda deben encontrar en el mundo el anhelado aposento tibio y lleno de luz, pero también han de poder concebir su origen y su fin, la dimensión protológica y la dimensión escatológica de la existencia, sin las cuales encontrarían apenas el no-lugar de un espacio efímero. La existencia fuera de este mundo no puede ya verse como separada, por mor de de una escisión radical, de este mundo: la *inchoatio vitae aeternae* no queda apartada de la misma contingencia, ni la deja de lado en el despliegue de unas virtudes humanas correctamente orientadas a las virtudes teogales. Los eventos mundanos constituyen así el de-

---

<sup>22</sup> *Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates* (“For they say that those things are true in the light of philosophy but not in the light of the Catholic faith, as if there were two contrary truths”). Tempier citado por Gilson en *Dante and Philosophy* (New York-Evanston-London: Harper & Row, 1963).

<sup>23</sup> “La lengua perfecta es inexistente allí donde hay historia o, tal vez, mejor, «historias», es decir, allí donde el ser humano habita su espacio y su tiempo a partir de su inevitable «condición adverbial».” El hombre, desde luego, incapacitado para decretar su extinción o para simplemente saltar sobre ellas, piensa desde sus sombras, gracias a sus sombras. También los límites están allí para procurar las condiciones de posibilidad del pensamiento. Las figuras trascendentales son bajadas de su alto pedestal en nombre de una más modesta “apertura lingüística de mundo,” de un mundo simbólicamente conformado y de una comprensión que ya siempre nos anteceden. Para el texto entrecomillado, Lluís Duch, *Escitaciones del laberinto. Ensayos de antropología* (Barcelona: Herder, 2004), 294.



spliegue de la *historia salutis*, que ahora se hace en y desde este mundo, y el hombre, por lo tanto, se ve impulsado a colonizar los confines de su propio exilio.

Tomás se encuentra ante una razón que en sus excesos podría lesionar el orden supratemporal de la existencia. Una ciencia desorientada, no asistida por la Revelación, produciría unos efectos caducos, llenos de incertidumbre, vanos e imperfectos.<sup>24</sup> Sin la Revelación, el auténtico *terminus ad quem* del hombre permanecería oculto para siempre. En la época de la técnica, los resultados de tal proceder están a la vista. Pero en el Medioevo cristiano, en el cual no es superflua una multiplicidad ordenada,<sup>25</sup> los fines están allí para ser servidos, ya que reconocer y servir a esos fines no redundan sino en un servicio que el ser humano se hace a sí mismo. El miembro cristiano tiene que ser tributario de la Iglesia, debe ofrecer todas sus posesiones a ella como admisión de su estado de esclavitud, pero ese estado, insiste Egidio Romano, es más devoción que coacción, pues por medio de él reciben infinitamente más de lo que dan:<sup>26</sup> el horizonte de redención, la causa final de este movimiento marcado por el retorno, no hace sino multiplicar los tributos concedidos en la esfera temporal. Si se pierde el *telos* de los actos humanos, se pierde de vista el nudo sapiencial que los integra. Al cristianizar el esquema finalista y unitario que Aristóteles sostenía como metafísico,<sup>27</sup> la conquista personal de sí mismo (*epidosis eis auto*) y la conquista comunitaria no se detiene al interior de la naturaleza: el cumplimiento de la dinámica naturalista no se desacopla de la trascendencia, epítome y coronación de la misma *physis*.

Sin embargo, para algunos, la Escolástica en el intento de conciliar razón y fe ha dañado la verdad cristiana, porque ha sustituido la fe por la razón, la teología por la filosofía, la caridad y la piedad que salvan por el

---

<sup>24</sup> Cf. José Ignacio Saranyana, "Santo Tomás y san Buenaventura frente al «mal uso»," *Anuario Filosófico* 8 (1975): 297.

<sup>25</sup> Cf. Egidio Romano, *Il potere della Chiesa*, II, 14, trad. Giovanni Marcoaldi (Roma: Città Nuova, 2000), 251.

<sup>26</sup> Cf. *ibid.*

<sup>27</sup> Cf. Roger Labrousse, *Introducción a la filosofía política* (Buenos Aires: Sudamericana, 1953), 131.

orgullo de saber:<sup>28</sup> la casa del Señor, en resumen compendio y cifra, se ha llenado de ídolos. Es decir, en la conciliación llevada a cabo por algunos maestros cristianos la que ha perdido es justamente la dimensión religiosa de la existencia, ocasionando así un lamentable desorden antropológico y un trastorno aún mayor de la voluntad humana. El bautismo de Aristóteles también podría haber significado para la Iglesia la paganización de su propia intimidad. El registro mediador entre fe y razón asumirá como recurso metodológico indispensable la creación de ámbitos de investigación profana, de acuerdo a la lógica interna de cada disciplina, sin intrusiones teológicas indebidas en el interior de cada proceso autonómico. Hay que acoplar las conclusiones de los saberes profanos a la riqueza del dato revelado: la riesgosa autonomía producto de las *profanae novitates*<sup>29</sup> se supedita a un tipo de satisfacción que no puede estar ni en las cosas transitorias y caducas ni en las conclusiones que las ciencias temporales aportan al destino humano.<sup>30</sup> Asimismo, también es necesario superar la interpretación excesivamente alegórica del mundo, por lo cual en el discurso del Aquinate la naturaleza se libera de sus velos simbólico-místicos, transfor-

---

<sup>28</sup> Cf. É. Gilson, *Introducción...*, op. cit., 15-16.

<sup>29</sup> J. Le Goff, op. cit., 307.

<sup>30</sup> Santo Tomás no necesita huir de la experiencia corriente para hacer experiencia de Dios, a saber, no purga la *physis* para encontrar el sendero adecuado hacia lo divino. Por supuesto que la metafísica es una elaboración ulterior en torno a la "inmediatez" de los datos que afectan al sujeto cognoscente y constituyen la condición de posibilidad de todo saber. No obstante, el ser allí disponible está al alcance de todos, y todos son capaces de leer la inteligencia de la realidad. La reflexión sobre los datos comunes del ser, sobre lo efectivamente existente, sirve de apoyo para una especulación acerca de Dios: una realidad *per se* inteligible representaría el camino hacia las entidades superiores que presiden el orden cósmico medieval. Entonces, la experiencia del ser es de algún modo experiencia de Dios. Siempre respetando la *analogía entis*, con maravillosa simplicidad Tomás contemplará a Dios en la intimidad de todo lo existente, *oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (Tomás de Aquino, *Suma teológica* (ST) (Madrid: BAC, 1947), I, q. 8, a. 1). De allí que, de forma refleja, los agentes cognoscitivos conocen implícitamente a Dios en aquello que conocen (*quod etiam omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*). Cf. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 22, a. 2, ad 1. Disponible en [www.corpusthomicum.org/qdv2201.html](http://www.corpusthomicum.org/qdv2201.html). Una reflexión de Gilson termina de iluminar la posición del Angélico: "Tomás aclara que Dios no está presente en todas las cosas como si fuera parte de su ser o esencia; no pertenece a la sustancia de ninguna cosa como si fuera uno de sus accidentes. Dios está presente en todas las cosas como un agente está presente sobre lo que hace" (Étienne Gilson, *Elementos de filosofía cristiana* (3° ed., Madrid: Rialp, 1981), 229).

mándose en una *philosophia mundi* respaldada en un aristotelismo que redescubre la plenitud de los valores profanos.<sup>31</sup> Del acercamiento cordial entre fe y razón da testimonio el siguiente texto de Chenu, magnífico e insuperable:<sup>32</sup> el triunfo de la fe consiste precisamente en dejar a la razón la eficacia de las propias leyes, sin ir a parar en la dimensión apologética y sin querer añadir alguna cosa a la luz divina.

Aunque existan dos prohibiciones “inofensivas”<sup>33</sup> sobre los *libri naturales* de Aristóteles (1210 y 1215), éste, mediando la Facultad de Artes de la Universidad de París, es ya “dueño de casa.”<sup>34</sup> En efecto, tanto en santo Tomás como en Sigerio de Brabante, su adversario, vemos una característica común: una orientación exclusivamente racional de su obra y la concesión de autonomía a cada ciencia dentro de su dominio específico. Con la intervención de esta clase de naturalismo, el siglo XIII se da a la tarea de producir modificaciones considerables en la visión medieval del hombre. Por cierto – dice Ullmann – no es casual que Siger de Brabante introdujera, sobre una premisa genuinamente aristotélica, las formas extremas del naturalismo, dentro de cuyo recinto la naturaleza del hombre llegó a ser el principio determinante, dejando poco espacio para el cristiano.<sup>35</sup> Sólo al hombre le será lícito guardar las llaves que abren las puertas del día y de la noche. Como escribe Le Goff, “en el Occidente no entra un solo Aristóteles, sino al menos dos: el verdadero y el de Averroes.”<sup>36</sup> Ciertos excesos teóricos son el resultado de la entrada dual de Aristóteles al universo cristiano. El Estagirita del XIII no es el mismo del XII, porque,

---

<sup>31</sup> Cf. Paolo Grossi, *L'ordine giuridico medievale* (11° ed., Bari: Laterza, 2011), 78-79.

<sup>32</sup> Cf. M.-D. Chenu, op. cit., 36.

<sup>33</sup> La condena del 7 de marzo de 1277 es por el contrario, según lo manifiesta Van Steenberghe, una solución violenta a la crisis que comenzó en 1210. Son 219 proposiciones condenadas que alcanzan al aristotelismo latino en general, incluyendo al de santo Tomás. “El decreto de 1277 es, ante todo, la reacción de los eclesiásticos contra la amenaza del paganismo y la reacción tuvo lugar en la capital intelectual de la cristiandad, porque allí el peligro se hizo sentir con mucha más fuerza que en ninguna otra parte.” Fernand Van Steenberghe, *Aristóteles en Occidente* (Caracas: Tropykos, 1988), 208.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>35</sup> Walter Ullmann, *Escritos sobre teoría política medieval* (Buenos Aires: Eudeba, 2003), 59-60.

<sup>36</sup> Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona: Gedisa, 1996), 108.

en primer lugar, es más completo. Al lógico que había conocido sobre todo el siglo XII se agrega ahora, gracias a una nueva generación de traductores, el físico, el moralista de la *Ética a Nicómaco*, el metafísico.<sup>37</sup>

La disposición teocéntrica de la vida va siendo suplantada por una orientación “naturo-céntrica.”<sup>38</sup> No obstante, la búsqueda racional encuentra su límite en las conclusiones que la Revelación ha establecido. El encuentro entre fe y razón, entre naturaleza y Gracia, será un conflicto cuyo desenlace supondrá tres escenarios:

1. La supresión de la razón y del conjunto de verdades establecidas naturalmente.
2. La conquista de la fe de parte de la transparencia de la razón.
3. La postulación de la validez de ambas verdades, que pueden ser establecidas al mismo tiempo: *simul stant*.

Gilson y Van Steenberghe opinan que Sigerio de Brabante nunca profesó la doctrina de la doble verdad. Si existió, no es atribuible a él.<sup>39</sup> Sigerio como creyente no está dispuesto a suplantar las verdades de fe por verdades racionales. Es cierto que el Comentador no había dudado en declarar que la verdad, en propiedad, es filosófica. Sigerio, en contra de la posición de Averroes, aun aceptando las doctrinas racionales, en caso de disensiones intestinas afirma la primacía de la Revelación,<sup>40</sup> *stella reatrix*<sup>41</sup> de toda búsqueda filosófica. Las supremas verdades sólo entrarán al entendimiento humano bajo la reserva expresa de que éste reciba ayuda de lo alto. Pero, esta ayuda no interviene en las interioridades de una ciencia filosófica que opera con sus propios métodos, a partir de los cuales deduce sus propias conclusiones. Que la fe funcione como lo hace una estrella (*stella*) que rige (*reatrix*) un determinado itinerario significa, por su parte, una externalidad en relación a la autonomía que pretende para sí la dimensión filosófica, a saber, aquélla cumple el papel de “principio regulador extrínseco,”<sup>42</sup> el cual, aun permitiendo la autonomía científica, le señala de

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> W. Ullmann, *Escritos sobre...*, op. cit., 62.

<sup>39</sup> Cf. É. Gilson, *La filosofía en...*, op. cit., 521; and F. Van Steenberghe, op. cit., 195.

<sup>40</sup> É. Gilson, *La filosofía en...*, op. cit., 521.

<sup>41</sup> Jacques Maritain, *Los grados del saber: Distinguir para unir* (Buenos Aires: Club de Lectores, 1983), 485; Cf. É. Gilson, *Introducción...*, op. cit., 114.

<sup>42</sup> Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval* (Madrid: Rialp, 1981), 41.

antemano algunas conclusiones que el saber humano no debería violar. Pero la postura de Sigerio, lejos de admitir una cierta concordancia dentro de la continuidad *fides-ratio*, nos anuncia una divergencia categórica entre ambos órdenes: cada uno se mueve dentro de la ley definida por su propia esencia, sin posibilidad de avenimiento alguno. Si las verdades de fe se oponen escandalosamente a las verdades de razón, que el escándalo permanezca mientras la conciencia se refugia al interior de los dogmas que han sido acuñados por la tradición. La concordancia de esos órdenes efectivamente distintos entre sí será, más bien, la tarea de la filosofía tomista. Ella los unirá, distinguiéndolos. Si la razón no se sostiene en su ascenso hacia las verdades de fe, se interrumpe el movimiento gradual hacia lo divino: lo divino o es irracional o es inabordable por el sujeto de la razón humana; si es irracional, la colisión con la razón no podía ser más evidente; si no lo es, pero es inabordable por la razón natural, entonces no queda ante la Revelación más que la actitud humana de asumir mediante sumisión las fórmulas que por autoridad se han establecido.

Según Tomás una sola es la verdad, y la religión y la filosofía no hacen sino expresarla de maneras diferentes, conforme a sus respectivos principios constitutivos. Hay que preguntarse, pues, por los derechos y la jurisdicción de la investigación filosófica, sobre la que se han de tomar en cuenta dos aspectos fundamentales: si creer para comprender es el programa de una filosofía cristiana, la fe ha de ser minuciosamente deslindada de la ciencia del hombre, porque ésta se halla sometida al tiempo y a la caducidad; y si a la ciencia profana se la mezcla con la eternidad del dogma, ello limita precisamente su propio progreso. A la luz de la jerarquización de las ciencias, la teología seguirá siendo la ciencia dominante del resto de las ciencias, manteniendo un cierto control sobre las distintas autonomías del saber. Aunque en santo Tomás se encuentre el principio epistemológico según el cual un saber halla sus reglas y método en su objeto propio,<sup>43</sup> insiste en su convicción de que sólo existe una sola sabiduría evitando con ello la posible *occasio errandi* de una ciencia humana dejada a la libre, tanto arrogante en su comprensión terrena, como inmodesta en la tarea de escrutar los misterios de la fe. Por más que se intente conciliar

---

<sup>43</sup> Cf. Marie-Dominique Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1969), 42.

*credibilia et scibilia*, tal concordia debe estar animada por un espíritu reverencial, a saber, es menester la sobriedad en el saber, *sapere ad sobrietatem* (Hugo de San Víctor), penetrado de modestia y temor, *cum modestia et timore*. Por consiguiente, en opinión de Chenu, él logra unir, mediante pertinentes distinciones, lo que en san Agustín estaba todavía dividido: la *ratio superior* (sabiduría) y la *ratio inferior* (ciencia).<sup>44</sup> Sin el discurso unificador de aquélla, la babel producida por los espacios autonomizados sería infinita: la subordinación no es sino el mantenimiento de la sabiduría, que todavía es Una. Santo Tomás “sabe que su filosofía será más verdadera cuanto más cristiana sea y que su filosofía será más cristiana cuanto más verdadera sea,”<sup>45</sup> pues la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona,<sup>46</sup> llevándola a su más alto cumplimiento. La visión unitaria de santo Tomás respeta y ordena los diversos elementos del cosmos cristiano, evitando así toda conclusión parcial, por eso Passerin puede aplicar a la concepción católica de vida del cardenal Newman la visión de santo Tomás: “en todo comienzo ella discierne el fin, y en todo fin el comienzo, en toda interrupción la norma, el límite en todo retardo.”<sup>47</sup> Un Sigerio herido de sombras no puede establecer dicha continuidad, ni el asintótico esfuerzo de pensar lo infinito desde una razón debilitada, con lo cual tanto lo postulado por la fe como lo postulado por la razón parecen permanecer dentro de una oposición inconciliable.

### *La doble verdad, ¿un gesto de libertad profana?*

Santo Tomás enfrenta al adversario sobre su propio terreno, *celui de la philosophie d’Aristote*,<sup>48</sup> argumentando que los errores cometidos por los maestros latinos, apegados a los comentarios que Averroes hace de Aristóteles, se deben más a una fidelidad de tipo averroísta que a una

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, 97.

<sup>45</sup> Étienne Gilson, *El tomismo: Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino* (2ª ed., Pamplona: EUNSA, 1989), 50.

<sup>46</sup> Cf. ST, I, q. 1, a. 8, ad. 2; I, q. 65, a. 5; IIa.–IIae., q. 26, a. 9; III, q. 69, a. 8.

<sup>47</sup> Alessandro Passerin D’Entreves, “Introducción,” en Tomás de Aquino, *Escritos políticos* (Caracas: Instituto de Estudios Políticos UCV, 1962), 27.

<sup>48</sup> Fernand Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle* (Louvain-Paris: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1966), 435.

lealtad al pensamiento del Estagirita. De esta manera, la crítica se afina en la exégesis que el comentador árabe hace de los textos aristotélicos, quien no fue tanto un peripatético, como un corruptor de la filosofía peripatética, *qui non tam fuit peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator*.<sup>49</sup> La estrategia de santo Tomás separa a Aristóteles del Comentador. En *De unitate intellectus contra averroistas*, santo Tomás la emprende contra Averroes, a quien presenta como un corruptor de la filosofía aristotélica. Las dificultades suscitadas en la exégesis de Sigerio a propósito del monopsiquismo y la eternidad del mundo<sup>50</sup> brotan de un apego servil a las líneas que el Comentador escribe sobre los textos aristotélicos. Aunque la actitud de Sigerio en última instancia sea respetuosa con su formación cristiana, Van Steenberghe ve en ella tanto el resultado de los reproches de santo Tomás, como de la condenación del 10 de diciembre de 1270.<sup>51</sup> El cuestionamiento de Tomás a Sigerio se centra en que éste opta por declarar como necesarias en filosofía conclusiones que sabe se hallan en abierta contradicción con su fe. Como escribe Van Steenberghe, si Sigerio se empecina en esto, entonces es un mal cristiano.<sup>52</sup> Si Averroes

<sup>49</sup> Tomás de Aquino, *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. 2, *ad finem*. Disponible en [www.corpusthomicum.org/oca.html](http://www.corpusthomicum.org/oca.html).

<sup>50</sup> La eternidad del mundo, según Pietro Olivi, elimina el pecado original, toda vez que suprime al primer hombre y como consecuencia anula toda la obra de redención (*tollit... peccatum originale, quia nullum primum hominem ponit ac per consequens tollit totum opus redemptionis*). Citado por L. Bianchi, op. cit., 169. Otros temas, aparte de la eternidad del mundo y del monopsiquismo, fueron tratados heterodoxamente: negación de la providencia divina (Dios se conoce solamente a sí mismo, no al mundo), afirmación del determinismo psicológico (la voluntad humana elige necesariamente), cuestionamiento del libre albedrío; en resumen, esos temas derivaron en la inimputabilidad moral del ser humano y en la indiferencia divina, asuntos repugnantes para la conciencia cristiana.

<sup>51</sup> Cf. F. Van Steenberghe, *La philosophie au...*, op. cit., 449.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 455. Continúa el autor diciendo: *le saint docteur a raison de dénoncer, chez son adversaire qui se déclare chrétien, une attitude équivoque*. En la escena de los conflictos doctrinales, poco durará el triunfo tomista, aunque luego su pensamiento se convierta en una concepción común a la Iglesia. Nacida al tiempo en el s. XIII, los más de entre los conservadores harán pronto de ella el objeto de su crítica, y, en nombre de una absoluta trascendencia de la divinidad, los recursos del pensamiento humano quedarán para siempre borrados de la alta pretensión de escrutar lo que obra bajo la clave de bóveda del misterio. La vida íntima de Dios vuelve a caer bajo las concesiones autoritarias de la pura fe (Ockham, v.g.), otorgadas desde lo Alto, antes que bajo el escrutinio de una razón doblegada. Una mística unitiva también intentará en lo sucesivo compensar lo que a la razón ya no le está permitido, ni parcialmente resuelto por ella misma mediante la figura de la *analogia entis creati et increa-*

habla en beneficio de la filosofía en detrimento de las verdades religiosas, Sigerio, en caso de contradicción, resuelve las disonancias acudiendo a las Escrituras: ante la duda, la fe, que supera toda razón humana.<sup>53</sup> La posición de Sigerio es, por lo tanto, a lo menos equívoca y en el fondo contradictoria.<sup>54</sup>

La doble verdad representa, pues, el germen de una insurrección en contra del monopolio epistémico y político de la teología. La conciliación imposible construye un delgado espacio de libertad para las doctrinas profanas. La autoafirmación del mundo sólo puede lograrse por medio de un deslinde que separe el dominio sagrado del dominio profano, o que distancie ambos campos semánticos.<sup>55</sup> Pero como la razón sólo puede ser movida por la misma razón, y como las premisas teológicas no pueden ser despachadas sin más a la altura de ese horizonte de comprensión, la solución de ciertos maestros parisinos será la postulación de sendos ámbitos de verdades: ambas, pues, *simul stant*. La geminación de verdades contradictorias no es capaz de engendrar un ámbito lógico superior en el cual resolver el conflicto expuesto. Y, si lo encuentra, a muy pocos convence. Por aquí, no obstante, entra de estraperlo la posibilidad de afirmar sociopolíticamente una organización venidera del mundo que no exceda, al menos *in principio*, la clave naturalista del pensamiento aristotélico. Dentro del texto de la doble verdad se incorpora otro texto, ése que clama por dejar la palabra al *homo carnis*, a la palabra que una comprensión sacramental del mundo ha reprimido. El *homo renatus* no sería ya efecto de un acto sacramental; sería un hombre nuevo que ha recuperado su propia dimensión sensible, somática, mundana, que ha reconocido por fin la corporeidad de su propio saber, negándose a trasladarlo simplemente a los espacios donde

---

*ti*, ideada para dar cuenta de la semejanza y de la desemejanza entre hombre y Dios. El "tremendo Separado" (José Luis Aranguren, *El protestantismo y la moral* (Barcelona: Península, 1995), 134) únicamente puede ser objeto de una entrega humana sin condiciones, de un salto, de un *pathos*, acompañados de un sacrificio de la inteligencia. Ni siquiera habría que decirlo: en esta atmósfera regida por el absurdo y surcada por la conciencia de una fisura irreparable finito-infinito no hay cabida para los temas de la filosofía cristiana.

<sup>53</sup> Sigerio de Brabante, *Quaestiones de anima intellectiva* (Appendices), en P. Mandonnet, op. cit., 112.

<sup>54</sup> Cf. P. Mandonnet, op. cit., 169.

<sup>55</sup> Carlos Paván, *Fides y scientia en el De aeternitate mundi de Boecio de Dacia* (Caracas: UCV, 1986), 93.



el lenguaje humano ya no existe. El hombre, eterno interpelado, Adán y Cristo a la vez<sup>56</sup> en expresión de san Agustín (*In Psalm. 70, 2*), inmerso en el tiempo, “rescata en la historia la trascendencia.”<sup>57</sup> No obstante, para los menos revolucionarios en doctrina, si en esta *nuit intellectuelle*<sup>58</sup> el viador hace un camino distinto al elegido, si se alberga en una satisfacción distinta a la prescrita en régimen cristiano, se le debe enmendar para que marche en verdad hacia la residencia eterna. Si realiza altos en el itinerario que no son del gusto de la Ultimidad administrada terrenalmente, si goza del amor desordenado recusando la *ordinata dilectio*, si pacta con la superstición<sup>59</sup> y la idolatría, queda sujeto a las reprimendas de una caridad autoritaria.

Para sus detractores, menos siervo de la teología que de Averroes, Sigerio de Brabante es espejo de un aprieto: el de la multiplicación de unos saberes que, fundados en la *ratio*, pugnan por deslindarse del monopolio discursivo inspirado en la *fides*. Si en el Medioevo teológico del siglo XIII la religión tiende a sofocar los intentos de independencia discursiva del ámbito profano, en la situación actual, en la idolatría de los medios propia de la era de la técnica, horizonte epocal omniabarcador, en la contracción del venerable *lógos* a mera razón calculadora,<sup>60</sup> olvidando la dimensión del *lógos* que cuestiona y pide razones<sup>61</sup> al interior de una gesta mayéutica que permite la ampliación de las perspectivas particulares de los interlocutores, es decir, del olvido del *lógos* propio de la filosofía, estamos marcados por

---

<sup>56</sup> *Omnis homo Adam, omnis homo Christus*. Citado por Leonardo Boff en *Iglesia, carisma y poder* (6ª ed., Santander: Sal Terrae, 1992), 175.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>58</sup> Émile Bréhier, *La philosophie du Moyen Age* (Paris: Editions Albin Michel, 1937), III.

<sup>59</sup> Cf. Karl Jaspers, *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant* (Madrid: Tecnos, 2002), 137.

<sup>60</sup> Cf. Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles* (Buenos Aires: FCE, 2012), 204.

<sup>61</sup> “[...] junto al *logos* de la *tekhne* es posible también la existencia de un *logos* de la *praxis* en el sentido de la *phrónesis* y de un *logos* del *theoréin* en el sentido del *preguntar*, es decir, del exigir razones y del cuestionar propios del filosofar. Si nos atenemos a esta diferenciación y a esta plurivocidad del *logos*, podemos pensar que la esencia de la técnica moderna no es tanto el olvido del ser, sino el *olvido del logos*. El olvido de un *logos* cuyo sentido tiene su fundamento en la multivocidad del ser y en la pluralidad de mundo y de formas de vida. El olvido de un *logos* que en Aristóteles tuvo su mejor comprensión histórica.” F. Volpi, *op. cit.*, 204.

un apuro de signo contrario, el de forjar una unidad débil<sup>62</sup> en medio de discursos cada vez más especializados, ese engarce imprescindible de la dispersión que Aristóteles enunciaba como *pros hen legomenon*, y la Escolástica como *ordinatio ad unum*, el camino hacia una sola significación, una unidad focal de significado, la búsqueda no-violenta de una comunión todavía posible.

En los tiempos que corren, la restauración de la teología<sup>63</sup> no puede parecer a muchos sino una desmesura o el testimonio de una aflicción incapaz de mantenerse a la altura de su propio horizonte histórico. Erosionadas la fe y su razón, los dos alimentos y las dos luminarias que brillan en la casa del Señor, como las calificó León XIII, la razón sustantiva es desplazada del foco público de atención en virtud del privilegio acordado a la razón funcional. Una sociedad administrada y un *homo planificatus* dan la espalda a la razón sustancial, “a un modo de pensamiento que toma en cuenta la moralidad de los fines y la dignidad humana de los medios usados para conseguirlos.”<sup>64</sup> Exonerada la academia de la labor de dar

---

<sup>62</sup> Desaparecidos los puntos de vista privilegiados, sea metafísicos, sea teológicos, la unidad sólo puede ser pensada como un proceso constituyente desarrollado por los interlocutores de un diálogo siempre inconcluso. Asimismo, cada unidad parcialmente lograda se encuentra atravesada por la convicción fundamental de que no se halla establecida de una vez y para siempre. Sin embargo, debo añadir que aun existiendo Dios, el discurso humano sobre Él (teología) tampoco podría presumir de haber alcanzado la verdad de su *sancta simplicitas*: todo discurso elaborado *sub specie hominis* acerca de Dios será siempre un discurso menudado, pues el símbolo no puede agotar la plenitud del simbolizado, ya que sin duda éste es *semper maior* que el símbolo que aspire a representarlo. Si se produce una identificación entre ambos términos obtenemos ora una postura idolátrica, ora una postura fundamentalista. De este modo, el proceso hermenéutico acerca de Dios aparece ante nuestros ojos como una empresa interminable.

<sup>63</sup> Cf. É. Gilson, *Introducción...*, op. cit., 156.

<sup>64</sup> Salvador Giner, *Sociedad masa: Crítica del pensamiento conservador* (Barcelona: Península, 1979), 141. Más claramente: una sociedad debería enfocarse en las personas, en la justicia y en una vida con sentido, más que en un crecimiento económico que se ha convertido en un fin en sí mismo. Al recibir el Premio Príncipe de Asturias, Martha Nussbaum expresó: “[...] necesitamos una educación bien fundada en las humanidades para realizar el potencial de las sociedades que luchan por la justicia. Las humanidades nos proporcionan conocimientos no solo sobre nosotros mismos y sobre los demás, sino que nos hacen reflexionar sobre la vulnerabilidad humana y la aspiración de todo individuo a la justicia, y nos evitarían utilizar pasivamente un concepto técnico, no relacionado con la persona, para definir cuáles son los objetivos de una determinada sociedad” (Martha C. Nussbaum, *Intervención de la Sra. Martha C. Nussbaum, Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales*,

cuenta de los personajes transmundanos, ella ha ido adecuando sus conductas a los dictados homogéneos de una sociedad global basada en el intercambio, de manera que las circunstancias la apartan de la acribia de la razón en función de una mansa adaptación a lo real: la academia parece haber permutado la crítica humanística por la simple autoconservación (*conservatio sui*) dentro de un entorno altamente competitivo, obrando una *adaequatio academiae et mercatus*. Radicado en la médula de nuestras sociedades está el *ethos* consumista, y así, como con cierta ironía escribe Adela Cortina rememorando a san Pablo, *en aquest consum "vivim, ens movem i som"*,<sup>65</sup> en este consumo vivimos, nos movemos y somos, *in eo vivimus, et movemur, et sumus* (Hechos, 17:28). La *kritikè tékhne* de los griegos,<sup>66</sup> que consistía en la pesquisa de criterios para responder sapiencialmente a una existencia perpetuamente amenazada, se ha contraído a la consolidación de respuestas veloces ante las exigencias de un mercado cuyo dinamismo se enseñorea de la realidad y de las conciencias. El dominio de la razón se trueca en su contrario, en el procedimiento eficaz y en la razón del dominio. Una naturaleza muerta o cosificada es la coartada perfecta para una intervención técnica que se autoerige como la soberana del mundo, pero esta soberanía se paga con la sumisión a la inmediatez existente, a los *facta bruta* a los cuales hay que adaptarse a toda prisa, sobre los cuales no cae el aguijón socrático que revele sus entrañas opacas; "en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido,"<sup>67</sup> o el sentido se reduce a la superficialidad del dato, convertido

---

*en la Ceremonia de entrega de los Premios Príncipe de Asturias 2012*. Disponible en [www.premiosprincipe.es/discurso/martha-c-nussbaum-premio-principe-asturias.html](http://www.premiosprincipe.es/discurso/martha-c-nussbaum-premio-principe-asturias.html)). Totalitarismo gerencial y tecnocracias envejecidas suelen ladear la importancia de las acciones prácticas de los seres humanos y de los valores que guían a esas prácticas, resultando de ello la dinámica que ya nos es familiar: crecimiento y reproducción de capital, que a troche y moche "desmaleza" el universo simbólico propio de la ecología humana, homogeneizando rostros y paisajes bajo el imperio de la razón funcional y la presión modernizadora. La consecuencia es el empobrecimiento cultural y la urbanización de las diversas semánticas significativas por obra de un gran lenguaje sistémico que acosa al mundo estructurado narrativamente. Afloran entonces multitudes desdiferenciadas, individuos aislados de sus comunidades emocionales originarias, viviendo ahora en la *magna solitudo* de los lugares de paso, allí donde no decanta el vínculo personal ni se da ocasión a la memoria.

<sup>65</sup> Adela Cortina, "Qui, què, per què consumir," *Quaderns CJ (Consumeixo=Existeixo?)* (febrer 2004, no. 123): 5.

<sup>66</sup> Cf. L. Duch, op. cit., 192.

tido,”<sup>67</sup> o el sentido se reduce a la superficialidad del dato, convertido así en epifanía matemática. Lo verdaderamente racional es adecuarse a las exigencias que esa dinámica entraña, y, en un ambiente de vacío axiológico (*Wertvakuum*)<sup>68</sup> y en el de una complejidad sistémica creciente, el *lógos* cuestionador desaparece en razón de su adaptación mercantil o reacciona aliándose a fundamentalismos muy poco consistentes con la razón cívica. Moviéndose dentro de un finitismo fundamental,<sup>69</sup> la existencia rebota

---

<sup>67</sup> Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración* (9ª ed., Madrid: Trotta, 2009), 61.

<sup>68</sup> Cf. *ibid.*, 208.

<sup>69</sup> Despreciando todo tipo de ángel custodio, el pensamiento postmetafísico apuesta por lo social únicamente cimentado en sí mismo. Aunque por esta y bajo esta conciencia de no-fundamento podemos estar ante las puertas de orientaciones culturales regresivas, caracterizadas por el tribalismo amistado con lo propio y desconfiado con lo extraño. Es cierto que ninguna conciencia situada puede invocar universalidad alguna, reduciendo a su propio *ethos* la medida de las otras comunidades axiológicas, sin embargo esto tampoco elimina de toda necesidad una visión cosmopolita que trascienda los límites nacionales sin por ello anularlos. El *moral point of view* no puede autoeximirse del contexto que regula su peculiar perspectiva, pero tampoco debe permanecer cautivo de ella. De acuerdo, el punto de vista de Dios sería ciego si fuese asumido como una posibilidad humana, como si pudiese hacerse real al margen de nuestra propia finitud, pero el contexto sociocultural que ya siempre nos antecede es condición de posibilidad tanto de la autoconstitución personal y de la colectiva, que son siempre inseparables, como de una autocrítica y de una apertura a otros contextos cosmovisionales. De la dialéctica entre *Moralität* y *Sittlichkeit* no tendría que obtenerse ni el triunfo absoluto de Kant ni el de Hegel, sino el de una cierta conciliación entre ambos: no habría que permitir ni la tiranía de los contextos ni la de los principios. Con Muguerza: “La mirada moral arroja siempre una visión en perspectiva, pero la *concreción* de dicha perspectiva no nos clausura en ella, impidiéndonos escapar a su angostura, ni mucho menos nos condena a ver el mundo exclusivamente a través de un agujero” (Javier Muguerza, “Los peldaños del cosmopolitismo,” en R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración* (Madrid: Tecnos, 1996), 359-360). Brillantemente expresado por Muguerza, el kantiano es un cosmopolitismo por complejización, no un cosmopolitismo por vaciamiento (cf. *op. cit.*, 363. Puede verse también para este asunto, de Habermas, *Textos y contextos* (Barcelona: Ariel, 2001), 168). Una acrítica regresión tribal como la mencionada líneas atrás puede tomar un rostro personal y colectivo; pero debido a que semejante regresión bien del yo, bien del nosotros, se nos hace más o menos imposible, este tipo de reencantamiento tendría que mantenerse dentro de los límites que señala una cultura laica, razón por la cual no podría derivar en ninguna clase de movimiento fundamentalista. Gracias a esta precaución metódica, Habermas (*Israel...*, *op. cit.*, 188) prescribe a las distintas comunidades de creyentes “la carga de mantener la secularización del saber y el pluralismo de las imágenes de mundo sin menoscabo de sus propias verdades de fe.” Claro, pero en la traducción profana y comunicativa de la promesa de salvación habermasiana aún no se ve cómo decidir en caso de conflicto entre la verdad de fe y una propuesta secular que la niega

tanto contra el imperio integral de la técnica como contra la decisión sobrehumana de mantenerse en el vórtice de la nada. Guardián de sus altas puertas, custodio de sus promesas intramundanas, el ser humano podría no haber encontrado tras ellas sino la desolación y el vacío.

Como Dios es socialmente innecesario, ni el hombre escucha ni el *kerygma* anuncia. Los momentos del advenio se convierten poco a poco en un recurso más del *ethos* de unos mortales abiertos a la verdad originaria de que no existen sino ciertos y determinados dioses postmetafísicos, que

---

o devalúa. Ambas situaciones se muestran inconmensurables: en un trance de este talante el conflicto queda puesto, porque la mediación entre sendas experiencias vitales se nos muestra imposible, abriéndose así de nuevo las vías a un decisionismo difícil de superar y a una disociación dentro de la vida personal/colectiva. Para decirlo con Habermas: “un intercambio discursivo conducido racionalmente no acaba siempre en un acuerdo [...] el disenso puede resultar persistente” (J. Habermas, *Fragmentos filosófico-teológicos* (Madrid: Trotta, 1999), 52). Por otro lado, la experiencia posmoderna de la debilitación (sea del ser, sea del sujeto) en todos los órdenes puede ser asumida teóricamente, y de manera mucho más difícil, prácticamente. Que se hayan multiplicado los juegos de lenguaje, así como la libre participación de los sujetos al interior de sus distintas semánticas, no significa una automática disolución de las redes ocultas del poder, ahora actuando a escala global, ni la relativización *in uno actu* de los órdenes sociopolíticos constituidos. La dificultad de llevar la “debilidad” hasta su *praxis* concreta consiste precisamente en que apenas se promueva “en toda la amplitud posible la conciencia del carácter convencional de los órdenes simbólicos, se vendría abajo [...] toda organización social” (Franco Crespi, “Ausencia de fundamento y proyecto social,” en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *El pensamiento débil* (2ª ed., Madrid: Cátedra, 1990, 360). El gran bazar en que nos hemos convertido no significa nada más la victoria de cierto tipo de liberalismo a escala global, sino también que el registro regulador de una vida con sentido o ha desaparecido o ha sido tomado por un orden contractual que ha mermado otras vertientes discursivas. No optamos por una elitización de los contenidos culturales y políticos, reservados a unos pocos, excluyéndose a los *hoi polloi* de dicho proceso; antes bien, se trata de procurar una cierta epistemización de la discusión colectiva, que tomaría lugar en los distintos espacios de la comunicación público-política, a fin de articular desde abajo los argumentos a ser institucionalizados. El *telos* habermasiano, anulado el gran poder unificador que poseía la religión, corre por la vía de una secularización encargada de construir órdenes mínimos y universales de convivencia penetrados de un sentido elaborado colectivamente; la relativización generalizada de la posmodernidad, enfrascada en compromisos efímeros, parece apuntar más bien a prácticas individuales hedonistas. La trinchera permanente del sujeto posmoderno sería un yo desarraigado, puesto en el brete de absolutizar su compulsiva búsqueda de vivencias y entusiasmos a la moda. Las lealtades caprichosas de cierta militancia posmoderna me parecen el abogado inconsciente de los privilegios establecidos, e impide ver, parafraseando a Benjamin y Adorno, la luz de la redención donde ésta se requiera.

hay que aprovechar y adquirir aquí y ahora<sup>70</sup> puesto que no existen ni el viejo Dios ni despóticas autocomprensiones universalistas, que Dios testamento y universalismos vienen a ser casi lo mismo. Veloz como un café instantáneo, el saber efectivo vuela por encima de las ingenuas especulaciones de los filósofos, pues las criadas tracias han aumentado en número, mientras Dios es suplantado por un saber cuyo dominio no tiene que esperar por el cumplimiento de una promesa. Promesa que hoy nos luce agotada. No existen más los santuarios del pensamiento, en los que el mismo pensamiento tendría que abreviar en un eterno retorno. Antes bien, hoy existe el convencimiento, erróneo para Juan Pablo II, “de que todo debe ser dominado por la técnica.”<sup>71</sup> La diaconía de la verdad ha sido estrechada al espacio de la mera *doxa*, elevando lo efímero al rango de valor,<sup>72</sup> mientras a las cuestiones últimas se les pone sordina: la metafísica ya no le “ocurre” al ser humano ni éste se encuentra abierto a lo sobrenatural. La nostalgia de cumplimiento claudica ante la inmediatez de la técnica y de las promesas terapéuticas que no se pierden lejos del horizonte humano. En la historia occidental, la técnica “puede proponerse controlar científicamente la creación y *nadificación* del ente – o sea, controlar y promover lo que en la metafísica tradicional era la obra de Dios.”<sup>73</sup> La muerte y el dolor que acucian al hombre reposan hogaño en las manos lenitivas de una razón funcional que al menos en términos ideológicos consuela, comprende, cura y amansa (la distribución política de los “bienes técnicos” y de los “bienes civilizatorios” es un problema de otro linaje, máxime en regiones donde ni siquiera hay acceso a servicios públicos básicos). La *salvezza di ogni singolo soltanto all'interno della società sacra*<sup>74</sup> ha derivado en una salvación singular al interior de una sociedad profana dotada de artilugios que compensan los quebrantos de una existencia siempre amenazada. En su pro-

<sup>70</sup> “En una societat secularizada, com la nostra, ja ningú pensa que la salvació està en l'altra vida sinó que la salvació ha d'estar en aquesta vida. No hi ha res més; tot s'acaba aquí i cal salvar-se ara, perquè si no ens salvem ara després no hi ha res. Però en què consisteix la salvació? Salvació vol dir 'exit.' I en què es mostra l'èxit? En mostrar béns de consum costosos” (A. Cortina, op. cit., 11).

<sup>71</sup> Ioannes Paulus PP. II, op. cit.

<sup>72</sup> Cf. *ibid.*

<sup>73</sup> Emmanuele Severino, *Esencia del nihilismo* (Madrid: Taurus, 1991), 277.

<sup>74</sup> P. Grossi, op. cit., 113.

funda convicción salvífica, la sociedad laica taxonomiza dolencias y remedios, asigna inequívocamente a cada uno de los males diagnosticados la validez indiscutible de un determinado medicamento, la desordenada experiencia se confía a un saber sistemático e infalible, la ciencia es el digital carruaje de postas al que se encomiendan los anuncios liberadores. Y sin embargo, aun dado el irrefutable incremento de las terapias, no se ha producido un sosiego duradero en quienes son sus beneficiarios; en nuestra civilización prescindente la felicidad farmacológica dura demasiado poco o se oxigena de tanto en tanto en los secretos gabinetes de los analistas. Pareciera que no podemos salvarnos de nuestras propias seguridades. Ni huir de nuestros propios remedios. Se estima que en nuestra civilización deicida, “la angustia aumenta en la misma medida en que se perfeccionan las terapias.”<sup>75</sup> No nos lamentemos por la leche derramada: el mundo secular vino para quedarse. No estoy seguro, empero, de que el desierto que avanza no se encuentre de nuevo un día con un Dios andariego que viene de vuelta pues ha finalizado su exilio. Entretanto, *¿quid agendum?* ¿Reemprender el camino hacia Canosa? Escribe Aranguren, citando a Barth y reflexionando sobre el luteranismo, mantenerse en la fe,

y la fe consiste en el absurdo de creer en la clemencia de quien a tantos condena y en esperar lo imposible – *sperare contra spem, ohne Hoffnung* – a través de la desesperación. La fe cristiana es la del *deus revelatus*; pero supone la terrible experiencia, previa y simultánea, del *deus absconditus*.<sup>76</sup>

No obstante, los seres humanos no son mejores que el atormentado creador del mundo, pues con una risa necia desalojan las tinieblas interioranas, mientras azolvan *per fas et per nefas* los agujeros dejados atrás por la Ultimidad de la que se han librado. La autocomprensión antropocéntrica que ha destituido a la autocomprensión cristocéntrica es poco capaz de expurgar las alienaciones sucesivas de un ser humano despojado de su dimensión trascendente. Visitando *ad placitum* las ofertas de los bazares, numerosas y disponibles, el hombre compone religiones de sustitución (*Ersatzreligionen*), se alberga en satisfacciones temporales, huye de sí mismo como de la peste gracias a la dimensión social e institucional de los mecanismos de evasión, ni siquiera cuando va en su propia búsqueda se atreve a alcan-

<sup>75</sup> E. Severino, op. cit., 204.

<sup>76</sup> J. L. Aranguren, op. cit., 78.

zarse, tampoco descende al hondón de sus más íntimos escrúpulos. ¿Hace de sí mismo una pregunta, una *magna quaestio*, siguiendo el ejemplo de san Agustín? *¿Quaestio mihi factus sum?* Difícilmente. Sus imperativos personales hoy son otros, fugaces, vanos, ocasión de otras tantas distracciones, vanas, fugaces, su alma desempalabrada, desarraigada, no se vacía totalmente en la oración ni en la alabanza que compromete todo su ser.

### Conclusiones

Concluimos entonces: por aquellas vísperas secularizadoras del XIII, y como consecuencia del triunfo posterior de Asís sobre París<sup>77</sup> (a saber, el triunfo nominalista<sup>78</sup> de los seguidores más revolucionarios del *poverello*), en virtud de una voluntad humana decidida a plasmar su propia forma a la realidad, el mismo orden político fue dejando de ser imagen del orden teológico, y la política no se concibió más como *imitatio Dei*.<sup>79</sup> Creación y libertad del ser humano erigen para sí mismos un púlpito en el cual se honran. Ambas, platónica y antiplatónicamente a la vez, se em-

---

<sup>77</sup> Cf. E. Garin, op. cit., 26.

<sup>78</sup> El nominalismo será más “moderno” en la empresa de levantar un mundo a escala humana, aunque en principio no estaba animado por una explícita intervención subjetivista. Mientras el averroísmo latino – o aristotelismo heterodoxo – sigue pensando el cosmos en términos esencialistas, el nominalismo de los *moderni* vacía las entrañas del mundo de sus formas constitutivas en nombre de una omnipotencia que no querría encontrar ante sí ninguna clase de límite: la metafísica misma debe apartarse de un horizonte contingente redi-vivo, pues ella representaría para este tipo de pensamiento un obstáculo al despliegue de la *potentia Dei absoluta* (y del milagro). En nombre de la libertad irrestricta de Dios, y como testimonio de una Trascendencia ininteligible para los conceptos humanos (pues son absolutamente inconmensurables esas dos dimensiones), luego de 1277 la teología favorece devotamente la interrupción entre tiempo y eternidad. En virtud de una libertad divina sin fronteras, “Guillermo de Occam se oponía al principio del aristotelismo árabe: un Dios que actúa por necesidad de naturaleza” (P. Vignaux, op. cit., 169). Sin Aristóteles, sin naturalismos y sin teleologías, tendrá el ser humano que volcarse a su propio mundo rearticulando la unidad no desde la perspectiva de una ciencia deductiva, sino a través de una ciencia rebajada, partiendo aún más de la experiencia, la inducción y el lenguaje. La unidad posible ya no se encuentra dada *ab aeterno* dentro de una armonía universal constituida, sino que esa misma unidad debe ser elaborada desde y por el sujeto epistémico.

<sup>79</sup> Cf. Richard Dubreuil, “Préface,” en Tomás de Aquino, *Petite somme politique: Antologie de textes politiques traduits et présentés par Denis Sureau* (Paris: Pierre Téqui Éditeur, 1997), 23.



plazan entre el ser y la nada (*metaxy*),<sup>80</sup> hacen suyo y disponible el mundo, desencantan y modifican el paisaje epifánico del ser, con lo cual ni el hombre ni lo real presentarán más nunca un rostro definitivo.<sup>81</sup> El *esse* congelado en sí mismo y el universo de las esencias en que él se ordena tienen los días contados. *Nomina nuda tenemus*. La metafísica, cuya vocación era atravesar la superficie, zambulléndose en la profundidad<sup>82</sup> de lo real, ha perdido su ámbito de acción, pues el pensamiento se ha volcado a devaluar las *formae rerum*, transformándolas en simples *signa rerum*,<sup>83</sup> carteles convencionales que el sujeto coloca sobre el cuello de las cosas. El campo yermo del *esse* será en lo sucesivo intervenido por una subjetividad en movimiento que impondrá su palabra allí donde ésta no haya sido pronunciada. Ha dejado de ser el mundo un sistema inteligible, de diseño legaliforme, que se revela a sí mismo al entendimiento y, a la par, en esa misma revelación, el entendimiento se fecunda progresivamente gracias al ser. Justamente lo contrario ocurría en el pensamiento de Aristóteles y de santo Tomás de Aquino. Aquí “se trata, pues, de que el sistema se impone al entendimiento, y no de que éste imponga uno a los fenómenos.”<sup>84</sup> La previa y magnífica elocuencia del ser penetra en el umbral de un mutismo concluyente: no sobrevive de él ni su razón interiorana ni su misión sacramental.

Las cosas son solamente *res*, esto es, cosas, nunca más *signa*, o sea, remisión, reenvío, teofanía, posibilidad de retorno, *epistrophé*; en ellos el Fundamento es señalado, abocetado, bosquejado, en suma, amado. Fundamento autoexpresado en sus *signa*, en sus mismas *res*, en favor de sus *res* y de sus *signa*. Y que habitó una vez, propiciamente, entre sus *signa* y sus *res*. La racionalidad interior del *esse* es derrocada por una racionalidad venida *ab extra*, extinguiendo tanto la esperanza de Providencia como la de Redención. Por así decir, en adelante la voluntad humana tendrá la misión de informar al *esse*, cuya palabra le ha sido retirada. Por supuesto, si el *origo* ya no existe, no puede haber tampoco un retorno *ad fontes*. El *tóπος*

<sup>80</sup> Cf. E. Severino, op. cit., 152.

<sup>81</sup> Cf. E. Garin, op. cit., 32.

<sup>82</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990), 159.

<sup>83</sup> Cf. *ibid.*, 41.

<sup>84</sup> Frederick Copleston, *El pensamiento de santo Tomás* (México: FCE, 1976), 55.

*νοητός* cobra con ello la apariencia de un pueblo fantasma, producto de la demencia de los despreciadores del cuerpo, visitado por unos pocos filósofos, teólogos y poetas, apenas. La nostalgia de unidad no es todavía un acto fallido, porque la Revelación continúa siendo el mapa que nos encamina hacia un Dios lejano, muy lejano. Posteriormente, acabado de una buena vez el platonismo para la plebe, la ciudad terrena se acomodaría en lo sucesivo a los requisitos de tal (des)orden, hasta que un día<sup>85</sup> no sintió la necesidad de retornar a Dios. Éste dejó de ser el fin último<sup>86</sup> y la redención definitiva de hombre y mundo.

\*\*\*

**ST. THOMAS AQUINAS AND SIGER OF BRABANT: „DUPLEX VERITAS” AS THE HERALD OF SACULARIZATION IN EMBRYO**

SUMMARY

This paper analyzes the XIII century's doctrine of double truth attributed to a Master of the Faculty of Arts of the University of Paris, Siger of Brabant. We will not, however, concentrate on determining if he was the authentic author of the duplex veritas; instead, our interpretation will focus on the importance of this doctrine as the source of a complex process of secularization that would end with separating faith from reason, theology from philosophy and from a socio-political perspective, the spiritual power from the temporal one.

KEYWORDS: double truth, Latin Averroism, heterodox Aristotelianism, Thomism, faith-reason relationship, Aristotle's baptism, University of Paris, secularization, technical reason.

---

<sup>85</sup> Este día llegó hace bastante rato hasta nosotros. En este paraje de valores moribundos y a medio sustituir, ciega nuestra mirada ante el porvenir, y obra de un dios atormentado el mundo (Cf. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (9ª ed., Madrid: Alianza, 1981), 56), quiero hacer más las siguientes palabras de Volpi: “La modernidad parece haber llegado a un estado que podría definirse como una *crisis de autodescripción*” (En cursivas en el original. *Heidegger y...*, op. cit., 203 y también 205).

<sup>86</sup> Cf. R. Dubreuil, op. cit., 29.

**Paweł Gonddek**

The John Paul II Catholic University  
of Lublin, Poland

## **THE QUESTION “WHY?” AS THE FOUNDATION FOR KNOWLEDGE OF CAUSES IN ARISTOTLE**

The search for the universal causes of the world's existence has bothered thinkers since ancient times. This cognitive unrest spurred the rise and development of philosophy. Although initially it was in the realm of religious beliefs, it gained a new formula in Hellenic culture as it appealed to empirically and rationally justified assertions about the world. This “shift” occurred as soon as the object of inquiries was properly established; that which is visible (that which can be known directly) became the object of inquiries. As a result, there was a transition from the level of a poetic story about the gods (*mythos*) to the level of the rational study of the world (*logos*). Questions concerning the source of everything that exists appeared at the point where human knowledge and reality came into contact. Those questions demarcated the proper aspects for the investigation of the world and provided the opportunity for the beginning of scientific knowledge. For this reason, to this day, philosophy understood as the explanation of reality constitutes in its essence a rational response to questions posed in the context of the discovered nature of the world. Aristotle was the first one in the history of philosophy to systematize such an approach.

The ideal of philosophical knowledge that Aristotle proposed consisted in the discovery of the first causes and principles of things. For this reason, a quantitative and essential analysis of the causes was the fundamental task for philosophical reflections. The act of showing the ways that causes are discerned is considered as a priority in the aspect of the questions that are asked and occur in the cognitive process. The questions refer

to the chief states of being and their internal structure. Thus the question of the cause is a question of the relation that occurs between a real state and that which constitutes the reason why it came into being. On this basis we can discover the legitimacy of the causes proposed, their specific character, and their ontological functions. In this context, the analysis of the questions that form the starting point of cognitive acts becomes the mental beginning of philosophical thought. In this way a body of knowledge arises that in a proper sense constitutes the answer to the question. The question that Aristotle posed as the fundamental question for acquiring philosophical knowledge is the question “why?” For this reason we can present the preliminary thesis that in Aristotle’s philosophy, the question “why” demarcates the purpose for cultivating philosophy and the way it should be cultivated.<sup>1</sup>

### **The Grounds for the Question “Why?”**

In the framework of the analysis of questions posed in the context of reality, we should discern three aspects in Aristotle’s philosophy. The fundamental aspect from the side of the cognitive act is the subjective condition behind the questions formulated; those questions result from the human potentiality and openness to knowledge. Then we should indicate the logical structure of the questions and the way they are formulated. The third aspect is the metaphysical grounding of the questions, that is, the objective reasons for their existence.

The subjective aspect is connected to the mental attitude of human being to the world. In this context, the innate desire for knowledge, and the wonder that arises in man in relation to the world become the foundation for posing questions. Aristotle says at the beginning of the *Metaphysics* that “all men by nature desire to know.”<sup>2</sup> This special need reveals man’s proper attitude toward the world. Here it is not only a question of a specific

---

<sup>1</sup> This article addresses a problem with Aristotle’s conception of philosophy. On the current discussion about Aristotle’s understanding of philosophy, see, e.g., N. Fujisawa, “Aristotle’s Conception of Philosophy in the *Protrepticus*: Comparison with Isocrates, Plato, and Aristotle Himself in his Later Treatises,” *Journal of Classical Studies* 21 (1973): 1-19, 133-134; T. Irwin, *Aristotle’s First Principles* (New York 1988), 14-25; A. Potaga, “The Persisting Vigor and Fertility of the Aristotelian Concept of Philosophy,” *Philosophical Inquiry* 21 (2:1999): 109-121.

form of the cognitive act that occurs in man, but it is a question of the ability to know, which is the ability that leads to the acquisition of knowledge. Aristotle completed that moment with the psychological factor that is wonder (*thauma*): "For it is owing to their wonder that men both now begin and first began to philosophize."<sup>3</sup> Wonder is the awareness that one lacks knowledge; that lack appears in the context of difficulties that one encounters in explaining known facts. Here we are touching on man's original cognitive opportunities; not only do these result from his natural inclinations, but they are also an expression of the philosophical attitude that aspires to explain the world as a whole.<sup>4</sup> The natural desire to know is a condition for wonder, which is the beginning and foundation for philosophical thought.

Wonder appears as the result of one's being aware that one lacks knowledge; we discover that lack in our cognitive contact with reality. Apart from a simple description of real states, the explanation of reality requires that we also show the causes of those states, and those causes are not given to us directly. Wonder occurs when we do not know the reasons why the states that have been discovered have come into existence. This leads to the rise of a cognitive obstacle (a problem), which is an expression of a difficulty resulting from our inability to explain reality in a univocal way.<sup>5</sup> The problem's appearance and first formulation appears in the intellect under the form of a question. When we become aware of the imperfection of the knowledge we have acquired in some respect (a lack of knowl-

---

<sup>2</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 980 a 21. The same idea appeared in an earlier work of Aristotle, *Protrepticus*, cf. frg. 7 and 41. In the text we are citing the edition of *The Works of Aristotle*, trans. into English under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross, vol. 1-12 (Oxford Clarendon Press 1908-1952).

<sup>3</sup> Aristotle, *Metaphysics*, I, 982 b 12-13; cf. also id., *Rhetoric*, I, 1371 a 31-35. We find this way of understanding the beginning of philosophy earlier in Plato. In the dialogue *Theaetetus* he says, "for wonder is the feeling of a philosopher, and philosophy begins in wonder," *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett, M.A. in Five Volumes*, 3rd edition revised and corrected (Oxford University Press, 1892), *Theaetetus*, 155 D.

<sup>4</sup> Cf. G. Reale, *A History of Ancient Philosophy*, vol. I: *From the origins to Socrates*, ed. and trans. by J. R. Catan (Albany, NY: State University of New York Press, 1987), 314-315.

<sup>5</sup> "And a man who is puzzled and wonders thinks himself ignorant," *Metaphysics*, I, 983 a 17. The discovery of causes becomes the main intellectual response to wonder.

edge), a question arises. The question at the same time becomes the expression of a task of investigation.

The questions that man poses can vary because they refer to various states or elements of known things. Here we start from particular questions that concern accidental causes. Starting from the apprehension of individual and sensibly perceptible phenomena, we gradually discover relations between phenomena. Here more than once we encounter problems with the explanation of relations of causal dependence. However, in philosophy we arrive at fundamental questions that refer to all reality. To reach knowledge we follow the course of explanation that Aristotle presented and strive to obtain the state that is contrary to wonder.<sup>6</sup> This consists in a search for the necessary factor what will constitute the cause of a certain state of affairs, and at the same time will constitute an explanation for it.

The questions formulated in this way do not constitute a purely intellectual operation, but they are “forced” by reality (or properly speaking, by the lack of a full reading of reality). Just as the world is variously complex and relational in its structure, so also the questions formulated with reference to the world must have such a character. This happens when we correlate states of affairs which have been cognitively grasped but are not directly intelligible with a factor that allows us to explain them. In this way the process of the formation of knowledge begins and knowledge from the cognitive apprehension of states of being becomes a rational explanation of reality. Aristotle tried to construct such a body of knowledge. In his investigations he looked to the mathematics of his time and to knowledge of nature. However, he always regarded the investigation of the essence of things as the purpose of knowledge. The results of his investigations he tried to formulate on the basis of real states of being so that any connection in thought had to match a real connection, and to make them the foundation of the syllogism. For this reason, the fundamental manner of explanation was based on showing a causal relation.<sup>7</sup>

The large number and variety of questions posed during the process of knowing the world need to be set in order on account of the procedure of

---

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, I, 983 a 17-19.

scientific knowledge. Aristotle indicates that it is necessary to pose questions from which follow the answers proper to knowledge of a scientific character (*episteme*). This happens in an assignment to what is general and stable. Therefore we consider only questions of an essential character, not questions of an accidental character. There can be no scientific knowledge of accidents as such because their causes are based on individual instances that are not necessarily repeatable.<sup>8</sup> This condition greatly limits the scope of questions posed in philosophy.

Aristotle based the ways to investigate knowledge on four questions, which were expressed in four fundamental formulates: "that it is" (*hóti*), "why something is" (*dióti*), "whether something is" (*ei ésti*), and "what it is" (*ti ésti*).<sup>9</sup> The material and formal structure of these questions allows us to reduce them to two types that become sufficient for the process of acquiring scientific knowledge. The decisive element here is their degree of generality. Thus *ei ésti*, which concerns the being of a thing, was reduced to *hóti*, that is, the question concerning a thing's attribute. This is because we cannot speak of an attribute without the existence of that to which the attribute pertains. Since *hóti* is wider in denotation than *ei ésti*, *ei ésti* in this question loses the character of a question, because it is contained in *hóti*. There is a similar situation in the second pair, in which their *ti ésti* is reduced to *dióti*, because to know "what something is" is reduced to knowing "why something is." The question "what something is" (*ti ésti*) is for Aristotle one of the possible variations of knowing *dióti*. Consequently, two types of questions remain, and at the same time they mark two types of knowledge: *hóti* – as knowledge about a fact, and *dióti* – as knowledge about a cause.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 85 b 23-86 a 3. Cf. also A. Mansion, *L'origine du syllogisme et la théorie de la science chez Aristote*, in: *Aristote et le problèmes de méthode* (Louvain-Paris 1961), 57-81.

<sup>8</sup> "Accident means that which attaches to something and can be truly asserted, but neither of necessity nor usually," *Metaphysics*, V, 1025 a 14-16. For this reason, apart from mentioning the same types of accidental modifications, the number of such modifications cannot be determined. On this, cf. *ibid.*, VI, 2.

<sup>9</sup> Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, II, 89 b 24-26, 78 a 20-79 a 11.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, II, 2. W. Kullmann considers in detail the topic of causal knowledge and knowledge based in *hoti* and *dioiti*: *Wissenschaft und Methode* (Berlin 1974), 154-268.

Knowledge concerning a cause (*dióti*) and the question *diá ti* that underlies it are always directed to that which constitutes an essence. At the same time, it is the most general question because it concerns everything in a given genus. It is also important to make a distinction between the aspective references to reality on the basis of which various formulations of this question arise, such as “due to what,” “from what,” “through what,” etc. On this basis we obtain a method that allows us to discover the elements or relations that occur in the form of necessary connections.

On this basis, we obtain a method that allows us to discover the elements or relations that occur in the form of necessary connections. In the structure of the question *diá tí*, a relational bond is present between “something” and “something else.” Therefore these questions were treated as the middle term in a syllogism. This is because an essential connection appears between the states and process that occur in reality, and the logical apprehensions of them in a syllogism.<sup>11</sup> The middle term becomes a function of a real cause, and Aristotle’s logic (or analytics) constitutes a “tool” (*órganon*) for setting in order our knowledge of reality.

When he analyzes questions, Aristotle also looks to metaphysical foundations, because a question springs from an “aporia” discovered in reality. At this level, knowledge about a fact (*hóti*) concentrates only on showing that something is (in the sense of the possession of attributes), and it is a preliminary stage on the path of scientific knowledge. Only knowledge about a cause (*dióti*) is valuable knowledge because knowledge of causes becomes the method for explaining reality. Thus knowledge takes shape in response to the question *diá ti* – “why?” – and in this context we can call this question the fundamental question of knowledge-formation. The question *diá ti*, which was systematized in logic, finds its full rational justification in metaphysics. A typical feature of metaphysical questions is that they are constructed on the basis of knowledge of the structure of real things. The first philosophers (the pre-Socratics) had asked about what things were constructed of, and they searched for the principles of life or asked about the one all-encompassing principle (*arché*) of the whole world.<sup>12</sup> In his philosophical inquiries, Aristotle went further and asked

---

<sup>11</sup> Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, II, 90 a 6-9. A separate problem is whether the middle term refers to all causes or only to the formal cause (as the essence and definition of a thing).



“why things are,” and thereby he searched for the necessary elements of a being in its internal structure. The structure of reality appears as non-uniform and dynamic. Therefore in response to the question posed in this way we discover the world as composite and causally conditioned.

As Aristotle suggests, the question “why” is always understood in this way: “why does one thing attach to some other?” In this formulation a cognitive relation to real states of being is implied. In this way, the compositions and relations that appear in being are discovered. At the same time, this allows us to show the plurality and diversity of being. The meaning of the above statement in relation to monistic conceptions is formulated in the further part of this statement – “*why a thing is itself* is a meaningless inquiry for giving meaning to the question *why*.”<sup>13</sup> We do not err about the fact that we know “something,” but we can only err about what and why “something” is. For this reason the number of causes and their nature needs to be understood and justified, and this happens with reference to real states of being.<sup>14</sup>

Metaphysical questions by their formal structure reflect a pluralistic image of the world. At the same time, the question of which of the elements discovered in reality provides a rational justification in a given aspect takes on essential significance. In this context, the questions concerning the cause, which is posed both with respect to beings as a group, and to each individual being taken on its own, acquires a real cognitive function. Therefore the question whose structure and meaning corresponds to real states of being provides the basis for the possibility of knowledge that un-

---

<sup>12</sup> We can infer this from the statements the first philosophizing thinkers made that pointed to various sorts of material primordial elements (such as water, air, fire, etc.) that were uniform in their nature and constituted the foundation of all reflections concerning the world. Consequently, that was a monistic interpretation of reality in which causes were reduced to a material “primordial building material.” Cf. A. Maryniarczyk, *The Monistic and Dualistic Interpretation of Reality*, trans. by H. McDonald (Lublin 2010), 66-70.

<sup>13</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1041a 10-15. Here Aristotle’s philosophical realism is clearly seen.

<sup>14</sup> Therefore metaphysical pluralism, which was the evident and objective starting point for Aristotle, should not be called into question. Maryniarczyk indicates that “The mystery of composite things, of their identity, coming-into-being, and perishing, lies in their internal structure, not apart from that structure,” *The Pluralistic Interpretation of Reality*, trans. by H. McDonald (Lublin 2011), 19.

covers necessary elements of being (recognizing their plurality) and indicates the existence of causes.

### The Cause as the Response to the Question “Why?”

On the basis of the formulated metaphysical questions that remain in close connection with the structure of reality, Aristotle builds a method for causal knowing. Scientific knowledge, as he remarks in the *Posterior Analytics*, is based on the discernment of causes and the demonstration of necessary factors in things: “We suppose ourselves to possess unqualified scientific knowledge of a thing, [...] when we think that we know the cause on which the fact depends, as the cause of that fact and of no other, and further, that the fact could not be other than it is.”<sup>15</sup> The search for necessary causes becomes for Aristotle the foundation for explaining reality. Therefore the position of the question “why” (*diá ti*) in relation to other questions becomes justified, because knowledge is synonymous with the explanation of the causes of being, that is, it is synonymous with the answer to the question “why?” Giving an answer to the question is synonymous with showing the cause.<sup>16</sup> On this basis, Aristotle identifies the question “why” and the cause, which consequently becomes the rule for his conception of causal knowledge. For this reason, questions and formulations of causes that arise on the basis of questions become the proper tool for philosophical explanation. They constitute a reading of the real causes that occur in the world and the relations in the world. A cause as a fact that becomes legible only through the formulation of the question “why” (because it contains the character of a relation), constitutes a real factor discovered in reality.<sup>17</sup> The close connection of the cause with the question

---

<sup>15</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 71 b 9-12. Aristotle emphasize on necessity as a condition for causal knowledge is noteworthy (“that the fact could not be other than it is”).

<sup>16</sup> Cf. *ibid.*, I, 75 a 35. Cf. also Aristotle, *Physics*, II, 194 b-195 a, and M. Hocutt, “Aristotle’s Four Because,” *Philosophy* 49 (1974): 392-399. Questions such as “how,” “how much,” “where,” and so forth in relation to questions concerning the cause become merely the basis for the verbalization of accidents in being. Therefore even physics as a science concerning nature that answers the question “what is something like?” was supported by Aristotle with causal explanation.

<sup>17</sup> J. Owens writes: “*Causa* means something real. It is not understood as an abstraction,” *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto 1957), 90.

"why" seems to be fundamental from the point of view of the structure of philosophical knowledge. Of course, it is not a question of treating both processes as if they were the same in meaning, but of showing the dependence between them. The question "why" is therefore soundly posed when it has its resolution in the showing of a cause. The verbal response to the question "why" is "because," that is, the indication of a "reason" that possesses more than the dimension merely of linguistic formula or a cognitive construction. The "reason" expresses the apprehension of the "factor" that in the order considered leads to the discovery or assertion of that same state or process.<sup>18</sup> It is what reveals the causal conditions that occur in reality.

For this reason, the indication of the pluralism of being that occurs in the structure of reality allowed Aristotle to make a sound distinction between causes and the verbalization of causes. This is because compositions of being are correlates of diverse relations, among which the most essential relations should be discovered. This means that in philosophy we search for the causes that will guarantee a real and complete way of explanation. Aristotle says that "we cease our inquiry for the reason and assume that we know it when we reach a fact whose existence or coming into existence does not depend upon any other fact; for the last stage of an inquiry by this method is *ipso facto* the end and limit."<sup>19</sup> Therefore philosophy is not based on showing proximate causes or showing series of intermediate causes, but it is based on the discovery of the first, and at the same time ultimate causes. Such a procedure constitutes the method for explaining reality as a whole in its ontological foundations. For this reason, the question "why" is for Aristotle the fundamental question that forms science.

However, we cannot treat the question "why" in a univocal way. If it is to be adequate to the plurality of reality, then it must be posed analogously to the real ways of being of reality. Therefore Aristotle distinguishes between four types of questions that are the reason for the discovery of the causal mode of the being of things. They constitute formulations

---

<sup>18</sup> Cf. G. Vlastos, *Reason and causes in the Phaedo*, in: *Platonic studies* (Princeton 1981), 78-81; M. Hocutt, *Aristotle's Four Because's*, op. cit., 385-387.

<sup>19</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, I, 85 b 27-31. We find similar statements in *Metaphysics* (IV, 1003 b 17-19), and at the beginning of *Physics* (I, 184 a 15-19). The purpose of scientific knowledge is to discover ultimate causes.

of *diá ti* that are adequate to the aspect from which we apprehend reality. Thus we ask “what is something from?” (as a reference to matter), “what is something?” (as the form), “through what is something?” (as the source of motion), and “on account of what is something?” (as the end).<sup>20</sup> These four ways of formulating the question underlie the discernment of the different causes that appear in reality. The first two causes, as matter and form, concern the internal structure of being. The efficient cause of motion and the end are called external causes, and they explain the dynamism of being. They all, however, constitute a search for a reason, that is, a proper real factor, which provides a rational justification for reality.

The cause as matter indicates that from which a thing arises and persists as such. It is often described as the material substrate for all things and for their changes. Each being possesses “something” that constitutes its material (its raw material). While it is a cause, however, it is not something independent, because the causal conditioning connects matter in the context of being as a whole.<sup>21</sup> Therefore when we indicate the structure of a being we cannot apprehend matter in itself without reference to form. In the question of the raw material, we are thus guided to what undergoes formation and is at the same time a real factor of being (this is in harmony with the structure of being). Matter as such is the reason for the individuation of being, and therefore it becomes the cause of all accidental features. Beings that from the side of form are in the same species acquire diversity through matter.<sup>22</sup> This follows from the potential mode of the being of matter.

In Aristotle’s philosophy, a cause as a form has many references, and these are reduced to a fundamental understanding as “that which something was and is” (*to ti en éinai*). The form is the subontological element whereby a thing always remains what it is despite the changes that occur in it. Aristotle shows that the form in itself is not anything concrete and de-

---

<sup>20</sup> Cf. Aristotle, *Physics*, II, 3 and 7. Such a schematic of causes also appears in other texts, mainly in Books I and V of the *Metaphysics*. Aristotle reduces all causes to the four kinds, cf. Aristotle, *Metaphysics*, V, 1013 b 17-18.

<sup>21</sup> This is how Aristotle overcome the monism of the pre-Socratics for whom a material *arché* was the fundamental factor.

<sup>22</sup> Cf. Aristotle, *Metaphysics* VIII, 6, *On the Heavens* I, 277 b 30 – 278 a 10.

terminated, but only the connection of matter with form allows the concreteness of a being to be seen.<sup>23</sup> In the cognitive order, form becomes the foundation for general apprehensions and becomes the major factor in the definition of being. This is possible because the form constitutes the reason for constancy and immutability, that is, it is the essence (*éidos*) of a being. For this reason, it is the foundation of knowledge of universal and necessary knowledge.<sup>24</sup> Aristotle also describes form as a "model" or "pattern" (*parádeigma*), which to a certain degree corresponds to the Platonic conception of causal relations that occur with reference to ideas. Aristotle also includes numbers and the relations that accompany numbers among the factors that set apart form as the causal apprehension of a shape.<sup>25</sup> This conception of form concerns the sphere of creativity (*téchne*) and the world of products (art, craftsmanship, technology). It should be added that the cause is not limited here only to the form. The model (*parádeigma*) functions apart from the thing, and with the causation of the model there must be the cooperation of external causes.<sup>26</sup>

The explanation of being in itself concentrates on the question "what something was and is" (*to ti en éinai*), that is, on form. For this reason form seems to be the sufficient cause that provides a rational justification for all modes of being. This is also confirmed because explanation by syllogism where the middle term is identified with the formal factor is also based on form. We also find in Aristotle's writings (especially the writings on nature) formulations that reduce both types of external causes (the efficient cause of motion and the end) to a form that becomes the foundation of specific references.<sup>27</sup> However, we cannot forget that the problem of

---

<sup>23</sup> Cf. Aristotle, *Metaphysics* VII, 1033 b 22-24.

<sup>24</sup> Cf. J. Owens, *The Doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, op. cit., 216.

<sup>25</sup> Cf. Aristotle, *Metaphysics* V, 1013 a 27-29; *Physics* II, 194 b 20-21. It is not a question here of the Pythagorean *number-arché*, nor of the Platonic distinction between the *one-dyad*, (although they had a purely ontological meaning). Aristotle applied such a conception of form in his conception of science where the thought-pattern contained in the maker's mind constitutes the foundation (or cause) of the realization of the concrete product.

<sup>26</sup> Cf. Aristotle, *Metaphysics* VII, 1032 b 1-30.

<sup>27</sup> In the *Physics* Aristotle emphasizes that the three causes – form, the efficient cause of motion, and the end – can be reduced to one cause, cf. Aristotle, *Physics* II, 198 a 25-26. They may be reduced, however, to form understood as the factor that expresses species, cf. *ibid.*, 198 a 26-28; and Aristotle, *Metaphysics* V, 1015 a 10-11.

external causes appears mainly in the analysis of being in the aspect of its changes, and then the form becomes an insufficient cause for the explanation of this phenomenon (and the form itself requires explanation). This is because the form is unable to provide a rational justification for the dynamism that occurs in things.

The next cause discerned by Aristotle on the basis of the question “why” is the cause of motion. It is the source of changes and rest in things.<sup>28</sup> The evidence of changes that occur in the world did not cause Aristotle to abandon the search for a cause of motion. This is because motion is not something independent, but it is always the motion of something. Motion is a property of being and forms the foundation of all being. It demarcates the real ontological space of the sublunary world and the celestial spheres. Therefore the cause of motion (although it comes from the outside) permeates a being in its ontological structure. The dynamism of being is based on actualizing and potential factors, which make an ontological dependence in the being. The efficient cause of motion is realized through that act that occurs when something acts on a potentialized factor. The occurrence of changes that go beyond physical change reveals the relations of dependence that occur in the processes.

The last of the causes that Aristotle lists is the cause as the end. Here we are dealing with the question of the cause of being or of action. The end shows “that on account of which” (*to hou héneka*) there is a being or action occurs. The cause as an end constitutes the primary motive for the occurrence of changes. In this aspect, the dependence of external causes occurs. The cause as the end constitutes the immediate reason for the action of the efficient cause of motion.<sup>29</sup> Consequently it becomes the cause of a perfection that is specific to a particular action. The formulation of this cause most often encountered in Aristotle’s writings is *telos* (that is, that which

---

<sup>28</sup> Cf. Aristotle, *Physics* II, 194 b 29-30; 198 a 15-16. The conception of the a cause as such was most often associated in the history of philosophy with the occurrence of changes. However, it was reduced to motion understood in a physical sense. Aristotle in his search for the cause of motion in a broad sense, made a distinction between motion in the physical sense and motion in the metaphysical sense (introducing the categories of act and potentiality). On this basis, the cause of motion as a real cause that occurs in reality was discerned. Cf. Aristotle, *Metaphysics* IX, 1065 b 5-14.

<sup>29</sup> Cf. Aristotle, *Physics* II, 194 b 29 – 195 a 3.

finishes, or to which a change strives, a term or limit). In this way the successive stages of changes are explained, and continuity is given to them (causal dependence), which is directed to a specific end.<sup>30</sup> The ultimate motive of all action (also understood as the universal motive), which is the good (*agathón*) thus possesses essential significance in this aspect of causal explanation. Therefore the end in Aristotle (notwithstanding a conceptual difference) basically coincides with the good, because every action as a realization of an end occurs in a reference to the good.<sup>31</sup>

The causes expressed in this way become a real completion of the answer to the question concerning the reason for the existence of reality – *diá tí*. The formulations of causes are thus a particular expression of the question, and the answer to the question “why” becomes the ultimate end of knowledge. Among them, the cause understood as the end most fully answers the contents of the question, because “that on account of which” (*to hou héneka*) something occurs most fully coincides with “why” (*diá tí*) something occurs. For this reason, the cause understood as the end seems to be the chief cause. However, this does not mean that it is possible to reduce all the causes to the end. The meaning of ontological pluralism requires us to show all the sub-ontological elements that occur in a being, and to discover the factors that have an essential influence on a being.

### Conclusions

The problem of the beginning of philosophy, understood as the first cognitive operations to explain reality, seems to be closely connected with man’s natural cognitive attitude to the world. Aristotle emphasizes in this attitude the function of wonder as the fundamental intellectual attitude that is a condition for acquiring knowledge. It is difficult to overestimate the role of wonder as the beginning of philosophy, but already the questions that are raised on this basis become the foundation for the formulation of corresponding tasks of inquiry. Questions that have the purpose of acquiring knowledge are called knowledge-making questions. One such question

---

<sup>30</sup> Cf. Aristotle, *On the Parts of Animals* I, 639 b 26 – 640 a 2. The end (*telos*) is an equivocal term in Aristotle. Cf. M. R. Johnson, *Aristotle on Teleology* (Oxford 2008), 82-85.

<sup>31</sup> In book I of the *Metaphysics* Aristotle says that the fourth cause is “the purpose [*to hou héneka*] and the good (for this is the end of all generation and change),” 983 a 31-32.

in philosophy, according to Aristotle, is the question “why” (*diá ti*). The phenomenon of this question is revealed when we indicate that it corresponds to the causes discovered in reality.

Thus the subject’s openness to reality makes us arrive at the discovery of the causal mode of the being of things in the world. As we show the systemic foundations of Aristotle’s discernment of the causes, we see that a cause is understood as a real factor. Therefore the descriptions or definitions of the causes refer to real states of being discovered in reality (matter as a substrate, substance or essence, the source of motion, and the good as an end). The causes discerned in this way become the foundation for building a method of causal knowledge; in Aristotle’s philosophy this constitutes the foundation of philosophical knowledge. The questions that have been raised are crucial in the context of the study of the role of causes in the philosophical explanation of reality.

The language that Aristotle used in formulating the causes is also noteworthy. It was not the language of generalizations in which one seeks to find a univocal definition of terms, but it was an attempt to formulate a philosophical language based on the discovered pluralism of being. The formulations often used today, such as the material cause, formal cause, efficient cause, and final cause, appeared much later (in the scholastic period). Aristotle, however, formulated his definitions of the causes in close connection with the real way they occur. The process of speaking of the causes had its own foundation in the structure of being, and linguistic descriptions of the causes took such a form. It seems that Aristotle was aware of the role such an approach to philosophical language plays. The rules of knowledge and language that he formulated in his works on logic (especially in the *Categories*, *On Interpretation*, and the *Prior and Posterior Analytics*) show how very seriously he treated those questions.

\*\*\*

### THE QUESTION “WHY?” AS THE FOUNDATION FOR KNOWLEDGE OF CAUSES IN ARISTOTLE

#### SUMMARY

According to Aristotle, philosophical knowledge consists in the discovery of the first causes that occur in reality. For this reason, the quantitative and essential analysis of the causes was



the fundamental task for philosophical reflections. Aristotle considered it a priority to show the ways the causes are discerned in the aspect of questions that occur in the cognitive process. The question "why" is the question that Aristotle regarded as fundamental for the acquisition of philosophical knowledge. The phenomenon of this question is revealed when we indicate that it corresponds to the causes that occur in reality. The causes discerned in this way become the foundation for building the method of causal knowledge.

**KEYWORDS:** Aristotle, cause, the question "why," reality.



## Witold Landowski

Uniwersytet Adama Mickiewicza  
Poznań, Polska

### PROBLEM DOBRA WSPÓLNEGO

Celem niniejszych rozważań jest próba ukazania zależności między koncepcją dobra wspólnego a koncepcją człowieka.

Dzieje myśli społecznej dowodzą doniosłości dobra społecznego, które jednak było najczęściej mylnie pojmowane. Całą mnogość ujęć tego zagadnienia można zasadniczo sprowadzić do trzech naczelných koncepcji dobra wspólnego. I tak, jedni myśliciele kładli przesadny akcent na immanentny i duchowy charakter tego dobra, inni przesadnie akcentowali jego przedmiotowy oraz instrumentalny charakter, pomijając tym samym jego podmiotowy wymiar, a jeszcze inni wychodzili z dualistyczną aksjologią dobra wspólnego.

Jeśli w pierwszym przypadku mamy do czynienia ze swoistą redukcją dóbr-wartości „w górę,” a w drugim z redukcją „w dół,” to w trzecim przypadku, podciągającym niekiedy pod pojęcie *pluralizmu*, przyjmuje się istnienie jakby dwu odrębnych rzeczywistości, materialnej (rozciągłej?) i niematerialnej (myślącej?), rządzących się całkowicie odrębnymi prawami. Owa dualistyczna koncepcja rzeczywistości człowieka, a w konsekwencji także dobra wspólnego została zapoczątkowana w filozofii nowożytnej przez Kartezjusza. Chociaż naczelną kwestią dla tego filozofa, a także dla wielu innych jemu podobnych myślicieli, była jedność bytu ludzkiego, czyli próba uzgodnienia całkowicie różnych substancji, to w efekcie tego pojawił się problem jedności kultury oraz życia społecznego. Pojawiła się także kwestia hierarchizowania różnego rodzaju dóbr oraz odpowiadających im dążeń, jak również komunikowania się, współżycia i współdziałania jednostek między sobą oraz przyporządkowania ich

jako części państwu, czy też państwa jednostce. Wydaje się, iż nadmierna problematyzacja tychże zagadnień była skutkiem atomistycznej koncepcji rzeczywistości. Bowiem,

Gdybyśmy tę złożoną rzeczywistość – mieli zgodnie z duchem kartezjańskiego matematyzmu rozczłonkować na ‘idee,’ które określałyby jakąś substancję, wówczas i każda jednostka i państwo stałyby się bytem samym w sobie, rzeczą niezależną i stanąłby problem komunikowania się pomiędzy jednostkami. Właśnie Hobbes pojął ludzi jako byty same w sobie jednakowo wyposażone, jako byty samoistne [...] a co za tym idzie cel sam w sobie, wobec czego podporządkowanie jej państwu jako celowi wyższemu stało się trudne, jeśli nawet nie niemożliwe. Od tej chwili problem polityki staje się tym, czym będzie jeszcze i dla Rousseau; będzie polegał na znalezieniu w jednostce jako takiej racji przyporządkowania jej czemuś innemu niż ona sama [...]. Jasne jest, że dla takiego atomu społecznego, jak jednostka Hobbes’a, prawo natury jest tylko swobodą wszelkich środków, jakie uzna za dobre dla zapewnienia sobie własnego dobra. Każdy człowiek – mówi Lewiatan – ma z natury prawo do każdej rzeczy. W jaki więc sposób można przy zapewnieniu podobnych swobód stworzyć nowy ustrój społeczny? Co zrobić, aby w imię mego własnego prawa to, co do mnie należy, przestało do mnie należeć? Oto źródło wszelkich teorii *umowy społecznej*, które za pomocą różnych forteli usiłują wysnuć z praw uznanych przedtem za absolutne ich własne zaprzeczenie, czyli z sumy poszczególnych wolności stworzyć niewolę.<sup>1</sup>

Te i tym podobne aprioryzmy zdają się pojmować cel życia jako coś czysto subiektywnego i arbitralnego, natomiast społeczeństwo pojmuje się tu jako bezładną masę jednostek oddzielonych od siebie, którym rzekomo przysługuje pełnia swobód i praw na mocy tzw. stanu natury. Jednakże, skutkiem tejsze absolutyzacji prawa naturalnego jest wzajemna wrogość, a w najlepszym razie obojętność jednostek względem siebie. Ponadto, w wyniku mitologizacji swobód i wolności musiało dojść do nadmiernego wyostrenia opozycji nie tylko między jednostką a państwem, ale także między dobrem jednostkowym a dobrem powszechnym. Znaczny wpływ na to wywarła atomistyczna koncepcja rzeczywistości, według której realność miała zasadniczo przysługiwać jedynie temu, co jednostkowe i partykularne. Wobec tego trudno będzie tu, na gruncie takiej ontologii, upatrywać w państwie i jego celu czegoś, co mogłoby stać się przedmiotem troski ze strony poszczególnych i odrębnych jednostek (społeczeństwa?) i *vice versa*. W tej indywidualistycznej perspektywie państwo i jego dobro (inte-

---

<sup>1</sup> É. Gilson, *Realizm tomistyczny* (Warszawa 1968), 37.

res) nie będzie postrzegane jako przedłużenie naturalnego rozwoju życia społecznego, lecz będzie się ono jawić jako twór zasadniczo obcy ludziom, gdyż pozbawiony głębszego oparcia w ich naturze. A to tym bardziej, że przy błędnym, tj. abstrakcyjnym ujęciu jednostki jako idei jasnej i wyraźnej, a więc jako czegoś w sobie doskonałego i jednoznacznie określonego, niesposób znaleźć w niej (w jednostce) rację dla pozytywnego i twórczego uzgodnienia dziedziny życia prywatnego z dziedziną publiczną.

Jeżeli jednostka jest tylko jednostką, to pragnienie wyprowadzenia tego, co zbiorowe, z tego co indywidualne, jest nielogiczne; logiczne jest natomiast całkowite wyeliminowanie państwa, jako czynnika przymusu. Jeśli jednak, z drugiej strony bierze się pod uwagę zbiorowość jako taką, to, ponieważ samą jej istotą jest negacja tego, co jednostkowe, tworzenie zbiorowości z jednostek prowadzi do sprzeczności. W tym wypadku Comte i Durheim stają się autentycznymi filozofami. *Człowiek jest niczym, Ludzkość jest wszystkim*. Tu również trudno o większą konsekwencję, gdyż w bycie zbiorowym jako takim nie ma miejsca dla jednostki jako takiej; jest ona zatem wyeliminowana, ograniczona, zanegowana z góry i jakby z samej definicji. A zatem, gdy współczesne społeczeństwo usiłuje przekształcić się według wzoru, jaki przed nim stawiają społeczne doktryny, jest skazane na oscylowanie pomiędzy anarchizmem i kolektywizmem, któremu brak teoretycznego uzasadnienia.<sup>2</sup>

W konsekwencji będzie to prowadzić albo do absolutyzowania dóbr jednostkowych i partykularnych, albo do absolutyzowania dobra kolektywnego państwa. A ponieważ w jednym i drugim przypadku będzie chodziło o dobra wymierne i zewnętrzne, to w takim razie nie trudno będzie o zantagonizowanie stosunków nie tylko między jednostką a państwem, ale również między samymi jednostkami. Wydaje się, że taki stan rzeczy usiłowano pozytywnie postrzegać w marksistowskiej wizji materializmu historycznego, zainspirowanego w znacznym stopniu heglowską koncepcją rzeczywistości, w której to motorem wszelkiego rozwoju (dialektycznego) mają być wewnętrzne sprzeczności między ideami, czyli między tezą a antytezą. Natomiast w dialektyce typu materialistycznego źródłem dynamizmu ekonomicznego, społecznego i politycznego mają być sprzeczności już nie między ideami, lecz między różnymi interesami generującymi w efekcie walkę klas (Marks), czy też walkę między wewnątrz sprzecznymi jednostkowymi, partykularnymi interesami – co jest znamienne dla materializmu praktycznego. Tak czy inaczej, na kanwie materializmu wy-

---

<sup>2</sup> Ibid., 38.

stępują przede wszystkim wzajemnie wykluczające się dążności klasowe, jednostkowe, państwowe, które przecież niewiele mają wspólnego z głębokimi i zarazem obiektywnymi pobudkami działania; są one za to zgodne z kultem czystego (idealnego), jednoznacznego myślenia, generującego takie bądź inne antynomie, jak np. jednostka a państwo, czy dobro jednostkowe a dobro publiczne.

Należy tu zaznaczyć, iż wszelka próba rozwiązania tychże, w znacznej mierze apriorycznych trudności musi z konieczności zakończyć się niepowodzeniem, o ile w punkcie wyjścia przyjmie się presupozycje filozofii naznaczonej skrajnym subiektywizmem i mentalizmem. Nie oznacza to jednak, że wszelkie antynomie są tylko konstruktami ludzkiego rozumu, czy wyrazem apriorycznego myślenia; owszem istnieją one realnie jako stany potencjalno-aktualne rzeczywistości.<sup>3</sup> A ta nie jest bynajmniej czymś do końca jednorodnym, czy też do końca różnorodnym, lecz jej struktura jest czymś złożonym (z istnienia oraz istoty) i analogicznym. I właśnie tak pojęta rzeczywistość domaga się niejako adekwatnego wyjaśnienia, a nie wprowadzania do niej myśli naznaczonych aprioryzmem, czy matematyzmem. Jeśli rzeczywistość jest złożona i pluralistyczna, to błędem jest absolutyzowanie jakiejś jednej wybranej metody poznawczej, gdyż prowadzi to zwykle do zawężenia horyzontów poznawczych i do zniekształcenia obrazu rzeczywistości.<sup>4</sup>

Wydaje się, że jest to udziałem skrajnego racjonalizmu i subiektywizmu, który operuje ujednoznaczniwym paradygmatem człowieka, społeczeństwa i państwa.<sup>5</sup> Staje się to szczególnie niebezpieczne, kiedy owo ujednoznacznienie celu pojawi się na mocy samego stanowienia ze strony rządzącego lub rządzących. Normalnie rzecz biorąc takie arbitralne ustalenie sensu i kierunku życia zbiorowego zwykle spotyka się z dezaprobatą ze strony ludzi mających poczucie przynależności do kręgu cywilizacji łańskiej. Natomiast może się to spotkać z akceptacją w społeczeństwach pre-

<sup>3</sup> See M. Krąpiec, *Człowiek i polityka* (Lublin 2007), 55.

<sup>4</sup> See É. Gilson, *Realizm...*, op. cit., 38.

<sup>5</sup> „Kierunek racjonalistyczny nie mógł przyczynić się do rozwiązania zagadnienia stosunku jednostki do państwa. Pomysł umowy społecznej ze stanowiska historycznego jest naiwnością; metodologicznie zaś, jako środek do wytłumaczenia pewnych stosunków, jest urojeniem, niczego w rzeczywistości nie wyjaśniającym.” E. Jarra, *Człowiek a władza*, w: *Chrześcijańska myśl społeczna na emigracji*, red. Z. Tkocz (Londyn-Lublin 1991), 100.

ferujących odmienne (gromadne) metody życia zbiorowego, gdzie np. wola sprawującego władzę decyduje o życiu całej zbiorowości (społeczeństwa?), a więc także przesądza o jakości prawa. Pojawia się tu tzw. woluntaryzm prawny,<sup>6</sup> który najzwyczajniej wyraża się w dość popularnej sentencji *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Ów woluntaryzm chociaż jest znamieny dla wschodnich form ustrojowych,<sup>7</sup> to jednak jest też jakoś obecny w życiu politycznym wielu państw należących do kręgu cywilizacji euro-atlantycznej. Występuje on m.in. pod postacią tzw. pozytywizmu prawnego, który nie tylko redukuje różne rodzaje prawa do jakiejś jednej (jedynej) jego postaci, będącej najczęściej wyrazem woli parlamentarnej większości. Jest szczególnie niebezpieczne kiedy wola (jednostki, wpływowej grupy, czy większości) ma określać hierarchię ważności dóbr i spraw oraz ją realizować przy użyciu jakichkolwiek metod i środków, a więc także niegodziwych. Jest rzeczą ciekawą, iż zawsze wtedy, kiedy głosi się kult wolności – niezależnie od tego czy jej (wolności) podmiotem

---

<sup>6</sup> Pojawienie się woluntaryzmu prawnego tłumaczyło się początkowo wyrugowaniem norm moralnych oraz religijnych z praktyki wschodnich (także pod względem cywilizacyjnym) państw. Stało się tak m.in. z powodu recepcji dualistycznej koncepcji rzeczywistości oraz człowieka. Ponadto, nie bez wpływu na to była niewiara, jakoby wyższe wartości nadawały się, czy mogły być urzeczywistniane, w decyzjach i działaniach politycznych bez szkody dla bieżących interesów państwa. Towarzyszyło temu także przeświadczenie, iż państwa i jego polityki nie należy w żaden sposób ograniczać treściami (wartościami) i normami o charakterze obiektywnym, zwłaszcza tymi, które niejako wpisane są w ludzką naturę. Natomiast w czasach nowożytnych woluntaryzm był generowany przez pewne nurty filozoficzne o charakterze teoriopoznawczym, które w mniejszym (sceptycyzm) czy większym stopniu (agnostycyzm) odmawiały człowiekowi zdolności do poznania prawdy obiektywnej. A jeśli zatem nie można do tejże prawdy dotrzeć i jej określić, to w myśl tzw. esencjalizmu, należy zanegować jej istnienie; a dalej, jeśli nie ma prawdy, to nie ma też takiego dobra obiektywnego, które obliżowałoby rządzących i rządzonych do odpowiedniego, tj. godziwego i roztropnego, działania. W tej sytuacji można jedynie postulować istnienie jakiś wartości ze względów praktycznych, jak to czynił Kant i jemu podobni. Z tym tylko, że postulowane wartości nie zastąpią realnych dóbr-wartości. W tej właśnie sytuacji pojawia się pokusa, by sens i cel życia, czy określona aksjologia, stały się rzeczą swobodnego jednostkowego stanowienia (indywidualizm), albo kolektywnego stanowienia, aby zapobiec nihilizmowi aksjologicznemu oraz anarchizacji stosunków społecznych i politycznych.

<sup>7</sup> „Woluntaryzm prawny, tak charakterystyczny dla bizantynizmu, sprawiedliwość opiera na domniemanej boskości władcy, a nie na rzeczywistym i zastanym układzie relacji, który właśnie w rzeczywistości rozpoznajemy jako sprawiedliwy. Tymczasem woluntaryzm prawny jest *de facto* formą apriorycznego narzucania siły, która jest przed prawem lub która jest racją prawa.” P. Jaroszyński, *Sprawiedliwość: od mitologii do ideologii*, w: *Sprawiedliwość – idee a rzeczywistość*, red. P. Jaroszyński i in. (Lublin 2009), 74.

czyni się jakąś wybraną jednostkę stojącą na czele państwa, czy poszczególne jednostki (społeczeństwo?) – to wraz z tym pojawia się jakaś odmianna woluntarystycznego pozytywizmu. Kiedy definiuje się jednostki przez termin wolność, to wtedy ów woluntaryzm (i towarzyszący mu monizm prawny) przybiera bardziej subtelny charakter. Towarzyszy mu bowiem wiara, iż to wola większości (jako ciało reprezentatywne) w pełni odzwierciedla aspiracje i dążności obywateli, tj. wyborców. Z tym jednak trudno się zgodzić, bo tam gdzie ludzie mają ze sobą, mniej lub bardziej przygodne styczności, gdzie każdy szuka interesu (dobra?) jedynie dla siebie, tam też nie ma miejsca na prawdziwie pro-społeczne postawy. Taki stan rzeczy tłumaczy się tzw. nominalizmem, na podstawie którego odrzuca się istnienie rzeczy ogólnych oraz stałych i niezmiennych norm, w tym także dobro wspólne. W związku z tym nasuwa się pytanie, czy można mówić o adekwatności (względem rzeczywistości) tegoż nominalizmu i generowanej na jego podstawie sensualistycznej ontologii? Wydaje się, że nie, bowiem według niej, prawdziwie realnymi są jedynie rzeczy jednostkowe i konkretne, a jeśli tak, to przede wszystkim do nich należy dążyć. Gdyby jednak dla kogoś życie w perspektywie partykularnych i wymiernych dóbr okazało się nie dość zadawalające, to może nadać swemu życiu jakiś sens, czy cel, czy też wytworzyć sobie na swój użytek (*pro domo sua*) jakiś system wartości. Jednakże wtedy również trudno byłoby mówić o realności dobra wspólnego, skoro istnieją jedynie dobra jednostkowe. Jeśli mimo to termin ten jest jakoś obecny na terenie tzw. atomizmu społecznego, to jedynie przez wzgląd na praktykę życia publicznego; przy czym używa się go na oznaczenie sumy dóbr (interesów) jednostkowych. W tej sytuacji niesposób w tak na wskroś pluralistycznym i zarazem wieloznacznym pojętym dobru dopatrywać się motywu działania na niwie społecznej. A to tym bardziej, że samo społeczeństwo jako takie jest tu również tylko ogólną nazwą oznaczającą zbiór jednostek, które w najlepszym przypadku są obojętne względem siebie (Locke). Jeśli zatem, odmawia się bytowości dobru wspólnemu i społeczeństwu, to cała dziedzina życia zbiorowego staje się dziedziną czystego przypadku, a więc chaosu. Dlatego też, co bardziej umiarkowani przedstawiciele tego liberalnego nurtu proponują wprowadzanie tzw. ładu społecznego na czysto umownych, czy jedynie postulowanych zasadach, a więc takich, którym brak prawdziwie teore-



tycznego uzasadnienia. Czyni się to przede wszystkim po to, aby ustrzec przed tzw. konsekwentnym, czyli radykalnym liberalizmem oraz indywidualizmem, dla którego ideałem zdaje się być powrót do stanu czystej natury, gdzie też naczelnym prawem jest zasada siły. To pierwotne prawo ma jakby decydować, nie tylko o tym, kto komu ma podlegać, ale również ma przymuszać innych (słabszych) do realizacji arbitralnie określonych celów przez tych, którzy pod takim czy innym względem mają przewagę nad całą resztą ludzi.

Otóż, skutki urzeczywistniania tego „ideału” będą tu niezmiennie negatywne, niezależnie od tego, czy znajdą one zastosowanie w stosunkach społeczno-ekonomicznych lub politycznych, w relacjach między państwem i obywatelem, czy też w stosunkach między państwami. A to głównie z powodu braku autentycznego dobra wspólnego. Suma bowiem partykularnych dóbr ma *de facto* odniesienie do sfery życia prywatnego poszczególnych jednostek, a nie do życia społecznego. A to tym bardziej, że egoistycznie zorientowane jednostki przejawiają tutaj skłonność do absolutyzowania i jednoznacznego pojmowania swych celów i interesów. Wy-mownym tego przejawem jest powiedzenie: *to, co jest moje, jest tylko moje*. Wydaje się, iż postawy naznaczone takim absolutyzowaniem własności prywatnej oraz towarzyszącym temu ekskluzywizmem są przejawem nowoczesnej umysłowości, która zbytnio przejęła się atomistyczną koncepcją rzeczywistości, gdzie realnym bytem jest tylko to, co w sobie niepodzielone (jednostkowe), a nie określone złożenia bytowe. Otóż, na kanwie tejże ontologii, będą one zawsze postrzegane jako coś wtórnego, a niekiedy sztucznego. Jest to widoczne właśnie na przykładzie koncepcji społeczeństwa oraz dobra wspólnego, sprowadzanych tutaj jedynie do kwestii terminologicznych

Otóż, takie redukowanie do pojedynczych nazw całego bogactwa rzeczywistości, przejawiającej się w wielości i różnorodności jestestw oraz do prostego zbioru elementów, czy agregatu części, jest niezgodne z naszym jej normalnym postrzeganiem i doświadczeniem jako czegoś zróżnicowanego (ale nie do końca) i realnie istniejącego oraz jakoś określonego

pod względem esencjalnym (natura bytu).<sup>8</sup> I zasadniczo z uwagi na ową niezgodność należałoby odejść od takiego atomistycznego rozumienia bytu, a w szczególności odejść od indywidualistycznej wykładni społeczeństwa oraz dobra wspólnego, gdyż na tym sensualistycznym gruncie tak pojęte dobro nie będzie mogło stać się faktycznym motywem działania w sferze publicznej. W efekcie tego, dziedzina ta, jak i samo społeczeństwo, postrzegane będzie jako coś całkowicie pozbawionego oparcia w ludzkiej naturze (radykałny indywidualizm), lub też jako coś czysto umownego i koniecznego w negatywnym tego słowa znaczeniu. Jeśli bowiem istnieć mają jedynie partykularne i niepodzielne rzeczy oraz dobra, to istnienie takiej instytucji, jak np. państwo, które jakby z definicji winno mieć na oku ponad-partykularne cele, będzie się jawiło jako mało wiarygodne i mało przekonujące. Tak pojęte państwo będzie mogło uzyskać tu minimum aprobaty ze strony obywateli, gdy wystąpi jako instytucja powołana do obrony jednych przed drugimi (Hobbes), czy dla zabezpieczenia własności prywatnej (Locke). Tylko, czy rzeczywiście człowiek jest *człowiekowi wilkiem* i czy jedyną racją usprawiedliwiającą powołanie państwa są sprawy związane z zapewnieniem tak lub inaczej rozumianego bezpieczeństwa? Wydaje się, że nie. Jednakże, takie redukcyjne podejście do państwa oraz do dobra wspólnego jest możliwe na gruncie supozycji filozofii kartezjańskiej, która *nota bene* stanowiła punkt wyjścia dla czołowych przedstawicieli nowożytnego konwencjonalizmu społecznego. Z tego też powodu brak jest w nim wystarczającego usprawiedliwienia dla życia społecznego i politycznego. A to na pewno nie pozostało (i nadal nie pozostaje) bez wpływu na jakość życia publicznego poszczególnych państw europejskich.

Współczesne niedomaganie dziedziny publicznej niewątpliwie tłumaczy się w znacznej mierze oderwaniem się filozofii od rzeczywistości i pojawieniem się na skutek tego różnego rodzaju aprioryzmów, które

---

<sup>8</sup> „Jeżeli w świecie [...] widzieć będziemy nie indywidualia, nie atomy, nie poszczególne elementy, ale całość, organizmy, to świat przedstawi się nam zupełnie inaczej: związki między elementami nie będą mechanicznymi, ale organicznymi. Nie będziemy mieli do czynienia ze sumą równych, jednakowych jednostek, elementów, ale z jednostkami, z których każda ma swoją rolę w całości i będziemy mieli do czynienia z całościami, które będą mieścić w sobie różnie funkcjonujące jednostki.” I. Czuma, *Podstawy romantyzmu prawnego* (Lublin 1935), 40.

w mniejszym lub większym stopniu determinują sposób pojmowania społeczeństwa, państwa i dobra wspólnego.<sup>9</sup> Dlatego też, trudno jest przystać na sprowadzenie tychże tworów do samych tylko słów-terminów, czy dźwięków, jakie wywołuje ich wymawianie, czy samej tylko konwencji, bo to oznaczałoby rozerwanie naturalnej więzi, jaka istnieje między myślą, mową i słowami a rzeczywistością. W przeciwnym razie pojawiłaby się tendencja, aby słowom-terminom nadawać znaczenie czysto funkcjonalne, czy na wskroś pragmatyczne. Z tym tylko, że wtedy sens słów, także tych, które mają niebagatelne znaczenie dla ludzkiego życia, byłby uzależniony jedynie od czynników subiektywnych i pozapoznawczych, takich jak np. wpływy, władza, czy bogactwo; wtedy liczyłyby się przede wszystkim techniczne umiejętności, np. w posługiwaniu się językiem dla skutecznego osiągnięcia tych i tym podobnych dóbr.<sup>10</sup>

To rozluźnienie związku między słowami a porządkiem obiektywnym (funkcja oznaczania) wiązało się *implicite* także z rozluźnieniem więzów międzyludzkich na skutek negacji, czy neutralizacji takich słów, jak prawda, dobro i piękno; były one poddawane puryfikacji, polegającej na rugowaniu z nich treści i obiektywnych odniesień. Wtedy jednak tak pojęte wartości przestaną wywierać dobroczynny wpływ na jakość kultury, a więc także na jakość dyskursu politycznego, i staną się rzeczą subiektywnych upodobań. Natomiast estetyzacja tychże dóbr-wartości wiąże się zwykle z ich prywatyzacją oraz z zawężeniem zakresu ich oddziaływania. Na gruncie tegoż subiektywizmu, posiłkowanie się w życiu tradycyjnym systemem wartości może mieć wymiar czysto osobisty i prywatny. Stąd też jego podnoszenie i popularyzowanie na forum publicznym raczej nie koresponduje z lansowaną współcześnie otwartością na kultury i wartości inne, niż łańskie i zachodnie. To wszystko nie pozostaje oczywiście bez wpływu na pojęcie dobra wspólnego, które oprócz tego, że zasadniczo oparte

---

<sup>9</sup> Na tym negatywnym procesie zaciążyły m.in. teoriopoznawcze ustalenia Kartezjusza, którego niepozorny błąd na początku (przesunięcie dociekań z rzeczywistości na myśli o niej) położyło się z czasem cieniem na całej dziedzinie społecznej.

<sup>10</sup> Wydaje się, że właśnie na tle owego nominalizmu i funkcjonalizmu doszło do niemal powszechnego zdominowania myśli i praktyki politycznej nowożytnych i współczesnych państw przez tzw. makiawelizm, sytuujący dziedzinę polityki poza polem życia moralnego oraz absolutyzujący dziedzinę celu państwa (racja stanu) i środków doń wiodących.

jest na rozumieniu człowieka, ma jeszcze określony „rodowód” cywilizacyjny.

Pojawiło się ono w starożytnej Grecji, w realistycznym i umiarkowanym nurcie filozoficznym zapoczątkowanym przez Arystotelesa. Otóż, myśliciel ten w swym dziele zatytułowanym *Politeja* podjął wszechstronną i zarazem dogłębną analizę podstaw życia społecznego, w którym to szczególnie akcent jest położony na rolę i znaczenie dobra wspólnego. Mimo, że niektóre, bardziej akcydentalne, problemy poruszane przez Stagirytę w tymże dziele uległy dezaktualizacji, to jednak na poziomie jego dociekań o charakterze ontycznym oraz moralnym można natknąć się na treści, które w dalszym ciągu są jakoś aktualne oraz inspirujące. Przykładem może tu być ujmowanie bytu społecznego jako tworu w pełni racjonalnego, czyli takiego, który tłumaczy się nie tylko poprzez odniesienie do przyczyny materialnej, czy sprawczej – co nader często było akcentowane w wielu nowożytnych teoriach społecznych – ale także poprzez odniesienie do przyczyny formalnej i celowej. Chcąc wykazać racjonalny charakter społeczeństwa jako bytu analogicznego, należy – według tegoż myśliciela – uwzględnić wszystkie te czynniki, choć nie w tym samym stopniu. I tak np. bardzo ważna jest forma wewnętrzna (ustrój moralny) życia zbiorowego, ale jeszcze ważniejsza jest przyczyna celowa, gdyż jest ona przyczyną przyczyn (*causa causarum*). I w tym właśnie kontekście pojawia się u niego cała problematyka związana z dobrem wspólnym, jako celem życia wspólnotowego, który stanowi naczelny motyw działań w sferze publicznej, czyli szeroko pojętej polityki. Ta bowiem miała polegać na roztroptym urzeczywistnianiu dobra wszystkich obywateli<sup>11</sup> wchodzących

---

<sup>11</sup> Jeśli dobro to miało być udziałem jedynie obywateli, to znaczy, że nie wszystkich ludzi wchodzących w skład *polis*. I na tym polega główny mankament arystotelesowskiej teorii społecznej, który jak się wydaje jest przede wszystkim skutkiem nie do końca konsekwentnej koncepcji bytu, a w szczególności niedopracowanej koncepcji człowieka. Niemniej jednak, jego wiedza empiryczno-racjonalna na temat substancjalnego statusu bytowego człowieka i jego złożonej natury dała impuls do dalszego pogłębiania analizy ludzkiego działania, by w jej efekcie dojść do bardziej adekwatnej (personalistycznej) wiedzy o człowieku. A tej nie da się bynajmniej zamknąć w prostych, definicyjnych formułach, a to głównie z powodu jego (człowieka) potencjalno-aktualnej natury. Nie należy jednak stąd wnosić, iż jedynym rozwiązaniem zagadki bytu ludzkiego jest brak rozwiązania. A to właśnie zdają się proponować rzecznicy wieloznacznej i na wskroś pluralistycznej koncepcji człowieka, którzy twierdzą, iż ludzie całkowicie różnią się między sobą i w związku z tym ma być tyle

w skład *polis*, przy czym chodziło o dobro analogicznie (a nie jednoznacznie, czy wieloznacznie) pojęte, czyli takie, które może być motywem działania i dążności dla wielu różnych form bytu społecznego, od rodziny zaczynając, a kończąc na państwie jako naczelnej organizacji życia społecznego. Według Arystotelesa, wszystkie te wspólnoty winny upatrywać swój cel nie tyle w działaniach mających na celu zaspokajanie koniecznych do życia potrzeb, co chodziło przede wszystkim o urzeczywistnianie wyższych, racjonalnych, tj. poznawczych, moralnych i twórczych, potencjalności ludzkiej natury.

Z podobnym rozumieniem dobra wspólnego można się zetknąć w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu, który w swych dziełach ukazuje bardziej treściowo ubogaconą i zarazem analogiczną koncepcję dobra wspólnego, które jakby wymyka się wszelkim próbom zamknięcia w jakiś uproszczonych, ujednoznaczniionych formułach. A to właśnie z uwagi na to, że dobro to może być przedmiotem nie tylko wielu różnych społeczności, mniejszych i większych, ale też można mówić o dobru wspólnym całej ludzkości (*bonum commune universitas humanae*), którym jest Bóg; istnieje nawet, zdaniem tego wybitnego filozofa średniowiecznego, dobro wspólne całego wszechświata (*bonum commune totius universi*).<sup>12</sup> Ponadto, jak zresztą słusznie zauważył Akwinata, dobro wspólne to nie tylko sam termin, ale coś realnie istniejącego, co też nie zawsze jest wymierne i podpadające pod świadectwo zmysłów. Ów ontyczny aspekt *bonum commune* ma kluczowe znaczenie dla jego analizy od strony moralnej, czyli w odniesieniu do ludzkiego działania. Dopiero bowiem, kiedy zrozumiemy, czym jest byt jako taki, tj. kiedy dostrzeżemy analogiczną strukturę całej mnogości bytów, o których faktyczności przesądza nie jakiś czynnik esencjalny,

---

prawd o człowieku, ilu jest ludzi. Tymczasem ludzka natura, podobnie jak cała rzeczywistość, jest analogiczna; bytów jest wprawdzie wiele i one rzeczywiście różnią się między sobą, ale nie całkowicie. W szczególny sposób uwidacznia się to (tj. podobieństwa i różnice) przy analizie struktury i statusu ontycznego człowieka oraz jego natury. Właśnie takie analogiczne i zarazem uniwersalne pojęcie człowieka dało podstawę do tego, aby podmiotowość człowieka, w przestrzeni życia zbiorowego, oprzeć nie na samym tylko pojęciu obywatelstwa, lecz przede wszystkim na ontycznej prawdzie o nim, tak by w konsekwencji dobro wspólne mogło być celem wszystkich ludzi żyjących w obrębie danego państwa.

<sup>12</sup> Tym dobrem w sensie ontycznym jest sam wszechświat jawiący się właśnie jako realnie istniejący i partycypujący w odwiecznym ładzie nacechowanym celowością (*rationem fines*), której to ostateczną zasadą jest Absolut.

lecz egzystencjalny (każdy bowiem byt składa się z aktu istnienia oraz proporcjonalnej do niego istoty, treści), wtedy też dojrzymy, w tej mnogiej i zróżnicowanej (ale nie do końca) rzeczywistości, pewien ład, przejawiający się nie tylko w jego obiektywnych prawach, ale także w istnieniu hierarchii bytowej. Bytów jest wprawdzie cała mnogość, ale różnią się one między sobą m.in. pod względem statusu ontycznego. Ma to szczególne znaczenie w odniesieniu do człowieka. Kiedy bowiem dojrzy się (na drodze wszechstronnej analizy ludzkiego działania), iż każdy konkretna jednostka ludzka jest bytem substancjalnym, a nie akcydentalnym, wtedy oczywiście będzie to miało określone konsekwencje dla całej problematyki bytu społecznego.

Jeśli dalej pójdziemy tropem realizmu, wskazanym przez Tomasza z Akwinu i zwrócimy uwagę na obiektywno-subiektywny aspekt *bonum commune*, to ujawni się ono jako podstawa ładu moralnego społeczeństwa. Ten zaś ład, podobnie zresztą jak obiektywny porządek wszechświata, winien być rozpatrywany przez pryzmat przyczyny formalnej i celowej. Można zatem powiedzieć, nie umniejszając przy tym czynnika ludzkiego w poznaniu dobra i jego tworzeniu, iż dobro to oraz generowany przez nie porządek moralno-społeczny nie jest czymś arbitralnym, ponieważ partycypuje on w ładzie całego wszechświata. Z tego też względu, prawo naturalne, które w odniesieniu do człowieka przekracza uwarunkowania czystej natury, ma szczególnie, tj. moralny charakter, tym bardziej, że partycypuje ono w prawie odwiecznym (*lex aeterna*). W tym właśnie kontekście czymś nie do przecenienia jest rola i znaczenie przyczyny celowej. W przypadku zanegowania jej obiektywno-subiektywnego charakteru działanie ludzkie musiałoby zawisnąć w próżni, czy też stać się czymś mniej lub bardziej przypadkowym. Aby zatem uniknąć tego, należy uwzględnić racjonalność ludzkiego życia w jego różnych wymiarach. Odnosi się to również do pojęcia dobra wspólnego, które winno być interpretowane właśnie przez pryzmat przyczyny celowej.

Kiedy więc analizujemy wyrażenie *dobro wspólne*, to winniśmy skupić uwagę nie tyle na wspólności dobra,<sup>13</sup> które ma się stać rzeczywistym dobrem dla członków danej społeczności, co raczej na samym dobru

---

<sup>13</sup> Jest rzeczą nader interesującą, iż według Arystotelesa przedmiotem wspólności (*koinonia*) jest nie to, co dane, lecz to, co może być osiągnięte w wyniku odpowiedniego współdziałania

tak, aby bardziej zaznaczyć rację dynamizmu ludzkiej natury, której rezultatem jest szeroko pojęta kultura, w tym także społeczeństwo (*civitas*). Otóż, czynnikiem wyzwalającym to typowo ludzkie działanie jest właśnie dobro. Dostrzegł to już był Arystoteles, który na początku swej *Etyki Nikomachejskiej* pisał: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia.” W średniowieczu ta realistyczna koncepcja dobra została wyrażona jeszcze bardziej dobitnie i zwięźle: *bonum est quod omnia appetunt*. Jeśli tak, to w samym dobru, które w sensie nadrzędnym jest tożsame z bytem (bo nadrzędną wartością-dobrem jest samo realne istnienie odpowiednio uposażone pod względem esencjalnym), a w sensie wtórnym stanowi właśnie motyw specyficznie ludzkiego działania. Motyw ten stanowi nie tylko początek, ale także kres działania. Ponadto, nie jest on (cel) czymś dowolnie stanowionym i określanym, gdyż nie dlatego coś jest dobre, że jest oparte na samym akcie chcenia,<sup>14</sup> lecz odwrotnie – człowiek wtedy pragnie i zmierza do czegoś, gdy dojrzy w czymś jakieś dobro dla siebie.

Z chwilą gdy byt-dobro zostaje poznane i pokochane, staje się on celem ludzkiego działania i przez to motywem wytrącającym (tu: człowieka) z bierności. [...] Poznane bowiem byty pobudzają do realnego działania, aby je realnie osiąść, poprzez realne zjednoczenie się z nimi. Poznane, jako „dobre dla nas,” byty zostają przez nas „pokochane,” to znaczy dokonują w nas realnej „przemiany” w naszym pożądaniu i stają się realnym motywem pobudzającym nasze działanie w kierunku siebie.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż z taką czysto subiektywistyczną koncepcją dobra mamy do czynienia najczęściej w przypadku zanegowania zdolności poznawczych człowieka do poznania rzeczywistości. Kiedy bowiem byt jest niepoznawalny, wtedy też i niepoznawalne jest dobro. A jeśli tak, to zgodnie z wykładnią tzw. esencjalizmu nie pozostanie nic, prócz powątpiewania w jego (dobra) istnienie. To jednak w praktyce oznacza eliminację dóbr-wartości z ludzkiego, zwłaszcza publicznego, życia. Jednakże, taka sytuacja grozi chaosem i anarchizacją stosunków społecznych. W związku z tym należy przyjąć jakieś normy i wartości dla zapewnienia tzw. ładu społecznego, czy to na drodze czysto umownej, czy tylko na zasadzie ich (wartości) postulowania z uwagi na wymogi życia praktycznego. Otóż, podstawowym mankamentem tych i tym podobnych rozwiązań, tak znamienych dla nowożytnej i współczesnej umysłowości, jest ich powierzchowność oraz brak wystarczającego i obiektywnego uzasadnienia ich obowiązywalności. Na skutek tego, tworzony na tej drodze ład będzie również czymś, mniej lub bardziej, powierzchownym.

<sup>15</sup> M. Krąpiec, *O ludzką politykę!* (Katowice 1993), 110-111.

Zaistnienie owego wewnętrznego dynamizmu byłoby jednak czymś niezrozumiałym, gdyby pojąc człowieka jako byt w sobie doskonały, bo wtedy aktywność jednostki odnosiłaby się do tego wszystkiego, co zewnętrzne względem niej. A to nie pozostałoby bez wpływu na pojęcie dobra wspólnego; miałoby ono wtedy charakter wyłącznie przedmiotowy, wymierny oraz instrumentalny. Dalej mogłoby to prowadzić do ujednoznacznienia dobra, czy to po pod względem teoretycznym, czy też pod względem praktycznym, i uniemożliwić dostrzeżenie w nim tego, co wspólne. Dobra wymierne i konkretne bowiem są czymś partykularnym jakby ze swej natury; kiedy więc przyjmie się, że tylko o nie warto zabiegać, to na gruncie życia zbiorowego będzie to skutkowało antagonizowaniem stosunków społecznych i usankcjonowaniem tzw. zasady egoizmu, jako głównego motoru rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego.<sup>16</sup>

W przypadku próby odreagowania tego typu egoizmu i braku aprobaty dla niego, akcent może być położony już nie na dobro, lecz na to, co wspólne i bazujące na przynależności człowieka do określonego rodzaju zwierząt, czy też na jego przynależności do tego samego gatunku. Otóż, na gruncie takiej antyindywidualistycznej koncepcji człowieka pojawia się pomysł, aby wymiar życia wspólnotowego tworzyć, już nie na zasadzie egoizmu jednostkowego, lecz na zasadzie odgórnego wyeliminowania własności prywatnej, by następnie odnieść jednostki do tzw. wspólnoty dóbr. Naczelnym dysponentem tychże mają być funkcjonariusze państwa. Ta kolektywistyczna reakcja na indywidualistyczną interpretację dobra wspólnego jako sumy partykularnych i prywatnych dóbr jest również chybiona, gdyż nie znosi zasady egoizmu, ale jedynie przenosi ją na państwo oraz na stosunki międzynarodowe. Wydaje się, że jest to efekt przejścia się

---

<sup>16</sup> Jest to pogląd znamieny dla tzw. liberalizmu gospodarczego, dla którego zagadnieniem centralnym jest pojęcie wolnego rynku. Ten zaś jest pojęty na modłę samoregulującego się mechanizmu rozciągającego się zakresem swego funkcjonowania na wszystkie dziedziny życia, a więc także na kulturę. Stąd też podstawowym wymogiem jest to, aby pozostawić rzeczy swojemu biegowi (*laissez faire*). W związku z tym, działania i kompetencje państwa zostają zredukowane do minimum. Trudno jednak przystać na taki model gospodarki i państwa, gdyż jest on podszyty irracjonalną wiarą w samoczynną i pozytywną (także dla życia politycznego) moc sprawczą żywiołów gospodarczych. Ponadto, absolutyzacja tychże prowadzi do instrumentalizacji człowieka i tworzonej przez niego kultury; wtedy wszyscy i wszystko staje się towarem na rynku rządzącego się tu jedynie prawem popytu, podaży oraz wszystkiego zysku.



materialistyczną, a więc monistyczną koncepcją rzeczywistości, która to stanowi wspólny punkt odniesienia, tak dla indywidualizmu społecznego, jak i tzw. antyindywidualizmu. I nie ma tu większego znaczenia dla tego ujednoznacznionego (przez jednostki lub państwo) redukcyjnego pojęcia dobra, czy ów materializm objawi się w wersji ideologicznej, czy jedynie praktycznej; zawsze bowiem taka wizja bytu będzie generowała antagonizmy.

W związku z tym należy bliżej przyrzeć się rzeczywistości, by dojrzeć, iż to nie tylko materia stanowi o bycie, ale także forma, która to dając bytowi pewną, spotencjalizowaną określoność, w porządku esencjalnym, jednocześnie umożliwia jego zasadniczą poznawalność. Oprócz tego, w bycie jest jeszcze akt istnienia, który choć wymyka się poznaniu pojęciowemu, to jednak jest tym czynnikiem, który przesądza o bytowości bytu i o jego realności. Dopiero także na kanwie takiej pluralistycznej i konkretnej (bo złożonej z wielu czynników) koncepcji bytu, a zwłaszcza bytu ludzkiego, można wypracować adekwatną koncepcję dobra wspólnego; taką, która z jednej strony unika jednoznacznych ujęć, a z drugiej nie wpada w pułapkę radykalnie pluralistycznych i wieloznacznych interpretacji tego dobra. Otóż, realistyczne rozumienie dobra bazuje zawsze na inklinacjach ludzkiej natury do zachowania życia, jego przekazywania oraz do jego wszechstronnego rozwoju.<sup>17</sup> Na szczególną uwagę zasługuje tu inklinacja do rozwoju w prawdzie, dobru i pięknie, gdyż to ona właśnie określa istotny sens ludzkiej egzystencji. Jeśli tak, to sam rozwój, jak i jego kierunek, nie powinien być arbitralnie określany ani przez jednostkę, ani tym bardziej przez twory ponadjednostkowe (np. państwo). Owa potrzeba rozwoju jawi się wraz z istotną i zarazem analogiczną treścią wpisaną w ludzką naturę. Ta zaś (natura) nie powinna być brana jedynie w punkcie wyjścia, bo wtedy otrzymalibyśmy jej czysto potencjalny obraz, skłaniający

---

<sup>17</sup> Ta zależność między porządkiem inklinacji a porządkiem dobra, została bodaj po raz pierwszy wyraźnie podkreślona przez filozofów stoickich. Jednakże z uwagi na niedopracowaną koncepcję człowieka interpretacja owych inklinacji nie była wolna od braków. Dlatego też później, tj. w dobie średniowiecza, zwrócono uwagę na osobowy i duchowy aspekt ludzkiej natury oraz jej skłonności. Stało się to w dużej mierze za sprawą Tomasza z Akwinu, który dostrzegł bardziej złożony charakter ludzkich inklinacji, które *notabene* winny stanowić podstawę prawa naturalnego, a wtórnie także stanowionego, oraz rozumienia dobra.

tym samym do jej dowolnego kształtowania, czy też oparcia się na tzw. prawie czystej natury. Specyfiką człowieka nie jest też czysty akt i samo tylko działanie (procesualne?); zwłaszcza wtedy, gdy pozbawione jest ono obiektywnego celu. Co zatem należy czynić, aby ustrzec się przed tymi błędnymi ujęciami, które *notabene* uniemożliwiają dotarcie do istotnej prawdy o człowieku? Przede wszystkim należy uwzględnić trzy naczelne aspekty natury jako takiej, a człowieka w szczególności. Zostały już one dostrzeżone przez Arystotelesa, który naturę bytów ożywionych rozpatrywał w punkcie wyjścia, jako stan nacechowany pewnymi potencjalnościami, później jako pewien proces rozwoju, mniej lub bardziej złożony w zależności od uposażenia bytowego, oraz jako zwieńczenie tego rozwoju, czyli osiągnięcie celu. Z tego właśnie powodu natura bytów ożywionych wymyka się jednostronnym ujęciom, skupiającym się na jakimś jednym wybranym aspekcie natury. Wtedy może się ona jawić jako czysta potencjalność wymykająca się w związku z tym esencjalnym charakterystykiem. Ale też nader trudno jest naturę poznać, kiedy skupimy uwagę wyłącznie na jej dynamicznym aspekcie; może to prowadzić do ontycznego usamodzielnienia samego ruchu, który na gruncie wariabilizmu ontologicznego ma być w ciągłym procesie swego stawania. Innym jeszcze błędem będzie statyczny obraz natury jako czegoś w sobie nieporuszonego i już dokonanego, czy gotowego.

Tymczasem wszelkie *stawanie się* nie istnieje samodzielnie, poza bytem, lecz właśnie w nim jest zapodmiotowane oraz ściśle związane z aktualizacją potencjalności bytowych, polegającą na przechodzeniu możliwości w akt. O ile jednak owa aktualizacja w jestestwach ontycznie niższych (rośliny, zwierzęta) dokonuje się jakby samoczynnie, to w przypadku człowieka jest ona zapośredniczona przez intelekt oraz wolę. Człowiek więc powinien najpierw poznać swoje specyficznie ludzkie potencjalności, a następnie na mocy aktów wolitywnych wyzwolić odpowiednie działanie dla osiągnięcia *optimum potentiae*, czyli celu swego życia. Celem tym jest rozwój intelektualny, moralny oraz twórczy, który jednak

[...] nie nastąpi bez pomocy drugich jako tych, którzy dopełniają (komplementaryzm) niedostatki osobowe i dostarczają nam wzorów naszego działania. A zatem w naturze człowieka znajdujemy konieczne przyporządkowanie możliwości do aktu, czyli do wewnętrznego rozwoju [...]. Stąd też rejestrujemy w nas konieczną, transcendentalną (ogarniającą zawsze i wszystkich ludzi) relację do dobra osobowego, które może być zaktuali-

zowane przy pomocy drugih. Jeśli zaś istniejące w nas przyporządkowanie do dobra osobowego (aktualizacji naszych osobowych potencjalności intelektu i woli) znajdujemy w każdej osobie, to możemy to przyporządkowanie do dobra nazwać dobrem wspólnym, gdyż jest ono właśnie nam wszystkim wspólne. Jest ono dobrem wspólnym także i w tym znaczeniu, że każdy człowiek może zyskać nowe dobra, nie tracąc nigdy żadnego ze swych dóbr wcześniej posiadanych, gdy np. będzie mądrzejszy, bardziej wykształcony, lepszy moralnie, zdolniejszy artystycznie do twórczego działania. Taki rozwój jednostki jest więc dobry dla każdego człowieka.<sup>18</sup>

Z tym tylko, że nie w tym samym sensie, bo ludzie przecież upatrują w różnych (ale też w nie całkiem różnych) rzeczach dobro dla siebie. Jest tak na skutek zróżnicowanego uposażenia bytowego poszczególnych jednostek, które noszą w sobie miarę swej własnej doskonałości. Nie jest to zatem miara arbitralnie określana przez jednostkę, czy narzucona z zewnątrz. Z tego tytułu różnice istniejące między jednostkami nie powinny być pojmowane jako coś negatywnego, determinującego powstawanie tzw. niesprawiedliwości społecznych. Zresztą te pojawiają się jako zasadniczy problem życia zbiorowego na gruncie tzw. materializmu, który skłania ludzi do tego, aby zasadniczy sens swej egzystencji upatrywać w gromadzeniu dóbr wymiernych. A to po to, aby na ich podstawie – jak się mniema – zyskać znaczenie i podmiotowość. Związłym wyrazem tego światopoglądu jest skądinąd znane powiedzenie: *jesteś tym, co posiadasz*. Gdyby jednak ludzkie działanie miało odnosić się jedynie do dóbr skończonych, zewnętrznych i wymiernych, to rzeczywiście mogłoby się ono stać czynnikiem antagonizującym stosunki społeczne, już to na drodze niesprawiedliwego podziału dóbr, już to przez tzw. wyzysk. Warto w tym miejscu dodać, iż głównym powodem zła społecznego są tutaj nie tyle owe dobra (one przecież jako takie są czymś pozytywnym), lecz nieuporządkowane (irracjonalne) ich pożądanie, wypływające albo ze słabości moralnej człowieka, albo z redukcyjnego myślenia spłaszczającego w efekcie obraz rzeczywistości.

Na kanwie tego można zatem powiedzieć, że adekwatna koncepcja bytu, a zwłaszcza bytu ludzkiego jest czymś nie do przecenienia m.in. przez to, że funduje pełniejszą (bo uwzględniającą to, co niewymierne w bycie) hierarchię ważności dóbr i spraw. Ta jednak gradacja wpływa

---

<sup>18</sup> M. Krąpiec, *Człowiek i polityka*, op. cit., 91.

z bardziej pierwotnej hierarchii bytowej, na podstawie której wyżej stawiamy podmiotowy wymiar dobra wspólnego związany ściśle z rozwojem osobowym człowieka, niż jego wymiar przedmiotowy czy instrumentalny. Przy czym, warto też podkreślić, iż to wszystko, co ma charakter środka do celu, posiada również złożoną strukturę ujawniającą się nie tylko w tym, co zewnętrzne, ale także w tym, co wewnętrzne. Zewnętrzność dobra objawia się w zasobach (środkach) materialnych oraz instytucjonalnych. Chodzi tu o takie dobra-środki, jak np. pożywienie, mieszkanie, ubranie, środki lokomocji, instytucje społeczne, organizacje użyteczności publicznej. Te i tym podobne dobra nie istnieją same dla siebie, ale zasadniczo są one po to, by służyć człowiekowi. Podobnie też ma się sprawa z tymi dobrami-środkami, które mają bardziej wewnętrzny charakter i zwykle utożsamiają się z dziedzictwem kulturowym danego społeczeństwa. Chodzi tutaj o wytwory kulturowe utrwalone w materialnej postaci, takie jak np. dzieła architektury, obrazy, rzeźby, utwory muzyczne, książki itp. Tego typu dobra-wartości są dobrem instrumentalnym wyższego rzędu, gdyż bezpośrednio przyczyniającym się do wewnętrznego ubogacenia człowieka i jego rozwoju. Partycypowanie w tym dobru wspólnym, wyższym pod względem przedmiotowym, nadaje społeczeństwu jakby mocniejszy, bardziej wewnętrzny i zarazem wspólnotowy sposób bytowania. Ten jedna jawi się jako pochodna substancjalno-osobowej struktury człowieka oraz jako efekt stawiania się jednostek tym, kim potencjalnie są. Chodzi zatem o to, aby człowiek aktualnie był rozumny, wolny i twórczy oczywiście na miarę swoich wrodzonych możliwości i predylekcji. Ten rozwój osobowy jest człowiekowi zadany na mocy samej natury. Jeśli więc człowiek ma przed sobą rozliczne motywy działania (względnie powstrzymania się od działania), to najważniejszym motywem i zarazem obowiązkiem człowieka jest stawać się pełniejszym człowiekiem.<sup>19</sup> Uwzględnienie tego jest obowiązkiem i racją istnienia wszelkiej zwierzchności. Władza bowiem jest nie tylko dla zapewnienia ludziom bezpieczeństwa, czy dobrobytu mate-

---

<sup>19</sup> Taka postawa względem siebie samego niewiele ma wspólnego z egoizmem, bo ten przecież pojawił się na określenie pewnego aspołecznego, czy wręcz antyspołecznego stosunku do dóbr materialnych; nie powinno się też tego wiązać z promocją tzw. perfekcjonizmu, który na gruncie esencjalistycznej koncepcji rzeczywistości, przybiera formę pewnego ekshluzywizmu.

rialnego, w sensie tworzenia odpowiednich warunków dla jego zaistnienia, ale nade wszystko po to, aby dopomóc wszechstronnemu rozwojowi człowieka, np. przez promocję wypróbowanych przez wieki tradycyjnych wartości.<sup>20</sup> Te bowiem, mimo upływu czasu i zmieniających się warunków życia są w dalszym ciągu aktualne w swej istocie, bo też ludzka natura, na której są one oparte, jest zasadniczo niezmienna. Dlatego też, tradycyjne wartości mogą w dalszym ciągu pozytywnie oddziaływać na ludzką egzystencję, także w jej wymiarze społecznym i publicznym, wszakże pod warunkiem zapoznania się z nimi oraz ich twórczej asymilacji.

Wydaje się zatem, iż troska o zachowanie i rozwój prawdziwie humanistycznej kultury winna być priorytetem wszelkiej zwierzchności, a szczególnie politycznej i to nie tylko dla dobra tych, którzy jej podlegają, ale także tych, którzy ją sprawują. Dlatego też doniosłość tego typu dóbr-środków jest nie do przecenienia, gdyż nadają one sens i kierunek zarówno dziedzinie prywatnej, jak i publicznej; bo też bezpośrednio odnoszą się one do głębszych, wewnętrznych pokładów człowieczeństwa w jednostkach-osobach. Bez owej *ściółki* aksjologicznej i bez pomocy społecznej, rozwój duchowy człowieka byłby nader trudny lub wręcz niemożliwy. Dążenie bowiem i osiągnięcie dóbr wyższego rzędu jest samo w sobie trudne (*bonum arduum est*), czy wręcz niemożliwe, jeśli w imię niczym nieograniczonej wolności pozostawi się człowieka samemu sobie, bez oparcia w kulturze i pomocy ze strony drugich. Tutaj nie należy ulegać złudzeniu, iż człowiek jest bytem czysto aktualnym, czyli gotowym i doskonałym, w sobie samowystarczalnym, ale też nie jest on jestestwem czysto potencjalnym, który ma być kształtowany jedynie przez to, co zewnętrzne względem niego. Nie, człowiek nie jest samowystarczalny, tak gdy chodzi o środki niezbędne

---

<sup>20</sup> Nie chodzi tu bynajmniej o tzw. indoktrynację, bo ta zwykle się pojawia w zwyrodniałych i totalitarnych formach ustrojowych bazujących, na mniej lub bardziej, obłądnych ideologiach. Te bowiem będąc wykwitem myślenia apriorycznego i utopijnego, a więc nie liczące się z rzeczywistością, dążą do przeobrażenia ludzkiej natury na drodze przemocy fizycznej, czy też psychologicznej, dokonującej się poprzez podsycanie tzw. instynktu stadnego oraz odgórne aplikowanie ludziom (zwłaszcza młodym) jedynie słusznego światopoglądu i opartego na nim wartościowania. W efekcie tych pseudowychowawczych zabiegów ludzkie myślenie oraz postawy mają ulec ujednoczeniu. Idzie tu bowiem o to, aby wykorzenić źródło domniemanego zła społecznego jakim ma być naturalne zróżnicowanie ludzi oraz, będący tego skutkiem, pluralizm. Otóż, takie aprioryczne i splaszczające obraz rzeczywistości myślenie jest szczególnie niebezpieczne w powiązaniu z tzw. makiawelizmem politycznym.

ne do życia, jak też gdy idzie o środki niezbędne do wzrostu duchowego. Jako byt substancjano-osobowy o potencjalno-aktualnej naturze ma on prawo domagać się od wszelkich czynników zwierzchnich (ale od władzy państwowej w szczególności) troski nie tylko o zachowanie i rozwój potencjału instytucjonalnego i gospodarczego, ale przede wszystkim tego, by miała ona (władza) także na względzie zachowanie i rozwój zastanych treści kulturowych.<sup>21</sup> Chociaż to wszystko, co stanowi o potencjale kulturowym danego społeczeństwa jest bardzo ważne dla normalnego funkcjonowania społeczeństwa i człowieka, to jednak nie wyczerpuje ono całej treści dobra wspólnego. Dlatego też czymś koniecznym jest przyporządkowanie tej wyższej dziedziny dóbr-środków celowi ludzkiej egzystencji, którym jest wszechstronny rozwój osobowy człowieka. Chodzi więc przede wszystkim o podmiotowy, czyli typowo ludzki wymiar *bonum commune*, realizujący się w sferze poznania, wolności i twórczości. Dobro to słusznie określa się mianem osobowego, gdyż pojawia się jako rezultat uprawy (kultury) samego człowieka aktualizującego swe potencjalności. To urzeczywistnianie ludzkiej natury, tak aby mogła osiągnąć swą pełnię (*optimum potentiae*) może się dokonać właśnie w kontekście prawdy, dobra i piękna.<sup>22</sup>

Dobro wspólne, pojęte jako wewnętrzny rozwój osobowości, jest jedynym nieantagonistycznym dobrem, którego realizacja powoduje lepsze i godniejsze życie wszystkich obywateli, albowiem rozwój osobowy poszczególnych ludzi pomaga rozwojowi osobowemu innych [...]. Tylko więc na linii aktualizowania intelektu i woli leży zasadniczo dobro, które może stać się *dobrem wspólnym* wszystkich ludzi [...].<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Taki stosunek do utrwalonej postaci kultury można określić mianem umiarkowanego tradycjonalizmu, który cel życia społecznego upatruje nie w kurczowym trzymaniu się dawnych wzorców kulturowych, ale w jej (kultury) dalszym ubogacaniu dla pełniejszego rozwoju osobowego.

<sup>22</sup> W tym ściśle podmiotowym wymiarze dobro wspólne jawi się jako immanentne; jako coś, co dokonuje się przede wszystkim w jednostce i zasadniczo dzięki jej zaangażowaniu i wysiłkowi. Natomiast w sensie wtórnym, rozwój osobowy dokonuje się w obrębie określonych społeczności, których to władarze winni wspierać (także materialnie), a nawet stymulować. Bowiem „[...] urzeczywistnianie tak pojętego dobra wspólnego domaga się zaangażowania materialnych wartości człowieka, jak i instytucjonalnych. Tak więc obydwie elementy, osobowy i instytucjonalny, warunkują się wzajemnie i razem stanowią konstytutywne elementy dobra wspólnego.” J. Kondziela, *Pojęcie dobra wspólnego* (Lublin 1967), 135.

<sup>23</sup> M. Krąpiec, *O rozumienie filozofii* (Lublin 1993), 228.

Aktualizowanie tych wyższych władz w człowieku ma zatem wymiar nie tylko osobisty, ale także społeczny. Ludzie bowiem wewnętrznie ubogaceni i spełnieni przyczyniają się do ubogacenia życia publicznego; jednostki bardziej produktywne zdają się wytwarzać wokół siebie pozytywny krąg pociągając innych ku sobie, a przez to też ku temu, co prawdziwe, dobre i szlachetne. Można zatem powiedzieć, że jakość społeczeństwa zależy przede wszystkim od jakości ludzi, którzy są przecież główną przyczyną sprawczą relacji tworzących społeczeństwo. Ujmując rzecz negatywnie, niedorozwój ludzi będzie zwykle skutkował powierzchownymi i efemerycznymi więzami społecznymi. Biorąc pod uwagę owe zależności występujące między jednostką a społeczeństwem, można zgodzić się z tymi badaczami tego zagadnienia, którzy we wszechstronnym rozwoju realnego (a nie abstrakcyjnego) człowieka (oraz rodziny jako wspólnoty najbardziej naturalnej i pierwotnej) upatrują podstawę zdrowych, przede wszystkim pod względem mentalnym i moralnym, stosunków społecznych. A właśnie tym, co stanowi rękojmię tego, jest troska nie tylko o zachowanie dobra wspólnego, ale także o jego rozwój poprzez zabiegi (przede wszystkim wychowawcze i samowychowawcze) po to, aby to, co potencjalne w człowieku, a także cały ładunek realnych możliwości tkwiących w społeczeństwie, stały się aktualnym faktem.

\*\*\*

W powyższych rozważaniach podjęliśmy próbę ukazania zależności między koncepcją dobra wspólnego a człowieka. I tak, o ile materialistyczne oraz spirytualistyczne, czy mentalistyczne, pojęcie jednostki wiedzie do redukcyjnej i jednoznacznej interpretacji *bonum commune*, o tyle w przypadku dualizmu antropologicznego mamy do czynienia z rozbięciem jedności tegoż dobra. Ów dualizm wiedzie nierzadko do radykalnie pluralistycznej i wieloznacznej koncepcji, według której mają istnieć jedynie dobra partykularne i to na czysto prywatny użytek. Aczkolwiek wypada tu zaznaczyć, iż niektórzy zwolennicy tego światopoglądu przyjmują jakby na wiarę, czy też na drodze myślenia życzeniowego, iż suma tychże dóbr jednostkowych daje w rezultacie dobro wspólne. Trudno jednak ten pogląd uznać za racjonalny i przekonujący, gdyż przestrzeń życia publicznego

w społeczeństwach radykalnie pluralistycznych jest *de facto* naznaczona tzw. materializmem praktycznym. Ten zaś skłania do tego, aby zasadnicze motywy wszelkiego działania (a więc także politycznego) upatrywać w tym właśnie, co partykularne, wymierne i nierzadko absolutne. A jeśli tak, to nie ma tutaj miejsca na to, co wspólne i co mogłoby się przyczynić do pogłębienia relacji społecznych. Wobec tych błędnych ujęć należałoby się zatem bliżej przyjrzeć człowiekowi, tak aby uwzględnić jego złożoną strukturę (także w porządku egzystencjalnym), potencjalno-aktualny charakter ludzkiej natury, a przede wszystkim jego wymiar osobowy; wszystko to po to, aby dotrzeć do adekwatnego i zarazem analogicznego rozumienia dobra wspólnego. Dobro wspólne posiada nie tylko wymiar przedmiotowy oraz instrumentalny, ale przede wszystkim podmiotowy i zarazem społeczny. Urzeczywistnianie bowiem przez ludzi całego bogactwa potencjalności, zwłaszcza osobowych (ale nie tylko), dokonuje się przecież zawsze w kontekście i przy pomocy społeczeństwa i jego kultury, ale też dzieje się dla jego (życia publicznego) dobra.

\*\*\*

### **THE PROBLEM OF COMMON GOOD**

#### **SUMMARY**

The main purpose of this article is to discuss the relation between the understanding of human being and the concept of common good. On the one hand, materialist and spiritualist concepts of man lead to the univocal understanding of bonum commune, on the other hand, dualist anthropology entails a breakdown of the unity of common good. The author reveals weak points of these approaches and undertakes an attempt of examining realist vision of man and its impact on the notion of bonum commune. He starts with analyzing the complex structure of human being, which includes the potential and actual nature of human person. Against the background of the personalist anthropology, the author concludes that the common good has not only a material or instrumental, but above all a personal dimension, which makes this good both common and non-antagonistic.

**KEYWORDS:** human nature, common good, society, individualism, collectivism, realism.



**EDITIO SECUNDA**



**Curtis L. Hancock**

Rockhurst Jesuit University  
Kansas City, USA

## **GILSON O RACJONALNOŚCI WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ\***

W ważnej książce pt. *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* Gilson zajął się ciekawym faktem historycznym; takim, nad którym nie zastanawiałem się do momentu, kiedy nie zetknąłem się z jego książką.<sup>1</sup> Pomimo iż opracowania na temat starożytnego społeczeństwa greckiego pozwalają nam wierzyć, że starożytni Grecy traktowali filozofię jako najważniejsze osiągnięcie swojej kultury oraz że to osiągnięcie obejmowało swym zasięgiem prawie całą Grecką cywilizację, to faktyczna relacja filozofii do reszty kultury greckiej jest nieco inna. Prawda jest taka, iż sceptycyzm leżący u podstaw greckiego społeczeństwa sprzeciwił się traktowaniu filozofii jako części greckiego życia kulturowego.<sup>2</sup> Przeciwnie do powszechnie przyjmowanej opinii, filozofia w starożytnej Grecji poddawana była jakiegoś rodzaju wykluczeniu. Gilson stwierdza, iż to Kościół katolicki zaadoptował grecką filozofię. Była to szczęśliwa adopcja, ponieważ Kościół rozpoznał, że filozofia grecka daje narzędzia pomocne do szerzenia chrześcijańskiej mądrości.

---

\* Podstawa tłumaczenia: Curtis L. Hancock, "Gilson on the Rationality of Christian Belief," *Studia Gilsoniana* 1 (2012): 29-44.

<sup>1</sup> Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House 1955), 5-6.

<sup>2</sup> Rozważania na temat „sceptycyzmu, który stanowi sedno greckiej kultury starożytnej” znajdują się w pracy Petera Redpath'a pt. *Wisdom's Odyssey: From Philosophy to Transcendental Sophistry* (Amsterdam, The Netherlands: Rodopi Editions 1997), 28.

Pierwsi Ojcowie Kościoła zdali sobie sprawę, że grecka filozofia może raczej umocnić, niż wejść w konflikt z nauczaniem Kościoła, chrześcijanie mogą pokazać sceptycznie nastawionym intelektualistom helleńskim, że chrześcijaństwo ma sens. Ojcowie Kościoła szybko zrozumieli, że grecka filozofia może pomóc chrześcijaństwu w trzech aspektach: 1) przy interpretacji Pisma Świętego, które przecież pisane było po grecku, 2) przy wyjaśnianiu prawd wiary, oraz 3) przy obronie chrześcijaństwa przed tymi, którzy odmawiali mu sensu. Ów ostatni wkład greckiej mądrości – który zawdzięczamy chrześcijańskim apologetom – był decydujący dla filozofii chrześcijańskiej w średniowieczu. Było to fundamentem rozwoju intelektualnego, który miał swój punkt kulminacyjny w trzynastowiecznej scholastyce, a typowym tego przykładem była synteza filozofii i teologii, jakiej dokonał św. Tomasz z Akwinu.

W tym miejscu Gilson, będąc doskonałym historykiem, mógłby przerwać i przypomnieć nam, że nawet za czasów Ojców Kościoła pojawiały się głosy sprzeciwu dotyczące relacji wiary i rozumu. Ta uwaga pochodzi z krótkiej, lecz wspaniałej pracy Gilsona pt. *Rozum i objawienie w średniowieczu*. W pierwszym rozdziale tej książki Gilson dyskutuje z kilkoma wczesnochrześcijańskimi pisarzami, dla których stanowisko, iż wiara chrześcijańska mogłaby „poślubić” grecką filozofię było tak niewygodne, że oficjalnie protestowali przeciwko temu „małżeństwu.”

Prawdopodobnie najbardziej zagorzałym krytykiem filozofów był łaciński pisarz – Tertulian (160-220). W swojej książce pt. *Zarzuty przeciw heretykom* pisał, że filozofia nakłania chrześcijaństwo do głupoty, bronił natomiast budującej mądrości, która wypływa wyłącznie z wiary chrześcijańskiej. Ów nacisk jaki kładł na wiarę (po łacinie *fides*) sprawił, iż postawę Tertuliana nazwano fideizmem. Fideizm to stanowisko, według którego wiedza może pochodzić jedynie z wiary, a nie z rozumu. Gilson przyznając, że fideizm Tertuliana był tak zdecydowany pochlebia mu używając jego imienia i określając mianem członków „rodziny Tertuliana” wszystkich późniejszych fideistów. W następującym cytacie z Tertuliana Gilson upatruje fideistyczne credo. To właśnie ono sprawiło, że rodzina Tertuliana stała się „zgodnym domem:”

Co tak naprawdę Ateny mają wspólnego z Jerozolimą? Jaka zgoda panować może między Akademią [platońską] i Kościołem? A jaka między heretykami i chrześcijanami? Nasza wiedza płynie z portyku Salomona, który sam nauczał, że Pana trzeba szukać w prostocie serca. Precz ze wszystkimi próbami utworzenia jakiejś pstrokacizny złożonej z chrześcijaństwa, stoicyzmu, platonizmu i dialektyki! Nie potrzebujemy dziwacznych dyskusji, gdy posiadamy już Jezusa Chrystusa, nie potrzebujemy dociekań, gdy cieszymy się Ewangelią! Mając naszą wiarę, nie potrzebujemy innych wierzeń. Po to jest nasza zwycięska wiara, że nie ma nic więcej, w co mielibyśmy jeszcze wierzyć.<sup>3</sup>

Gilson ostrzega, że filozof nie może zlekceważyć słów Tertuliana. Filozof musi poważnie potraktować wyzwanie fideisty, przynajmniej z tego powodu, iż fideista przyznaje jakoby jego stanowisko miało poparcie w Piśmie Świętym. Czy św. Paweł nie ostrzegał: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol. 2: 8). Czyż słowa św. Pawła z *I Listu do Koryntian* nie dają podstaw fideizmowi?

Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi (1 Kor. 1: 21-25).

Jednak pomimo tych uwag z *I-go Listu do Koryntian* sytuacja nie jest tak prosta, jak to przyznają fideiści, ponieważ św. Paweł w innym miejscu mówi inaczej. Przywołajmy jego jednoznaczną wypowiedź z *Listu do Rzymian*: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy” (Rz. 1:20). Czym są te słowa, jeśli nie przyznaniem dużej roli filozofii? Św. Paweł daje w tym miejscu do zrozumienia, że filozofowie powinni robić to, co robią: wychodzić od naturalnego doświadczenia i docierać do nadprzyrodzonego istnienia i istoty Boga. Ludzki rozum wystarczy, abyśmy dowiedzieli się czegoś o Bogu; oczywiście nie może zastępować Objawienia,

---

<sup>3</sup> Ibid.

które jest tajemnicą, ale przecież jest ono znakiem Boga. Ponadto nie powinniśmy zapominać, że: 1) św. Paweł był wykształcony filozoficznie – prawdopodobnie znał stoicyzm, oraz że 2) wykorzystywał swoją wiedzę filozoficzną przy wielu okazjach, szczególnie kiedy dyskutował – na Areopagu i w innych miejscach – z reprezentantami różnych szkół filozoficznych (Dz. 17: 22-31). Co więcej, czyż to nie Paweł powiedział o Jezusie, że: „W Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol. 2: 3)?<sup>4</sup>

Zatem, jak utrzymuje Gilson, wszystko zależy od tego, jak zinterpretujemy Pismo Święte – od tego, czy znajdziemy sposób na wyjaśnienie fragmentów, które w wyniku pobieżnego czytania mogą prowadzić do konfliktu. Św. Paweł w zasadzie nie potępia filozofii, a jedynie jej nadużywanie dla usprawiedliwienia deprecjonowania wiary. Na pewno dobra wiadomość dla filozofów chrześcijańskich jest taka, że Tertulian był głosem mniejszości wśród Ojców Kościoła. Faktycznie, jak na ironię, biorąc pod uwagę tytuł jego książki, późniejsze autorytety kościelne nazwały Tertuliana heretykiem.

W tym miejscu chciałbym zrobić krok, którego nawet Gilson nie zrobił, chociaż w zasadzie nie miałby nic przeciwko temu. Sądzę, iż ważne jest, aby wyakcentować przekonanie, że rozum może przyjść z pomocą wierze. Zastanawiam się, co odpowiedzieliby św. Paweł i Ojcowie Kościoła, gdybym zadał im następujące pytanie: „Czy Jezus był filozofem?” Innymi słowy, co odpowiedziałby Jezus na pytanie: czy Ateny mogłyby zaprzyjaźnić się z Jerozolimą?

Przyznaję, że pytanie „Czy Jezus był filozofem?” może być dla niektórych dziwne. Niemniej jednak jest ono ważne, ponieważ może wskazać powody, dla których Gilson twierdził, że istnieje raczej pokrewieństwo niż wrogość pomiędzy chrześcijaństwem a rozumem. Pamiętam, jak po raz pierwszy usłyszałem kogoś mówiącego, że „Jezus był największym filozofem.” Miało to miejsce podczas amerykańskiej kampanii prezydenckiej w 2000 roku. Media, którym zawsze zależało na tym, aby insynuować brak inteligencji u George’a Busha, podczas jego debaty z Alem Gorem zadały mu następujące pytanie: „Którego filozofa ceni Pan najbardziej?” Bush

---

<sup>4</sup> Do podjęcia ważnych dyskusji, które toczone były na Areopagu upoważniona była jedynie osoba wykształcona filozoficznie.

zdecydowanie odpowiedział: „Jezusa Chrystusa.”<sup>5</sup> Wielu ludzi, włączając w to profesorów z wydziałów filozofii na całym świecie twierdziło, że odpowiedź Busha była głupia. Przez chwilę ja sam także borykałem się z tą jego odpowiedzią. Jednakże teraz jestem już gotowy, aby bronić odpowiedzi Busha jako właściwej i odpowiedniej, chociaż nie jest to odpowiedź, której się oczekuje, nawet jeśli ma się wykształcenie zarówno filozoficzne, jak i teologiczne. Pomimo tego, jej nieprzewidywalny charakter nie unieważnia faktu, że jest to odpowiedź prawidłowa. Co więcej, jestem przekonany, że Gilson także poparłby odpowiedź Busha.

Nadal jest to bardzo zastanawiające, że niewielu z nas wskazałoby Jezusa, gdyby mieli odpowiedzieć na to samo pytanie. Nawet bardzo pobożna dusza Dantego twierdziła, że to Arystoteles nie Jezus był „Mistrzem wszystkiego, co wie.” Z jakiegoś powodu niechętnie określamy Jezusa jako intelektualistę. Podejrzewam, że duży wpływ ma na to fideizm.

W naszej kulturze trudno pokazać związek między Jezusem i inteligencją. Co więcej, słyszałem jaka jest odpowiedź Chryścjan na moje stwierdzenie, że Jezus jest najinteligentniejszym człowiekiem, jaki kiedykolwiek istniał – twierdzą oni, że jest to oksymoron, czyli wyrażenie sprzeczne. Dzisiaj automatycznie umiejscawiamy Chrystusa niejako na marginesie życia intelektualnego. Prawie nikt już nie traktuje Go jako myśliciela...<sup>6</sup>

A jednak ta niechęć, aby docenić Jezusa jako intelektualistę, nie odpowiada temu, czego naucza o Nim Pismo Święte. Logika jest prosta: jeśli Jezus jest nie tylko pełną i doskonałą Istotą Boską, ale również pełnym

---

<sup>5</sup> Media były przekonane, że George Bush był głupcem i zawsze szukały okazji, aby to pokazać. Gore natomiast był namaszczony na inteligenta, chociaż wyniki naukowe Bush'a były o wiele lepsze zarówno od wyników Gore'a, jak i Johna Kerry'ego – przeciwnika Bush'a z 2004 roku. Nic natomiast nie możemy powiedzieć o osiągnięciach naukowych Obamy; dostęp do tych informacji jest bowiem ograniczony, aby nie zostały one opublikowane.

<sup>6</sup> Dallas Willard, "Jesus the Logician," *Christian Scholars Review* 28 (1999, no. 4): 605. Powołuję się na ten artykuł w mojej dyskusji, chociaż traktuję go z pewną ambiwalencją. Jego autor jest bardzo inteligentny, ale zdaje się sprowadzać filozoficzny sposób myślenia Jezusa jedynie do logicznego myślenia. Sprowadza bowiem filozofię do logiki, jak czyni to wielu współczesnych uczonych. Popelnia zatem błąd, przed którym wielokrotnie ostrzegali filozofowie odkrywca logiki, Arystoteles. Willard twierdzi, iż Jezus jest logikiem w tym sensie, że przywiązuje ogromną wagę do relacji logicznych. Jednak deprecjonuje w ten sposób znaczenie sposobu myślenia Jezusa. Nie jest on bowiem zainteresowany głównie relacjami logicznymi; interesuje się realnymi relacjami, które stanowią sedno filozofii. Zatem Jezus nie jest przede wszystkim logikiem. Jest filozofem. Pomimo tych uwag eseju Willarda jest doskonały.

i doskonałym Człowiekiem, musi być zatem normą dla każdego rodzaju doskonałości ludzkiej. Przypatrując się zachowaniu Jezusa, który spełnia i ukazuje te doskonałości – jakby był wybitnym filozofem – możemy być zdziwieni, ale to dlatego, że Pismo Święte ukazuje Jezusa jako zaangażowanego w konkretne czynności, związane z jego misją. Jednak, również z Pisma Świętego dowiadujemy się, że jego doskonałość była nieograniczona, nawet jeśli pod wieloma względami jest to bardziej widoczne pośrednio niż bezpośrednio. Na przykład, nie widzimy, aby Jezus czerpał jakiegokolwiek materialne korzyści ze swej pracy jako stolarz. Ale wykonuje swój zawód najlepiej jak potrafi. W dodatku, Jezus nie rzuca sieci wraz z uczniami, chociaż umiałby to zrobić w najdoskonalszy sposób. Nie tylko złowiłby coś, ale mógłby być faktycznie doskonałym rybakiem. Umożliwił ów wspaniały połów opisany w Piśmie Świętym (J. 21: 1-14). I na pewno doskonale sprawdził się jako „rybak ludzi” (Łk. 5: 4-12).

Ponieważ nie widzimy Jezusa w codziennych rolach, nie potrafimy sobie wyobrazić, że mógłby się w nich sprawdzić i być doskonałym. Ale on musi być doskonały. Nie możemy z góry zakładać, że Jezus nie brał udziału i nie był doskonały w rozmaitych nie znanych nam rolach tylko dlatego, że nie znajdujemy tego w Piśmie Świętym. Samo Pismo Święte dostarcza przykładów przeciwko takim założeniom. Faryzeusze nie byli w stanie sobie wyobrazić, że zwykły stolarz, mający przyjaciół wśród zwykłych rybaków i poborców podatkowych, mógłby być Mesjaszem – nie wspominając już, że jadał z grzesznikami.

Kiedy mówię „Jezus był filozofem,” nie mam na myśli tego, że rozwijał on jakieś teorie naukowe, dowody, analizy krytyczne, co zazwyczaj kojarzymy z klasycznymi, wielkimi filozofami, takimi jak Platon, Arystoteles, Plotyn, św. Tomasz z Akwinu, lub myślicielami nowożytnymi i współczesnymi, do których należą Kartezjusz, Kant, Husserl, Heidegger. Oczywiście, Jezus nie był filozofem w tym uznanym sensie. Chociaż bez wątplenia i w takim sensie mógłby nim być. Co więcej, jeśli by nim został, to jego filozofia byłaby całkowicie wolna od błędów, w które uwikłane były filozofie nowożytne. Mógłby osiągnąć mistrzostwo zarówno w filozofii, jaki i w jakiegokolwiek innej działalności intelektualnej.

Mógłby. Tak jak mógłby wręczyć Piotrowi lub Janowi wzory dotyczące teorii względności czy płyty tektonicznej skorupy ziemskiej, itd. Z pewnością mógłby, jeśli naprawdę jest tym za kogo był tradycyjnie uznawany przez



chrześcijan. Jednak on tego nie zrobił z powodów, które na pewno są dość oczywiste dla każdego, kto się nad tym kiedykolwiek zastanawiał.<sup>7</sup>

Dlaczego tego nie zrobił, to pytanie na inną dyskusję. Natomiast teraz chciałbym wskazać, w jaki sposób filozoficzne wyjaśnienia pomogły Jezusowi w Jego pracy nauczyciela i osoby publicznej znanej z Ewangelii. Z pewnością, w tej pracy dużą rolę odegrały jego filozoficzne umiejętności. Jak już wspomniałem wcześniej, Jezus nie był filozofem w sensie akademickim, ale na pewno był zdolnym filozofem. Bez wątplenia, jako dwunastoletni chłopiec bez filozoficznej bystrości nie byłby w stanie utrzymać w napięciu uwagi zgromadzonych rabinów i skrybów, komentując Biblię i odpowiadając na pytania z dziedziny teologii (Łk. 2: 41-49).

Czytanie Pisma Świętego przez pryzmat fideizmu sprawia, że widzimy postać Jezusa w ograniczony sposób. Fideista pomniejsza rolę inteligencji Jezusa w jego pracy i misji. Zastanawiając się nad zachowaniem i nauczaniem Jezusa, fideista poddawałby w wątpliwość to, że Jezus wiedział, co robi, i że umiał to wytłumaczyć filozoficznie. Jeśli sprowadzimy fideistyczny punkt widzenia do jego logicznego wniosku, czyż nie zwątpimy w to, że Jezus był świadomy i kompetentny pod względem intelektualnym? Przywrócił wzrok niewidomemu i uzdrowił trędowatego. Chodził po wodzie i nakarmił tysiące ludzi kilkoma bochenkami chleba i kilkoma rybami. Czy mamy uwierzyć, że on nie wiedział co robi? Czy polegał jedynie na bezmyślnych magicznych słowach i prośbach? Najistotniejsze w misji Jezusa było nauczanie o moralnej i osobistej odpowiedzialności. Czy nie świadczy to o tym, że on właściwie rozumiał moralność? Czy mamy wierzyć, że bezmyślnie wypowiadał słowa, które były kierowane w jego stronę i przez niego? Fideista nakłania nas do tego, abyśmy wierzyli w coś niewiarygodnego.<sup>8</sup>

Z innych powodów myślę, że Ewangelia wyjaśnia, iż chrześcijaństwo ma na celu zaspokajanie zarówno naszego intelektu, jak i innych naszych potrzeb. Po pierwsze, wynika to z samej definicji, ponieważ Ewangelia służy wskazywaniu osobie ludzkiej drogi zbawienia. Jednak, co to znaczy być osobą? Osoba to istota rozumna posiadająca wolną wolę. To dlatego Ewangelia ma tak duże znaczenie: dopełnia Objawienie i zbawie-

---

<sup>7</sup> Ibid., 606.

<sup>8</sup> Ten paragraf jest parafrazą tekstu pochodzącego z pracy Willarda: *ibid.*, 611.

nie istot rozumnych, posiadających wolną wolę. Jednak w taki czy inny sposób musi być w to zaangażowana filozofia, ponieważ to ona pomaga nam zrozumieć kim jest człowiek. Filozofia człowieka jest zgłębianiem znaczenia ludzkiego rozumu i woli.

Po drugie, Jezus przytacza w swoim nauczaniu przypowieści, aby zwrócić naszą uwagę na ważne kwestie filozoficzne. Są one wspaniałymi narracjami opartymi na rozumowaniu analogicznym, które Arystoteles określał jako charakterystyczną cechę filozoficznej doskonałości. Faktycznie, przypowieści Jezusa miały na celu głębsze dotarcie do poznania samego siebie, podobnie jak sokratejska metoda pytań i odpowiedzi. Jezus stosował przypowieści w podobnym celu. Nie używał filozofii, aby wygrywać spory czy dyskusje naukowe. Chciał swoich słuchaczy nakłonić do filozoficznych rozmyślań, co zapewniłoby im głębszy duchowy rozwój. Jezus wiedział także to, co wie każdy dobry filozof, że ów rozwój opiera się na dotychczas posiadanej wiedzy. W związku z tym jego przypowieści dotyczą zwyczajnych, codziennych spraw, które są okazją do zastanowienia się nad znaczeniem ludzkiego życia i nad naszymi relacjami z Bogiem. Dzięki temu przypowieści są raczej zaproszeniem, niż nauczaniem lub wykładem. Jezus

nie stara się mówić wszystkiego wprost, wkładając w usta słuchaczy konkretne wnioski. Stara się raczej tak przedstawić problem, że ci którzy chcą dotrzeć do prawdy sami mogą znaleźć odpowiednią drogę, będącą ich własnym odkryciem – nawet jeśli specjalnie się o to nie troszczą.<sup>9</sup>

Być może jednym z powodów, dla których z niechęcią myślimy o Jezusie jako filozofie jest to, że ludzie zwykle kojarzą filozofów z niekończącymi się sporami. Uważają, że filozofowie są kłótlivi i wprowadzają ludzi w zakłopotanie. Jednak należy pamiętać, że zakłopotanie jednej osoby może być spowodowane tym, że druga osoba broni prawdy i coś duchowo odbiera. Jezus również wiedział, że czasami nie może się zgodzić. Rzucił wyzwanie i dostarczał uzasadnienia. Zwróćmy uwagę na jego odpowiedź jaką dał Saduceuszom, którzy zakwestionowali jego wiarę w zmartwychwstanie (Łk. 20: 27-40). Poddali oni Jezusa konfrontacji, chcąc ukazać, że idea zmartwychwstania nie ma sensu:

---

<sup>9</sup> Ibid., 607.

Prawo Mojżeszowe mówi, że jeśli umrze żonaty człowiek nieposiadający dzieci, jego najstarszy brat powinien pojąć za żonę ową wdowę, a dzieci, które mieliby ze sobą, dziedziczyłyby po starszym bracie. W «myślowym eksperymencie» Saduceuszy zmarł najstarszy z siedmiu braci, nie pozostawiając dzieci, następny brat pojął tę wdowę za żonę i także zmarł nie pozostawiając potomstwa, i następny tak samo jak każdy z siedmiu braci. Wtedy zmarła także i żona (dość dziwne!). Absurd, na który wskazywali Saduceusze polegał na tym, że w momencie zmartwychwstania będzie ona żoną wszystkich siedmiu mężczyzn, co jest niezgodne z naturą małżeństwa.<sup>10</sup>

Jezus im odpowiada, że ten argument nie pokazuje, że zmartwychwstanie jest czymś absurdalnym, ponieważ małżeństwo – w naszym potocznym rozumieniu – nie będzie ‘obowiązywało’ w niebie. W niebie nie będziemy mieli śmiertelnych ciał; zamiast tego będziemy mieli „uduchowione ciała” – ciała składające się z nie-fizycznej natury, podobne do ciał aniołów.<sup>11</sup> Saduceusze błędnie wierzą, że zmartwychwstanie jest jedynie kontynuacją życia biologicznego w takiej postaci, w jakiej istnieje ono teraz. Dlatego Jezus argumentuje, że hipotetyczny przykład Saduceuszy jest nieprzekonujący, ponieważ jest oderwany od tematu, jeśli utrzymują, że kobieta mogłaby pozostawać w małżeńskich relacjach z każdym z siedmiu braci. Jeśli relacje płciowe i małżeństwo związane są z naszym śmiertelnym, a nie uduchowionym ciałem, to nasze małżeńskie relacje nie będą ‘obowiązywały’ w niebie. Zatem Jezus daje w tym miejscu lekcję na temat metafizyki ludzkiej natury – jej postaci ziemskiej i niebiańskiej.

Zauważmy, że rozróżnienie, którego dokonał Jezus na nasze śmiertelne i uduchowione ciała jest rozróżnieniem metafizycznym. Kiedy św. Tomasz dokonuje takiego rozróżnienia w swoich pismach traktujemy to jako dzieło filozoficzne. Dlaczego mniej filozoficzne, wręcz mniej metafizyczne miałyby być to, co robi Jezus? – szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę, że św. Tomasz poznał to rozróżnienie studiując słowa Jezusa zawarte w Ewangelii.

W świetle tych rozważań fideistyczny pogląd, iż rozum jest przeszkodą w zachowaniu integralności wiary chrześcijańskiej i rozumienia

---

<sup>10</sup> Ibid., 609.

<sup>11</sup> „Uduchowione ciała” jest to moje tłumaczenie greckiego wyrażenia, którego używał św. Paweł: *sōma pneumatikon*, w 1 Kor. 15: 44. Odnoszę się do tego tutaj, aby następnie wskazać, co Jezus miał na myśli porównując nasze ciała w niebie do aniołów.

jest nieprzekonujący. Fideiści – „rodzina Tertulinana,” jak ich nazywa Gilson – nie chcą przyjąć, że:

Jezus był myślicielem i że jest to żadne pejoratywne słowo, ale należało to do istoty jego działalności, a także, że inne jego atrybuty nie wykluczały myślenia, a tylko potwierdzały, iż jest on z pewnością najwspanialszym myślicielem spośród ludzi: najbardziej inteligentną osobą, która kiedykolwiek żyła na ziemi.<sup>12</sup>

Ciągle używał swojego filozoficznego talentu, aby umożliwić ludziom badanie „wnętrza swoich serc i umysłów” i przez to własny rozwój. Z pewnością jego umiejętność dokonywania filozoficznej refleksji odegrała dużą rolę w jego wzrastaniu w „mądrości,” wspomnianym w *Ewangelii według św. Łukasza* (2: 52).<sup>13</sup>

Kilka ważnych wniosków nasuwa się z powyższych rozważań, ukazujących Jezusa jako utalentowanego filozofa, podążającego własną drogą dla osiągnięcia własnych celów.

1. Jeśli filozofia – traktowana z należyтым szacunkiem – jest obecna w pracy Jezusa, pogląd fideistów jest nieprzekonujący.

2. Jeśli filozofia pozostaje w zgodzie z życiem Chrześcijanina, to nie ma powodu, aby wierzyć, że Chrześcijanin powinien wykluczyć filozofię jako swoje powołanie. Chrześcijanin może zostać powołany, aby poświęcić swoje życie filozofii, jako służebnicy chrześcijańskiej mądrości.

3. Przykład Jezusa zachęca nas do tego, aby modlić się w intencji naszych intelektualnych potrzeb, tak jak to czynimy we wszystkich innych potrzebach. To, czy doceniamy, że Jezus był myślicielem, „ma duży wpływ na to, jak dzisiaj postrzegamy związek Jezusa z naszym światem i naszym życiem – szczególnie jeśli nasza praca jest związana z dziedziną sztuki, myśli, badaniami naukowymi.”<sup>14</sup>

W jaki sposób moglibyśmy osobiście powiązać Jezusa z naszym życiem intelektualnym, naukowym czy artystycznym, gdyby był on intelektualnie słaby? Nasza przynależność do grona uczniów Jezusa zależy od tego, czy widzimy jego związek z tym wszystkim, czym się zajmujemy, włączając w to szczególnie nasze umiejętności zawodowe czy techniczne,

---

<sup>12</sup> Dallas Willard, „Jesus the Logician,” op. cit., 610.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid., 605.

związane z konkretną dziedziną. Jak moglibyśmy podtrzymywać te relacje z Mistrzem, gdybyśmy zostawili Go „za drzwiami?” Docenienie tego, że Jezus jest intelektualistą i filozofem umożliwia nam włączenie go i rozpoznanie jego odniesienia do naszego zawodowego życia, nawet jeśli jesteśmy artystami, filozofami czy naukowcami.<sup>15</sup>

Znowu przywołam przykład św. Tomasza z Akwinu. Z pewnością św. Tomasz nie marnował czasu, kiedy głęboko i cierpliwie modlił się do Jezusa, aby usprawnił i oświecił jego umysł przed przygotowaniem filozoficznych wykładów i pism. Jest to fakt wart zastanowienia: ten sam chrześcijanin, który niechętnie nazwałby Jezusa filozofem, nigdy nie wątpiłby w stosowność modlitwy św. Tomasza odwołującego się do mądrości Jezusa i proszącego go o intelektualne wsparcie. Jeśli zapytałbyś św. Tomasza, co Jezus wiedział na temat filozofii, z pewnością uśmiechnąłby się i lakonicznie odpowiedziałby: „wszystko.”

### Podsumowanie

Jak powiedziałem wcześniej, Gilson zgodziłby się z moją odpowiedzią na pytanie: „Czy Jezus był filozofem?” Nasza wiara chrześcijańska nie przeciwstawia się rozumowi. Angażuje racjonalność, a także integruje wszystkie nasze władze umysłowe i cielesne: siły fizyczne i emocjonalne, naszą wyobraźnię i pamięć, naszą wolę i intelekt. Wzorem tej integralności jest dla nas Chrystus. Łaska doskonali naturę, a nasza natura angażuje rozum. „Będiesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt. 22: 37). Nie znaczy to, że każdy filozof powinien być zawodowym filozofem. Chodzi o to, że życie filozoficzne jest zgodne z życiem chrześcijanina. Gilson dodałby, że to także ukazuje sposób, w jaki filozofia może służyć wierze chrześcijańskiej we współczesnym świecie. Filozofia pełni ważną rolę, zwłaszcza jeśli uświadomimy sobie, że nie żyjemy w czasach dominacji wiary. Dlatego dwaj ostatni papieże – Jan Paweł II i Benedykt XVI – wzywali, aby filozofia pomogła przezwyciężyć relatywizm i na nowo ewangelizować cywilizację. Jan Paweł II we wstępie do swojej encykliki *Fides et Ratio* wskazywał, że filozofia może służyć wierze:

---

<sup>15</sup> Ibid.

Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie.

Gilson przypomniaby nam, że aby zrealizować to, na co wskazywał Jan Paweł II, filozof chrześcijański musi wziąć pod uwagę współczesny, pluralistyczny świat. Nie może od tego uciec. Chcąc uczynić z chrześcijańskiej filozofii żywe wsparcie, należy ją wprowadzać w życie tu i teraz.

Bardzo ważne jest, aby uznać, że filozofia naszych czasów jest jedyną żywą filozofią, jedyną aktualnie istniejącą, dzięki której możemy komunikować się z filozofią, która jest wieczna. Skarb filozoficznej mądrości gromadzony przez mądrych ludzi na przestrzeni wieków istnieje tylko dzięki współczesnym myślicielom, dzięki umysłowi każdego z nas, w czasach współczesnych, w których żyjemy.<sup>16</sup>

Wymaga to, aby z determinacją zaangażować współczesny świat i w pełni uznać fakt, że skoro Bóg jest prawdą, to gdziekolwiek jest prawda, zawsze będzie powiązana z Bogiem. Wspaniale ukazywał to Jan Paweł II. Współczesny filozof chrześcijański, gdy jest atakowany przez wrogie szkoły filozoficzne musi bronić mądrości płynącej z chrześcijaństwa. Bo wiem, jeśli Bóg jest prawdą zawsze jest sposób, aby zacząć rozmowę na wspólnej płaszczyźnie porozumienia. Współczesny filozof chrześcijański musi być przekonany, że da się przeprowadzić taką rozmowę. Zakotwiczona w prawdzie mądrość chrześcijańska jest wybitnie nakierowana na obronę tych, którzy będą słuchać. Znajdując drogę, dzięki chrześcijańskiej dobroczynności i przywracaniu kultury chrześcijańskiej upewniamy się, że rozmowa i obrona to zadania, przed którymi stają chrześcijanie we współczesnym, pluralistycznym świecie. Kiedy chrześcijanie tak czynią, idą za przykładem chrześcijańskiego apologety, samego św. Pawła: „Udaremniamy ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi” (2 Kor. 10: 5).

*Thum. Imelda Chłodna-Błach*

\*\*\*

---

<sup>16</sup> Étienne Gilson, *Three Quests in Philosophy* (Toronto, Ontario: Pontifical Institute of Medieval Studies 2008), rozdz. 1: *The Education of a Philosopher*, 14.

## GILSON ON THE RATIONALITY OF CHRISTIAN BELIEF

### SUMMARY

The underlying skepticism of ancient Greek culture made it unreceptive of philosophy. It was the Catholic Church that embraced philosophy. Still, Étienne Gilson reminds us in *Reason and Revelation in the Middle Ages* that some early Christians rejected philosophy. Their rejection was based on fideism: the view that faith alone provides knowledge. Philosophy is unnecessary and dangerous, fideists argue, because (1) anything known by reason can be better known by faith, and (2) reason, on account of the sin of pride, seeks to replace faith. To support this twofold claim, fideists, like Tertullian and Tatian, quote St. Paul. However, a judicious interpretation of St. Paul's remarks shows that he does not object to philosophy *per se* but to erroneous philosophy. This interpretation is reinforced by St. Paul's own background in philosophy and by his willingness to engage intellectuals critical of Christianity in the public square.

The challenge of fideism brings up the interesting question: what would Jesus himself say about the discipline of philosophy? Could it be that Jesus himself was a philosopher (as George Bush once declared)? As the fullness of wisdom and intelligence, Jesus certainly understood philosophy, although not in the conventional sense. But surely, interpreting his life through the lens of fideism is unconvincing. Instead, an appreciation of his innate philosophical skills serves better to understand important elements of his mission. His perfect grasp of how grace perfects nature includes a philosophy of the human person. This philosophy grounded in common-sense analysis of human experience enables Jesus to be a profound moral philosopher. Specifically, he is able to explain the principles of personal actualization. Relying on ordinary experience, where good philosophy must start, he narrates moral lessons—parables—that illumine difficulties regarding moral responsibility and virtue. These parables are accessible but profound, showing how moral understanding must transcend Pharisaical legalism. Additionally, Jesus' native philosophical power shows in his ability to explain away doctrinal confusions and to expose sophisticated traps set by his enemies.

If fideism is unconvincing, and if the great examples of the Patristics, the Apostles, and Jesus himself show an affinity for philosophy, then it is necessary to conclude that Christianity is a rational religion. Accordingly, the history of Christian culture is arguably an adventure in faith and reason. Since God is truth and the author of all truths, there is nothing in reality that is incompatible with Christian teaching. As John Paul II explains effectively in the encyclical, *Fides et Ratio*, Christianity is a religion that is rational and can defend itself. This ability to marshal a defense makes Christianity a religion for all seasons.

**KEYWORDS:** philosophy, fideism, faith, reason, parables, moral understanding, grace, nature, metaphysical distinction, evidence, authority.





**María Guadalupe Llanes**

Universidad Central de Venezuela  
Caracas, Venezuela

## **GADAMER Y LA IGUALDAD SUSTANCIAL DE PENSAMIENTO Y LENGUAJE EN SAN AGUSTÍN\***

“Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la *encarnación*.”

- Gadamer

Una característica primordial de la epistemología medieval es la *adequatio* entre el sujeto que percibe y el objeto percibido. Irremediablemente, en este caso, el acto aprehensor se produce entre dos instancias, muy ajenas físicamente aunque destinadas a encontrarse: el sujeto inteligente y el objeto inteligible. La fusión que posibilita el conocimiento ocurre en el seno del sujeto, que está genéticamente capacitado para volverse él mismo, por un instante, igual al objeto que aprehende. La *species intelligibilis*, es una réplica creada substancialmente por el sujeto a partir de una impresión que él reconoce, ya en el primer instante de la aprehensión, como externa: percepción que es a la vez reflexión, espejo de lo otro dentro del sujeto y del sujeto en sí mismo, en un único movimiento creador, capaz de engendrar el mundo en él. La comunión perfecta de yo-mundo, ocurre en el acto perceptor. El hombre del medioevo es un resumen de todo lo creado, es imagen y espejo a la vez. Y se convierte en espejo cada vez que realiza el acto de conocer.

---

\* Reedición de: *Apuntes Filosóficos* 40 (2012): 87-101.

Ahora bien, las ideas de sujeto, de mundo y de aprehensión cognoscitiva, cambiaron considerablemente con el paso de los siglos. La expansión y *sfumato* de los contornos del sujeto condujeron a otro tipo de fusión con su mundo, y el conocimiento se transformó dentro de este nuevo contexto-hábitat existencial humano. Nuevos modos de ser, condujeron a nuevos modos de conocer, como diría Santo Tomás.

Entre estas nuevas tendencias de pensamiento, está la que algunos denominaron *Neohermenéutica*, cuyo principal representante es Gadamer. La influencia directa de su maestro, Heidegger, es fácilmente reconocible, sobre todo en los escritos de lo que fue denominado: el tercer período del pensamiento heideggeriano reflejado en su obra *Unterwegs zur Sprache*. Ahí ya encontramos el viraje del ser hacia el lenguaje, como lo expresa Vicente Muñiz parafraseando a Heidegger:

[...] si el hombre es tal por manifestar “lo que hay en él” – “ser” – resulta que su “condición” existencial se transforma en una “con-dicción.” En un decir-con el “ser.” La iluminación del “ser” ocurre en el lenguaje y en el lenguaje se revela la “intelección del ser.” Por ello, en el hombre habla la voz del ser.<sup>1</sup>

La nueva manera de entender la hermenéutica, desde Heidegger, sitúa al hombre, ya no frente al mundo, sino en una *situación* hermenéutica, estando en el mundo y formando parte de esa situación. La fusión-adeacuación que veíamos en el acto de conocer medieval, se transforma ahora en una fusión de horizontes. El hombre es un intérprete cuyo horizonte debe expandirse para poder fusionarse con el horizonte del objeto que va a conocer. Este sujeto, ya no es un ego solitario y perfectamente determinado aparte de todo lo demás, ahora es un “ser ahí;” su “piel” incluye su mundo, y su horizonte, esto es, el lugar hasta donde llega su visión, está siempre en movimiento, en permanente interacción-fusión-ensanchamiento.

Siendo estos, el escolástico y el hermenéutico, dos paradigmas gno-seológicos tan diferentes, resulta en principio extraño entender el retorno gadameriano hacia la teoría cristiana de la *encarnación* aplicada al lenguaje, para explicar su posición.

---

<sup>1</sup> Vicente Muñiz, *Introducción a la filosofía del lenguaje. Problemas ontológicos* (Barcelona: Anthropos, 1989), 64.

En efecto, en su famoso libro, *Verdad y Método*, Gadamer, bajo el subtema “Lenguaje y verbo” afirma:

Merece la pena que nos atengamos ahora a este punto nuclear del pensamiento cristiano,” (el misterio de la Trinidad y la encarnación del Verbo) “porque también para él la encarnación está relacionada, de forma muy estrecha, con el problema de la palabra. Ya desde los padres de la iglesia, y desde luego en la elaboración sistemática del agustinismo de la alta escolástica, la interpretación del *misterio de la trinidad* [...] se apoya en la relación humana de hablar y pensar.<sup>2</sup>

Veremos a continuación, lo que Agustín de Hipona dice al respecto y, luego, cómo expone Gadamer la posición agustiniana en el contexto de su hermenéutica.

### Breves notas sobre la substancia en San Agustín

Para entender por qué Gadamer considera que la idea cristiana de encarnación del Verbo constituye un aporte fundamental para su teoría, es preciso revisar el concepto de “substancia” en San Agustín.

Gilson reconoce la importancia que tiene San Agustín en el desarrollo del pensamiento cristiano al identificar a Dios con el Ser, en vez del Uno o el Bien:

Quizá no se aprecie la magnitud que San Agustín alcanza dentro de la historia del pensamiento cristiano sino al advertir la sobriedad con que él – que sólo estaba defendido contra Plotino por su genio de teólogo y por el Concilio de Nicea – supo restablecer al Dios cristiano en el plano del ser, concebido como indivisible del uno y del bien.<sup>3</sup>

La ‘substancia’ agustiniana equivale a lo que él entiende por ‘ser.’ Substancia es *omne quod est*, todo lo que ‘es.’ Y el conjunto de toda la realidad se resume, según el hiponense, en el Ser eterno o substancia creadora y los seres finitos o substancias creadas. En el extremo del ser, lo más cerca posible del no-ser, está la materia prima. Desde ésta hasta el Ser se encuentran todos los grados posibles de substancialidad, en la plétora entitativa que constituye la plenitud de nuestro universo.

Dios es la única Substancia, en la que ‘ser’ y ‘tener’ coinciden. Las substancias finitas no son lo que tienen, y reciben de Dios el ser. Al ser el

---

<sup>2</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y Método* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991), 503.

<sup>3</sup> É. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Gredos, 1965), 123.

suyo un ser recibido y tenido, que no les pertenece por naturaleza, son absolutamente contingentes, totalmente no-necesarios. En palabras de Agustín:

¿Mas de dónde tenía su tal cual ser esta materia sino de Vos, de quien todas las cosas reciben el ser que tienen, de cualquier modo que ellas sean? Pero tanto más lejos están de vuestro Ser, cuanto más desemejantes son a Vos, pues no es la distancia de lugares la que hace que estén lejos de Vos las criaturas.

Por lo cual Vos, Señor, que nunca sois diferente de Vos mismo, ni en la sustancia, ni en el modo, sino siempre inmutablemente el mismísimo, *Santo... Dios Todopoderoso*, hicisteis algo aun de la misma nada, en aquel principio que procede de Vos, en vuestra Sabiduría, que nació de vuestra sustancia. Porque hicisteis el Cielo y la Tierra: pero no los hicisteis de vuestra propia sustancia.<sup>4</sup>

Las cosas se asemejan, participan, del ser de Dios; y poseen el ser según el grado de su participación. La relación entre las criaturas y el Creador no es de consubstancialidad; como vimos, Dios no toma de su sustancia para producir el mundo, y éste no posee el grado sumo de substancialidad que corresponde únicamente a Dios. Muy diferente es la relación entre las personas divinas: el Hijo, Logos o Verbo, es consubstancial al Padre.

En el caso de los seres creados encontramos sumas de substancias que se funden dialécticamente en una sola sustancia, imitando imperfectamente la naturaleza de su Creador.

En efecto, todo es sustancia para el hiponense, la materia prima, la forma, el conjunto de materia y forma, los accidentes, las razones seminales, las nociones universales que están en la *memoria dei*; en fin, todo aquello que se puede mencionar como siendo ‘algo,’ ‘una realidad objetiva.’ Por lo tanto, todas las relaciones se dan entre substancias. Seguramente Aristóteles se estremecería en su tumba si leyera esto, pero Agustín explica la posibilidad de la unión entre substancias propia de su ontología, utilizando el caso del ser humano como ejemplo, en otras palabras:

Agustín considera que [...] en el hombre hay tres substancias, el alma, el cuerpo y el todo, que es lo que se denomina propiamente ‘hombre.’ La unión de cuerpo y alma no es una unidad natural,<sup>5</sup> sino que la podríamos

<sup>4</sup> San Agustín, *Confesiones*, XII, 6, 6.

<sup>5</sup> “Si por natural se quiere decir que cuerpo y alma constituyen una sola naturaleza, ha de precisarse de nuevo que no se trata de una naturaleza en el sentido aristotélico. El concepto

denominar 'creacional'. En este sentido se diferencia Agustín del hilemorfismo aristotélico, según el cual la materia y la forma, componentes ontológicos de todo ser espaciotemporal, están unidos natural e indisolublemente. Esto lo aplica igualmente a la unidad de cuerpo y alma, considerando el cuerpo como materia y el alma como forma. Según Aristóteles, la materia es pura potencialidad y por lo tanto no puede considerarse como substancia que es pura actualidad. La forma es, según él, la sustancia primaria que causa el ser sustancial del compuesto. Agustín, en cambio, encuentra una realidad positiva en la materia, por lo cual el cuerpo posee ya en sí mismo su realidad o actualidad, es decir, su forma o sustancia. El alma es una forma ulterior que se agrega (Dios la agrega, de ahí la expresión 'unidad creacional' o 'propia de la criatura') al animal para constituirlo como humano. Entonces, el alma y el cuerpo se unen con una atracción que Dios imprime en cada una de las partes en el acto creador, pero al mismo tiempo son sustancias separadas, pues el alma es inmortal y en esto Agustín sigue siendo platónico.<sup>6</sup>

Para el santo de Tagaste, el hecho horizontal de unir dos sustancias no es un problema, lo que sí requiere explicación es la unión vertical de espíritu y materia. Si el cuerpo es una sustancia que resulta de la unión de la materia prima (sustancia en el menor grado posible) y forma (sustancia), el alma también es la unión de una materia espiritual (sustancia) con una forma espiritual (sustancia). El problema es formulado así por Agustín:

nos viene el cuerpo de la tierra y el espíritu del cielo; somos a la par tierra y cielo.<sup>7</sup>

¿Existe algo tan dispar como el alma y el cuerpo? No obstante, podemos decir que el alma está cabe el hombre o en el hombre; porque aunque el alma no es cuerpo, el hombre es alma y cuerpo.<sup>8</sup>

---

aristotélico de naturaleza procede de un mundo de oustías, es decir, de cosas que se tienen a sí mismas en propiedad y se desarrollan en función de facultades que también poseen en propio. El concepto agustiniano de naturaleza, dentro de un mundo explicado creacionísticamente, es menos radicado en sí, menos propietario de su ser y sujeto de sus capacidades. Las cosas naturales están siempre abiertas al beneplácito divino, sólo en relación al cual cobran suficiencia. La unión de cuerpo y alma posible es la propia de criatura. No es aquí la unidad menor que en el otro concepto de naturaleza, sino que el concepto de naturaleza es menos suficiente, menos afirmado en sí. Ello es sólo la consecuencia de tratarse de un mundo creado, un mundo menos a se que el de los filósofos." S. Álvarez Turienzo (1988), 131.

<sup>6</sup> María G. Llanes, *El realismo teológico agustiniano en su teoría del conocimiento* (Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación UCV, 2000), 97.

<sup>7</sup> San Agustín, *Retract.*, I, 1, 3.

<sup>8</sup> *De Trinitate*, VI, 2, 3.

Así, el alma y el cuerpo -¿hay nada más diferente que el alma y el cuerpo?- son uno, pero ya se sobrentiende qué clase de unidad, a saber, un hombre o un animal.<sup>9</sup>

La solución a este problema la proporciona la Escritura revelada. Agustín encuentra en el Verbo divino encarnado, la analogía perfecta para aclarar la cuestión.

Antes de su encarnación, el Verbo era una substancia en condición de identidad entitativa o consubstancialidad con su Padre. Siendo el único que fue engendrado directamente por el Ser, es la fuente de todas las formas. El Verbo significa la posibilidad de autoconciencia divina, pues es “el primer acto del Intelecto absoluto en su propia intelección;”<sup>10</sup> además es principio de la autoconciencia humana. Las Ideas contenidas en el Logos, suponen las formas de todo ser posible; son substancias, pues la forma es substancia. Antes de la creación, el Padre pronuncia interiormente una palabra consustancial a Él, así lo expresa Agustín:

el Padre engendró al Hijo como *diciéndose* a sí mismo, igual en todo a Él; pues no se habría *expresado* integra y perfectamente a sí mismo si en su Verbo hubiera alguna cosa más o menos que hay en Él.<sup>11</sup>

En la creación Dios realiza dos operaciones sincrónicas: por un lado, el Padre crea la materia prima indeterminada *ex nihilo*; y por otro, el Verbo ‘informa’ la materia. Así explica Juan Pegueroles el proceso ontológico de formación correspondiente al Verbo:

En esta formación ontológica distingue san Agustín tres momentos. El Verbo: 1º llama a sí la materia informe (*vocatio*); 2º ésta se vuelve hacia su forma o idea en el Verbo (*conversio*); y 3º) queda entonces formada (*formatio, illuminatio*). La formación ontológica resulta, pues, de una conversión natural.<sup>12</sup>

Y, además, resulta de un *llamado* del Verbo. La “Palabra” *llama* a la materia y en ese llamado junto con la respuesta consiste la impresión de la forma. Dos substancias de diferente grado (la forma y la materia) se

<sup>9</sup> Ibid., VI, 3, 4.

<sup>10</sup> Ibid., VI, 10, 11.

<sup>11</sup> Ibid., XV, 14, 23 (cursiva nuestra).

<sup>12</sup> J. Pegueroles, “Naturaleza y persona, en san Agustín,” *Augustinus* XX (1975): 17.

unieron realmente en una metafórica conversación.<sup>13</sup> Desde antes del principio de los tiempos, en el seno de Dios mismo, así como en el acto de la creación, la palabra tiene peso ontológico.<sup>14</sup>

En cuanto a las ‘nociones’ que están en el alma humana como una copia de las Ideas, adaptada a nuestra naturaleza, ellas tienen un grado de substancialidad mayor que el cuerpo porque están en el alma, y también en virtud de su origen. Dice Agustín:

[...] toda noticia (noción) es, según la especie, semejante al objeto que se conoce [...] con todo, la imagen de un cuerpo cualquiera en el alma es mejor que la especie corpórea, en cuanto existe en una naturaleza más noble, por existir en una existencia vital, que es el alma. Así, cuando conocemos a Dios nos hacemos mejores que éramos antes de conocerlo, sobre todo cuando el objeto placentero y amado se hace palabra y la noticia se hace cierta semejanza con Dios [...].<sup>15</sup>

En las Ideas Dios conoce todo, en ellas se posee y se ama. No existe la menor fisura entre el Padre y el Verbo. En las ‘nociones’ el hombre conoce el mundo, a él mismo y a Dios, siendo ellas el criterio de verdad en el proceso de conocimiento y el lugar de posibilidad de la autotranscendencia humana. Conociéndose, el hombre entra en contacto con lo divino que está en él (aunque no es Dios mismo, pues eso sería ontologismo). El ‘conócete a ti mismo’ se convierte en una prueba de la existencia de Dios, para Agustín: *In interiore homine habitat veritas*.

En efecto, como imágenes que son de Dios, los humanos se esfuerzan por imitar Su perfecta unidad simple, pero sólo logran existir a la manera de unidades estructurales. Así mismo, encuentran su propio verbo interior que es una copia, adecuada a su constitución, de las Ideas del Verbo divino.

Pues bien, cuando el Verbo se hizo carne, cuando encarnó, tuvo que unir su substancialidad divina con la humana. Como decíamos, lo superior se unió a lo inferior, la unión de la que se trata aquí es vertical: espíritu

---

<sup>13</sup> En el contexto de la teoría del conocimiento de Santo Tomás podemos ver, en el punto final del acto de conocer del entendimiento tomista, también el fenómeno de la *conversio*, como vuelta, reconsideración, encuentro, con el fantasma sensible.

<sup>14</sup> Recordemos que esa es la manera en que el propio Moisés describe los primeros instantes de este universo, cuando en el Génesis nos cuenta que Dios para hacer cada cosa, la *dijo* mediante su Verbo.

<sup>15</sup> *De Trin.*, IX, 11, 16.

divino – alma humana – cuerpo. Si ya era un problema la unión vertical del alma con el cuerpo, dos substancias con un muy diferente grado de substancialidad; la unión entre el Verbo divino y la naturaleza humana puede parecer infinitamente más compleja. Veamos que opina Agustín:

Pero el mismo que es Hijo del hombre es Hijo de Dios, porque, uniéndose en unidad de persona el Hijo del hombre al Hijo de Dios, resultó una y la misma persona, que es Hijo de Dios e Hijo del hombre también. Ahora hay que discernir qué es lo que tiene cada uno y por qué. El Hijo del hombre tiene alma y tiene cuerpo. El Hijo de Dios, que es el Verbo, tiene al hombre, como el alma tiene al cuerpo. Como el alma con cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre, así el Verbo con el hombre no hace dos personas, sino un solo Cristo. ¿Qué es el hombre? Un alma racional que tiene un cuerpo. ¿Qué es el Cristo? El Verbo de Dios que posee al hombre.<sup>16</sup>

Cristo es un solo ser o substancia, pero su divinidad y su humanidad son ambas reales. En el hombre hay una mezcla de alma y cuerpo, en Cristo una de Dios y hombre. El Verbo, un ser divino, se unió a un alma que tenía un cuerpo. La unión de alma y cuerpo “se realiza cada día cuando se engendra un hombre,” aclara Agustín, la de Dios y hombre “acaeció una sola vez para libertar a los hombres. Con todo,” sigue diciendo el hiponense, “la mezcla de dos realidades incorpóreas es más fácilmente creíble que la de una incorpórea y otra corpórea [...] la unión del Verbo de Dios y del alma debe resultar más creíble que la del alma y el cuerpo.”<sup>17</sup>

El Verbo no perdió nada de su divinidad al encarnarse, pero fue completamente humano al mismo tiempo. Fue el propio San Agustín quien llevó estas ideas al contexto del lenguaje humano logrando con ello inspirar el pensamiento de Gadamer muchos siglos después.

### **La encarnación del Verbo y su reflejo en el fenómeno del lenguaje, según San Agustín**

El sabio hiponense elabora una evocadora analogía entre la encarnación del Verbo, que es un tema teológico, y la materialización del pensamiento en el acto del lenguaje proferido, pensada desde la filosofía del lenguaje. Se encuentra en su célebre obra *De Trinitate*:

---

<sup>16</sup> *In Ioan.*, 19, 15

<sup>17</sup> *Epistola* 137, 3, 11.



La palabra que fuera resuena, signo es de la palabra que dentro resplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen. Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales.

Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Al asumir lo sensible sin ser por él absorbido, nuestro verbo se hace voz y el Verbo se hizo carne.<sup>18</sup>

Observemos, resumiendo, estas uniones sustanciales en la ontología agustiniana. Para empezar, tenemos la unión de consubstantialidad que sólo se produce entre dos sustancias idénticas: el Padre y el Hijo. La unión se diluye en la simplicidad sustancial que es Dios. Nos interesa recalcar que siendo dos sustancias, son al mismo tiempo una sola y simple.

Pero, todas las demás sustancias son diferentes en grado de sustancialidad, por lo tanto, en este mundo complejo, donde no habitan entes simples, todas las composiciones se dan entre sustancias que no son idénticas, es decir, ninguna unión es consubstantial. No obstante, como dice Agustín (“[...] el alma con el cuerpo no hace dos personas, sino un solo hombre”), la unión del alma (sustancia: forma espiritual) y el cuerpo (sustancia: materia corpórea compuesta a su vez por forma corporal y materia prima) tiene como resultado una sustancia: el hombre.

Este modo ontológico de pensar es trasladado al lenguaje. Ya vimos cómo el acto de distinguirse sin quebrantar la unidad simple, en el rango de las experiencias divinas, equivale a engendrar. Engendrar al Verbo es, para el Ser, *decirse* a sí mismo. En ese decirse, en esa Palabra, ocurre el Hijo. Es la Palabra que dentro de Dios resplende.

De la misma manera, en el alma del hombre, imagen de Dios y vehículo semiótico del universo, resplende un símil de la Palabra, un equivalente ontológico del Verbo. El alma humana contiene especies reales que son réplicas, con menor grado de sustancialidad, de las Ideas. “La palabra que dentro resplende, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian, voz es del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen.”

---

<sup>18</sup> *De Trin.*, XV, 11, 20.

El *verbum cordis*, *verbum interius*, o *verbum mentis*, no tiene el aspecto de un idioma, no es la palabra de una lengua, pero le es intrínsecamente posible el ser expresable. Así como el Verbo es la expresión ontológica directa de Dios, el verbo interior es manifestación ante el ojo del alma (la razón superior) de una noción o *notitia* que está impresa en ella en lo que Agustín denominó *memoria dei*. Por eso dice el sabio que le conviene el nombre de ‘verbo’, porque tiene su origen en las Ideas del Verbo. El verbo interior es engendrado por el alma a partir de su substancia, como ocurre con cada especie (imagen, fantasma) que el alma produce en el proceso de conocer. En palabras de Agustín:

Entender es descubrir la verdad pensando, y luego el recuerdo se archiva en la memoria. Pero existe también una profundidad más abstrusa en la memoria, donde descubrimos, al pensar, esta primera realidad, y donde se *engendra* aquel *verbo íntimo* que no pertenece a idioma alguno, como ciencia de ciencia y visión de visión, y una inteligencia que se revela en el pensamiento procedente de la intelección que ya existía, aun oculta, en la memoria.<sup>19</sup>

Luego, de lo impreso se llega a aquello que es sólo expresable y esto tiene que llegar a ser expresado. El proceso lo explica el hiponense.

El conocimiento, piensa Agustín, no es posible sin el estímulo que ocasiona el contacto del sujeto con el mundo a través de las “ventanas” que son los sentidos. Es decir, sólo los ángeles pueden ver las cosas directamente en las nociones mediante un acto reflexivo. Los humanos precisan de la actividad de los sentidos para que el entendimiento pueda encontrar las nociones.

Lo que nos interesa ahora es lo que ocurre una vez que las especies o imágenes que vienen del mundo llegan a la razón inferior.<sup>20</sup> Las imágenes grabadas en lo que Agustín denomina “memoria del pasado” son revisadas y clasificadas por la razón inferior. Pero la razón agustiniana tiene otra función que es superior, la intuición intelectual, que consiste en la contemplación de las verdades universales, o nociones, que están en la

---

<sup>19</sup> *De Trin.*, XV, 21, 40 (cursivas mías).

<sup>20</sup> Para una explicación más amplia de todo el proceso sensible de conocimiento ver: María G. Llanes, *El Realismo teológico agustiniano en su teoría del conocimiento* (Fondo Editorial de Humanidades y Educación UCV, 2000). También: María G. Llanes, “El mundo imaginario agustiniano,” *Apuntes filosóficos* 17 (2000).

memoria del presente. A partir de la comparación entre la especie sensible y la noción, el alma engendra un concepto o idea. Éste es el verbo interior.

Las nociones, “razones incorpóreas y eternas,” no son conceptos, son la condición necesaria para que el sujeto pueda elaborarlos. El sujeto agustiniano no tiene conceptos *a priori* en su mente, los conceptos siempre son producidos, engendrados, por el sujeto. Las nociones constituyen un saber inmanente, son un conocimiento, no una idea; son contenidos e iluminadores concretos. Además, son universales, necesarias, inmutables y eternas, pero no subsistentes, dependen de Dios. Tampoco son el *verbum mentis*; son, más bien, las responsables de la formación del concepto, o sea, del verbo interior.

Pues bien, el verbo interior humano (concepto, idea o palabra) es engendrado al igual que el Verbo divino, pero no es todavía expresable. Es necesario que el sujeto piense al verbo interior para convertirlo en “verbo exterior” pensado o *dicibile*, es decir, expresable. Entonces el sujeto busca en su memoria el término de su idioma que corresponde a ese contenido, y encarna el verbo exterior en el sonido (materia) transformándolo así en “verbo exterior proferido” *vox* o *dictio* (expresión).

Acerca de la realidad de las nociones dice Agustín:

Ahora bien: esas realidades que el ánimo entiende, cuando se sustrae al cuerpo, no son corporales; y, sin embargo, son, y poseen el supremo ser, pues siempre se mantienen en el mismo modo. No cabe mayor absurdo que otorgar el ser a lo que vemos con los ojos y negárselo a lo que contemplamos con la inteligencia. Sólo un loco dudaría de que la inteligencia ha de anteponerse incomparablemente a los ojos. Pues bien: cuando el ánimo contempla esas realidades inteligibles e inalterables, muestra bien que está unido a ellas de un modo extraordinario e incorpóreo, esto es, no local.<sup>21</sup>

Y sobre la superioridad substancial de las nociones sobre el alma humana Agustín afirma:

Propio es de la razón superior juzgar de las cosas materiales según las razones incorpóreas y eternas; razones que no serían inconmutables de no estar por encima de la mente humana: pero, si no añadimos algo muy nuestro, no podríamos juzgar, al tenor de su dictamen, de las cosas corpóreas. Juzgamos, pues, de lo corpóreo, a causa de sus dimensiones y contornos, según una razón que nuestra mente reconoce como inmutable.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> *La inmortalidad del alma*, X, 17.

<sup>22</sup> *De Trinitate*, XII 2, 2.

El verbo interior no es ‘palabra’ en el sentido de ‘término propio de un idioma,’ en el momento en que es engendrado, pero sí es palabra en el sentido en que lo es la Palabra o Verbo a quien imita. Llega a ser palabra de un idioma, “vox,” cuando encarna en el sonido correspondiente, al final de su proceso hacia la expresión externa. Pero cuando encarna no se *vuelve* término lingüístico, sigue siendo verbo pero encarnado, es decir, dos naturalezas en una, dos substancias unidas creacionalmente en una substancia.

Y así como nuestro verbo – decía el hiponense – se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Al asumir lo sensible sin ser por él absorbido, nuestro verbo se hace voz y el Verbo se hizo carne.

Este misterio teológico que San Agustín trasladó a su ontología y su gnoseología, considero, es lo que seduce a Gadamer. La palabra hablada contiene en sí toda la substancia del verbo interior. El lenguaje es ser, es substancia, es mucho más que signo.

### Gadamer: Lenguaje y verbo

La idea que no es griega y que, según Gadamer, hace más justicia al ser del lenguaje, es la cristiana de “encarnación.” Pero, añade, encarnación no es lo mismo que “corporalización” ni “manifestación de lo divino en forma humana.” La encarnación de Cristo no tiene nada en común con la materialización de los ángeles, o la transitoria apariencia humana que tomaban los dioses griegos, la misteriosa relación entre el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre “implica,” explica Gadamer, “el sacrificio que asume el crucificado como hijo del hombre.”<sup>23</sup> Cristo no era un dios pegado a un cuerpo físico que pudiera, a la hora del peligro, despegarse y volver al cielo, pero tampoco se *volvió* carne perdiendo su divinidad. Recordemos como lo expresa Agustín: “Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne *sin convertirse* en carne.”

El verbo interior se encarna en palabra sin convertirse en mera palabra, en simple signo. “La interpretación del *misterio de la Trinidad...* se apoya en la relación humana de hablar y pensar,” sigue diciendo Gadamer, y el logos cristiano es “puro suceder,” a diferencia del logos griego. Lo que

---

<sup>23</sup> H-G. Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., 502.

importa al filósofo no es la explicación teológica, sino que los cristianos hayan comparado la misteriosa unión trinitaria en el seno de Dios, con el fenómeno del lenguaje. Se trata de la posibilidad de pensar otro tipo de relación que, a pesar de su obscuridad, parece funcionar muy bien cuando es aplicada al concepto gadameriano de lenguaje.

Así enfatiza Gadamer la correspondencia analógica entre la naturaleza de la unión sustancial en Cristo y la fusión (*assumendo non consumendo*, dice Agustín) del verbo interior con la *vox*, sin que el primero desaparezca en la segunda:

El «volverse» del que se habla en ambos casos no es un llegar a ser en el que algo se convierte en otra cosa. No se trata ni de una escisión de lo uno respecto a lo otro [...], ni de una disminución de la palabra interna por su salida a la exterioridad, ni siquiera de un convertirse en otra cosa en forma tal que la palabra interna quedase consumida en ella.<sup>24</sup>

Además, recordemos que el verbo interior es engendrado a partir de una *notitia* que es, a su vez, imagen de la respectiva Idea en el Verbo. Y, tal Idea no es otra cosa que la esencia ‘realmente real’ correspondiente a la esencia del objeto físico que, imitando a la Idea lo mejor posible de acuerdo a su naturaleza, se nos presenta ante los sentidos. Luego, la noción es lo que la cosa ‘es’ más verdaderamente. En cuanto a la relación entre noción y cosa, recordemos que, para Gadamer, el logos cristiano es “puro suceder,” a diferencia del logos griego. La noción no es un puro hecho subjetivo.

Pero veamos un camino argumentativo que, considero, pudo haber recorrido la mente de Gadamer en este punto: La esencia del objeto físico (que oscila entre el ser y el no ser, en la total contingencia y dependencia de la esencia que le sirve de modelo) es una imagen de su Idea ejemplar. La noción en la mente es, asimismo, una copia de la idea, pero, como vemos, es mejor copia porque está en el alma. El proceso de conocer nos permite comparar ambas copias y entender de qué naturaleza se trata, que tipo de ser estamos conociendo. Ahora bien, la noción, en el proceso de comparación, engendra el verbo interior, que es palabra. Este verbo interior es de la misma sustancia que la noción, es la propia noción hecha palabra al concordar con la especie sensible que viene del mundo. Si conocer es

---

<sup>24</sup> Ibid., 504.

reconocer que algo que viene del mundo coincide con una noción, si ésta es la esencia de ese algo, y es, además, engendrada como palabra que se volverá expresable; entonces, los seres de este mundo son, ontológicamente hablando, lenguaje, palabra, verbo.

La idea cristiana de encarnación hace posible la ontologización del lenguaje. Por supuesto, no me refiero aquí a la palabra externa correspondiente a un idioma, de hecho el propio Gadamer explica la salvedad y muestra que su interés, así como el de Agustín, se centra en el verbo interior:

Ya Agustín devalúa expresamente la palabra externa y con ella todo el problema de la multiplicidad de las lenguas [...]. La palabra externa, igual que la que sólo es reproducida interiormente, está vinculada a una determinada lengua. El hecho de que el verbo se diga en cada lengua de otra manera sólo significa sin embargo que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser [...]. La «verdadera» palabra, el *verbum cordis*, es enteramente independiente de esta manifestación [...]. Esta palabra interna es, pues, el espejo y la imagen de la palabra divina [...]. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre.<sup>25</sup>

Ahora bien, comúnmente creemos que cuando pensamos lo hacemos con palabras de un idioma; ante este innegable hecho, Gadamer se pregunta: ¿qué tipo de verbo será ese que ocurre en una conversación interna pero no terminológicamente?, “¿Nuestro pensamiento no se produce siempre en el cauce de una determinada lengua, y no nos es claro que si se quiere hablar de verdad una lengua hay que pensar en ella?”, ¿qué sentido tiene hablar de una palabra interior que se hable en el “lenguaje puro de la razón,” que no se corresponda con ninguna lengua?, y ¿cómo reconocer y entender esa palabra? La doctrina teológica de la trinidad se contenta con hablar de milagros que resuelven los misterios de insondables relaciones. Por eso Gadamer propone volver a la cosa misma, al verbo interior, para preguntarse qué es en sí mismo. Esto es justamente lo que traté de responder en este ensayo, en el caso de Agustín de Hipona. Gadamer continúa su exposición revisando otros autores como Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, que serán el tema para mis indagaciones posteriores.

\*\*\*

---

<sup>25</sup> Ibid., 505.

---

**GADAMER AND SUBSTANTIAL EQUALITY OF THOUGHT AND LANGUAGE  
IN ST. AUGUSTINE****SUMMARY**

In one of the last chapters of his book *Truth and Method*, Gadamer writes a “coining of the concept of language throughout the history of Western thought,” and when reaching the study of the Middle Ages, he surprises his readers by considering the theological issue of the “incarnation of the Verb” to explain the relationship between thought and language. However, this resource allows him to develop an argument in support of his ontological-hermeneutical theory of language. The analogy between theological theme and mode of being of language was already thought by Saint Augustine and recorded in his book *On the Trinity*. There he elaborates on the substantial nature of the inside or *internal verb*, and the particular way in which it undergoes the process that leads to its incarnation into *vox*, neither getting lost nor becoming a mere conventional sign. By ways of the connection between the *interior verb* with *notitias*, with the ideas in the Verb, and with the essence of physical things in this world, an interesting and coherent ontologization of language it achieved, which would later inspire Gadamer.

**KEYWORDS:** hermeneutics, ontology, language, substance, inner verb, memory, consubstantiality, incarnation.





## Fr. Paweł Tarasiewicz

The John Paul II Catholic University  
of Lublin, Poland

### PHILOSOPHY IN SEMINARIES\*

A student's life in the seminary presently goes through in the context of globalization.<sup>1</sup> One of the main features of this global interaction is the paradoxical difficulty of coming to know the truth – which is difficult not only for a candidate for the priesthood, but also for every other person. The human person, on the one hand, is exposed to a wide possibility of coming across a multiplicity and diversity of views, which are usually considered to be a sign of the cultural richness of humanity and a great source for personal enrichment. On the other hand, these same views – because of their multiplicity and diversity – go beyond people's ordinary capacity of understanding, and thus cause a sense of helplessness, frustration and confusion.<sup>2</sup> It seems, therefore, that a man in the globalized world,

---

\* Original Polish edition: "Filozofia w wyższych seminariach duchownych," *Człowiek w Kulturze* 21 (2009-2010): 141-154.

<sup>1</sup> In this paper, candidates for the priesthood are called not only alumni, clerics and seminarians, but also students. See Karol Klauza, ed., *Zasady formacji kapłanskiej w Polsce* (Częstochowa 1999), 69: "Speaking about the seminary as a community in which a person experiences the reality of the Church, we cannot overlook the fact that this community has the characteristic of an institution of higher education. It is important for the Church and for the Catholic society to strengthen the nature of academic studies in seminaries."

<sup>2</sup> Cf. Ireneusz Stolarczyk, *Dylematy globalizacji* (Tarnów 2003), 123-126. We can also identify the particular attitude of nihilism, linked to the lack of hope in finding the ultimate truth, see John Paul II, *Fides et ratio* (Rome 1998), no. 46: "Its adherents claim that the search is an end in itself, without any hope or possibility of ever attaining the goal of truth. In the nihilist interpretation, life is no more than an occasion for sensations and experiences in which the ephemeral has pride of place. Nihilism is at the root of the widespread mentality which claims that a definitive commitment should no longer be made, because everything is fleeting and provisional."

and particularly a candidate to priestly ordination, can find a personal support in philosophy, whose essential task is to provide professional assistance in meeting the typically human need of seeking and attaining the truth.<sup>3</sup>

In the context of the above situation, this article attempts to answer the question of whether or not an alumnus of the priestly formation in the seminary needs philosophy, and if so, what kind and why?<sup>4</sup>

### Is Philosophy Needed?

Modern man usually pushes philosophy into the corners of his life. He rarely feels the need to develop intellectual skills which would allow him to contemplate the truth and discover the ultimate meaning of life. He treats himself – with ever greater conviction – as a *homo faber*, who loves to acquire specialized knowledge and use it instrumentally as a means to achieving short-term goals, especially a career that involves material gain or political power. In this way, the value of universal knowledge and wisdom become something incomprehensible and foreign to him.<sup>5</sup>

By shoving philosophy onto the back burner, the modern man accepts tacitly a fact that his most important existential issues remain without rational solutions. Being unable, however, to ignore questions such as “Where am I from?” or “Where am I headed?,” he tries to give a positive answer to them using non-philosophical sources. He is mostly satisfied with the positions of fideistic proposals, which in principle renounce sensi-

---

<sup>3</sup> Cf. John Paul II, *Fides et ratio*, op. cit., no. 3: “Men and women have at their disposal an array of resources for generating greater knowledge of truth so that their lives may be ever more human. Among these is *philosophy*, which is directly concerned with asking the question of life’s meaning and sketching an answer to it. Philosophy emerges, then, as one of noblest of human tasks.”

<sup>4</sup> Asking whether we should do philosophy is a classical philosophical problem. See Aristotle, *Protrepticus*, transl. by Doug S. Hutchinson, Monte Ransome Johnson: “to do philosophy means to investigate this very thing, whether one should do philosophy or not [...] and it also means to pursue philosophical study” ([www.protrepticus.info/recon2013i1.pdf](http://www.protrepticus.info/recon2013i1.pdf) – access: Oct 26, 2013).

<sup>5</sup> Cf. John Paul II, *Fides et ratio*, op. cit., no. 47; Gabriel-Marie Garrone, “O nauczaniu filozofii w Seminariach,” transl. by A. Pilorz, *Studia Philosophiae Christianae* 1 (1974): 256.

ble intellectual arguments,<sup>6</sup> or scientific achievements that, although they value the intellect, are competent only in a certain partial truth because of their methodological limitations.<sup>7</sup>

Today's candidate for the priesthood does not ignore the need to know the truth. Quite the contrary. When explaining his vocation, he expresses the conviction that it comes from Jesus Christ, who says of Himself: "I am the Truth," and who teaches his disciples with the words: "You will know the truth, and the truth shall set you free."<sup>8</sup> Moreover, the seminarian recognizes that, in Jesus of Nazareth, God has revealed to man not part but the fullness of truth about Himself.<sup>9</sup> Seminary alumni, therefore, do not belong to the group of skeptics, agnostics or people satisfied with a partial truth. If, however, they give up the practice of philosophy as the road leading to universal truth, it seems that they are inevitably condemned to a kind of fideism.

Fideism of a modern seminarian clearly refers to the attitude of the Christians of the first centuries of the Church, who – knowing the Gospel – saw no need for practicing philosophy. Since the Good News proclaimed by the apostles provided a comprehensive reply to their questions about the ultimate meaning of life, the first Christians used to regard philosophical

---

<sup>6</sup> See Zdzisław Chlewiński, "Fideizm," in *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, vol. 3, ed. by Andrzej Maryniarczyk (Lublin 2002), 427: "Given the impossibility of achieving absolute certainty in acquiring knowledge of the truth through the help of human intellectual effort or to overcome skepticism and agnosticism, fideism allows for, as a specific source of certainty, the extra-rational factor. Turning to non-intellectual reasons, according to fideists, it creates a greater sense of security, because it frees us from doubt and the difficulty of personal search."

<sup>7</sup> Cf. G. M. Garrone, op. cit., 258: "Philosophy does not have its own subject: it has been absorbed and replaced by positive natural sciences and humanities. These are directed towards true and real problems, which arise with the help of methods currently recognized as the only appropriate ones. This attitude stems from positivist, neopositivist or structuralist trends."

<sup>8</sup> J. 14: 6 and J. 8: 32. On supernatural sources of the priestly vocation see: *Catechism of the Catholic Church* (Vatican 1993), no. 1578.

<sup>9</sup> Cf. John Paul II, *Redemptoris Missio* (Rome 1990), no. 5; and *Dominus Iesus* (Rome 2000), no. 6: "Therefore, the theory of the limited, incomplete, or imperfect character of the revelation of Jesus Christ, which would be complementary to that found in other religions, is contrary to the Church's faith. Such a position would claim to be based on the notion that the truth about God cannot be grasped and manifested in its globality and completeness by any historical religion, neither by Christianity nor by Jesus Christ."

speculations on the subject as quite redundant. The goal of the Christian life was not the search for truth, since Truth came to them in Its fullness; rather the goal was to preach to other men the message of salvation in Jesus Christ, the Son of God.<sup>10</sup> Similar, then, to the Christians in the beginning of the Church, seminarians in our times live also in the truth which they receive through divine revelation. This truth is not a result of the work of human reason, but a ready-made content, which is an undeserved gift, an expression of God's love and encouragement to conversion.<sup>11</sup>

The fideistic stance seems to be based on the belief that the revealed truth "defends" itself without the use of philosophy. Such an assumption, however, is only possible as a result of an over-interpretation of doctrine. It is true that the Church teaches that man's proper response to revealed truth is the obedience to faith, which implicitly denotes the complete submission of the human mind. But this obedience draws its strength from both supernatural and natural sources. The natural source undoubtedly includes (1) the credibility of a person, which is the author (God) or a mediator (man) of the revelation, and (2) the compliance of the proclaimed message with the personal nature of its addressee which is man. Although these conditions are not sufficient, they are nevertheless necessary for the act of faith to be a personal act that is conscious, voluntary and responsible. Fideism, in turn, ignores these natural reasons for obedience to the faith and seems to maintain that the adoption of God's truth is made only by supernatural grace. Thus, admitting the exclusive competence of grace in justifying religious belief, the fideistic interpretation sets the *ordo fidei* against philosophy and so contributes to a serious distortion of the personal dimension of human life.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> See John Paul II, *Fides et ratio*, op. cit., no. 38. Cf. Z. Chlewinski, op. cit., 427: "Fideism already appeared in the philosophy of the ancient Sophists and in the early patristics period (Tertullian). Undermining the value of reason was the reaction of Christians to pagan philosophy;" and Piotr Jaroszynski, *Człowiek i nauka* (Lublin 2008), 98: "The consequence of aversion towards antiquity is therefore rejecting philosophy, which Christian culture should not have any room for. This trend is present in Christianity at all times and up to the present day."

<sup>11</sup> Cf. *Catechism of the Catholic Church*, op. cit., no. 15.

<sup>12</sup> On the obedience of faith see: *Dominus Iesus*, op. cit., no. 7. On the specificity of the act of faith see: Mieczysław A. Krapiec, "Wiara," in *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, vol. 9, ed. Andrzej Maryniarczyk (Lublin 2008), 750-751.

The fideist is generally characterized by a strong bias against reason.<sup>13</sup> He seems, however, to realize that rationality is an inalienable sphere of human activity. He seeks, then, to totally subordinate reason to the domain of religious belief, whenever the latter so requires. A Polish fideist, in turn, seems to possess an additional attribute in the form of being convinced that faith is more perfect the more clearly it goes beyond the subduing of the reason and tries to renounce it at all, and that this is the faith the Church expects him to have. On this basis, he believes that the only faith which deserves recognition is the one which is absolutely obedient to the extra-rational religious inspirations, that any rational discussions about faith threaten it with distortion and heresy, that the irrational and sentimental nature of faith is a specific feature of the Polish mentality, etc.<sup>14</sup>

Fideism, however, should not be accepted, even if it actually connects man with the truth. For under the guise of humility and obedience to religious authority, it conceals thoughtlessness, laziness and aversion to mental exertion. It causes humans feel threatened by rationality and abstain from answering the question of the reason for their faith; all they have to say is: "I do not know, I simply believe!" Fideism therefore leaves the religious truth without justification and makes it vulnerable so that its pro-

---

<sup>13</sup> Aversion towards reason seems to be a manifestation of the impact of Protestant teaching, according to which: "Reason has an exclusively pragmatic value, it is for use in earthly life. God has given it to us only to govern on earth, that is to say that it has power to legislate and order everything regarding this life, like drinking, eating, and clothes, as well as what concerns external discipline and a respectable life. But in spiritual things it is not only 'blind and dark,' it is truly 'the whore of the devil.' It can only blaspheme and dishonour everything God has said or done" (Jacques Maritain, *Three reformers: Luther, Descartes, Rousseau* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1970), 32). Thus, fideism is incompatible with classical philosophy, according to which man is that which reason makes him. Cf. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (Benziger Bros. edition, 1947), I, 76, 1: "According to the Philosopher, *Metaph.* viii (Did. vii 2), difference is derived from the form. But the difference which constitutes man is *rational*, which is applied to man on account of his intellectual principle. Therefore the intellectual principle is the form of man."

<sup>14</sup> Cf. Jacek Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej* (Lublin 2002), 29-33. See especially the fragment on the claim of Stanislaw (Piast) Szczepanowski: "A Pole is inclined to act religiously, but impatient to make holy things the subject of speculation. Therefore, scholastics for a Pole are like peas against the wall. [...] Nor do I know any other people with whom there is such a bottomless lack of awareness of any theological arguments and even abhorrence of all philosophizing on the matter" (*ibid.*, 33).

ponent is exposed to both theoretical errors and practical abuses. It even exposes man to the influence of occultism and theosophy, distorts his understanding of reality, and degenerates interpersonal love and mutual responsibility.<sup>15</sup>

It would seem that an effective remedy for fideism is theology. Such a hope can be raised by its etymology (Greek: *Theos* – God, *logos* – reason), as it suggests the important role of reason in the doctrine of the supernatural revelation of God. It does not follow, however, that contemporary theological studies generally recognize the need for speculative reasoning. Just the opposite. Most often, they consider philosophical inquiry to be a useless word game and therefore forgo it in favor of philological and historical methods.<sup>16</sup> Also they often eliminate philosophy at its very roots in the name of the so-called dehellenization of theology.<sup>17</sup> Thus, the attempt to overcome fideism by such an approach to theology seems unlikely to succeed.

The consequences of fideism are not limited to the individual life of a seminarian. If the modern seminary student abandons typically philosophical methods of seeking universal truth, he must face the outgrowth of his fideism which can meet him now or in his priestly future. For instance, without philosophical justification for the veracity of his faith, he will not be able to engage in rational dialogue with the non-believer. This limits the effectiveness and scope of his future priestly mission in a pluralistic society where the issues of philosophy are revealed at every turn, and by which he could offer a true hierarchy of goods which conditions appropriate human actions and make a significant contribution to a more complete humanization of the world and its culture.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, 33-36

<sup>16</sup> G. M. Garrone, *op. cit.*, 258.

<sup>17</sup> See Benedict XVI, *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections* (Regensburg 2006): “[...] I must briefly refer to the third stage of dehellenization, which is now in progress. In the light of our experience with cultural pluralism, it is often said nowadays that the synthesis with Hellenism achieved in the early Church was an initial inculturation which ought not to be binding on other cultures. The latter are said to have the right to return to the simple message of the New Testament prior to that inculturation, in order to inculturate it anew in their own particular milieu.”

It seems that the modern cleric faces the alternative of building his religious faith on the basis of fideism or connecting it with philosophy that respects the personal nature of man and enables intelligent dialogue with the world. If, however, he chooses philosophy, he will have to answer the question of whether any kind of philosophy is able to meet these expectations?

### Which Philosophy?

Since there is no public teaching of philosophy in Polish secondary schools, alumni most often encounter it for the first time in the seminary. Seeking answers to the question “What is philosophy?,” they particularly turn their attention to the history of philosophy, which seems to be the most appropriate source of knowledge on the subject. Unfortunately, this is not always a reliable source. Its value to a large extent depends on the method of delivering lectures. Teaching the history of philosophy on the basis of an objective presentation of the individual – often conflicting – philosophical thinkers, schools and positions can generate within a cleric the belief that the area referred to as the *love of wisdom*, having many diverse definitions that allow for a wide variety of conclusions to the problem, implicitly accepts and promotes relativism.

Teaching the history of philosophy can prevent the spread of relativism only through consciously accomplishing two objectives. It cannot rely solely on the transmission of information about previously formulated problems and philosophical views.<sup>19</sup> Its parallel task should also be educat-

---

<sup>18</sup> G. M. Garrone, op. cit., 259-261. See especially: “There is no doubt that the most fundamental philosophical issues to a greater extent than ever before are now the center of people’s attention, projecting onto all aspects of culture – on literature (novels, essays, poetry), theater, film, radio, television, and even on songs. Perennial dilemmas of the human heart come rushing back: the meaning of life and death, the meaning of good and evil, the basis of values, dignity and rights of the human person, the confrontation of cultures and their spiritual heritage, scandal due to suffering, injustice, oppression and violence, nature and the law of love, order and disorder in nature, the problem of education, authority and freedom, the direction of historical development and progress, the mystery of what is beyond the grave, and finally – as a key moment among so many other issues: God, His existence, His personal character and providence” (ibid., 259).

<sup>19</sup> It seems that this is what some limit the task of the history of philosophy to. E.g. see Jacek Wojtysiak, *Pochwała ciekawosci* (Krakow 2004), 17.

ing a student in a well-conceived criticism of these positions, for the purpose of eliminating errors and searching for truth.<sup>20</sup> This twofold task of the course is a formal guarantee that the study of the history of philosophy will not only contribute to the seminarian's knowledge of philosophical problems and their attempted solutions which have appeared throughout the history of human thought, but also encourage him to launch his own investigation for answering the question which of those solutions are closest to the truth, the objective state of affairs.<sup>21</sup> In other words, the lecture on the history of philosophy should introduce the alumnus with different philosophical doctrines, so that he "will hold on to what is proven to be true therein and will be able to detect the roots of errors and to refute them."<sup>22</sup>

The seminary student should receive, along with the history of philosophy, preparation for practicing philosophy itself. Although the art of philosophy cannot be reduced to the craft of erudition in over-viewing what others have said about a given topic, the history of philosophy is an indispensable support to the seminarian in his own dealing with the problems of the real world so that – when confronting and assessing encountered solutions – he can seek to develop his own understanding of reality.<sup>23</sup>

For the seminarian, the existing world of real beings is therefore not only a criterion for evaluating views presented during lectures on the history of philosophy, but above all, the subject of his own philosophical investigations. Therefore, as in auxiliary sciences, history plays a major role, as among *strictly* philosophical disciplines, it is metaphysics which fulfills an essential function. In accordance with the mandatory rules of priestly formation in Poland, lectures on the classical philosophy of being should introduce the alumnus to the rational and ultimate explanation of reality by demonstrating first causes of whatever exists. The importance of these

---

<sup>20</sup> See Henryk Kieres, *Człowiek i cywilizacja*, (Lublin 2007), 16: "Such study is a prerequisite for the elimination of bad philosophy, pseudo-philosophy leading human thought and action astray into a pseudo-culture."

<sup>21</sup> Cf. Zdzisław Pawlak, "Nauczanie filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w ostatnim dwudziestopięcioleciu XX wieku," *Studia Włocławskie* 11 (2009): 368.

<sup>22</sup> Second Vatican Council, *Optatam totius* (Rome 1965), no. 15.

<sup>23</sup> Cf. G. M. Garrone, op. cit., 263.



lectures is, however, far greater than the mere presentation of metaphysical concepts, problems, solutions, methods of reasoning and their justification. Philosophy of being is taught in seminaries because it surely helps to build a foundation for a rational worldview of the seminarian, facilitate him his future studies in systematic theology, and advance his critical and mature perspective on contemporary philosophical trends.<sup>24</sup>

### Why Philosophical Realism?

The essence of philosophical realism consists of its rationality, universality, and above all its sensibleness which respects the nature of beings existing in reality. Non-realist trends in philosophy, even if they aspire to know the universal truth, omit the necessary link with the nature of the real world. They equate the truth proclaimed by their assertions with its utility, its obviousness, its common consent or its compliance with the claims previously recognized to be true.<sup>25</sup> What in realist philosophy depends on the nature of being, non-realist philosophies make dependent on apriori criteria of knowledge, which are to determine the correctness of thinking. Thus, they expose human knowledge to the interference of myth or utopia.<sup>26</sup> Correct thinking is not a cognitive activity, but merely an organizing of the world of intentional beings, which consists of both the notions acquired through the sensible experience, as well as the ideas virtually created and modified by the work of the mind itself. The final result of correct thinking is a consistent system of statements, which – if it ignores the truth

---

<sup>24</sup> Karol Klauza, ed., *Zasady formacji kapłanskiej w Polsce*, op. cit., 158-159. Cf. Second Vatican Council, *Optatam totius*, op. cit., no. 15: "In the very manner of teaching there should be stirred up in the students a love of rigorously searching for the truth and of maintaining and demonstrating it, together with an honest recognition of the limits of human knowledge. Attention must be carefully drawn to the necessary connection between philosophy and the true problems of life, as well as the questions which preoccupy the minds of the students. Likewise students should be helped to perceive the links between the subject-matter of philosophy and the mysteries of salvation which are considered in theology under the higher light of faith."

<sup>25</sup> Cf. Kazimierz Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii* (Kety-Warszawa 2004), 22-25.

<sup>26</sup> See two entries by Henryk Kieres: "Mit," in *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, vol. 7, ed. Andrzej Maryniarczyk (Lublin 2006), 279-290; and "Utopia," in *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, vol. 9, ed. Andrzej Maryniarczyk (Lublin 2008), 619-626.

in the classical sense, as *adaequatio rei et intellectus* – may take on a mythological or utopian form.<sup>27</sup> Therefore, the basic reason for which a seminary alumnus needs realist philosophy is its specificity. By this means, the seminarian is able to recognize and proclaim the doctrine of the Church in a sensible way, while at the same time protecting it from the effects of mythology and utopianism.<sup>28</sup>

By its nature, realist philosophy leads the seminarian to a deeper knowledge of the world, God and man. Thanks to it, he is in a position to: (1) independently draw necessary objective truths out from contingent reality, (2) sensibly and rationally justify the affirmation of the personal Absolute as the Creator of the universe, and (3) formulate an anthropology that respects the personal nature of human existence directed toward eternal life. Exploring the mysteries of realism, an alumnus discovers the innate symbiosis between the natural truths of philosophy and the supernatural truths of faith. At the same time, he comes to know that the specificity of Judeo-Christian revelation is absolutely incompatible with any relativism – epistemological, moral or metaphysical – as well as materialism, pantheism, immanentism, subjectivism or atheism.<sup>29</sup> Therefore, on the way to obtaining a philosophical education, the future priest acquires an intellectual formation that substantially affects his theological studies.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Cf. Henryk Kieres, *Trzy socjalizmy* (Lublin 2000), 60-61.

<sup>28</sup> Realist philosophy inherently protects culture against mythology and utopianism. See Henryk Kieres, *Człowiek i sztuka* (Lublin 2006), 155-167; and Paweł Tarasiewicz, "The Principal Assignment of Philosophy in Culture," transl. by Jan R. Kobylecki, *Studia Giloniana* 1 (2012): 133-146.

<sup>29</sup> G. M. Garrone, op. cit., 263-264. See also Z. Pawlak, op. cit., 368; and John Paul II, *Pastores Dabo Vobis* (Rome 1992), no. 52: "A crucial stage of intellectual formation is the study of philosophy, which leads to a deeper understanding and interpretation of the person, and of the person's freedom and relationships with the world and with God. A proper philosophical training is vital, not only because of the links between the great philosophical questions and the mysteries of salvation which are studied in theology under the guidance of the higher light of faith, but also vis-a-vis an extremely widespread cultural situation which emphasizes subjectivism as a criterion and measure of truth: Only a sound philosophy can help candidates for the priesthood to develop a reflective awareness of the fundamental relationship that exists between the human spirit and truth, that truth which is revealed to us fully in Jesus Christ."

<sup>30</sup> On the relationship between philosophy and theology see: Stanisław Kaminski, "Teologia a filozofia," *Summarium* 16/17 (1987/1988): 167-186, Mieczysław A. Krapiec, *Filozofia*

Moreover, the need for philosophical realism during seminary formation comes from the missionary nature of Christianity. The task of a seminarian, like all Catholics in the world, is to spread the faith in Jesus Christ through his conscious witness of word and deed.<sup>31</sup> In carrying out this task, particularly helpful for the candidate to the priesthood is realist philosophy that – in shaping his attitude of love for the truth – allows for a better understanding of his own faith and a more effective communication of the truth of the Gospel to those who do not yet know about it.<sup>32</sup>

A seminarian's education in philosophical realism is also justified by the nature of the priesthood itself. The priest is not only a witness, but a teacher of the faith too. He should therefore be distinguished by his broad and deep understanding of the message that he proclaims in word and deed. For this reason, an alumnus during his intellectual formation should develop his proficiency in knowing God, prepare himself to receive the light of His thoughts, and create a spiritual union with God in his life.<sup>33</sup> Effective help in this regard is realist philosophy. On the one hand, it ensures the certainty of the truth which the cleric recognizes as the basis of his personal and total commitment to Jesus Christ in His Church. On the other hand, in discovering and justifying the truth, it serves to preserve the identity of the future priest and his commitment to missionary and apostolic activity.<sup>34</sup>

Another argument in favor of philosophical realism concerns the circumstances in which the priestly mission of proclaiming the truth in today's world is carried out. Even now the future priest competes with relativism, subjectivism and eclecticism which are increasingly widespread

---

*w teologii* (Lublin 1998), Berthold Wald, *Filozofia w studium teologii*, transl. by J. Jakuszko (Lublin 2006).

<sup>31</sup> Cf. Second Vatican Council, *Ad Gentes* (Rome 1965), no. 11. *Nota bene*, just as Buddhism and Islam, Christianity is a missionary religion and directs its message to all people. While Buddhism, however, is cosmocentric and Islam is theocentric, Christianity is rather an anthropocentric religion, which seems to be confirmed by God, "who for us men, and for our salvation, came down from heaven [...] and was made man" (The Niceno-Constantinopolitan Creed).

<sup>32</sup> See John Paul II, *Fides et ratio*, op. cit., no. 5; Karol Klauza, ed., *Zasady formacji kapłanskiej w Polsce*, op. cit., 150.

<sup>33</sup> Cf. Karol Klauza, ed., *Zasady formacji kapłanskiej w Polsce*, op. cit., 107.

<sup>34</sup> Cf. John Paul II, *Pastores Dabo Vobis*, op. cit., no. 52.

in the culture. Representatives of relativism claim that what is true for some may not be true for others. Supporters of subjectivity consider the mind to be the only source of knowledge, and so they are unable to accept the metaphysical truth that comes from a real, existing being. Thirdly, representatives of eclecticism, who profit from a variety of philosophical views, do not care either about whether these views are consistent and systematically connected with each other, or about whether they are compatible with Christian truth.<sup>35</sup> In this context, realist philosophy, because of its universal, sensible and rational nature, is an effective defense of the dogma of truth proclaimed by the Church.

### Conclusion

The purpose of the above reflections was an attempt to answer the question concerning whether or not philosophy was needed in seminaries. In light of the above analysis, it can be concluded that philosophical studies for future priests are a serious alternative to the fideistic positions often adopted by Catholics. First, the presence of philosophy in the seminary curriculum is supported by the need for building intellectual foundations of the religious faith professed by a cleric; the faith which cannot do without reason and abstain from justifying the rationale of its content. Secondly, an equally important reason for introducing the alumnus to the mysteries of *love of wisdom*, especially in area of the classical philosophy of being, lies in giving him a better understanding of human nature and the surrounding reality. In this way, he acquires a reasonable belief that the human mind is able to know the objective and universal truth, including the truth about God as the Ultimate Cause of all that exists. As a result, he is able to enter into an intelligent dialogue about the truth with an increasingly globalized world.<sup>36</sup>

*Transl. by Jan Kobylecki*

\*\*\*

---

<sup>35</sup> Cf. *Dominus Iesus*, op. cit., no. 4.

<sup>36</sup> Cf. John Paul II, *Pastores Dabo Vobis*, op. cit., no. 52.

---

**PHILOSOPHY IN SEMINARIES****SUMMARY**

The author attempts to answer the question concerning whether or not philosophy is needed in seminaries. In light of his analysis, it can be concluded that philosophical studies for future priests are a serious alternative to the fideistic positions often adopted by Catholics. The presence of philosophy in the seminary curriculum is supported by: (1) the need for building intellectual foundations of the religious faith professed by a cleric; the faith which cannot do without reason and abstain from justifying the rationale of its content; (2) the need for introducing the alumnus to the mysteries of the classical philosophy of being which can equip him with a better understanding of human nature and the surrounding reality. In this way, the seminarian: (1) acquires a reasonable belief that the human mind is able to know the objective and universal truth, including the truth about God as the Ultimate Cause of all that exists; (2) is able to enter into an intelligent dialogue about the truth with an increasingly globalized world.

**KEYWORDS:** philosophy, seminary, philosophical realism, faith, reason, priest, Christian philosophy.



## ACKNOWLEDGEMENTS

The Editorial Board of *Studia Gilsoniana* wishes to thank all the Peer Reviewers for their hard work and diligence in reviewing articles submitted for publication in the second issue of the journal. With a great hope for the further fruitful cooperation, the special appreciations are addressed to:

Miguel Ángel BELMONTE (Abat Oliba CEU University, Barcelona, Spain)

Robert A. DELFINO (St. John's University, Staten Island, NY, USA)

Piotr JAROSZYŃSKI (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

Thaddeus J. KOZINSKI (Wyoming Catholic College, Lander, WY, USA)

Andrzej MARYNIARCZYK, SDB (John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)

Colin PATTERSON (John Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne, Australia)

Daniel P. THERO (Rensselaer Polytechnic Institute, NY, USA)

Corina YORIS-VILLASANA (Andrés Bello Catholic University, Caracas, Venezuela)





## CONTENTS

### *Varia Gilsoniana*

- Curtis L. Hancock  
Dlaczego Gilson? Dlaczego teraz?, tłum. ks. Paweł Tarasiewicz / Why Gilson? Why Now? – **7-20**
- Peter Mango  
MacIntyre's Gilsonian Preference – **21-32**
- Ceferino P.D. Muñoz  
La aportación de Étienne Gilson al problema de la inmortalidad del alma humana en Cayetano / The Contribution of Étienne Gilson to the Problem of the Immortality of the Human Soul in Cajetan – **33-49**

### *Varia Classica*

- Luz Marina Barreto  
Los padres capadocios y el concepto de persona / Cappadocian Fathers and the Concept of Person – **53-64**
- Mario Di Giacomo Z.  
Santo Tomás de Aquino y Sigerio de Brabante: La „duplex veritas” como nuncio de una secularización en ciernes / St. Thomas Aquinas and Siger of Brabant: „duplex veritas” as the Herald of Secularization in Embryo – **65-90**
- Paweł Gondek  
The Question „Why?” as the Foundation for Knowledge of Causes in Aristotle – **91-105**
- Witold Landowski  
Problem dobra wspólnego / The Problem of Common Good – **107-128**

### *Editio Secunda*

- Curtis L. Hancock  
Gilson o racjonalności wiary chrześcijańskiej, tłum. Imelda Chłódna-Błach / Gilson on the Rationality of Christian Belief – **131-143**
- María Guadalupe Llanes  
Gadamer y la igualdad sustancial de pensamiento y lenguaje en San Agustín / Gadamer and Substantial Equality of Thought and Language in St. Augustine – **145-159**
- Fr. Paweł Tarasiewicz  
Philosophy in Seminaries, transl. Jan Kobylecki – **161-173**
- Acknowledgements – **175**

