

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
del Pontificio Ateneo della Santa Croce

APOLLINARE STUDI

Imprimatur. † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente di Roma
Roma, 17.7.1997

PRASSI SACRAMENTALE DELLA RICONCILIAZIONE E USO DEL CONFSSIONALE (I)

Arturo BLANCO

Sommario. *I. Indicazioni generiche sul luogo dove ascoltare le confessioni dei fedeli (sec. III-XII):* 1. Caratteristiche ed evoluzione della prassi della riconciliazione sacramentale in questi secoli: a) Descrizione generale della prassi canonica della riconciliazione sacramentale nei primi sei secoli; b) Valutazione della penitenza da compiere e adscrizione all'ordine pubblico dei penitenti; c) Diffusione della completa privacy nella prassi della riconciliazione sacramentale; d) Il ruolo dei Penitenziali nel passaggio dalla penitenza canonica pubblica alla penitenza completamente privata. 2. Il luogo per la confessione dei peccati: a) Ecclesialità del luogo della confessione sacramentale; b) Pubblicità del luogo e segretezza della confessione; c) I testimoni della confessione - *II. Precisazioni in torno al luogo dove ascoltare le confessioni (dal sec. XII al 1565):* 1. Caratteristiche principali della prassi della riconciliazione sacramentale in questo periodo: a) La prima grande novità della prassi penitenziale in questi secoli: la piena valorizzazione dell'aspetto penale dell'accusa dei peccati; b) L'opera dei teologi parigini del sec. XII e la riflessione dei grandi maestri della Scolastica; c) La seconda grande novità della prassi penitenziale di questo periodo: la generalizzazione dell'obbligo annuale della confessione dei peccati gravi. 2. La recezione e attuazione del precetto lateranense sulla confessione annuale: indicazioni per assicurare una confessione integra e onesta: a) Le indicazioni dei vescovi e dei concili provinciali sul modo di ricevere le confessioni; b) Le raccomandazioni degli scrittori ecclesiastici rivolte ai parroci e confessori; c) La prova dell'accettazione di queste indicazioni da parte dei confessori e dei penitenti: la testimonianza dell'arte. 3. I primi confessionali. (*continua*)

Il presente studio si propone specificamente di analizzare le ragioni che hanno portato a scoprire, diffondere e prescrivere il confessionale come sede adeguata per l'amministrazione *ordinaria* del sacramento della Riconciliazione, offrendo una panoramica del suo iter storico e delle principali ragioni, prospettive e implicazioni di

diverso tipo coinvolte in esso¹. Diciamo *ordinaria* perché quella straordinaria — casi di estrema necessità, incidenti mortali, impedimenti di vario tipo come la malattia, la sordità e via dicendo — ovviamente non può assoggettarsi a una specifica sede.

L'argomento, pur essendo presente nei trattati, manuali e dizionari teologici, non ha attirato molto l'attenzione degli studiosi; infatti non ci sono monografie di rilievo che si occupino della storia del confessionale e delle motivazioni di vario tipo che stanno alla base del suo apparire e della sua diffusione. Dopo l'ultimo Concilio sono stati pubblicati alcuni articoli, che sono considerazioni piuttosto brevi, non veri e propri studi sull'argomento; solo alcuni tra i più recenti cercano di approfondirne scientificamente alcuni aspetti, specialmente sotto il profilo storico².

La questione della sede dove amministrare il sacramento della Riconciliazione si dimostra di grande interesse per le sue implicazioni pastorali. La sua soluzione sembra a prima vista dipendere solo da criteri pratici; guardata però con maggiore attenzione si scoprono delle ragioni di carattere teologico (dogmatiche e morali) e anche antropologico (legate a leggi inviolabili della psicologia e dell'agire umano).

La storia della determinazione del luogo e della sede del sacramento del Perdono divino, così come è avvenuta lungo la vita della Chiesa, testimonia quanto ricche e varie siano le sfaccettature da tener presenti se si vuole dare una risposta complessivamente valida a tale questione. Non sembra dunque fuori posto cercare ancora una valutazione di un argomento così complesso e importante.

Sembra pure chiaro che tale determinazione, così come è stata individuata e compiuta nella storia della Chiesa, è in stretto rapporto con la prassi stessa della penitenza sacramentale, della quale co-

¹ Nel ricorrere alle fonti patristiche, liturgiche, conciliari e altre — che indicheremo volta per volta — ci serviremo degli studi già compiuti da parte degli specialisti in materia, assoggettandoci alle loro conclusioni. È fuori della nostra intenzione la discussione critica di queste ricerche.

² Vid. M. DESDOUITS, *Le confessionnal est-il encore actuel?*, in «Esprit et Vie», 12-IV-1973, pp. 229-232; J.A. MARQUES, *Lugar y sede de la administración del Sacramento de la Penitencia*, in AA.VV., *Sobre el sacramento de la penitencia y las absoluciones colectivas*, EUNSA, Pamplona 1976, pp. 159-170; P. LOPEZ, *El lugar para la celebración de la Penitencia*, in «Scripta Theologica» 25 (1993) 857-900.

stituisce uno specifico e concreto elemento. Di conseguenza l'identificazione e la valutazione delle ragioni per l'uso del confessionale non passano senza lo studio degli elementi determinanti la prassi penitenziale. La nostra ricerca, quindi, nella sua doppia dimensione storica e teologica, dovrà costantemente misurarsi con gli studi sulla prassi penitenziale nei suoi diversi aspetti, soprattutto con lo studio di quelli che più hanno avuto a che vedere con la scoperta progressiva del confessionale e la sua successiva diffusione³.

Le indicazioni sui luoghi o sulla sede dove amministrare la Riconciliazione sacramentale sono praticamente inesistenti nei primi secoli (I-II), vanno poi facendosi ogni volta più frequenti e specifiche. Alla vista dei dati da noi raccolti e presentati in questo studio, sembra lecito distinguere, per quanto riguarda questo preciso aspetto, tre grandi periodi: 1) dal secolo III al XII circa, quando tali indicazioni sono piuttosto generiche e riguardano quasi esclusivamente il luogo; 2) dal XII al XVI, periodo in cui le indicazioni scendono a particolari più concreti, ma senza prescrivere ancora una sede in senso vero e proprio; 3) dal XVI ad oggi, caratterizzato da norme ben precise riguardanti non solo il luogo ma anche la sede, che è appunto il confessionale. Nell'epigrafe conclusiva sottoporremo a esame, da diversi punti di vista, la consistenza e solidità delle ragioni adottate lungo la storia per usare e persino prescrivere il confessionale con grata fissa.

³ Se la bibliografia sul confessionale si scopre piuttosto scarsa, non così la bibliografia sulla dottrina e sulla prassi della riconciliazione sacramentale, che si dimostra abbondante, sia per quanto riguarda l'esposizione sistematica che per quanto riguarda l'aspetto storico. Si possono indicare tra le opere più recenti: C. COLLO, *Riconciliazione e penitenza*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1993; G. FLOREZ, *Penitencia y Unción de enfermos*, BAC, Madrid 1993; A. BARKER CHAPPELL, *Regular Confession*, Peter Lang, New York 1992; J. SARAIVA MARTINS, *Il mistero del perdono*, Pont. Univ. Urbaniana, Roma 1991; B. SESBOUE, *Riconciliati in Cristo*, Queriniana, Brescia 1990; J. AUER - J. RATZINGER, *I sacramenti della Chiesa (Piccola Dogmatica Cattolica, vol. VII)*, Cittadella Editrice, Assisi 1989; A. NOCENT, *Il Sacramento della penitenza e della riconciliazione*, in *Anámnesis. I Sacramenti: teologia e storia della celebrazione* (a cura del Pont. Ist. Lit. S. Anselmo), Marietti, Roma 1986, pp. 135-203; J. DALLEN, *The Reconciling Community*, Pueblo Publ. Co., New York 1986; P. ADNES, *La penitencia*, BAC, Madrid 1981; A. DAL COVOLO, *La confessione oggi: confessori e penitenti*, Città Nuova, Roma 1979 (2 ed.); A. ZIEGENAUS, *Umkehr, Versöhnung, Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bussgottesdienst und Beichte*, Freiburg 1975; H. KARPP, *La Penitenza*, SEL, Torino 1975; J. RAMOS-REGIDOR, *Il sacramento della penitenza*, LDC, Torino-Leumann 1974 (3 ed.).

I. Indicazioni generiche sul luogo dove ascoltare le confessioni dei fedeli (sec. III-XII)

A scopo di chiarezza, è necessario distinguere le indicazioni riguardanti il *luogo dove ricevere la confessione dei peccati commessi*, da quelle riguardanti il *luogo dove avviene l'assoluzione e riconciliazione dei penitenti*. In questo periodo infatti, è in vigore — spegnendosi lentamente man mano che si avvanza nel tempo — la penitenza detta *pubblica*, che prevedeva nella prassi della riconciliazione sacramentale tre tappe chiaramente distinte: *l'accusa o confessione dei propri peccati*, fatta al vescovo o al sacerdote; *le opere di penitenza* compiute secondo le indicazioni ricevute nella confessione, indicazioni che riguardavano il tempo, la qualità e il numero di tali opere; infine *l'assoluzione e riconciliazione*, per opera del vescovo — oppure anche del sacerdote, quando così stabilito⁴ — e che costituiva una cerimonia liturgica veramente pubblica perché avveniva nella chiesa e in presenza della comunità.

1. Caratteristiche ed evoluzione della prassi della riconciliazione sacramentale in questi secoli

Prima di vedere particolareggiatamente queste indicazioni, è opportuno ricordare brevemente le caratteristiche principali della prassi penitenziale lungo questo periodo, nel quale si avverte uno sforzo quasi continuo da parte dei Pastori della Chiesa per regolarla, attenti sempre a promuovere e consolidare la santità del Popolo di Dio, tenendo conto in ogni caso delle circostanze storiche della co-

⁴ La riconciliazione era concessa dal Vescovo, aiutato anche in questo dai suoi presbiteri. Questa collaborazione ha conosciuto modalità e forme diverse, secondo i luoghi e i tempi, d'accordo anche con l'evoluzione generale della prassi di questo sacramento. A. CHAVASSE ha provato in modo soddisfacente che la riconciliazione pubblica e solenne dei peccatori, al meno a partire dal secolo IV, non era riservata al vescovo: cfr. *Le sacramentaire gelasien*, Desclée, Tournai 1957, pp. 140s. Il che però non esclude che in alcuni casi lo fosse: cfr. A. NOCENT, *La riconciliazione dei penitenti nella Chiesa del VI e X secolo*, in AA.VV., *La penitenza. Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale*, LDC, Torino-Leumann 1967, p. 227. Né esclude che in alcuni luoghi l'assoluzione pubblica e solenne sia stata ordinariamente eseguita dal vescovo e non dai presbiteri, come sembra dedursi dal can. 6 del Conc. di Cartago dell'anno 419: vid. *Concili di Africa*, ed. CH. MUNIER, in CCL 149, 102; e dal can. 44 del Conc. di Agdes dell'anno 506, in MSI 8, 334.

munità ecclesiale e delle circostanze individuali delle singole persone. Gli studi storici sulla teologia e sulla prassi penitenziali in questo periodo evidenziano, da una parte, lo sforzo intellettuale compiuto per meglio comprendere nelle sue sfumature l'agire morale e le esigenze della vita cristiana; dall'altra, il lavoro pastorale per dirigere i fedeli senza facili indulgenze che avrebbero portato ad un rilassamento morale incompatibile con l'accettazione del dono di Dio in Cristo e al contempo senza rigidismi che avrebbero ugualmente seppellito la fede e la speranza dei fedeli⁵.

a) Descrizione generale della prassi canonica della riconciliazione sacramentale nei primi sei secoli

La prassi pubblica iniziava dopo l'accusa privata al vescovo (o al sacerdote). Il primo atto consisteva ordinariamente nella *petitio paenitentiae* davanti all'assemblea: il penitente riceveva la penitenza da compiere e la *benedictio ad paenitentiam*, per mezzo dell'imposizione delle mani da parte del vescovo (o sacerdote). Questa benedizione si esprimeva alle volte con altri gesti, ad es., la colazione di un abito, di un cilicio, ecc. Seguiva poi l'*actio paenitentiae*, il tempo in cui il peccatore compiva le opere che gli erano state indicate. Durante questo periodo, poteva assistere all'adunanza dei fratelli (in alcuni luoghi, però, erano dimessi all'inizio della liturgia eucaristica), senza tuttavia ricevere la comunione eucaristica. La durata di questo tempo veniva stabilita dal vescovo o sacerdote. L'ultimo atto era la riconciliazione pubblica con Dio e con la Chiesa (*dare pacem, reddere comunione, recipere in Ecclesiam, altaris reconciliatio*), significata per l'imposizione delle mani del vescovo o sacerdote, accompagnata dalla formula sacramentale di assoluzione⁶.

Tutta questa prassi era ben regolata in alcuni suoi particolari, specialmente quelli riguardanti l'ammissione all'*ordo poenitentium* e la cerimonia di riconciliazione, che erano i due momenti veramente pubblici. Tuttavia, come J.A. Jungmann ha dimostrato, i riti peniten-

⁵ Cfr. C. COLLO, *Riconciliazione e penitenza*, cit., pp. 69-97; J. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento della Penitenza*, cit., pp. 146-148.

⁶ Per una descrizione più completa degli elementi liturgici di questa prassi, cfr. A. NOCENT, *Il Sacramento della penitenza e della riconciliazione*, cit., pp. 157-177.

ziali non rivestivano sempre la stessa pubblicità: questa veniva regolata da diversi fattori, anche circostanziali⁷.

Le notizie più antiche sull'esistenza di un gruppo di fedeli pubblicamente e liturgicamente istituiti come penitenti risalgono al secolo III. Ne parlano apertamente S. Cipriano⁸ e S. Gregorio Taumaturgo, il quale distingue già vari gradi: *fientes, audientes, substrati e consistentes*⁹. Nel secolo successivo le testimonianze si moltiplicano¹⁰ e le possiamo trovare fino al secolo VI¹¹. Da allora in poi, anche se i libri liturgici continuano a descrivere il rito e lo svolgimento della prassi penitenziale pubblica, i documenti ecclesiastici e gli scritti dei vari autori fanno intendere che tale pratica era scarsamente adibita se non addirittura completamente inosservata, malgrado siano stati compiuti nei secoli VII-IX alcuni intenti per riproporla e rinvigorirla.

⁷ J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932. Cfr. Y. ZEIGER, *De statu disputationis in historiae paenitentiae*, in «Gregorianum» 14 (1933) 432-441. B. POSCHMANN parla di penitenza «semipubblica» per indicare i casi in cui essa è stata portata a termine senza una formale adscrizione all'ordine dei penitenti, non però senza una certa soddisfazione compiuta prima dell'assoluzione. In ogni caso, l'autore sottolinea che tale procedura non è da mettersi in rapporto con la prassi che si affermerà dal secolo VI in poi (*La pénitence et l'onction des malades*, Paris 1966, p. 83).

⁸ S. CIPRIANO, *Epist. ad Pomponium*, 4: PL 4, 370; *Epist. presbyt. et diac.*, 2: PL 4, 251.

⁹ *Epistola canonica*, ult. can.: PG 10, 1047-1048. Non è sicuro che la distinzione dei penitenti in diversi gradi fosse universale nella Chiesa di allora; anzi mancano riferimenti ad essa in molti luoghi. Gli specialisti pensano che sia stata osservata soprattutto nelle chiese dell'Asia Minore, poiché ne parlano S. Gregorio Taumaturgo e S. Basilio, nonché il Concilio di Ancira dell'anno 314 (can. 3-5: MSI 2, 516-517). Ci sono tracce di essa nell'Africa, che però indicano una distinzione meno rigida e precisa. Sembra quindi che nelle altre comunità cristiane dell'Occidente non si seguisse questo aspetto della prassi. Anzi, a differenza dell'abitudine osservata nelle chiese orientali, pare che in Occidente i penitenti non dovessero abbandonare la riunione eucaristica prima dell'offerterio: potevano continuare, anche se non potevano comunicarsi e di solito erano in ginocchio come segno di penitenza. Cfr. J.A. JUNGSMANN, *Missarum sollemnia*, trad. franc. Paris 1952, t. 2, p. 251; P. ADNES, *La penitencia*, cit., pp. 111-112.

¹⁰ S. AMBROGIO adopera testualmente l'espressione *ordo poenitentium* (*De poenit.* II, 5, 54: SC 179, 166-168). Ne parlano particolareggiatamente ad es., S. PACIANO DI BARCELONA (*Paraenesis ad poenitentiam*, II: PL, 13, 1082s), S. AGOSTINO (*Sermo* 252, 7-8: PL 38, 1111) e S. BASILIO nella sua terza lettera canonica (*Ep.* 217: PG 32, 804A).

¹¹ Ad es. nel Conc. di Agdes dell'anno 506 (MSI 5, 524). Ne parlano S. CESAREO DI ARLES (*Sermo* 261: PL 39, 2227) e S. ISIDORO DI SIVIGLIA (*De ecclesiasticis officiis*, II, 17: PL 83, 802).

Sull'assoluzione da parte del Vescovo o del presbitero da lui incaricato, ci sono notizie sufficienti per affermare che avveniva pubblicamente per i fedeli adscritti all'ordine dei penitenti. A partire dal secolo III e soprattutto dal secolo IV, gli scritti testimoniano questa prassi, il cui rito viene descritto più tardi dai libri liturgici¹². Il rito si svolgeva pubblicamente, davanti all'assemblea radunata, e abitualmente davanti all'altare. In Occidente, questa pubblica riconciliazione di solito si teneva una sola volta l'anno, nei dintorni della festa di Pasqua¹³. Non succedeva così con i fedeli che erano riconciliati senza avere fatto penitenza aggregati all'ordine dei penitenti: ad es., coloro che in extremis ricevevano la pace, erano assolti privatamente — non poteva essere altrimenti — e in data diversa a quella stabilita per i penitenti pubblici¹⁴.

Per quanto riguarda le opere penitenziali, ci risulta, dalla natura di queste, che si trattava di atti compiuti privatamente e personalmente dal penitente: preghiere, digiuni, astinenza da certi cibi, elemosine, penitenze corporali di vario tipo (ad esempio flagellazioni,

¹² I sacramentari più antichi che conserviamo appartengono a secoli posteriori; gli studiosi però sono conformi nel ritenere che il Sacramentario Gelasiano, del secolo VI/VII (*Liber sacramentorum romanae ecclesiae ordinis anni circuli*, ed. L.K. MOHLBERG, Herder, Roma 1960) contiene elementi che risalgono ad alcuni secoli prima, rintracciabili secondo vari criteri: l'uso della seconda forma del plurale, ecc. Lo stesso si può dire del Sacramentario Leoniano (ed. L.K. MOHLBERG, *Sacramentarium veronense*, Roma 1956) e, benché con maggiori riserve, del Pontificale romano-germanico del secolo X (ed. C. VOGEL - R. ELZE, Città del Vaticano 1963).

¹³ A Roma, era fissata il Giovedì Santo, almeno al tempo di Innocenzo I (Epist. *Si instituta ecclesiastica* al vescovo Decenzio di Gubbio, marzo dell'anno 416, VII: PL 20, 559); in Spagna, il Venerdì Santo (cfr. *Le liber Ordinum en usage dans l'Eglise Wisigotique et Mozarabe d'Espagne*, ed. M. FEROTIN, Paris 1904, col. 199-204) e forse anche a Milano, come sembra dedursi dalla testimonianza di Sant'Ambrogio (Epist. 20, 26: PL 16, 1002).

¹⁴ Oltre alla forma pubblica di concedere il perdono sacramentale, la riconciliazione *ai malati e ai moribondi* era concessa senza pubblicità liturgica per ovvie ragioni. Tra le indicazioni dei Papi in questo senso, cfr. ad es. INNOCENZO I, Epist. *Si instituta ecclesiastica*, cit., VII: PL 20, 559. Queste persone però, rimanevano con l'obbligo, qualora riacquistassero la salute, di compiere pubblicamente la penitenza nel modo e nei termini corrispondenti ai peccati commessi: cfr. P. SAINT-ROCH, *La Pénitence dans les conciles et les lettres des Papes des origines à la mort du Gregoire le Grand*, Pont. Ist. Arch. Christ., Città del Vaticano 1991, pp. 77-86; P. ADNES, *La penitencia*, cit., pp. 119-120. Quest'ultimo autore fa notare che tale prassi avveniva in un modo interamente uguale a come avviene oggi: l'assoluzione era concessa prima che si portasse a termine la soddisfazione penitenziale opportuna, ovviamente in modo privato.

uso di cilici di varia composizione, veglie notturne e via dicendo)¹⁵. Tuttavia, alle volte c'erano degli atti più pubblici, come indossare abiti speciali, radersi la barba o i capelli, coprirsi la testa con ceneri, ritirarsi a un luogo deserto o a un monastero, e altre cose simili; mai però flagellazioni o opere di questo tipo furono compiute davanti a tutta l'assemblea. In ogni caso, pubblico era sempre il riconoscimento della propria condizione di penitente, consistente nel rito liturgico dell'iscrizione al *ordo penitentium*, il quale comportava tra l'altro, come già detto, l'allontanamento temporaneo dalla comunione eucaristica.

b) Valutazione della penitenza da compiere e adscrizione all'ordine pubblico dei penitenti

Poco si sa di come avveniva la confessione dei peccati. Fermo è che il Vescovo giudicava se le mancanze confessate dovevano essere espiate con un'interruzione più o meno lunga della partecipazione all'Eucaristia e anche con quali opere di penitenza¹⁶.

I vescovi, ovviamente, tenevano presenti soprattutto criteri derivati dalla gravità dei peccati. Ad es., Innocenzo I scriveva a Decenzio di Gubbio: «È compito del sacerdote giudicare della gravità dei peccati; perciò consideri bene la confessione del penitente, i pianti e le lacrime di colui che si corregge, e poi lo assolva dopo una congrua soddisfazione»¹⁷.

La loro valutazione prendeva atto anche di altri elementi, tra i quali la condotta dei penitenti, che poteva far sì che il vescovo accorciasse o allungasse la penitenza¹⁸.

¹⁵ Vid. ad es., TERTULLIANO, *De Poenitentia*, 9: CCL 1, 336.

¹⁶ Dell'intervento episcopale determinando quale penitenza doveva fare il peccatore, parlano Papi e Concili. Ad es., GELASIO afferma che appartiene al vescovo il *iudicium cul-pae* (Lett. *Famuli vestrae*, dell'anno 494: PL 59, 42A - 43A). Il Concilio di Cartago del 397, can. 31 (MSI 3, 875) e un'altro concilio africano del 424, can. 10 (MSI 4, 483) indicano lo stesso. Anche i Padri della Chiesa si esprimono nello stesso modo: vid. ad es., S. AMBROGIO, *De paenitentia libri duo*, 1, 27: PL 16, 488; S. AGOSTINO, *Sermo* 351, 9: PL 39, 1645; *De diversis quaestionibus*, 83, 26: PL 40, 17-18.

¹⁷ INNOCENZO I, Epist. *Si instituta ecclesiastica*, cit., cap. VII: PL 20, 559.

¹⁸ Su come avveniva questa valutazione e in base a quali criteri, si può vedere questa indicazione del concilio di Ancira (anno 314), uno dei primi ad occuparsi della prassi penitenziale: *Statuimus autem ut episcopi, modo conversationis examinato, potestatem habeant vel*

È opportuno a questo punto rilevare che il concetto di penitenza si richiamava primariamente alla conversione, al cambiamento, alla *metanoia*, come al suo elemento più profondo ed essenziale; solo secondariamente rimandava alle opere penali che volevano essere una soddisfazione alla maestà e bontà divine offese dal peccatore e che assumevano anche un valore medicinale e positivamente ascetico, per quanto obbligavano il fedele ad esercitarsi nella pratica della mortificazione e soggezione del corpo, vincendo così sulle passioni che lo avevano portato a peccare. Se poi si viene alla sostanza dei fatti giudicati, sembra logico pensare — come suggerito da molti autori — a una lenta ma profonda maturazione della distinzione della diversa gravità dei peccati, non solo in quanto riguarda l'atto oggettivamente considerato ma anche per quanto riguarda l'elemento soggettivo (consapevolezza e volontarietà)¹⁹.

È anche da vedere come si accordava il perdono ai *peccatori occulti*. Alcuni canoni ecclesiastici dal IV al VI secolo e alcuni scritti dei Padri dei secoli III-VI possono far pensare che il perdono veniva loro concesso attraverso la penitenza pubblica; tuttavia, nei secoli IV-VI, non mancano disposizioni conciliari e chiarimenti degli scrittori ecclesiastici riguardanti casi dove il perdono a questi fedeli veniva concesso senza pubblicità. Sembra plausibile che, tra le varie circostanze che i vescovi tenevano presenti nel valutare la penitenza da compiere e il modo di portarla a termine, si trovasse la *notorietà del peccato*, poiché comportava scandalo e di conseguenza chiedeva una soddisfazione pubblica; la mancanza di questa circostanza al contrario consigliava

utendi clementiam, vel plus temporis adiicendi. Ante omnia autem et praecedens vita, et quae consecuta est, examinetur, et sic eis clementia impertiatur (can. 5: MSI 2, 541).

¹⁹ Così ad es., P. Galtier spiega perché S. Cipriano riserva un trattamento penitenziale per i sacrificati diverso da quello per i libellatici: costoro in molti casi avevano agito in buona fede, non erano consapevoli della gravità del fatto, manifestavano addirittura di essere cristiani, vedevano nel libello una semplice scappatoia burocratica, agivano per necessità non per volontà; dunque il loro peccato era evidentemente — sia dal punto oggettivo che da quello soggettivo — molto meno grave che il peccato dei sacrificati. A questi, il vescovo di Cartago impone la penitenza dura e lunga; agli altri concede di essere ammessi *interim*, cioè senza penitenza protratta e lunga. Su questo *interim*, hanno discusso gli autori (cfr. R. LORIA, *La penitenza nei secoli*, in AA.VV., *La penitenza. Dottrina, Storia, Catechesi e Pastorale*, cit., p. 197; P. GALTIER, *Aux origines du sacrement de la penitence*, Roma 1951, pp. 291s); sembra però, stando a ragioni filologiche, che deva intendersi come immediatamente, non come provvisoriamente (H. KOCH, *Cyprian Untersuch.*, pp. 213 e 264-266, ripreso da P. ADNES, *La penitencia*, cit., p. 101).

alle volte o persino imponeva la non aggregazione all'ordine dei penitenti, per evitare la diffamazione del peccatore o altre conseguenze rovinose (davanti alla propria famiglia, alla legge civile, ecc.)²⁰.

È comunque sicuro che i vescovi tenevano conto della esteriorità dei peccati²¹. I *peccati interni* non erano passibili di penitenza pubblica: infatti, le disposizioni dei Concili non parlano dei peccati interni nei loro canoni riguardanti la penitenza pubblica; e quando lo fanno, li escludono come motivo per includere un fedele nell'ordine dei penitenti²². Invece, sembra incontestabile che i modi «forti» di penitenza furono prescritti esclusivamente per i peccati esterni²³.

²⁰ S. BASILIO, ad es., indica che la donna colpevole di adulterio commesso in segreto sia aggregata all'ordine ma nell'ultimo grado — quello cioè riservato a coloro che espiano peccati più leggeri — allo scopo di non diffamarla (*Epist. Canonica II*, c. 34: PG 32, 728A). Anche S. AGOSTINO avverte di non pubblicizzare i casi di adulterio segreto ed estende lo stesso criterio ad altri crimini che potevano venire puniti dalla legge civile se fossero noti alle autorità (*Sermo 82*, 8.11: PL 38, 511).

²¹ La Chiesa ha sempre parlato della possibilità che alcuni atti solo interni (desideri, risoluzioni, propositi, compiacenze) siano dinanzi a Dio reati colpevoli quanto i corrispondenti atti esterni. Certamente questo insegnamento è maturato lungo i secoli; ma in definitiva poggia sui due comandamenti che chiudono il Decalogo e sugli insegnamenti di Cristo (*Mt 6,31-32; 15,10-20*). È dunque da ritenere che i fedeli con una buona formazione cristiana sono sempre stati consapevoli che i desideri impuri o di vendetta letale, i sentimenti ostinati di odio ed altri simili, non erano peccatucci da sottovalutare. Così, ad es., il Pastore d'Erma avvia l'intero discorso sulla penitenza, prendendo spunto proprio dalla considerazione del peccato interno d'adulterio (Prima visione, 1, cap. 1-2: PG 2, 891-894). La *Didascalia Apostolorum*, di più di un secolo posteriore, inizia anche essa dichiarando l'importanza del peccato interno, sviluppando appunto un'esplicito commento ai due precetti del Decalogo e alle parole di Cristo nel Discorso della Montagna (I, p. III: in ed. TINNER, Berlin 1963, pp. 2-5).

²² Il Concilio di Neocesarea dell'anno 314 dichiara che non è obbligatorio includere nel ordine pubblico dei penitenti coloro che sono rei di peccati segreti. Così interpreta Rauschen il quarto canone di questo concilio; B. KURSCHEID però limita questa non obbligatorietà ai peccati di pensiero (*The seal of confession*, Herder, Saint Louis-London 1927, p. 38, nota 107).

²³ Riesce così comprensibile che San Cipriano lodi la bella disposizione d'anima di alcuni fedeli che si sottomisero volontariamente alla penitenza pubblica — al pari dei lapsi — solo perché avevano pensato (deciso in cuor loro) di sacrificare agli idoli, senza però arrivare al fatto e neppure avere ottenuto un libello (*De lapsis*, 28: PL 4, 488-489). Più tardi, alcuni vescovi — come Sant'Ambrogio, Sant'Agostino e S. Cesareo — incoraggeranno i fedeli a sottomettersi alla penitenza pubblica anche per spiare soltanto peccati veniali; si tratterà però solo di una raccomandazione di alto valore ascetico, non di una prescrizione obbligatoria. Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, Ancora, Milano 1953, IV, pp. 140 e 146-147.

Finalmente, nel giudicare, il Vescovo teneva conto delle norme giuridiche e delle tradizioni della comunità locale²⁴.

c) Diffusione della completa privacy nella prassi della riconciliazione sacramentale

Com'è noto, dal secolo VI in poi si diffuse in Occidente la pratica della penitenza sacramentale senza nessuna pubblicità rituale. Gli studi finora compiuti dagli storici non sono riusciti a individuare chiaramente i diversi passi dell'itinerario che portò a sopprimere la pubblicità e l'irripetibilità nella prassi sacramentale della riconciliazione in Occidente. Questi studi però indicano con sicurezza alcuni punti di questa evoluzione che possono ritenersi fermi.

È definitivamente accertato che la prassi liturgica della penitenza pubblica non era frequente in Oriente già nel secolo VII, e dal XI in poi non si adoperò più²⁵. In Occidente, benché alcuni sacramentari ne parlino²⁶, sembra che l'uso reale dell'antica prassi pubblica corrisponda più o meno a quello di Oriente, scomparendo completamente dal XI-XII in poi. I documenti dell'epoca mostrano l'abbandono quasi totale in Occidente durante il secolo VIII della penitenza con aggregazione all'ordine dei penitenti²⁷.

È sicuro, per quanto riguarda l'Occidente, che già nel secolo VI in alcuni luoghi si attuava una prassi che concedeva privatamente e ripetutamente l'assoluzione a ogni fedele e per ogni specie di peccato; per la penisola iberica, ne è prova un testo famoso del III Con-

²⁴ Nel secolo IV si avverte certa preoccupazione da parte di alcuni concili e vescovi per orientare questa valutazione; con questa intenzione sembrano essere redatte le diverse catalogazioni proposte da alcuni Concili (Elvira, Ancira, Neocesarea e altri) e da alcuni vescovi (S. Basilio, S. Agostino e altri). Cfr. P. SAINT-ROCH, *La Pénitence dans les conciles et les lettres des Papes des origines a la mort du Gregoire le Grand*, cit., p. 153.

²⁵ Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Torino-Leumann 1970, pp. 180-183.

²⁶ Soprattutto il gelasiano, ma anche il romano-germanico e il leoniano. Cfr. A. NOCENT, *La riconciliazione dei penitenti nella Chiesa del VI e X secolo*, cit., pp. 226-240.

²⁷ Ne dà fede, ad es., il concilio di Chalons dell'anno 813, che riconosce esplicitamente: *Poenitentiam agere iuxta antiquam canonum institutionem in plerisque locis ab usu recessit et neque reconciliandi antiqui moris ordo servatur* (can. 25; MSI 14, 98). Il *Paenitentiale Theodori*, della fine del secolo VII o inizi del VIII, indicava esplicitamente la situazione nelle isole: *Reconciliatio in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est*: ed. WASSERSCHLEBEN, p. 197.

cilio di Toledo dell'anno 589²⁸. In altri luoghi, questa universalizzazione è testimoniata durante il secolo successivo: nella Gallia, ad es., dal Concilio di Chalons dell'anno 650 circa²⁹. È fuori discussione che nel secolo IX la riconciliazione sacramentale completamente segreta e reiterabile era ormai una prassi accettata da tutti e ovunque. Lo dimostrano le indicazioni dei concili dell'epoca, la proliferazione dei libri penitenziali (a quel tempo già abbondantissimi) e i vari riferimenti ad essa presenti nelle opere degli scrittori ecclesiastici dell'epoca (Rabano, Alcuino, ecc.). In Oriente è sicuro che tale prassi era conosciuta già nel secolo V, per l'operato dei monaci, come vedremo più avanti.

È inoltre accertato che la diffusione di una prassi che concedeva l'assoluzione a ogni fedele più volte e per ogni sorta di peccato (non è adesso il momento per fermarsi a parlare delle riserve e delle censure) in modo completamente segreto, non avvenne senza l'opposizione dei Vescovi. Lo provano alcune risoluzioni simili a quella già citata del III Concilio di Toledo³⁰. Non si può precisare la portata di questa opposizione; è lecito però pensare che non dovette esse-

²⁸ «Poiché siamo a conoscenza che in alcune Chiese della Spagna, gli uomini fanno penitenza non secondo i canoni, ma in modo del tutto indegno, sicché ogni volta che peccano chiedono al sacerdote di essere riconciliati, il sacro Concilio per stroncare questa presunzione tanto esecranda, stabilisce che la penitenza venga data secondo la forma canonica degli antichi: colui che si pente dai propri peccati sia anzitutto sospeso dalla comunione e si sottoponga all'imposizione delle mani insieme agli altri penitenti; concluso poi il tempo della soddisfazione, venga restituito alla comunione secondo che sembrerà opportuno al sacerdote. Quelli invece che, o durante la penitenza o dopo la riconciliazione, ricadranno nei primitivi peccati, a norma dell'antica severità dei canoni, siano scomunicati» (III CONC. TOLETANO, can. 11: MSI 9, 995). Secondo J.F. ALONSO, questo canone non condannerebbe tanto la pratica in se stessa quanto il suo abuso consistente nell'estenderla indistintamente a tutti i peccati, anche ai maggiori crimini: *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, p. 571.

²⁹ Così pensano alcuni storici leggendo il canone 8 di questo Concilio, che stabilisce: *De paenitentia vero, quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus; et ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire*: MSI 10, 1991. Cfr. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule. Des origines à la fin du VI siècle*, Paris 1952, pp. 195-196; J. AUER - J. RATZINGER, *I sacramenti della Chiesa*, cit., pp. 178-179.

³⁰ Questa opposizione si manifestò più volte come sforzo di restaurare la penitenza antica. In questa direzione si muovono alcuni canoni di Concili regionali che proibiscono l'uso dei libri penitenziali, ordinano di bruciarli, ecc.: ad es., i Concili di Chalons dell'anno 813 (can. 38: MSI 14, 101) e di Parigi del 829 (lib. I, can. 32: MSI 14, 559-560).

re molto forte né accanita, dal momento che i Pastori erano pienamente consapevoli delle difficoltà dei fedeli davanti alla prassi pubblica e irripetibile. Non è senza fondamento credere che vescovi e sacerdoti si trovavano davanti ad un dilemma: da una parte, osservavano con piacere che, secondo la procedura privata e reiterabile, i fedeli si accostavano volentieri alla penitenza sacramentale; d'altra parte, però, si dovevano osservare le prescrizioni canoniche in materia. Ne vennero fuori affermando apertamente il famoso principio: penitenza pubblica per i peccati pubblici, penitenza privata per quelli segreti³¹.

Si arrivò così al riconoscimento esplicito e canonico di un quadro pratico molto vario e articolato, delicatamente attento alla varietà delle situazioni personali e alla diversa qualità dei peccati. C. Vogel pensa di poter distinguere in quei secoli una prassi penitenziale articolata secondo tre modi di adempiere alla soddisfazione: a) pubblicamente e solennemente, quando le colpe erano specialmente gravissime (parricidio, infanticidio, regicidio, incendio di città, ecc.); b) pubblicamente, ma non con solennità — ad es., con un pellegrinaggio a Roma, a Compostela, al Gargano, o ai Luoghi sacri se aggraviabili —, quando i peccati erano meno scandalosi; c) secondo la tariffa abituale, quando le colpe erano gravi ma non pubbliche³². La validità dello schema è però soltanto indicativa, dal momento che — come abbiamo più volte ripetuto — l'evoluzione della prassi, con in

³¹ Così continua il canone 25 del Concilio di Chalons dell'anno 813: *ut a domino imperatore impetretur adiutorium, qualiter si quis publice peccat, publica mulctetur poenitentia, et secundum ordinem canonum pro merito suo excommunicetur et reconcilietur* (MSI 14,98). La stessa prescrizione si trova nel can. 26 del Concilio di Arles (MSI 14, 62) e nel can. 31 del Concilio di Reims (MSI 14, 80), ambedue dello stesso anno 813. Il vescovo di Orléans, Teodolfo (†821) prescriveva così: «(Ciò che noi diciamo delle pene inflitte secondo gli antichi canonici) si applica a coloro che fanno pubblicamente penitenza per una colpa pubblica. Se invece la stessa colpa è rimasta nascosta e il colpevole si è rivolto in segreto al sacerdote, a condizione di aver fatto una confessione sincera, farà penitenza segretamente (...) nel modo che decida il confessore. (...) Così, se un sacerdote ha commesso un adulterio (fornicazione) e il misfatto è di notorietà pubblica, sarà deposto dal suo ordine e sottoposto alla penitenza pubblica. Ma se il suo atto di fornicazione è rimasto nascosto agli occhi della gente, andrà in segreto a confessarsi e riceverà una penitenza occulta» (*Capitulare*: PL 105, 215A e D).

³² C. VOGEL, voce *Penitenza*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Marietti, Casale Monferrato 1984, col. 2745; *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, cit., pp. 27-28.

suoi movimenti di spinta e opposizione, nonché la varietà imposta dai luoghi e dalle circostanze, configurano un quadro molto complesso e vario, come del resto era già accaduto nei primi sei secoli. Si può invece ritenere sicuro che l'uniformità prassica della riconciliazione in Occidente non avvenne che dopo il IV Concilio Lateranense (a. 1215); con piccole varianti, lo stesso si può dire per l'Oriente, dove però l'uniformità procedurale sembra sia stata raggiunta qualche secolo prima.

Vorremmo osservare a questo punto — stando alle analisi degli storici del nostro secolo — che certamente la prassi medievale si presenta, in alcuni aspetti particolari, differente dalla prassi penitenziale liturgica dei secoli III-VI; ma anche questa — com'è ormai ineccepibile — diverge dalla prassi dei due primi secoli, dal momento che la pubblicità e non-iterabilità — coinvolte nell'istituzione dell'*ordo paenitentium* — nascono nel secolo III, come già detto³³. In questo senso, Vogel scrive che «l'originalità della penitenza importata dalle isole sta nella tassazione precisa delle colpe»³⁴.

d) Il ruolo dei penitenziali nel passaggio dalla penitenza canonica pubblica alla penitenza completamente privata

Lasciando per ora l'analisi dei motivi e degli agenti di questa evoluzione³⁵, sembra opportuno soffermarsi sui penitenziali, che

³³ PETAVIO andava lontano nelle sue valutazioni: «Il est évident que la forme de Pénitence, dont l'Eglise est en possession à présent, rapporte plus à l'Eglise vraiment primitive, qui estoit au premier siècle, que toutes les autres qui lui ont succédé et que les Saints Evesques ont du depuis établi par Canons exprès, avec plus o moins de rigueur, selon la conditions des temps et la disposition des esprits qui avoient besoin de ces remèdes»: *De la pénitence et de la préparation a la communio*, 1644, t. II, ch. 8, n. 17, p. 223. Dello stesso avviso era J. MORIN, *De adm. sacram. paenit.*, IV, c. 9. Certamente, come osserva R. LORIA, anche la pubblicità maturata nel secolo III trova le sue radici nella prassi penitenziale dei due secoli precedenti (*La penitenza nei secoli*, cit., pp. 188-189). J.A. INIGUEZ, a sua volta, fa vedere come la manifestazione segreta dei peccati, con la conseguente assoluzione anche segreta, appartiene alle primissime generazioni cristiane (*La confesión oral del pecado y la penitencia en la primitiva Iglesia*, in AA.VV., *Reconciliación y penitencia*, EUNSA, Pamplona 1983, pp. 597-599).

³⁴ C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, cit., pp. 16-17.

³⁵ Gli specialisti non si mettono d'accordo sulle motivazioni e sul corso dell'evoluzione della prassi della Riconciliazione sacramentale da una modalità che prevedeva alcuni momenti e riti pubblici ad un'altra carente per completo di pubblicità davanti all'assemblea ec-

certamente hanno svolto un ruolo di primo piano nella diffusione della completa privacità della riconciliazione sacramentale.

I libri più antichi (le raccolte penitenziali gallesi: il penitenziale di Gildas, la raccolta del Sinodo Aquilonalis di Bretagna, i brani del Libro di Davide, e altri; i penitenziali irlandesi/celti: le raccolte dei due sinodi attribuite a San Patrizio, i Canoni Hibernesi, il penitenziale di Finniano; il penitenziale di Colombano, e altri) appartengono al secolo VI e si presentano come veri e propri «tariffari», nome con cui vengono conosciuti i libri penitenziali di quell'epoca, perché dettagliavano minuziosamente le soddisfazioni da imporre ai fedeli secondo i peccati confessati. Certo, contenevano anche alcuni avvertimenti rivolti al confessore, ma in misura molto scarsa; e mancavano completamente spiegazioni più approfondite di carattere morale o ascetico. Rimanevano su un livello molto pratico e attenti soprattutto a indicare le penitenze da imporre, allo scopo di evitare l'arbitrarietà — che avrebbe creato confusione tra i fedeli, vedendo questi che alcuni presbiteri erano più indulgenti degli altri — e di assicurare la serietà della conversione da parte dei fedeli³⁶.

Tuttavia questi libri sono stati decisivi non tanto perché fossero «tariffari» quanto perché mettevano tutti i sacerdoti in condizioni di amministrare a tutti i fedeli la Riconciliazione con Dio e con la Chiesa. Infatti, il vero *punctum dolens* per arrivare alla ripetizione e alla completa privacità di questo sacramento si trovava nell'idoneità di

clesiale. Sono però concordi nel rilevare un punto che a loro sembra di grande importanza: l'unità di fondo nell'evoluzione della prassi sacramentale della penitenza. Escludono una comprensione del fenomeno che lo intenda frammentario e discontinuo; e vedono la prassi medievale in sintonia profonda con quella antica, della quale raccoglie la sostanza dogmatica e morale, nonché la struttura pratica basica (accusa, penitenza, assoluzione), sviluppandone alcune forme già messe in pratica durante il periodo precedente in alcuni luoghi e in certi casi, non in modo generale. Si scostano così da alcuni autori d'ispirazione critico-liberale, come Löning, il quale nel 1879 affermava che la prassi penitenziale sacramentale attuale della Chiesa cattolica non è in conformità con la prassi osservata dalla Chiesa primitiva, ma una invenzione da addebitare ai monaci anglosassoni del secolo VI, che poi la diffusero per tutta l'Europa: cfr. LÖNING, *Geschichte des Kirchenrechts*, II, p. 468. La sua tesi fu raccolta successivamente da A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, III, 4 ed., pp. 342ss; da LOOFS, *Leitfaden zur Dogmengeschichte*, § 59, 2b-3; da SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, § 48, pp. 88-90; e da altri.

³⁶ Sugli studi riguardanti i penitenziali, tra l'ampia bibliografia, cfr. LE BRAS, *Paenitentia*, in DTC XII, 1160-1179; H. LECLERQ, *Paenitentia*, in DACL, XIV, 215-251; C. VOGEL, *Composition legale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*, in «Re-

ogni sacerdote ad amministrarlo. «I penitenziali sono testi di carattere normativo composti in vista di uno scopo preciso e pratico: prestare aiuto ai confessori nell'esercizio del loro ministero suggerendo la penitenza più opportuna atta a riscattare il peccato di volta in volta considerato (dove l'accezione di peccato va intesa nel senso più ampio possibile) così che nei penitenziali si trovano previste e trattate le più svariate forme di comportamento che sarebbero state di lì in avanti considerate "trasgressioni"»³⁷.

Sullo sfondo dell'intera storia della prassi sacramentale, non è difficile scorgere nella novità rappresentata dall'apparizione di libri per i confessori l'elemento decisivo che apre tutta la prassi ad una nuova era, segnata dall'universalizzazione del ricorso al sacramento della Misericordia divina, non più riservato al momento della morte o a una sola volta nella vita; né limitato nella sua concessione al ministero dei vescovi o di alcuni pochi presbiteri. L'apparizione dei penitenziali si rivela elemento di grandissima portata proprio perché saranno questi libri a permettere, con sufficienti garanzie, la generalizzazione del presbitero come ministro di questo sacramento, che era la condizione assolutamente necessaria perché si potesse arrivare alla generalizzazione della completa segretezza e iterabilità della riconciliazione. Si comprende che Frantzen abbia potuto scrivere: «I penitenziali sono stati, prima di tutto, la chiave della prassi della Penitenza»³⁸.

Possiamo dunque dire che *la tassazione* è la prima vera novità di questa prassi, una sua caratteristica *propria benché transeunte*; l'altra grande novità della penitenza celtica, la sua caratteristica *originale e permanente* è l'aver compilato dei *libri per aiutare tutti i presbi-*

vue de Droit Cannique» 8 (1958) 289-318; e 9 (1959) 1-38 e 341-359; *Les "libri paenitentiales"*, Brepols, Turnhout, 1978; M.G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medio evo*, Patron, Bologna 1980; A.J. FRANTZEN, *La littérature de la pénitence dans l'Angleterre anglo-saxonne*, Ed. Universitaires, Fribourg 1991. Vogel distingue almeno sei famiglie di penitenziali (irlandesi, anglosassoni, continentali, carolingi e postcarolingi, bizantini e i testi epigoni) e riconosce almeno cinque periodi di redazione: fino al 650, dal 650 al 813/850 (epoca dell'apogeo, a suo parere), dal 813 al 900, i secoli X-XI, e dal 1100 al 1150: cfr. *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, cit., pp. 37-196.

³⁷ M.G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medio evo*, cit., pp. 1-2.

³⁸ A.J. FRANTZEN, *La littérature de la pénitence dans l'Angleterre anglo-saxonne*, cit., p. XII.

teri ad amministrare la riconciliazione sacramentale. Per quanto riguarda invece la presenza del segreto, della ripetitività o del presbitero come ministro, non si può parlare di novità assoluta, perché questi elementi erano presenti in diverso modo già prima, come abbiamo visto.

È opportuno osservare che *il ricorso alla tassazione e ai libri non va inteso come una burocratizzazione della penitenza sacramentale*, ma come uno sforzo — che riflette una cultura e una teologia sottostanti — per dare una risposta pastoralmente efficace a un bisogno morale e spirituale, sforzo che in definitiva vuole assicurare l'autenticità della conversione, che è sempre stata considerata la vera sostanza del sacramento³⁹. Alcuni autori hanno tacciato i Penitenziali da elementi «rozzi»⁴⁰; e certamente, se messi a confronto con le *Summae* del Basso medioevo, appaiono elementari e semplici. Tuttavia, come rilevato da Muzzarelli, i penitenziali si dimostrano sensibili alle circostanze e alle condizioni delle persone, e prevedono «una gradualità nelle penitenze da compiere a seconda dello *status* del peccatore, della condizione sociale dell'offeso, della frequenza del comportamento peccaminoso, della sua pubblicità o meno, e dello stato d'animo presente al momento del peccato»⁴¹. I penitenziali sviluppano l'attenzione ai peccati anche interni, configurando una maturazione della formazione della coscienza che andrà progressivamente in aumento e che deve senz'altro ritenersi alla base dei monumenti morali del grande periodo della Scolastica. I penitenziali non sono certamente i «precedenti» delle *Summe* da venire, tuttavia le

³⁹ Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, cit., pp. 14-20; *Les "libri paenitentiales"*, cit., pp. 28-33; H. CONNOLLY, *The Challenge of the Irish Penitentials and their Theological Significance for the Sacrament of Penance Today*, Excerpta, P.U. Gregoriana, Roma 1991, pp. 131-134.

⁴⁰ Ad es. P. GROSSI, *Somme penitenziali, diritto canonico, diritto comune*, in «Annali della Facoltà Giuridica di Macerata», I, 1966, pp. 96-97; J. LE GOFF, *Métier et profession d'après les manuels du confesseur au Moyen Age*, in «Miscellanea Maedievalia» III, Berlin 1964, p. 141.

⁴¹ M.G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medio evo*, cit., p. 20. A p. 22, l'autrice propone il canone 2 del Penitenziale detto *Bigotianum* (ed. BIELER, pp. 198s): *Hinc procurantibus aliorum sanare vulnera solerter intuendum est cuius aetatis et sexus sit peccans, qua eruditione inbutus, qua fortitudine exstat, quali grauatione compulsus est peccare, quali passione impugnatur, quanto tempore in deliciis remansit, quali lacrimabilitate et labore affligitur et qualiter a mundialibus separatur...*

hanno resi possibili formando i confessori e i penitenti al senso del peccato e della conversione⁴².

È importante notare che la penitenza privata praticata dai celti e diffusasi nel continente durante i secoli VI e seguenti, non comportava una diminuzione delle opere penitenziali; ne toglieva solo ogni forma di pubblicità poiché non c'era adscrizione all'ordine dei penitenti e l'assoluzione era concessa privatamente. I Concili alto-medievali — come quelli dei secoli III e IV — erano consapevoli del rischio di rilassamento morale che poteva nascere da una eccessiva facilitazione del perdono. I «tariffari» non furono, in linea con questo, troppo indulgenti: se era necessario, da una parte, facilitare la riconciliazione, dall'altra rimaneva l'esigenza di non barattare la conversione. Ordinariamente, nei penitenziali la penitenza veniva indicata come giorni di digiuno da osservare⁴³. Siccome l'accusa dei peccati doveva precisare il numero e la qualità, meritando ognuno la propria pena, l'ammontare dell'insieme molte volte era considerevole. Per venire incontro alla somma, quando non era raggiungibile dal peccatore, i penitenziali prevedevano diversi modi di commutazione: elemosine, pellegrinaggi, donazioni, e persino la sostituzione personale⁴⁴.

⁴² Cfr. *Ibid.*, pp. 23-25.

⁴³ «Fare penitenza» in questi libri vuol dire «digiunare». Ad es., si veda quanto prescritto nel Penitenziale di Columbano: «Se uno avrà rubato, faccia penitenza per un anno» (IV: PL 80, 225); «Se uno avrà spergiurato, faccia penitenza per sette anni» (*ib.* XVII); «Se un laico avrà avuto un figlio dalla moglie di un altro, cioè avrà commesso adulterio, faccia penitenza per tre anni astenendosi dai cibi grassi e dall'uso del matrimonio, rendendo inoltre il prezzo del disonore al marito della moglie violata» (*ib.* XXVI); «Se uno avrà fornicato in modo sodomitico, faccia penitenza per sette anni: i primi tre nutrendosi di solo pane, acqua e sale, e legumi secchi; gli altri quattro si astenga dal vino e dalle carni» (*ib.* XXVII).

⁴⁴ Tra gli esempi che si possono vedere nei *Canones Hibernenses*, citiamo i seguenti: tre giorni di digiuno si potevano commutare per un giorno trascorso sempre in piedi o una notte senza dormire o la recita di 50 salmi tre volte, più una Messa e 12 inclinazioni profonde ad ogni ora con le mani levate (c. II, c. 2: ed. WASSERSCHLEBEN, pp. 139-140); un anno di digiuno si poteva commutare in diversi modi, per es., passando tre giorni nella tomba di un santo senza bere e senza mangiare, cantando i salmi e le ore dell'ufficio divino, oppure vivendo 40 giorni a pane e acqua, con una *superpositio* ogni settimana più 40 salmi ogni giorno, 60 inclinazioni giornaliere e recita delle ore canoniche: (*ib.* c. 3, p. 140). Il *Paenitentiale Ps. Theodori* prescrive: «Chi non conosce i salmi, e a causa della sua debolezza non può digiunare né vegliare né fare genuflessioni né tenere le braccia alzate né prostrarsi per terra, costui scelga qualcuno che compia la penitenza al suo posto e lo paghi per questo, poiché sta scritto: "portate gli uni i pesi degli altri"» (ed. WASSERSCHLEBEN, p. 622). La li-

L'istituto della commutazione giovò senz'altro allo sviluppo di alcuni aspetti della vita cristiana: favorì ad es., i monasteri religiosi, contribuì allo splendore del culto, fomentò la devozione per il sacrificio della Messa; portò però con sé abusi alle volte notevoli che, andando i secoli, provocarono il rifiuto della tariffazione della penitenza e l'abbandono del sistema di commutazione sviluppatosi intorno ad essa⁴⁵.

I «tariffari» sparirono lasciando il posto a trattati più approfonditi sul sacramento della riconciliazione. Questi trattati ereditarono quanto di positivo c'era nei penitenziali, e c'era molto; infatti, di essi furono rigettate soltanto la pratica di tariffare e la commutazione della penitenza. I libri penitenziali morirono come «tariffari», non come libri indirizzati a possibilizzare la generalizzazione della prassi completamente segreta e reiterabile, mettendo i presbiteri in condizioni di amministrare saggiamente e seriamente la riconciliazione sacramentale. In questo secondo senso, i libri penitenziali non morirono, anzi maturarono nelle diverse *Somme* rivolte ai confessori e accuratamente preparate dai teologi a partire dal secolo XII⁴⁶.

2. Il luogo per la confessione dei peccati

Alla luce di quanto già visto, possiamo dire che, nell'amministrazione ordinaria della Riconciliazione, l'assoluzione pubblica aveva luogo nella chiesa (all'interno o nell'atrio, secondo le diverse tradizioni) e sempre durante l'assemblea dei fedeli. In quella privatamente amministrata ai malati e moribondi, tale luogo per ovvie ragioni era lo stesso in cui si ascoltava la confessione dei peccati. Nelle altre occasioni in cui si concedeva il perdono senza ricorso alla penitenza pubblica, di solito l'assoluzione non veniva concessa immediatamente, ma dopo un tempo assegnato alla pratica di opere espiato-

nea dei penitenziali antichi si mantenne per molti secoli. Nel secolo XI, S. Pier Damiani impose al vescovo Wide di Milano (1059-1060) una penitenza di cento anni, commutandogliela in una tassa di denaro per ogni anno di penitenza (*Lettera a Hildebrando*: MSI 19, 893; PL 145, 97).

⁴⁵ I Concili non lasciarono di condannare gli abusi, anche se accettarono il principio della commutazione: cfr. C. VOGEL, *Les "libri paenitentiales"*, cit., pp. 43-59.

⁴⁶ Cfr. C. VOGEL, *Les "libri paenitentiales"*, cit., pp. 28-33 e 88-94; N. BERIOU, *Auteur de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, in GROUPE DE LA BOUSSERIE, *Pratiques de la confession*, Cerf, Paris 1983, pp. 80-83.

rie; sembra sia stata questa la prassi seguita — al meno, all'inizio — dai monaci che in Oriente assolvevano i fedeli con il permesso del Vescovo, e certamente era la prassi usata dai monaci celti che diffusero la confessione tariffata in Europa dal secolo VI in poi. In queste occasioni, il luogo dell'assoluzione poteva essere diverso a quello dove si era tenuta la confessione. Avanti nei secoli, prevalse la prassi contraria, cioè concedere l'assoluzione prima che fosse compiuta la penitenza imposta (gli studiosi ritengono che nel secolo XI tale prassi era già pacifica); in questo caso il luogo dell'assoluzione ovviamente era lo stesso della confessione.

Resta dunque da identificare il luogo dove si ascoltavano le confessioni dei peccati, ed è a questo quesito che cercheremo di rispondere in seguito.

a) Ecclesialità del luogo della confessione sacramentale

Circa il luogo per la confessione dei propri peccati al vescovo o al presbitero, le prime indicazioni chiare risalgono al secolo IV. Nel secolo precedente soltanto si possono scorgere o ipotizzare indicazioni indirette dedotte dagli scritti in proposito o dal buon senso, tenuto conto dell'insieme della vita della comunità cristiana; così si può ritenere che il vescovo riceveva queste confessioni a casa sua, oppure nei luoghi di riunioni della comunità, ad es. nelle *domus ecclesiae*.

Nel secolo IV invece sono reperibili indicazioni varie che segnalano la chiesa come luogo dove si ricevono le confessioni, nonché come luogo dove avviene — nel quadro della penitenza canonica — l'assoluzione alla fine del periodo di penitenza imposto al penitente. Tali segnalazioni, non ostacolate da precisazioni in contrario, permettono ragionevolmente di identificare la chiesa come il *luogo abituale* delle confessioni, senza tuttavia escludere che alle volte avvenissero in altri luoghi. In qualche occasione si specifica il luogo preciso dove deve mettersi chi riceve le confessioni dei fedeli: l'atrio, il presbiterio, davanti all'altare, in un angolo della chiesa, nella sacristia (*secretum*), ecc.⁴⁷.

⁴⁷ M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, cit., IV p. 305, scrive: «In origine, la confessione si faceva nella casa del sacerdote, ma come spesso avvertono gli *Ordines*, il rito veniva concluso in chiesa, *coram sancto altari*».

Il motivo alla base di questa indicazione fondamentale sul luogo sembra senza dubbio essere la consapevolezza dell'ecclesialità del perdono accordato, che si corrisponde con un pentimento e una richiesta di riconciliazione rivolta a Dio attraverso la Chiesa. Si tratta dunque di una pratica penitenziale concepita non come mero esercizio di ascesi personale, ma veramente e propriamente come sacramentale. L'ecclesialità del luogo starebbe dunque a significare che tale penitenza è teologale nella sostanza ed ecclesiale nella forma, che è riconciliazione con Dio nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, nonché riconciliazione allo stesso tempo con la Chiesa e con i fratelli.

Per quanto riguarda invece la *sede* occupata dal vescovo o dal presbitero che riceve la confessione, sappiamo soltanto che di solito era seduto, alcune volte (poche) era in piedi⁴⁸.

b) Pubblicità del luogo e segretezza della confessione

Potrebbe pensarsi che l'indicazione della Chiesa come luogo delle confessioni, implicasse una accusa pubblica dei peccati commessi. Non era affatto così. I cristiani, chiedendo l'assoluzione di essi, si sono accusati dei propri peccati al ministro della Chiesa — al vescovo o al sacerdote — *sempre privatamente*, anche nei primissimi secoli cristiani, quando esisteva la prassi della cosiddetta *penitenza pubblica*.

L'accusa dei peccati commessi era fatta ordinariamente dallo stesso peccatore, agendo da propria iniziativa. Nei secoli II-V, la prassi ordinaria si può descrivere così: il cristiano che si riconosceva in debito con Dio, andava dal Vescovo e gli confessava i peccati, per poter essere assolto dopo aver fatto le opere di penitenza che il Vescovo gli avesse indicato.

Alle volte però, seguendo quanto insegnato da Cristo (cfr. *Mt* 18,16-18), l'iniziativa nella denuncia dei peccati poteva essere assunta da un'altro cristiano. Di solito, erano casi in cui risultavano lesi diritti di un terzo, e c'erano ripercussioni non solo nell'ambito della coscienza ma anche in quello esterno. Il contenzioso così nato si risolveva, secondo l'indicazione paolina (*1 Cor* 5,5 e 6,1-4; *2 Cor* 13,10; *1 Tim* 5,19), rimettendolo al Vescovo. Costui convocava colui

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, I, p. 391.

che era stato chiamato in causa e discuteva con lui dell'accusa che lo riguardava. Qualora il contrasto non si risolvesse in questo incontro privato — perché complesso o perché l'accusa non fosse riconosciuta ed accettata — e ci fossero evidentemente delle conseguenze esterne, si avviava un giudizio dove c'erano un reo e un accusatore⁴⁹. Si intravede l'ambivalenza che potevano rivestire questi interventi episcopali, atti a raggiungere sia l'ordine della coscienza sia quello esterno giuridico. Tale ambivalenza motiva le diverse interpretazioni degli studiosi circa il valore sacramentale da attribuire alla *episcopalis audientia*⁵⁰. Tutti però riconoscono che in questo

⁴⁹ L'imperatore Costantino riconobbe la validità di questi giudizi, per quanto si riferiva all'ordine giuridico civile, in una costituzione datata il 23 giugno del 318. Cfr. G. VISMARÀ, *Episcopalis audientia. L'autorità giurisdizionale del Vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*, Milano 1937; V. BUSEK, *Episcopalis audientia, eine Friedens und Schiedsgerichtsbarkeit*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung» 38 (1939) 453-492.

Della *audientia episcopalis* parlano diversi Padri, ad es: S. AMBROGIO, *Epist.* 82: PL 16, 1331; S. AGOSTINO, *Enarratio in Ps.*, 25: PL 36, 195s; *De opere monachorum*, 2, 37: PL 40, 576; *Sermo* 82, 8.11: PL 38, 511; 392, 4: PL 39, 1711; S. G. CRISOSTOMO, *In Ps.* 49, 7.8: PG 55, 252-253; *Adv. Iudaeos*, 1,8: PG 48, 856; *Ad pop. antioch. hom.*, 3, 5: PG 49, 54. Ne parla soprattutto la *Didascalia Apostolorum* in due lunghi brani: II, 9-24 e 36-56. L'interpretazione di questi due testi trova divisi gli specialisti. J. González del Valle crede di poter riassumere in quattro le diverse posizioni: coloro che identificano il giudizio penale con l'amministrazione del sacramento della penitenza: A. Mostaza Rodriguez, F. Brandileone e W. Plochl nei nostri giorni, J. Morin nel s. XVI; coloro che negano che in questi brani si parli del sacramento della Riconciliazione: ad es., B. Kurtscheid; P. Galtier e O.D. Watkins pensano che si parli solo del sacramento; C. Vogel vede riferimenti al sacramento solo nella pericope II, 10-13. GONZALEZ DEL VALLE conclude: «Por nuestra parte, consideramos que es indudable que todo el pasaje II, 9-24 de la *Didascalia* hace referencia exclusivamente al sacramento de la penitencia, mientras el pasaje II, 36-56 se refiere a la *episcopalis audientia*. Ahora bien, no hay inconveniente en admitir que, supuestos — como en efecto sucedía en la *episcopalis audientia* — el reconocimiento del pecado por parte del acusado y su propósito de enmendarse y de cumplir la penitencia impuesta, el obispo actuaba simultáneamente como juez arbitral y como sacerdote que administra un sacramento. Esta polivalencia de la actuación episcopal es posible dado que los delitos — además de su dimensión social — son también pecado y que la administración del sacramento de la penitencia es *per modum iudicii*» (*El sacramento de la penitencia. Fundamentos históricos de su regulación actual*, EUNSA, Pamplona 1972, pp. 24-25).

⁵⁰ J. GONZALEZ DEL VALLE pensa che la possibile ambivalenza esterna/interna dell'udienza episcopale non si attuò mai come confusione degli ordini: l'*episcopalis audientia* in senso proprio si riferiva soltanto al processo giuridico, all'ambito esterno, che fu sempre un atto vescovile diverso dall'amministrazione della riconciliazione sacramentale: «El

periodo iniziò la distinzione tra foro esterno e foro interno, rimanendo gli studiosi divisi solo sul tempo da assegnare a questa maturazione⁵¹.

È chiaro in ogni caso, sia che il peccatore agisse da propria iniziativa sia che venisse denunciato da un'altro, che l'accusa dei peccati era sempre privata e segreta (nella seconda possibilità, diventava pubblica solo quando si avviava il processo giuridico). B. Kurtscheid ha rastrellato pazientemente i documenti antichi che potrebbero essere considerati come testimoni di una pubblicità obbligatoria della confessione dei peccati, e arriva alla conclusione che mai i fedeli furono obbligati ad accusarsi pubblicamente dei loro peccati; anzi, l'accusa pubblica non avvenne di fatto che in alcuni occasioni da ritenersi veramente eccezionali e persino abusive⁵².

procedimiento de la *audientia episcopalis* y el del sacramento de la penitencia aparecen en la *Didascalia* y en las Constituciones de los Apóstoles claramente diferenciados (...). En conclusión, lo que los textos dan a entender es la existencia de dos tipos de juicios, en uno de los cuales predomina sensiblemente el carácter sacramental y en el otro el carácter delictivo» (*El sacramento de la penitencia*, cit., pp. 25-31).

⁵¹ Alcuni autori pensano infatti che tale maturazione può ritenersi sicura soltanto nei secoli XII-XIII grazie al lavoro dei grandi teologi e canonisti di quei due secoli. Va comunque osservato che fin dall'inizio i cristiani furono consapevoli della distinzione tra peccati *capitalia*, *mortalia*, *maiora*, *graviora*, *exitiosa*, che richiedevano una penitenza ecclesiastica, e peccati *minora*, *modica*, *leviora*, *mediocria*, che erano perdonati da Dio anche senza la penitenza ecclesiastica, con le preghiere e le opere personali di penitenza. Nei secoli II-III apparso l'errore eretico che difendeva la non remissibilità dei *graviora* o almeno di alcuni di essi (omicidio, adulterio, idolatria). Cfr C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, EDC, Torino-Leumann 1967, p. 22. Diversa fu invece la maturazione — di cui ci sono testimoni già nei secoli III-IV — della coscienza di peccato grave, che portò alla distinzione di quelli che dovevano essere espunti in modo più severo e quelli che erano perdonati con una penitenza ecclesiastica più leggera. Su questo, cfr. J. AUER- J. RATZINGER, *I sacramenti della Chiesa*, cit., p. 165.

⁵² B. KURTSCHIED, *The seal of confession*, cit., pp. 4-27. Ecco le sue conclusioni: «In the Eastern Church several texts, especially in the works of Origen, speak in favor of the theory that the priest, besides giving a private admonition, could also require a public confession of a secret capital sins to be made in the presence of assembly. Whether this custom was in vogue only in one or the other church, or for how long a period public confession of secret sins was required, cannot be determined. In the Western Church also several texts, especially in the works of Tertullian, Pacian, and Ambrose, seem to indicate that confession was made before the assembly. However, they may also be interpreted as referring to public penance. The rule laid down by St. Augustine: "Corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secreta, quae peccantur secretius" (*Sermo* 82, 7, 10: PL 38, 510) was undoubtedly followed in the penitential practice, at least after the

È molto esplicita a questo proposito la nota lettera di S. Leone Magno ai vescovi della Campania rimproverando severamente l'uso della confessione pubblica dei peccati che si era introdotto in alcune comunità: «Ecco un modo di agire contrario alle disposizioni apostoliche, un modo che si è stabilito indebitamente, come ho saputo poco fa, e di cui ordino la soppressione. Si tratta dei fedeli nel momento in cui chiedono la penitenza. Noi vietiamo che venga letto, in quell'occasione, pubblicamente, uno scritto su cui figurano particolareggiatamente i peccati. Basta, infatti, che le colpe vengano indicate al vescovo solo, in un colloquio segreto. Benché si debba, infatti, lodare la fede totale di coloro che, per timore di Dio, non hanno paura di arrossire davanti agli uomini, tuttavia non tutti coloro che ricevono la penitenza hanno piacere di vedere pubblicati i peccati, soprattutto certi peccati. Si sopprima dunque un'abitudine così contestabile, per paura che molti si allontanino dal rimedio della penitenza, per vergogna o perché temono che i loro atti vengano conosciuti dai loro nemici, i quali li potrebbero poi citare in tribunale. Basta l'accusa, fatta prima a Dio e poi al vescovo, il quale si fa avvocato per le colpe dei peccatori. Sarà possibile invitare la maggioranza dei fedeli a costituirsi penitenti soltanto se il segreto delle coscienze non sarà noto al pubblico»⁵³.

fourth century. Leo I (459) (*Epist.* 168, 2, ed. Ballerini, I, Venetiis 1753, p. 1429) declares it to be an abuse violating the Apostolic rule to expect a penitent to make a public confession of his secret sins. The presbitery, it is true, was the bishops's advisory board in all important affairs; but no evidence can be adduced, either for the Eastern or for the Western Church, to prove that the sinner, before accepting the public penance, was obliged to confess his secret transgressions before the presbitery, and that a confession to the bishop or to the penitential priest did not suffice» (*ibid.*, pp. 25-27).

⁵³ *Epistola ad universos episcopos per Campaniam, Samnium et Picenum constitutos*, 168, 2: PL 54, 1210-1211.

Che la confessione pubblica dei peccati non fosse affatto obbligatoria, anzi qualcosa di eccezionale, lo testimoniano anche i riferimenti alle occasioni in cui avvenne così. I documenti specificano allora le singolari circostanze che concorsero e danno ragione di una tale accusa. Ad esempio, è famoso tra gli studiosi, il caso riferito da Socrates (*Historia Ecclesiastica*, 5,19: PG 67, 613) e raccolto poi da Sozomene (*Historia Ecclesiastica* 7,16: PG 57, 1457) e da Cassiodoro (*Historia tripartita*, 9, 35: PG 69, 1151): una donna confessò davanti all'assemblea dei fedeli di avere peccato con un diacono della chiesa locale; ne scaturì un grosso scandalo. Gli studiosi hanno proposto diverse soluzioni per spiegare la condotta di questa donna. La più probabile, sostenuta da E. VACANDARD (*L'origine des pretres penitenciers*, in «Revue du clergé français» 42 (1905) 369-370) e appoggiata da H. LECLERQ (voce *Penitencier*, in *Dictionnaire d'Antichité Chrétienne et Liturgie*, XIV-I, 205-206) e da P. BAT-

Le conclusioni di Kurtscheid sono condivise oggi da tutti gli studiosi⁵⁴. R. Loria, riassumendo quest'unanimità, scrive: «L'accusa pubblica, anche se talvolta fu praticata in alcune comunità cristiane primitive, non è mai stata adottata come prassi abituale dalla Chiesa»⁵⁵. J. Saraiva Martins spiega che la cosiddetta «confessione pubblica» di cui parlano alcune volte i testi liturgici non era una accusa dettagliata dei propri peccati, ma un riconoscimento generico della propria condizione di peccatore, fatto quando il fedele era incorporato all'ordine dei penitenti⁵⁶.

TIFOL che cambiò opinione al riguardo (*Etudes d'histoire et de théologie positives*, Paris 1907, pp. 156-157), è che la donna parlò pubblicamente del suo peccato senza essere stata obbligata a farlo e senza avvertire previamente il penitenziere.

Un'altro caso famoso è quello trasmessoci da Giovanni Climaco (*Scala paradisi*, IV: PL 88, 681-684), dove racconta di un bandito che, convertito alla vita cristiana, entrò in monastero: l'abate gli propose di confessare davanti a tutti gli altri monaci i peccati da lui commessi nella sua vita anteriore. L'autore spiega le ragioni dell'abate: edificare i monaci — alcuni dei quali si vergognavano di confessare privatamente i propri peccati — e confermare il nuovo monaco nel suo proposito di conversione. Ragioni, dunque, ascetiche e pastorali, che suggeriscono alle volte un certo modo di agire, tuttavia senza mai imporlo in base a esigenze richieste per sé dalla penitenza ecclesiastica. Sotto quest'ottica vanno viste, come suggerisce P. GALTIER (*De paenitentia*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1950, p. 415), le raccomandazioni di Origene quando invita a confessare pubblicamente i peccati (*In Lev. hom.*, 3, 4: PG 12, 429).

⁵⁴ In passato c'è stata in proposito qualche divisione tra gli specialisti, e ci sono elementi per ritenere che sia stata dovuta soprattutto alla mancata chiarezza terminologica, particolarmente per quanto riguarda l'uso dell'espressione «penitenza pubblica», che alcuni nel leggerla nei documenti antichi la intendevano nel senso anche di confessione pubblica dei peccati. Così si spiega che alcuni autori abbiano ritenuto che la prassi sacramentale della riconciliazione primitivamente era pubblica in tutti i suoi elementi (in questo senso, sembrano essersi espressi P.A. Kirsch e J. Morin). G. Rauschen, invece, crede che era pubblica solo la confessione, restando privata la soddisfazione penitenziale (*Eucharistie und Buss-Sakrament in den ersten sechs Jahrhunderten des Kirche*, Friburg Br., 2 ed., p. 182). Steitz, P. Battifol, M. Schmauss considerano che la confessione era segreta, pubblica la soddisfazione. Nel secolo XVI, il cardinale Baronio scrisse che c'erano due forme di penitenza nella Chiesa: pubblica o solenne, per i peccati specialmente gravi ed scandalosi, con assoluzione riservata al Vescovo; segreta, per le altre mancanze, di cui poteva assolvere anche il presbitero. Alla prima era abbinata ovviamente una soddisfazione pubblica (*Annales eccl.*, vol. I, chr. 56, n. XXI).

⁵⁵ R. LORIA, *La penitenza nei secoli*, cit., pp. 190-191. E aggiunge ancora: «Perciò sia ben chiaro fin d'ora che quando si parla di "penitenza pubblica" s'intende la pubblicità degli atti di espiazione, mentre l'accusa dei peccati resta sempre fatta in segreto al vescovo o ad un presbitero da lui incaricato» (*ibid.*).

⁵⁶ Cfr. J. SARAIVA MARTINS, *Il mistero del perdono*, cit., pp. 105-106. Nello stesso senso, P. ADNES: la pubblicità aveva lo scopo di assicurare l'autenticità del pentimento e di esprimere il suo valore ecclesiale (*La penitenza*, cit., pp. 107-110).

c) I testimoni della confessione

In questo periodo è inoltre interessante la presenza di alcune indicazioni che senza intaccare l'ecclesialità del luogo né la segretezza della confessione, mirano a garantire l'ordine e l'onestà della prassi sacramentale, prevenendo alcuni rischi; vogliono assicurare alla confessione una relativa pubblicità: il sacerdote e il penitente devono mettersi in un luogo visibile alla presenza di testimoni che li possano vedere, ma alquanto separati, in modo da non essere sentiti.

Un piccolo ma significativo esempio viene offerto da San Basilio: interpellato sulla convenienza che l'anziana assista alla confessione di una sorella davanti all'anziano, risponde: «È più decoroso e prudente che la confessione si faccia alla presenza dell'anziana, perché l'anziano può suggerire sapientemente il modo della penitenza e della correzione»⁵⁷. Il criterio è raccolto da San Benedetto di Aniene quattro secoli più tardi che lo ripropone testualmente come di San Basilio: *Si oportet, cum aliqua soror confitetur quodcumque delictum suum presbytero, etiam matrem monasterii adesse? Resp. Honestius mihi videtur esse et religiosius, ut per seniore matrem presbyter, si quid illud sibi videtur, statuat, et modum vel tempus poenitentiae imponat ad emendationem eius quae corrigi desiderat a peccato. Non est enim honestatis, ut arbitror, aut ordinis, ut aliquis sine testimonio matris illius, quae praeest, vel cum paucis, vel cum pluribus statuat aliquid, vel loquatur*⁵⁸. Che si tratta della confessione sacramentale dei peccati, lo si può vedere anche

⁵⁷ S. BASILIO, *Regole brevi*, dom. 110: PG 31, 1197. L'opera risale probabilmente al periodo circa il 350-360. L'anziano e l'anziana sono rispettivamente a capo della comunità maschile e femminile. L'anziano non necessariamente doveva essere presbitero, anche se di solito lo era. Tuttavia, siccome la pratica penitenziale tra gli eremiti tendeva soprattutto al progresso spirituale, moderato dall'anziano, era possibile che donne e uomini non ordinati sacerdoti potessero regolare la pratica penitenziale e ascetica di altre persone. Nel supposto esaminato, sembra però che ci troviamo davanti a un anziano che è sacerdote e completa — per quanto riguarda l'aspetto sacramentale — l'operato dell'anziana. Infatti, la domanda successiva (111) dice così: «Se avviene che l'anziano ordini qualcosa alle sorelle contro il parere dell'anziana, è giusto che questa ultima s'indigni? — Risposta: E come!».

⁵⁸ S. BENEDETTO DI ANIENE, *Codex Regularum. Pars I: Regulae PP. Orientales*, interrog. 199: PL 103, 551.

dall'interrogazione successiva, che parla della persona a cui devono essere confessati i peccati⁵⁹.

Questo tipo di indicazioni sembra collegato soprattutto con la confessione completamente privata, così come era praticata e diffusa dai monaci. Infatti, dopo il secolo VI potremo trovarle anche nelle disposizioni dei Concili regionali, nelle zone dove tale prassi era già stata accettata. Così, il Concilio di Parigi del 829, nel canone 46, stabilisce che la confessione delle monache avvenga alla presenza di testimoni, dentro della chiesa, davanti all'altare; ed esime di questo obbligo solo le ammalate, che possono confessarsi a casa sua, sempre però alla presenza di altre persone: *Si sacerdotibus sanctimonialis peccata sua confiteri voluerint, id non nisi in ecclesia coram sancto altari, adstantibus haud procul testibus faciant. Si autem infirmitates praepedierit, ut in ecclesia eadem confessio fieri nequeat, in quacumque libet domo facienda est, non nisi testibus similiter haud procul adstantibus fiat*⁶⁰.

II. Precisazioni intorno al luogo dove ascoltare le confessioni (dal sec. XII al 1565)

Le indicazioni sul luogo e su altre circostanze riguardanti la confessione dei peccati fatte nel primo millennio, non vengono smentite né cancellate nei secoli successivi; al contrario vengono ripetute, specie nei momenti in cui non sono tenute in conto; si arricchiscono pure di particolari che confermano l'ecclesialità, la segretezza della confessione e anche la necessità di curare il debito ordine e onestà nella prassi sacramentale della riconciliazione. La progressiva precisazione inizia, stando ai documenti a nostra disposizione, nel secolo XII, e sembra da mettersi in rapporto con i vari sforzi compiuti in quel secolo e nei successivi per chiarire teoricamente alcuni aspetti di questo sacramento e facilitarne la pratica. Come abbiamo fatto per il periodo precedente, ricorderemo anche adesso alcune caratteristiche della prassi sacramentale in quell'epoca, che sono importanti per comprendere meglio le indicazioni sul luogo e sulla sede per le confessioni.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, 552.

⁶⁰ SINODO DI PARIGI, a. 829, cap. 46: MSI 14, 565-566.

1. Caratteristiche principali della prassi della riconciliazione sacramentale in questo periodo

L'evoluzione della prassi penitenziale lungo la storia non si è compiuta in base alla scoperta di nuovi elementi, poiché i tre che costituiscono il segno sacramentale (accusa, opere penitenziali, assoluzione) sono stati identificati fin dall'inizio; piuttosto è avvenuta in base alla valorizzazione e al ruolo pratico riconosciuto ad ognuno di essi. Nel confronto tra la prassi canonica antica e quella bassomedievale, emerge come tratto distintivo di quest'ultima l'alto valore penitenziale riconosciuto alla stessa accusa dei peccati. Infatti fu la ragionata spiegazione teorica dell'aspetto penale dell'accusa dei peccati a consentire pacificamente la riduzione dei tempi che separavano la manifestazione dei peccati e l'assoluzione sacramentale: da allora in poi poterono venire una dopo l'altra nello stesso rito liturgico — con l'opportuno intermezzo degli avvertimenti e raccomandazioni da parte del confessore, nonché con l'imposizione della penitenza ritenuta congrua — senza che fosse più necessario il previo adempimento delle opere penitenziali.

a) La prima grande novità della prassi penitenziale in questi secoli: la piena valorizzazione dell'aspetto penale dell'accusa dei peccati

La dichiarazione dei propri peccati, che prima era stata vista soprattutto in chiave morale e dogmatica — come un elemento necessario per la costituzione del segno sacramentale, istituito da Cristo come giudizio e medicina — è ora vista pienamente anche sotto la prospettiva ascetica e le viene riconosciuto tutto il valore penitenziale che possiede. Diciamo «pienamente» perché tale aspetto dell'esomologesi era già stato avvertito dai primi scrittori, come testimoniano le loro ripetute raccomandazioni a non nascondere le proprie mancanze, a manifestare le proprie colpe a colui che in terra può cancellarle con il potere ricevuto da Dio⁶¹. La novità consiste specificamente nella pienezza con la quale si avverte e si vive nella prassi questo aspetto.

⁶¹ Cfr. ad es., S. CLEMENTE ROMANO, *Lettera ai Corinzi*, 51, 3: PG 1, 333; LETTERA DI BARNABA, 19, 12: PG 2, 780; TERTULLIANO, *De paenitentia*, 8-10: PL 1, 1243-1244; ORIGENE, *In Lev. Hom.*, II, 4: PG 12, 417; *In Lucam Hom.*, 17: PG 13, 1846.

«Al principio, scrive Saraiva Martins, anche nella nuova prassi penitenziale importata dalle isole, l'accento era posto sulle opere di penitenza e sul valore di esse in ordine alla purificazione e al perdono del peccato. Quando, però, queste opere di penitenza incominciarono, per i motivi detti, a perdere il loro senso religioso, l'accento si è andato spostando sempre più verso l'accusa o confessione dei peccati, considerata come l'opera di penitenza per eccellenza. Essa è ritenuta parte essenziale della penitenza ecclesiale, e non solo come un esercizio psicologico e morale della direzione spirituale. Essa è necessaria, non solo perché il sacerdote possa conoscere lo stato interiore del penitente, i suoi peccati, il suo pentimento, ed imporgli, quindi, una soddisfazione proporzionata, ma anche perché, in se stessa, con l'umiliazione e il dominio di se stesso che suppone, costituisce l'espiazione propriamente detta, ed ottiene, di conseguenza, il perdono dei peccati. Il valore espiatorio della confessione viene fortemente sottolineato nel trattato *De vera et falsa paenitentia*, scritto nel secolo XI, ma che, essendo attribuito ad Agostino, ebbe una grande autorità sino al secolo quindicesimo. In esso si afferma: *erubescencia enim ipsa partem habet remissionis; fit enim per confessionem veniale, quod criminale partem habet remissionis. Qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia*⁶². È tale la forza attribuita alla confessione, da ammettere che, se manca il sacerdote, essa deve essere fatta da un laico. La remissione del peccato sarebbe, in questo caso, dovuta al *votum* o desiderio di avere un sacerdote. Si capisce così che il termine "confessione" divenga sinonimo, sin dal secolo nono, di penitenza sacramentale, come abbiamo ancora oggi. Noi parliamo, infatti, del "sacramento della confessione", per designare tutto l'insieme della prassi penitenziale»⁶³.

Non è facile dire come e quando è avvenuto questo passaggio. Di solito, nella prassi penitenziale, le variazioni significative sono apparse non di colpo, ma seguendo un processo lento, per poi affermarsi ed estendersi. La nuova valorizzazione dell'accusa in senso penale, secondo le testimonianze, è già un fenomeno compiuto alla fine del secolo XII. Nel secolo XIII la dottrina relativa a questa nuova prassi è conosciuta pacificamente e da allora in poi non ci sono dub-

⁶² N. 10: PL 40, 1122.

⁶³ J. SARAIVA MARTINS, *Il mistero del perdono*, cit., pp. 128-129.

bi al riguardo. Molto probabilmente, tale prassi risale ai secoli IX-X in Occidente, in Oriente forse ancora prima⁶⁴. L'anonima *Lettera ad una religiosa sulla vera e falsa penitenza* (fine sec. XII) spiega chiaramente che l'umiliazione e la vergogna inerenti ad ogni accusa costituiscono per se stesse l'espiazione propriamente detta⁶⁵. È comunque di Pietro il Cantore († 1197) la formula definitiva: «La confessione orale costituisce l'essenziale dell'espiazione»⁶⁶.

È però possibile dire che tale passaggio non maturò definitivamente senza l'opportuno approfondimento teologico. La valorizzazione penale dell'accusa dei peccati era iniziata sulla base dell'esperienza quotidiana, poiché gli uomini faticano a riconoscere sinceramente e pienamente i suoi errori, cercano invece di evadere la confessione aperta e completa delle proprie colpe, come fecero Adamo ed Eva dopo aver trasgredito il precetto divino. È questo un aspetto della pastorale della riconciliazione sacramentale mai sfuggito all'osservazione di vescovi e sacerdoti. Lo testimoniava già S. Ireneo parlando delle donne sedotte dagli gnostici: alcune si pentirono e fecero penitenza, altre si pentirono ma non vollero fare penitenza a causa della vergogna, altre non si pentirono malgrado avessero interrotto i rapporti con gli gnostici⁶⁷. Il Crisostomo ammoniva ripetutamente i fedeli a non lasciarsi vincere dal timore di arrossire nello svelare le

⁶⁴ Cfr. P. ANCIÉUX, *Le sacrement de la pénitence*, Nauwalaerts, Lovanio, e Béatrice-Nauwalaerts, Paris, 1963 (3 ed.), pp. 90-91; C. VOGEL, *Péché et pénitence*, in *Pastorale du péché*, Desclée, Tournay 1961, p. 228; L. LIGIER, *Il sacramento della penitenza secondo la tradizione orientale*, in AA.VV., *La Penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale*, cit., pp. 154-155 e 162-163.

⁶⁵ Cfr. C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, cit., p. 25.

⁶⁶ PIETRO IL CANTORE, *Verbum abbreviatum*, c. 143: PL 205, 342. L'opera potrebbe datarsi nel 1192, secondo D. VAN DEN EYDEN, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du XII siècle*, in «Antonianum» 26 (1951) 237-239. Con parole simili si esprime ALANO DI LILLE nel suo *Liber poenitentialis* (IV, cap. 5, in ed. J. Longère, Nauwalaerts - Giard, Louvain - Lille 1965, II, pp. 165-166) scritto qualche anno dopo quello del Cantore. Sull'importanza di Pietro il Cantore in materia teologica e principalmente penitenziale, cfr. J.W. BALDWIN, *Masters, princes and merchants. The social views of Peter the Cantor and his circle*, Univ. Press, Princeton 1970, I, pp. 50-59. Per un confronto con altri teologi del sec. XII, vid. P. ANCIAUX, *La théologie du sacrement de la pénitence au XIIe siècle*, Univ. Cath. Lovaniensis, «Dissertationes in Fac. Theol. vel Fac. Iur. Can.», series II, 41, Louvain-Gembloux, 1949, pp. 415-417.

⁶⁷ Cfr. S. IRENEO, *Adversus haereses*, I, 6, 3; 13, 5; III, 4, 3 (ed. Harvey, I, 56 e 121-122; II, 17).

proprie iniquità⁶⁸. In tempi più vicini all'epoca presa adesso in considerazione, S. Beda scriveva: *Ille in faciem procidit, quod humilitatis est et pudoris, ut unusquisque de suae vitae maculis erubescat; sed confessionem verecundia non repressit*⁶⁹. Alcuino aveva scritto che la penitenza pubblica non era seguita dai fedeli perché preferivano la modalità privata; e riconosceva che il dolore e la vergogna di confessare i propri peccati costituivano di per sé un sacrificio⁷⁰. Le affermazioni di questi autori, però, non andavano aldilà delle semplici costatazioni; era necessaria una fondazione saldamente teologica di esse perché potessero reggere una prassi sacramentale pienamente accettabile. Fu merito dei teologi parigini del secolo XII fornire questa fondazione.

b) L'opera dei teologi parigini del secolo XII e la riflessione dei grandi maestri della Scolastica

Le riflessioni dei teologi parigini si rifacevano a delle considerazioni simili già reperibili negli scritti dei Padri; infatti rimandavano ad essi nelle loro argomentazioni, a S. Agostino e a S. Gregorio specialmente. Tuttavia il loro approccio all'argomento presenta delle novità importanti che caratterizzano appunto il processo teologico compiuto in quel secolo. È noto come Abelardo contribuì a iniziare questo processo mettendo in risalto proprio la forza dell'amore e del pentimento, tanto insistendo però che arrivò a oscurare il ruolo delle opere di penitenza e la necessità dell'accusa dei peccati e dell'assoluzione sacramentale. Senza negare il primato dell'amore nella conversione a Dio, molti teologi — a iniziare dai vittorini — e canonisti dell'epoca — con Graziano in testa — cercarono di valutare anche gli altri atti compiuti dal penitente e l'azione della grazia. In fondo, si trattava di identificare meglio la struttura di questo sacramento, che da una parte appariva chiaramente diverso dal battesimo, ma dall'altra aveva un effetto simile poiché cancellava i peccati commessi dopo la rinascita spirituale.

⁶⁸ Cfr. S. G. CRISOSTOMO, *Hom. 2 de paenitentia*, 1: PG 49, 285-286; *De Lazaro hom.*, IV,4: PG 48, 1011-1012.

⁶⁹ S. BEDA, *In Marci Ev.*, lib. I, cap. 1: PL 92, 144.

⁷⁰ *Expectat Dominus a nobis confessionis sacrificium*: ALCUINO, *Opusc. De confessione peccatorum ad pueros Scti. Martini*: PL 101, 651. Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, cit., IV, pp. 180-181 e 209-210.

Frutto di tale sforzo fu soprattutto il riconoscimento senza indugi del primato della penitenza interiore su quella esteriore; e al contempo, la consapevolezza dell'intrinseco vincolo che lega inscindibilmente le due. Fu così che riuscirono a identificare l'importanza della confessione nell'insieme del sacramento, senza misconoscere l'importanza dell'altro atto esterno del penitente — la soddisfazione compiuta per mezzo delle varie opere penitenziali —, anzi riuscirono a mettere in rapporto i due atti, poiché avvertirono chiaramente che la stessa confessione riveste già un valore penale, così come le opere penitenziali sono una certa confessione della propria condizione di peccatore.

Quale era il nucleo della loro spiegazione teologica? Anche se non sempre lo dicono con queste parole, l'idea sostanzialmente messa in risalto da questi autori è: *la sincerità della confessione dei peccati offre la misura esatta della sincerità della conversione*. Così riuscirono a scoprire tutta l'importanza pratica dell'accusa dei peccati e del ruolo che gioca nella riconciliazione con Dio⁷¹.

⁷¹ Ecco, ad es., la formulazione semplice ma eloquente di RAOUL DI PARIGI (†1195-1200ca), in una sua omelia: *Dicitur autem confessio quasi communis fassio, ut scilicet corde, ore, opere confiteamur nos peccasse: corde nos poeniteamus, ore nos accusemus, opere satisfacemus* (In *Epistolas et Evangelia domenicalia Homiliae: Homilia XLIV in Litanis Maiori*: PL 155, 1900).

Per quanto riguarda il dibattito teologico tra contrizionismo e assoluzionismo nei secoli XII-XIII, cfr. J.C. PAYEN, *La pénitence dans le contexte culturel des XII et XIII siècles*, in RSPT 61 (1977) 399-428. Ecco le conclusioni di questo autore: «La miséricorde divine corrige l'indignité du pénitent: celui qui n'est qu'imparfaitement contrit peut espérer que non seulement sa faute sera malgré tout abolie, mais qu'il sera aussi fortifié par l'absolution qu'il reçoit. La confession devient une fontaine de vie. Elle concourt à son tour au progrès de la sainteté dans le monde. (...) La théologie pénitentielle qui se fait jour a l'avantage d'accepter un état de fait et de réconcilier la norme avec la pratique; en même temps, elle rend l'accès du confesseur plus facile et moins redoutable. Car la mitigation des peines est dans la logique de ce nouveau système: la sentence sacerdotale assure la réconciliation, et la satisfaction commence à devenir symbolique. De toute façon la disproportion entre l'enormité du manquement et l'ampleur de l'amour divin tend à la rendre formelle; sa valeur est à la fois méritoire et pédagogique: Dieu apprécie l'effort du pénitent, qui éduque par l'épreuve sa volonté. Mais ce qu'importe le plus, une fois le pardon acquis, est évidemment la sincérité de l'intention, la foi dans l'efficacité de la grâce sacramentelle, l'intensité du ferme propos et la soumission à la sentence sacerdotale. Pourvu que le pécheur repentant soit de bonne volonté, tout est donc joué dès le moment où son aveu sans mensonge a déclenché le mécanisme de l'absolution. D'où l'importance de cet aveu, qui excite pudeur, humilité, douleur et haine du péché, et permet au prêtre de détruire ce péché dont l'injustice appelle

Altiltà delle sfumature dovute ai concreti argomenti presi in considerazione, la discussione teologica nel secolo XII su questo punto girava in torno alla questione aperta da Abelardo: da dove viene l'efficacia sacramentale della penitenza? Presso i maestri di quel secolo prevale l'idea che il perdono di Dio si manifesta nelle disposizioni del penitente: se questo è davvero contrito, prima ancora dell'assoluzione sacramentale, la grazia e la carità hanno già ripreso possesso della sua anima, cosicché il sacerdote confessore non potrà fare altro che dichiarare l'assoluzione come già avvenuta. I teologi di quel secolo, seguendo il Lombardo, ritengono la contrizione come la vera e definitiva causa della remissione dei peccati e della riconciliazione; ma giudicano indispensabile anche la confessione al sacerdote. Le ragioni addotte da questi autori possono essere diverse: è necessario far conoscere il delitto per ricevere la pena adeguata, è doveroso espiare attraverso la manifestazione dei propri peccati, e altre ancora improntate alla restaurazione della giustizia; ma in fondo traspare sempre la consapevolezza di ritenere l'accusa dei peccati come parte integrante della contrizione e controprova della sua autenticità. Questa è in ultima analisi la ragione che fa importante e decisiva l'accusa, che obbliga il penitente a confessare accuratamente e con piena sincerità i suoi peccati⁷².

A modo di esempio, si possono vedere alcuni testi della Somma sui sacramenti che inizia con le parole *Totus homo*, testo breve e

une accusation, un jugement et une sentence. La justification passe par la parole, celle qui avoue et celle qui pardonne. Telle est l'institution nouvelle qui va se perpétuer jusqu'à nos jours» (pp. 418-419).

⁷² Si veda ad es., la spiegazione offerta da ALANO DI LILLE, che può essere ritenuta paradigmatica per la sua chiarezza, brevità e profondità: *Confessio est peccatorum ore professio. Confiteri peccatum post consecutam peccatorum remissionem per veram contritionem, triplex suadet ratio: cautela scilicet sacerdotis, utilitas poenitentis, gratia humilitatis. Cautela quidem sacerdotis, ut sciat sacerdos de quibus debeat iudicare, de quibus non. Nesciretur enim latens vulnus animarum, nisi ipsum sermo nuntius iudicaret. Utilitas poenitentis, quia pudor ille salubris est: illa enim confusio quae est in confessione, maxima pars est poenitentiae. Gratia humilitatis, quia per hoc humiliatur confitens coram sacerdote, ut qui displicerat Deo per superbam transgressionem placeat per humilem confessionem. — Et notandum quod confessio in tantum est necessaria ad Deum revertendi, ut collata remissio infructuosa et quasi nulla iudicetur, si, parata copia sacerdotis et temporis, oris confessio non sequitur. Praeterea ipsa confessio maxima pars est poenitentiae, quae in tribus consistere habet: in devotione cordis, in confessione oris, in satisfactione operis (Liber pontificalis, IV, cap. 5, in ed. Longère, cit., pp. 165-166).*

di stile semplice che certamente non ha avuto un grande influsso, ma riflette bene la situazione della teologia su questo sacramento nel XII secolo⁷³. Nel capitolo sulla penitenza, l'opera esordisce distinguendo: *Duplex est poenitentia: est enim poenitentia exterior et interior. Exterior est ut ieiunare et lacrimas pro peccatis fundere et huiusmodi talia facere. Interior vero poenitentia est ut quaedam mentis compunctio et spiritus quedam afflictio*. E in seguito applica queste nozioni al sacramento: *Exterior poenitentia dicitur esse sacramentum: est enim sacrae rei signum, scilicet interioris poenitentiae, quoniam cum aliquem videmus ieiunare et lacrimas fundere credimus ipsum interiorius de peccatis condolare. Est ergo exterior poenitentia sacramentum quia interiorem significat poenitentiam*⁷⁴. La connessione — vista in prospettiva sacramentale — tra il dolore interno e gli atti esterni costituisce il ritornello di tutto il trattato. Nel valore sacramentale degli atti esterni — perché segni di quelli interni — si trova la chiave di volta della soluzione offerta ai problemi posti da Abelardo (se la contrizione cancella il peccato e su questo non c'erano dubbi di sorta, perché confessarli e perché espiarli con opere penitenziali?).

L'autore di questa Somma si richiama alle diverse autorità (Sacra Scrittura e Padri), come faranno tutti gli altri autori; in base ad esse, scopre che la sincerità della conversione è inseparabile dalla confessione integra dei peccati fatta al ministro di Dio e dal compimento di alcune opere di soddisfazione penale. Così, considerando la possibilità di un'accusa incompleta dei peccati, conclude: *potest coniectari quod ille vere non poenitet qui unum tantum de duobus vel tribus peccatis sacerdoti confitetur. Dicit enim Gregorius quod «poenitere est peccata deflere et flenda non committere»; sed ille qui tantum unum peccatum deflet et sacerdoti confitetur, non omnia peccata sua deflet, et ita non vere poenitet: nihil ergo ei remittitur*⁷⁵.

⁷³ Li riportiamo secondo l'edizione curata da U. BETTI, Pont. At. Antonianum, Roma 1955, il quale ritiene l'opera scritta prima del Lateranense IV e dopo le Sentenze del Lombardo; e assegna come periodo più probabile della sua composizione gli anni compresi tra il 1170 e il 1190 (*ib.*, pp. LXXVII-LXXIX). Sull'autore dell'opera, Betti conclude da ritenersi anonima, perché non attribuibile a nessuno dei presunti autori (Pietro Vittorino, Alano di Lille e Innocenzo III): cfr. *ibid.*, pp. XLIII-LIV.

⁷⁴ Somma *Totus homo*, n. 1: *ibid.*, p. 71.

⁷⁵ *Idem*, n. 7: *ibid.*, p. 79.

Dopo essersi soffermato sui diversi aspetti implicati dai quesiti posti, tutto il trattato sulla penitenza conclude così: *Veritas poenitentiae in duobus consistit: in modo poenitentis et discretionem sacerdotis. Modus poenitentis tria distinguit: cordis contritio, oris confessio, operis satisfactio, immo voluntas satisfactionis. Discretio sacerdotis ista concipit: quis, quid, quantum, ubi, cum qua, cum quo affectu, qua consuetudine*⁷⁶.

L'approfondimento sul valore dell'accusa dei peccati portò alla chiarificazione della natura e utilità della manifestazione dei peccati, della sua necessità e delle sue caratteristiche, delle cause che esimono da essa, ecc. In particolare, il discorso si soffermò sull'integrità della confessione, perché — come spiegava Pietro il Cantore — il suo scopo è *ut ita nude et aperte et excoriate confiteamur ore sacerdotibus peccata cum omnibus circumstantiis suis sicut ea fecimus et simili modo in omissis, iuxta illud: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Si enim in rethoricis tanta adhibenda est diligentia, et causis civilibus, que adhibenda erit ubi periclitatur anima christiana?*⁷⁷.

Nei secoli XIII-XIV maturerà ulteriormente la comprensione dell'intimo rapporto che lega la contrizione alla confessione e alla soddisfazione; e sarà pacifico che la volontaria mancanza di confessione o di soddisfazione infirma la autenticità di tutto il processo penitenziale⁷⁸. Solo cause esterne ed inarrestabili, che non dipendono

⁷⁶ *Idem*, n. 33: *ibid.*, pp. 126-127.

⁷⁷ PIETRO IL CANTORE, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, ed. J.A. DUGAUQUIER, 5 vol., Nauwalaerts, Analecta Mediaevalia Namurcensia 4, 7, 11, 16 e 21, Louvain-Gembloux 1954-1967, II, p. 279, lin. 8-12. Con parole simili, anche ALANO DI LILLE: *Debet enim in omni poenitente esse contritio acerba, confessio vera, satisfactio pura. Acerbitas contritionis, quae sordes vitiorum lacrimis lavet. Veritas confessionis, quae commissa absque tergiversatione, sacerdoti denudet. Puritas satisfactionis, quae, tamquam diaeta assecuta, sanitatem conservet*. E più avanti spiega: *Debet autem peccati confessio universalis esse non particularis, ut de peccatis cognitis in specie fiat confessio, de ignotis in genere (...); quia sicut universalis est remissio, ita universalis debet esse confessio (Liber poenitentialis, IV, cap. 6-7, in ed. Longère, cit., p. 166)*.

⁷⁸ S. Tommaso dirà che gli atti del penitente costituiscono il sacramento a livello di elemento quasimateriale, mentre l'assoluzione lo integra come elemento formale. Scoto farà stare nell'assoluzione tutto il segno sacramentale. Invece tutti saranno d'accordo nel conservare l'intuizione teologica dei maestri del secolo precedente sulla profonda corrispondenza tra la conversione interiore e le sue adeguate manifestazioni esteriori, che sono appunto la confessione dei propri peccati fatta al ministro della Chiesa e l'espiazione compiuta seguendo le indicazioni ricevute dal ministro. Cfr. P. ANCIÉUX, *Le sacrament de la penitence*, cit., pp. 150-165.

dalla volontà del soggetto che ritorna a Dio, possono legittimamente impedire che la conversione si manifesti nella confessione e nella conseguente espiazione. In definitiva si sta affermando la necessità assoluta del sacramento — al meno *in voto* — per la remissione dei peccati commessi dopo il battesimo. Da allora in poi sarà dottrina comune dei Pastori e dei teologi che i peccati non si cancellano se non si vuole sottometterli al potere delle chiavi e se non si sottomettono di fatto, a meno che cause esterne lo impediscano; e che la confessione deve esserci e che deve essere integra, nella misura in cui sarà possibile, poiché alle volte non lo sarà per ragioni di dimenticanza, di scandalo, di impossibilità fisica, ecc. Questo secondo punto sarà oggetto di posteriori analisi che porteranno alla distinzione tra integrità materiale e integrità formale dell'accusa.

Riassumendo possiamo dire che l'evoluzione della prassi sacramentale della penitenza nei secoli XII-XIII si dimostra saldamente fondata dal doppio punto di vista teologico e antropologico.

Gli sviluppi dogmatici che abbiamo visto fornivano alla prassi penitenziale reiterabile e senza pubblicità la fondazione teoretica necessaria per attuarsi senza aprire strade al rilassamento morale. In ultima analisi, la maturazione della comprensione teologica di questo sacramento avvenne sulla base di una più profonda comprensione del Vangelo, il quale rivela apertamente il primato della misericordia divina (certo non a scapito della sua giustizia), che concede all'uomo il perdono «settanta volte sette» (Mt 18,22); e rivela pure che l'umile e sincero riconoscimento della propria colpevolezza prevale sugli atti corporali di penitenza, come risulta dal confronto fatto da Cristo tra il pubblicano e il fariseo che erano saliti al tempio ad orare (Lc 18,9-14) e dall'atteggiamento del Padre con il suo figlio prodigo: bastò che costui volesse riconoscere e confessare il suo peccato perché fosse pienamente accolto da suo Padre (Lc 15,11-32). Gli autori di questi secoli ricorderanno più volte i vari esempi di pentimento o di non-pentimento lasciati da Pietro, Giuda, Paolo, il ladrone, ecc. Riconoscere i propri peccati e addirittura confessarli è un'opera faticosa; e l'esperienza insegna che alcuni non lo vogliono fare o non trovano le forze per farlo. La sincerità con sé stessi e la sincerità con la Chiesa non è facile; ci vuole generosità e umiltà di cuore per non ingannarsi e non ingannare. Misconoscere questa realtà, testimoniata dalla Bibbia fin dal suo inizio, e limitarsi ostina-

tamente nella sola valorizzazione delle opere penitenziali fisiche, sarebbe stato un errore teologico non piccolo⁷⁹.

D'altra parte, l'approfondimento teologico svoltosi nel secolo XII e maturato dopo, rifletteva anche la maggiore sensibilità spirituale delle persone e il maggior grado di cultura religiosa e morale raggiunto in quell'epoca. Il processo di soggettivazione della vita spirituale che maturò lentamente dal rinascimento carolingio in poi, portò necessariamente a rivedere alcuni aspetti della prassi sacramentale della riconciliazione valutando maggiormente gli atti più personali e intimi, come sono l'apertura della propria coscienza nella confessione dei peccati commessi e la contrizione intima e sincera del cuore⁸⁰. Non riconoscere allora in modo pieno il valore penale della confessione dei peccati sarebbe stato un errore antropologico notevole che avrebbe tradito anche la visione cristiana dell'uomo, perché avrebbe apprezzato quanto si può fare con il corpo senza valorizzare ancor di più quanto si può fare con l'anima. Non cedendo a questo errore, l'evoluzione teologica e pastorale della riconciliazione sacramentale mise sempre più in risalto il valore della libertà personale, cercando di rispettarla sempre meglio, nella più arricchita consapevolezza della dignità umana. Ne seguì necessariamente una più sviluppata sensibilità per quanto riguarda direttamente l'intimità della persona, e una più adeguata qualifica teologica della sincerità. Questo ultimo aspetto richiedeva però concrete integrazioni, forse apparentemente piccole ma molto importanti. Vedre-

⁷⁹ Si veda ad es., la seguente spiegazione di ALANO DI LILLE: *Quod confessionem ad deletionem peccati concurrat, a principio humani generis argumentum sumere licet. Primi enim parentes post culpam a Domino requisiti sunt de culpa, ut peccatum quod transgrediendo commiserant, confitendo delerent. Serpens autem de culpa, requisitus non est, quia per confessionem non revocabitur ad vitam. Cain vero cum primae praevaricationi fratris homicidium addidisset, similiter a Domino de culpa requisitus est, dum dicitur ei: "Ubi est Abel frater tuus?" Sed quia superbus peccatum suum confiteri noluit, potius mendaciter negando fallere Dominum conatus est, dicens: "Numquid custos fratris mei sum ego?", indignus venia iudicatus est. Augustinus etiam super illum locum: "Ne absorbeat me profundum", ait: «Puteus est profunditas humanae iniquitatis in quem si cecideris non claudet super te os suum. Confitere ergo et dic: "De profundis clamavi ad te Domine"». Unde Propheta: "Introite portas eius in confessionem" (*Liber penitentialis*, IV, cap. 12, in ed. Longère, cit., p. 169).*

⁸⁰ Cfr. P. ANCIÉUX, *La théologie du sacrement de la pénitence au XII siècle*, cit. *passim*; M.D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal-Paris 1968, p. 23 s; P.M. GY, *Les bases de la pénitence moderne*, in «La Maison-Dieu» 117 (1974) 63-85; J.C. PAYEN, *La pénitence dans le contexte culturel des XII et XIII siècles*, cit., pp. 402-403.

mo poi come Concili, Vescovi e autori spirituali si adoperarono per aiutare in modo efficace i sacerdoti a facilitare la confessione integra — sincera e autentica — dei fedeli. Gli accorgimenti suggeriti riguardano le disposizioni interiori dei confessori (comprensione, mitezza, pazienza, ecc.), i loro atteggiamenti esterni (dolcezza, rispetto, silenzio, raccoglimento, ecc.), e i vari criteri riguardanti le raccomandazioni da fare ai penitenti, il modo di domandare, ecc.

c) La seconda grande novità della prassi penitenziale di questo periodo: la generalizzazione dell'obbligo annuale della confessione dei peccati gravi

Sulla scia delle chiarificazioni teologiche e mossi dall'interesse pastorale, alcuni vescovi, nei loro statuti diocesani, cominciarono a regolare — e persino prescrivere — l'abitudine che tendeva a diffondersi tra i fedeli di confessarsi una, due o tre volte all'anno e di ricevere in seguito la Sacra Comunione. Ci troviamo davanti a decisioni di natura strettamente pastorale, benché basate su elementi dottrinali ben acquisiti. Anche questo aspetto della prassi non è tuttora ben noto, e non sappiamo di preciso quando e come iniziò la prescrizione della confessione almeno annuale; conosciamo soltanto che tale pratica si era diffusa lungo i secoli XI-XII in alcuni luoghi, probabilmente in collegamento con l'obbligo della recezione dell'Eucaristia: infatti sono documentate diverse indicazioni di alcuni vescovi che ingiungevano o raccomandavano ai fedeli delle loro diocesi di accostarsi all'Eucaristia almeno tre volte all'anno, a Natale, a Pasqua e nella Pentecoste⁸¹.

La grande novità consiste proprio nella generalizzazione di questa pratica e del suo obbligo, decisa nel IV Concilio Lateranense, che ebbe senz'altro «la portata di un vero concilio pastorale»⁸². Da un certo punto di vista, questo Concilio rappresentò il culmine di un vasto movimento di rinnovamento cristiano che coinvolse Pastori

⁸¹ Così, ad es., BURCHARD DI WORMS, nel suo *Corrector medicus (Decretum, lib. XIX)* raccomandava di ricevere la sacra Comunione quattro volte all'anno: PL 140, 963. Molti di questi documenti sono raccolti in P.A. KIRSCH, *Zur Geschichte der katholischen Beichte*, Würzburg 1902. Cfr. B. KURTSCHIED, *Historia iuris canonici*, Roma 1941, pp. 292-293; E. DUBLANCHY, *Communion eucharistique (fréquente)*, DTC II, 521-523.

⁸² N. BERIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, cit., p. 75.

e teologi e che trovò nel Papa Innocenzo III un grande paladino teso a correggere con prudenza e zelo gli eccessi dei chierici e a riformare le abitudini dei laici. Il progetto mirava a rinvigorire la vita spirituale dei fedeli e allo stesso tempo a impregnare di senso cristiano la società e la nuova impostazione culturale che all'epoca stava dando i primi passi. Questo vastissimo progetto trovò un'espressione riassuntiva e privilegiata nei decreti del Concilio, i quali trattano della fede nella Trinità, dei concili provinciali, della liturgia, dei processi canonici, della predicazione, dei maestri, dei monaci, dei chierici, della cresima, della confessione sacramentale, del santo viatico, delle elezioni vescovili, ecc. Il Concilio mostra di guardare alla vita cristiana in tutta la sua ampiezza; se sottolinea specialmente alcuni elementi, è dovuto al fatto che li ritiene più urgenti e importanti dal punto di vista dell'azione pastorale⁸³. Tra essi sono da annoverare l'obbligo di avere sinodi provinciali ogni anno⁸⁴, il rilancio della predicazione⁸⁵, e il doppio precetto della confessione annuale e della comunione a Pasqua.

L'obbligo della confessione e della comunione è senz'altro uno dei cardini di tutto il progetto. Non sorprende dunque che il Concilio scenda a indicazioni molto particolareggiate, come ad es., l'obbligo di confessarsi con il proprio parroco. Queste indicazioni mostravano, senza bisogno delle pene aggiunte, la serietà dell'obbligo e il modo di adempierlo: *fideliter*, bene davvero. Questa serietà riguar-

⁸³ Cfr. R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, Ed. de l'Orante, Paris 1965, sp. pp. 243-274; A. FLICHE, *Le IV Concile du Latran. La chrétienté romaine (1198-1274)*, Paris 1950, pp. 194-211; M. MACCARRONE, *Il IV concilio lateranense*, in «Divinitas» 5 (1961) 270-298.

⁸⁴ Con grande chiarezza e incisività pastorale, il Concilio stabiliva nel cap. 6 che i metropolitani dovevano celebrare ogni anno con i loro suffraganei sinodi provinciali allo scopo di riflettere alla luce del timore di Dio e con somma attenzione, quanto si riferiva alla correzione dei costumi, specialmente del clero. A questo scopo, il Concilio indicava anche l'opportunità di scegliere alcuni investigatori che, con semplicità ma con esattezza, raccogliessero elementi di giudizio da sottoporre ai sinodi in modo da portare avanti un'efficace lavoro pastorale. Cfr. CONC. LATERANENSE IV, *Constitutiones*, cap. 6, *De conciliis provincialibus*: MSI 22, 991-992.

⁸⁵ Nel capitolo 10 veniva stabilito che, avuto conto della necessità che il popolo cristiano soffre della Parola di Dio, e visto che i vescovi — per varie e diverse ragioni — non riescono a far fronte da soli a questo impegno, costoro debbono istituire persone capaci potenti in parole e opere (*Lc 24,19*), come maestri che risiedano nei paesi loro allo scopo di predicare la Parola di Dio e di udire le confessioni e imporre le penitenze. Cfr. IDEM, cap. 10, *De praedicatoribus instituendis*: MSI 22, 997-1000.

dava anche il sacerdote, tenuto ad agire con prudenza e scienza e ad assicurare che il penitente si confessasse bene; quindi l'obbligava ad interrogarlo affinché l'accusa fosse completa, senza nascondere peccato alcuno che invalidasse il sacramento; in particolare doveva serbare il silenzio più assoluto su quanto appreso nella confessione⁸⁶.

Non sfugge, e meno ancora conoscendo la storia successiva, l'importanza pastorale di questo capitolo. H.C. Lea è arrivato a scrivere che la generalizzazione dell'obbligo di confessare una volta all'anno è da ritenersi l'atto legislativo più importante dell'intera storia della Chiesa⁸⁷. Tuttavia, come già accennato prima, il Concilio non faceva che ricordare a tutti — e per di più riducendola al minimo — una pratica già in atto in diversi luoghi.

2. La recezione e attuazione del precetto lateranense sulla confessione annuale: indicazioni per assicurare una confessione integra e onesta

L'obbligo della confessione annuale aumenterà decisamente la frequenza e la pratica di questo sacramento, in un modo fino allora

⁸⁶ Offriamo in seguito, per la comodità del lettore, il testo: *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno proprio sacerdoti, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendam; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur et moriens christiana careat sepultura. Unde hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur, ne quisquam ignorantiae caecitate velamen excusationis assumat. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare. Sacerdos autem sit discretus et cautus, ut more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat, quale illi consilium debeat exhibere et cuiusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum. Caveat autem omnino, ne verbo vel signo vel alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem, sed si prudentiori consilio indigerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat, quoniam qui peccatum in poenitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam poenitentiam in arcum monasterium detrudendum (IDEM, cap. 21: De confessione facienda et non revelanda a sacerdote et saltem in pascha communicando: MSI 22, 1007-1010; DS 812-814).*

⁸⁷ «(It) is perhaps the most important legislative act in the history of the Church»: H.C. LEA, *A History of Confession and Indulgences*, Swan Sonnenschein and Co., London 1896, I, p. 230. Ci sembra d'obbligo un richiamo critico alla tesi fondamentale di Lea in questo libro sulla confessione. L'autore inglese sostiene che la valorizzazione penitenziale

non conosciuto⁸⁸. E sarà necessario, ancora una volta, preparare specialmente i sacerdoti a questo compito, che richiede molta prudenza, scienza e delicatezza nel trattare i penitenti, così diversi tra loro. A questo bisogno ci penseranno i vescovi e molti autori, preparando diversi manuali per confessori, allo scopo di guidarli ed aiutarli in questo lavoro di interrogare e giudicare. E saranno suggeriti diversi accorgimenti tendenti a facilitare una confessione fatta bene (*fideliter*), tra i quali diverse indicazioni riguardanti luogo e sede per le confessioni.

Ma non solo. Sarà necessario pure educare i fedeli perché comprendano il senso del precetto, valorizzino la conversione almeno annuale a cui sono chiamati, imparino a confessarsi bene davvero (*fideliter*). Per loro, però, non servono i libri, poiché la stragrande maggioranza non sa leggere o legge poco e con difficoltà⁸⁹. Sarà soprattutto attraverso la predicazione che i laici verranno istruiti, incoraggiati e preparati alla conversione e alla confessione; e questo argomento, senza essere certamente l'unico, troverà sempre o quasi sempre un posto almeno breve nei sermoni di paroci e frati mendicanti⁹⁰.

dell'accusa non teneva conto della sincerità della conversione, del proposito di cambiamento e della necessità di confessare tutti i peccati commessi (pp. 211-217). Questa tesi urta direttamente contro i testi delle *Summae* che vedremo in seguito e ancor di più contro gli espliciti e ripetuti insegnamenti dei Papi e dei Concili, senza che ne sia ostacolo qualche testo isolato e ambiguo che Lea riporta a sostegno della sua interpretazione.

⁸⁸ A modo di esempio, si può ricordare il seguente fatto ben documentato: tra il 1368-1369, più di ventimila persone che mai si erano confessate si recarono a Roma per farlo: cfr. A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole Française, 1981, p. 368.

⁸⁹ Tuttavia qualche libro sarà preparato anche per loro, come le piccole opere *Lumières as laïcs*, la *Somme le Roi* di fra Laurent (a. 1279) e la *Dime de pénitence* di Pietro di Pecham. Cfr. N. BERTHIER, *Autour de Latran IV (1215)*, cit., p. 83; W.N. FRANCIS, *The Book of Vices and Virtues. A Fourteen Century English Translation of the Somme le Roi of Lorens d'Orléans*, London 1942; J.C. PAYEN, *La pénitence dans le contexte culturel des XII et XIII siècles*, cit., pp. 423-427.

⁹⁰ Umberto di Romans, maestro generale dei domenicani (†1277) scriveva nel suo *Libber de eruditione praedicatorum*: «si semina per mezzo della predicazione, si raccolgono i frutti nella confessione» (ed. J.J. BERTHIER, *Opera omnia*, Roma 1889, II, p. 478). Cfr. in proposito, E.T. BRETT, *Humbert of Romans*, Pont. Inst. Med. Stud., Toronto 1984, sp. pp. 151-166. Si prepareranno raccolte di esempi che incoraggino i fedeli alla confessione; tra quelle italiane più note, si può vedere il trecentesco *Specchio di vera penitenza*, compilato da fra Jacopo Passavanti, in G. VARANINI - G. BALDASSARRI, *Racconti esemplari di predicatori*

a) *Le indicazioni dei vescovi e dei concili provinciali sul modo di ricevere le confessioni*

Come avverte Foreville, non è possibile studiare la recezione e diffusione dei decreti del Lateranense IV senza tener conto del movimento sinodale che lo stesso Concilio se non creato aveva almeno accelerato con le disposizioni stabilite nel capitolo 6. L'eco del Concilio risuonò in tutta la Cristianità latina lasciando un'impronta ancora presente nella Chiesa⁹¹. Questa diffusione, da studiare nei suoi particolari, sembra aver avuto a Parigi e Canterbury i suoi grandi centri di irradiazione, grazie proprio all'opera di Eudes (Odone) di Sully e di Stefano Langton. «Questi vescovi avevano conosciuto, anzi animato le scuole parigine dove si era di recente compiuta la sostanziale riflessione sui sacramenti. Forti di questa riflessione, erano convinti che uno dei mezzi per premunire le comunità cristiane dal pericolo che correavano per causa delle correnti eterodosse allora in pieno sviluppo, era proprio promuovere la pratica più assidua dei sacramenti»⁹².

Di fatto, molte indicazioni del Quarto Lateranense vengono ripetute nei decreti dei posteriori concili provinciali e negli statuti promulgati da diversi vescovi, i quali inoltre aggiungono raccomandazioni più concrete e adeguate alle circostanze delle loro diocesi, rifacendosi in buona misura a quanto contenuto nei precedenti statuti sinodali di Parigi e Canterbury: i parigini avranno grande influsso sugli statuti delle diocesi di Orléans, Le Mans, Rouen, Tours, Nantes, Bayeux, Lisieux, Coutances, Clermont-Ferrand, Saintes e altri; i londinesi sugli statuti di Winchester, Worcester, Hereford, Coventry-Lichfield, Exeter, Durham, ecc.

Tralasciando alcuni aspetti importanti che però non riguardano specificatamente la nostra ricerca, ci soffermeremo in seguito sullo

del Due e Trecento, Salerno ed., Roma 1993, pp. 493-626. Per una visione d'insieme, cfr. J. BERLIOZ, *Images de la confession dans la prédication au début du XIV siècle*, in *Pratiques de la confession*, cit., pp. 95-115; R. RUSCONI, *De la prédication à la confession*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIII au XIVe siècle*, Ecole Française, Rome 1981, pp. 19-37 e 68-85.

⁹¹ Il IV Concilio Lateranense era — tra le fonti conciliari del Codice di Diritto Canonico del 1917 — al secondo posto, dietro soltanto al Tridentino: cfr. R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, cit., p. 317.

⁹² N. BERIOU, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, cit., p. 75.

sforzo compiuto da parte di alcuni vescovi per illustrare certi risvolti pratici delle confessioni sacramentali e per assicurare che fossero fatte bene da ogni punto di vista⁹³.

Nel 1198 circa, Eudes di Sully, essendo vescovo di Parigi, aveva stabilito che la confessione si tenesse dentro la Chiesa in un luogo dove confessore e penitente potessero essere visti senza essere sentiti; e precisava che il sacerdote durante la confessione tenesse gli occhi abbassati, senza guardare in faccia il penitente, specialmente alle donne: *Sacerdotes circa confessionem maximam curam adhibeant et cautelam, scilicet ut diligenter peccata inquirant. (...) Ad audiendum confessiones eminentem communiorem locum in ecclesia sibi eligant sacerdotes, ut communiter ab omnibus videri possint: in locis abditis, aut extra ecclesiam, nullus recipiat confessiones, nisi in magna necessitate vel infirmitate. In confessione habeat sacerdos vultus humilem et oculos ad terram, nec aspiciat vultum confitentis, maxime mulieris, causa debita honestatis, et patienter audiat quae dixerit in spiritu lenitatis, et ei pro posse suo pluribus modis persuadeat ut confiteatur integre; aliter enim dicat ei nihil valere*⁹⁴.

Nel 1217, Riccardo Poore, vescovo di Sarum, prescrive: *Confessiones mulierum audiantur extra velum, et in propatulo quantum ad visum, non quantum ad auditum* (il velo separava, durante la Quaresima, l'altare dalla nave) (...) *In confessione habeat sacerdos vultum humilem, et oculos ad terram demissos, nec faciem respiciat confitentis, maxime mulieris et patienter audiat quae dixerit, et in spiritu lenitatis eum supportet. Et ei pro posse suo persuadeat pluribus modis, quod integre confiteatur: aliter enim non est vera confessio. (...) Audita confessione semper interroget confessor confitentem, si velit se abstinere ab omni peccato mortali. Aliter vero non absolvat eum, nec iniungat ei poenitentiam, unde confidat; sed moneat, quod*

⁹³ Di solito, gli Statuti o le Costituzioni sinodali insistono perché il sacerdote si adoperi allo scopo di assicurare l'integrità della confessione, tra l'altro interrogando i penitenti. Alle volte, orientano particolareggiatamente come portare avanti questo colloquio, con suggerimenti e modi mutuati dalle opere dei teologi in proposito. Si vedano ad es., le *Constitutiones Domini*, pubblicati da Alessandro di Stavensby, vescovo di Coventry, per la sua diocesi, nel 1237 circa: MS 23, 437ss.

⁹⁴ ODonis, *Synodicae Constitutiones*, cap. VI: MSI 22, 678. Per un approfondimento sull'opera di Eudes, vid. O. PONTAL, *Les statuts synodaux français du XIII siècle précédés de l'histoire du synode depuis ses origines*. Tome I: *Les statuts de Paris et le Synodal de l'Ouest (XIII siècle)*, Paris 1971.

*interim faciat, quicquid boni poterit, ut Deus eius cor illuminet ad poenitentiam*⁹⁵.

Nel 1222, a Oxford sono recepite le indicazioni degli Statuti di Stefano Langton, che ricalcano quelle di Odone a Parigi⁹⁶. Nel 1235 (o forse meglio nel 1236), a Canterbury, San Edmondo propone le regole di Poore⁹⁷.

Il Concilio di Narbona del 1227, legiferando l'esecuzione del precetto lateranense, sancisce: *Illi vero qui confessiones illorum audiverint, in loco patenti audiant, non occulto*⁹⁸. Nella diocesi di Rouen, nel 1235, viene accolta un'indicazione simile a quella di Eudes de Sully⁹⁹. Nel 1246 Guglielmo della Brove applica alla propria diocesi le disposizioni stabilite a Narbona¹⁰⁰. E nel 1268, il Concilio di Clermont-Ferrand fa proprie le prescrizioni di Parigi con qualche piccola variante (*nec directe nec frequentius respiciat faciem confitentis, et maxime mulieris*)¹⁰¹.

Nel 1240 circa, il vescovo di Lisbona riprende per la propria diocesi gli statuti parigini del 1198¹⁰².

⁹⁵ *Ex Constitutiones Ricardi Poore Ep. Sarum*, cc. 25, 27 e 30: MSI 22, 1115-1116.

⁹⁶ *Statuta Legenda in Concilio Oxonensi. De poenitentia*: MSI 22, 1176.

⁹⁷ S. EDMONDO DI CANTERBURY, *Constitutiones Provinciales*, n. 17: MSI 23, 421. Desdovits afferma che nel 1235 a Canterbury viene indicato l'uso di un velo tra il confessore e la donna che si confessa (*velum quidem quantum ad visum, non quantum ad auditum!*), ma non fornisce nessun riferimento documentale o bibliografico di questa indicazione (*Le confessional, est-il enore actuel?* cit., p. 230, nota in calce 6). Ci sembra, per quanto testé detto, che si tratti della stessa indicazione del Poore, ma lì il velo non indicava una tenda tra confessore e penitente, ma il velo che durante la Quaresima separava il presbiterio dalla nave. Infatti, nelle *Constitutiones Synodales* riportate da Mansi (23, 464-477) come anonime, anche se riconosciute molto simili a quelle di Poore, viene detto: *Confessiones autem mulierum audiantur in Quadragesima, extra velum, in apertu semper, quantum ad visum hominum, non quantum ad auditum (...)* In confessione vero, *nec nimis perspicaciter scrutentur plebem suam sacerdotes* (MSI 23, 469).

⁹⁸ CONCILIO NARBONENSE, cap. 7: MSI 23, 23.

⁹⁹ *Institutorum Synodaliu dioecesis Rotomagensis*, cap. 83: MSI 23, 387.

¹⁰⁰ CONCILIO BITERRENSE, canon 46: MSI 23, 704.

¹⁰¹ CONCILIO CHIAROMONTANO, cap. 7: MSI 23, 1193-1194.

¹⁰² SINODO DI LISBONA ca. 1240, cap. 7: in *Synodicon Hispanum*, II: *Portugal*, Ed. Católica, BAC, Madrid 1982, p. 289: *Ad audiendum confessionem communiorem locum in ecclesia sibi eligant sacerdotes ut communiter ab omnibus videri possint, et in locis absconditis aut extra ecclesiam nullus recipiat confessiones nisi in magna necessitate vel infirmitate. In confessione habeat sacerdos vultum humilem et oculos inclinatos ad terram, ne faciem respiciat confitentis, maxime mulieris, causa debite honestatis, et compatienter audiat que dixerit in spiritu lenitatis et ei pro posse suo pluribus modis persuadeat ut confiteatur integre.* Come si

Le indicazioni sono espresse alle volte in forma grave. L'arcivescovo di Canterbury John Peckham, nel Concilio di Lambeth del 1281, insiste sul fatto che la confessione deve aver luogo *coram altari* e ritiene non valida l'assoluzione se non si rispetta questa circostanza: *circa confessiones autem taliter duximus ordinandum; ut in loco tantum fiant publico, coram altari, exposito transeuntibus universis: nec valeat absolutio secus facta*¹⁰³.

Il Concilio di Colonia del 1280 colpisce con la scomunione quanti non ottempereranno a queste ingiunzioni: *Ad confessionem audiendam, communem et aptum locum in ecclesia, ut ab omnibus videri possint, sibi eligant sacerdotes. In locis autem obscuris et tenebrosis confessiones non audiant: nec extra ecclesiam, nisi in magna necessitate vel infirmitate. Contrarium facientes, sententiam excommunicationis se noverint incururos*. Con la stessa pena vengono puniti quanti non terranno presenti altre indicazioni sul modo di ricevere le confessioni: *Item praecipimus ut sacerdotes ante solis ortum vel post solis occasum nullatenus ad confessionem audiendam sedeant, nisi in magna necessitate et in loco illuminato et aliquibus praesentibus. Item praecipimus sub poena excommunicationis, ut sacerdotes in audiendis confessionibus vultum humilem habeant, oculos ad terram: nec faciem respiciant confitentis, et maxime mulierum. Item sacerdotes moneant et doceant subditos suos ut humiliter et corde contrito, oculis in terram defixis, confiteantur. Et mulieres copertis capitibus et collis, submissa voce pure et integraliter peccata sua confiteantur. Item sacerdos mulierem quae sola sit in ecclesia, nullatenus audiat confitentem, sed in conspectu honestae societatis: contrarium facientes, ipso facto sententiam excommunicationis se noverint incururos*¹⁰⁴.

È da rilevare che le indicazioni dei vescovi e concili non si limitano agli aspetti finora ricordati; allo scopo di facilitare l'integrità e sincerità della confessione, gli Statuti e le Costituzioni sinodali ricordano spesso la necessità di trattare i penitenti con rispetto e anche con dolcezza perché così viene facilitato che si accostino al sacra-

può vedere, in tutti questi casi si ripropongono praticamente con le stesse parole le indicazioni dei concili anteriori.

¹⁰³ JOHN PECKHAM, *Decreta Synodalia*: Harduin VII, 788; anche in F.M. POWICKE - C.R. CHENEY, *Councils and Synods with other documents relating to the English Church - A.D. 1205-1313*, Clarendon Press, Cambridge 1964-1986, II, p. 990.

¹⁰⁴ CONCILIO COLONIENSE, a. 1280, *Statuta*, cap. VIII: MSI 24, 353.

mento e manifestino integralmente i loro peccati. Oltre a quelli già citati, si esprime molto chiaramente in questo senso il Concilio di Nimes del 1284, che scende a particolari molto espressivi: *Districte vero praecipimus, quod illi, qui confessiones audierint, in loco patenti audiant confitentes, non in occulto, et praecipue si fuerint mulieres. Debet ergo sacerdos sollicitudinem diligentem adhibere, ne, dum audit confessiones, in faciem respiciat confitentes; praecipue mulieres: sed si cappam habeat indutam capucium, indutum in capite teneat, et etiam inclinatum. Et si peccatum horribile intellexerit, non spuatur, non faciem neque caput avertat, aut retorqueat huc illucque, aut signum aliquod, aut nutum faciat, sed nec aliquod verbum proferat, per quod abominari peccatorem, vel peccatum videatur, ne peccator rubore vel verecundia confusus, peccata reliqua, vel similia, timeat revelare (...)* Deinde admoneat eum familiariter et benigne, ut omnia peccata sua confiteatur humiliter, nec ob verecundiam celet aliquod peccatum, vel timore, quia non est homini locuturus sed Deo, cuius personam ipse presbyter repraesentat, qui non vult mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat¹⁰⁵.

Come è possibile rilevare dal confronto con le indicazioni di Sully e di Poore, il sinodo di Nimes esplicita di più alcuni particolari e ne dà la ragione profonda: non si deve guardare in faccia il penitente per evitargli qualsiasi reazione di timidezza o soggezione che lo disturbi dal manifestare sinceramente tutti i suoi peccati; quindi sono da scansare gesti o parole che possano indurre in lui un effetto simile. Alla luce di questo chiarimento, l'indicazione — fatta già da altri sinodi — di non guardare in faccia *specialmente* le donne sembra dovuta non solo a ragioni di onestà e castità, ma anche — e forse soprattutto — alla necessità di evitare specialmente con loro qualsiasi gesto, parola o atteggiamento che possa provocare in esse una reazione di timidezza e ritrarle da manifestare pienamente i propri peccati.

Queste indicazioni si ripetono lungo il Trecento e il Quattrocento, e le possiamo trovare ancora all'inizio del Cinquecento, sempre in modo molto sintetico e quasi con identiche formule, alle volte magari con qualche approfondimento particolare; così ad es. accade nel *Liber Synodalis* fatto approvare a Salamanca da Gonzalo di Alba nel 1410.

¹⁰⁵ CONC. NEUMASENSE, a. 1284, *Liber Synodalis*, cap. *De Paenitentia*: MSI 24, 527.

Questo documento, per quanto riguarda la Riconciliazione, può essere considerato un piccolo ma completo trattato su questo sacramento dal punto di vista dogmatico e pratico. Nel cap. 18 viene spiegata la natura, l'effetto, la materia e la forma della Riconciliazione, l'obbligo di confessarsi e il ministro della confessione; nel 19, quando uno si può confessare con qualsiasi sacerdote; nel 20, quando non si può procrastinare la confessione; nel 21, quando si deve ripetere; nel 22 si descrive minuziosamente come si svolge una confessione (saluto, domande, incoraggiamenti all'integrità, ammonimenti, ecc.); nel 23 si spiegano le condizioni richieste nel confessore, ed è qui che viene raccolta la seguente indicazione: *Precipimus autem omnibus illis sacerdotibus, qui confessiones audierint, quod in loco patenti ecclesiae, et non in occulto, se ponant, et cum stola in collo audiant confessiones. Habeat autem sacerdos sollicitudinem et diligentiam ne dum audit confessionem respiciat in confitentem, et precipue mulierem, sed capucium in capite vestitum teneat, et caput inclinatum, et si peccatum horribile dixerit, non spat, nec caput vertat nec faciem huc vel illuc, nec nutum vel signum aliquod faciat, nec aliquod verbum proferat, per quod peccatorem abhominet, nec increpet quousque omnia dixerit, quia forte, si subito audito peccato increparet eum, alia peccata forte maiora dimitteret; caveat etiam a cachinno et risu, et ne spuere vellit cum audierit peccata, nisi forte tussire habeat*¹⁰⁶.

Nel 1508, il vescovo di Verdum precisa ai suoi sacerdoti la pubblicità, gli atteggiamenti e le condizioni che debbono osservare i confessori e i penitenti; insiste perché le donne si coprano il volto con un velo: «Che i sacerdoti, volendo ascoltare le confessioni, si scelgano un luogo eminente, che non sia dietro l'altare, affinché possa essere veduto da quelli che sopravvivono. Parimenti che non ascolti le confessioni in luoghi chiusi fuori della Chiesa se non nel caso di qualche grave necessità, o infirmità. (...) Che il sacerdote in sentendo le confessioni abbia il volto composto a umiltà, che tenga gli occhi bassi, e chini verso la terra, che né indiscretamente, né troppo spesso guardi in faccia di quello che si confessa, lo che deve osservare particolarmente quando ascolta le confessioni delle donne (...) Perché molti sono ignorantissimi, né sanno la maniera di con-

¹⁰⁶ LIBER SYNODALIS DI GONZALO DI ALBA, 6-IV-1410, in *Synodicon Hispanum*, cit., IV: *Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*, p. 98.

fessarsi, perciò i curati li ammaestreranno pubblicamente (...) loro dicendo che conviene accostarsi al sacerdote con umiltà, e riverenza, che bisogna star ginocchioni, e tener le mani giunte, e la testa scoperta, se sono uomini, se sono donne, velata»¹⁰⁷.

b) Le raccomandazioni degli scrittori ecclesiastici rivolte ai parroci e confessori

Indicazioni e prescrizioni simili a quelle testé viste si possono trovare pure dai teologi e moralisti dell'epoca, in armonia con quelle dei Pastori della Chiesa secondo un meccanismo di mutuo influsso e dipendenza. Da parte di questi autori, i suggerimenti pratici ricevono una trattazione più approfondita che mostra teoricamente il loro collegamento con gli aspetti essenziali della Riconciliazione. Li troviamo nelle varie *Summae de paenitentia*, nelle *Summae confessorum*, e in genere nei libri e negli opuscoli indirizzati specificatamente ai curati per aiutarli nel loro ministero, specie in quello di *audire confessiones*. Queste opere appaiono come una continuazione delle opere sulla penitenza elaborate nel secolo XII, delle quali sviluppano alcuni aspetti specialmente importanti per quanto riguarda il nostro argomento¹⁰⁸.

Se nel secolo XII la teologia sacramentaria in materia di Riconciliazione aveva messo in evidenza — dal punto di vista dogmatico — l'importanza dell'accusa dei peccati e aveva sottolineato la necessità dell'integrità di tale accusa, dal secolo XIII in poi sarà possibile trovare molte raccomandazioni di natura pratica che mirano fondamentalmente ad assicurare la validità del sacramento, facilitando — per quanto possibile al confessore — l'integrità dell'accusa. Sono osservazioni riguardanti il modo di portare avanti il dialogo con il penitente — a questo scopo, gli autori si trattengono a spiegare quali peccati i penitenti possono aver commesso, cosicché possano inter-

¹⁰⁷ Ripreso da R.P. CHARDON, *Storia dei sacramenti*, Italia (1758), pp. 355-357.

¹⁰⁸ Tra gli studi su queste Somme, cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age (XII-XVI siècles)*, «Analecta Mediaevalia Namurcensia», Louvain 1962; R. RUSCONI, *Manuali milanesi di confessione editi fra il 1474 e il 1523*, in «Archivium Franciscanum Historicum» 65 (1972) 107-156; L.E. BOYLE, *The Summa for Confessors as a genre, and its Religious Intent*, in «Studies in Medieval and Reformation Thought», 10 (1974) 126-137.

rogarli opportunamente procurando in questo modo che non nascondano nessun peccato grave, il che certamente invaliderebbe l'atto sacramentale — e l'atteggiamento che il sacerdote deve mantenere, persino la collocazione fisica.

Queste opere vogliono essere manuali pratici con orientamenti e indicazioni utili sul modo di fare le domande, di incoraggiare alla piena sincerità, sui consigli da dare, sulle penitenze da imporre e persino altre indicazioni che, come vedremo, tendono sia ad assicurare ulteriormente la sincerità del penitente e quindi l'integrità dell'accusa, sia l'onestà che deve avvolgere l'intero atto penitenziale. Non sono opere destinate allo studio nelle università, a essere commentate dai maestri; sono destinate ad un uso che si potrebbe chiamare «popolare» nel senso di non-accademico, da parte di qualunque sacerdote con cura di anime¹⁰⁹. Tuttavia, va notato che questa caratteristica non è di ostacolo alla dimensione di *Summa* che queste opere presentano poiché, al contrario, vogliono essere dei prontuari i più completi e ordinati possibile in modo da facilitare la consultazione e la risoluzione dei molti e vari problemi che si presentano ai curati nell'assolvimento del loro ministero¹¹⁰.

In seguito, senza pretese di esaustività ma assicurando un campione sufficientemente significativo, passeremo in rassegna alcune di queste indicazioni, seguendo l'ordine cronologico.

¹⁰⁹ Le *Summae* sulla penitenza del XII sono fondamentalmente improntate a chiarire la natura e gli elementi del sacramento dal punto di vista teologico e canonico, hanno per così dire una finalità basicamente teorica. Le *Summae* del Duecento e del Trecento guardano anche — e forse soprattutto — all'applicazione pratica e hanno una finalità soprattutto didattica: vogliono insegnare ai sacerdoti come confessare, fornendo loro — in diversa misura, secondo gli autori di queste *Summae* — sia i fondamenti teologici che le connotazioni canoniche. Di conseguenza queste opere da una parte assumono il carattere di trattati di teologia morale, più o meno profondi e completi. Di fatto sono le prime espressioni della «teologia morale» nel senso che oggi diamo a questa formula, disciplina che è nata proprio quando è stato necessario disporre gli sviluppi teoretici che permettessero di giudicare non solo nell'ambito del diritto esterno, civile o ecclesiastico, ma anche nell'ambito della coscienza e dell'azione morale personale. La maturazione della scienza morale, avviata già al tempo dei Padri come abbiamo prima accennato, arrivava allora ad una tappa decisiva e allo stesso tempo definitiva. Su questi aspetti dello sviluppo della dottrina cristiana e della scienza teologica, cfr. P. ANCIEUX, *La teologia del sacramento della Penitenza*, cit., pp. 590-601; *Le sacrament de la Pénitence*, cit., pp. 80-93.

¹¹⁰ Cfr. F. BROOMFIELD, edit., *Summa confessorum* di Thomas de Chobham, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1968, pp. XVI-XX.

La Somma del maestro Tommaso di Chobham sulla penitenza, che comincia con le parole *Cum miserationes*, è senz'altro uno degli esempi più notevoli di queste *Summae*, sia per la sua antichità — sembra essere stata iniziata prima del Concilio Lateranense IV e finita poco dopo, nel 1216¹¹¹ —, che per la sua diffusione — Broomfield la considera un «best seller» medievale —, da attribuire ovviamente alla riuscita accoglienza delle necessità dei sacerdoti dell'epoca. Infatti, questa Somma si presenta come un trattato sulla penitenza intento ad offrire loro informazioni teoriche e pratiche su tutti gli argomenti che potevano interessare specificamente un sacerdote in vista del suo ministero¹¹².

Venendo specificamente all'argomento che ci occupa, Tommaso tratta *quomodo sacerdos debeat se habere in suscipiendo penitentem*, raccomandando il confessore di non essere brusco né aspro né pungente con il penitente, e di fare attenzione ai possibili segni della sua contrizione¹¹³.

Più avanti, spiega che il sacerdote deve ammaestrare il penitente sulla necessità di confessare pienamente i suoi peccati: *Post haec*

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. XL-LXII.

¹¹² L'impostazione è fondamentalmente teologica e pastorale (diversamente della Somma del Penafort, che inquadra la sua opera in una prospettiva piuttosto canonico-pastorale). La scelta di base — centrare tutto nella conversione e nella riconciliazione con Dio attraverso il sacramento — si dimostrò vincente, perché consona con la pastorale che il Concilio Lateranense aveva solennemente e decisamente proposto. Questa scelta configura la struttura dell'opera, rendendola magari un poco contorta e artificiosa, appunto perché affronta i diversi argomenti secondo il loro rapporto con il ministero della riconciliazione; ma è proprio questa scelta a provocare la trattazione particolareggiata di molti elementi di teologia morale: cfr. *ibid.*, pp. XXII-XXV. Per una visione d'insieme del contenuto dell'opera, A. OBIOL, *La doctrina de la penitencia en la Summa confessorum de Thomas de Chobham*, Tesis ad laur., Pont. Ath. Sanctae Crucis, Roma 1996.

¹¹³ TOMMASO DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, art. 6, dist. 1, q. 1: *ibid.*, pp. 240-241: *attendendum est quod non debet sacerdos statim ex abrupto dicere paenitenti: dic peccata tua, sed debet prius multipliciter eum instruere, et multa ab eo inquirere ut devotius et melius confiteatur. Primo ergo debet inquirere si vere paeniteat. (...) Et sicut medicus corporalis multa signa et indicia inquit de morbo patientis utrum possit curari vel non, ita medicus spiritualis per multa signa debet considerare circa penitentem si vere peniteat vel non, veluti si gemat, si ploret, si erubescat, et cetera talia faciat. Vel si rideat vel si peccasse neget vel peccata sua defendat et similia. Si autem sacerdos pro confessionem penitentis vel per alia certa indicia perpendat ipsum non vere penitere, nullum potest vel debet ei ingiungere penitentiam. Ne tamen debet eum exterrere ne mittat eum in obstinationem vel desperationem, sed ... faciat interim quidquid boni potest, ut Dominus cor eius illustret ad penitentiam.*

sciendum est quod sacerdos debet praemittere aliquem brevem sermonem tamquam proemium omni venienti ad confessionem ad excitandum eius devotionem et ad exhortandum eum ut non erubescat confiteri.

Debet enim ostendere penitenti quantam virtutem habet confessio, quia ipsa est «secunda tabula post naufragium». Fracto enim federe baptismi, nullum restat remedium nisi confessio. Mortale autem peccatum est quasi venenum mortiferum in anima, quod oportet quasi evomere per confessionem ad hoc ut sanetur anima. Quia vero Iudas noluit evomere peccatum suum per humilem confessionem, emisit animam suam per viscera suffusa quando «suspensus crepuit medio». Si autem confessus esset et veniam petisset, fecisset Dominus cum eo misericordiam. (...)

Dicendum est ei etiam quod omnis turpitude peccati evomenda est; et quia magna turpitude peccati est ex circumstantiis, dicendum est penitenti quod ipse confiteatur omnes circumstantias et omnem turpitudinem peccati, quia si aliqua pars veneni remansit iam non est confessio. (...) Dicendum est etiam penitenti quod non erubescat confiteri quia multum diligit Deus talem erubescantiam, et ipsa est magna pars satisfactionis. Et melius est hic erubescere coram uno homine quam in die iudicii coram omnibus angelis et hominibus et demonibus.

Praeterea dicendum est penitenti quod ipse confiteatur omnia peccata sua simul et omnia suo sacerdoti, quia sicut ait beatus Augustinus, nescit Dominus recipere dimidiam penitentiam, quia nescit dimidiam dare veniam. Nec potest sacerdos absolvere aliquem ab uno peccato nisi fuerit absolutus ab omnibus, nec potest absolvere ab aliquo peccato quod penitens non fuerit confessus. Unde si aliquid peccatum celat, nulla est confessio, nulla est absolutio.

Haec et similia debet sacerdos proponere a principio, quia valde indiscretus est sacerdos qui incipit ex abrupto dicens: dic peccata tua. Debet autem attendere quod bubulcus non solum habet stimulum ad pungendum boves suos, sed etiam habet sibilum et cantum ad demulcendum eos. Similiter sacerdos aliquid dulce et molle debet proponere antequam pungat¹¹⁴.

¹¹⁴ TOMMASO DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, art. 6, dist. 2, q. unica: *ibid.*, pp. 263-265.

Il Chobham non scende a indicazioni sul luogo e sulla sede della confessione, né sugli atteggiamenti corporali da osservare durante l'atto sacramentale; soltanto scrive: *Cum autem sederit penitens ad pedes sacerdotis*¹¹⁵.

Il *Liber Poenitentialis* di Roberto di Flamborough, scritto quasi in contemporanea con quello di Chobham, si presenta come un dialogo tra confessore e penitente, che offre lo spunto per insegnare a risolvere i diversi problemi che possono presentarsi nel ministero della riconciliazione¹¹⁶. Flamborough non dà indicazioni su dove svolgere l'atto sacramentale né quale atteggiamento corporale assumere; si concentra nell'indicare al sacerdote come aiutare il penitente a compiere una *integra et nuda confessio*, che include il dolore dei peccati commessi e il proposito di non peccare in futuro. Allo scopo di evitare il disordine e le dimenticanze nell'accusa dei peccati, consiglia di sviluppare il colloquio con il penitente seguendo un ordine preciso; Flamborough, seguendo altri autori, sceglie l'ordine dei sette peccati capitali¹¹⁷.

San Raimondo di Penyafort, nella sua *Summa de Paenitentia*, si prefigge di fornire ai suoi confratelli una piccola *summula* redatta in base agli insegnamenti delle autorità e dei maestri, che consenta loro quando in *foro poenitentiali forsitan dubitaverint ... quaestiones multas et casus varios ac difficiles et perplexos ... enodare*¹¹⁸. L'autore

¹¹⁵ *Ibid.*, art. 7, dist. 1, q. 3: *ibid.*, p. 326. Invece insiste: *tria in principio sunt ei proponenda. Primum est ut proponatur ei aliquid per quod timeat penam gehennae. Secundum est ut proponatur ei aliquid per quod desideret gaudium vitae aeternae. Tertium est ut sacerdos removeat a penitenti confusionem erubescitiae, scilicet ne vereatur propter verecundiam confiteri sacerdoti peccata sua. Sed dicat ei sacerdos: forsitan ego sum deterior peccator quam tu; homo sum similis tibi, ne reverearis faciem meam. Melius est tibi ut sustineas verecundiam in presentia mea quam in die iudicii in conspectu omnium* (*ibid.*).

¹¹⁶ ROBERT OF FLAMBOROUGH, *Liber Poenitentialis*; a cura di J.J. FRANCIS FIRTH, Pont. Inst. of Medieval Studies, Toronto 1971. Firth pensa che l'opera sia stata redatta tra il 1208 e il 1213, e in ogni caso conclusa prima del 1215 perché riporta ancora impedimenti al matrimonio che sono stati cancellati dal Lateranense IV. Sebbene l'opera non raggiunga l'ampiezza di temi né la profondità teologica del suo contemporaneo, tuttavia condivide la finalità didattica, e la si può considerare un vero manuale per l'istruzione pastorale: di fatto è indirizzata a Robert Poore che l'aveva chiesta a questo scopo, e per la prima volta raccoglie in modo semplice e raggiungibile dai sacerdoti il nuovo ordinamento canonico, specie per quanto riguarda il matrimonio e i chierici (*ibid.*, pp. 8-9).

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, lib. I, cap. 2-3: *ibid.*, pp. 58 e 62.

¹¹⁸ S. RAIMONDO DI PENYAFORT, *Summa de Paenitentia*, Prooemium, 1: nell'edizione curata da X. OCHOA - L. DIEZ, per la collana «Universa Bibliotheca Iuris», Roma 1976, 277.

spiega che dividerà la materia in tre parti, iniziando dai crimini che *principaliter et directe committuntur in Deum*, poi tratterà di quelli che si commettono *in proximum*, finalmente delle irregolarità e di altri difetti riguardanti i chierici. Alla fine della terza parte, come ultimo capitolo, S. Raimondo tratta *de paenitentiiis et remissionibus*, offrendo allora un piccolo ma utilissimo trattarello sulla riconciliazione sacramentale: studia cos'è la penitenza e quali sono i suoi atti (contrizione, confessione e soddisfazione), si sofferma a vedere le doti della vera confessione (amarezza, prontezza, integrità e frequenza) e le forme della soddisfazione; e scende a specificare come il sacerdote deve procedere per assicurare l'integrità e sincerità della confessione e come deve moderare la penitenza da compiere.

Particolarmente interessante è la questione che espressamente si pone se il confessore possa e debba interrogare il penitente. Consapevole che alcuni ritengono queste domande abusive, S. Raimondo giudica tale posizione *plena periculo propter simplicitatem et verecundiam hominum*, e crede il contrario, cioè che il sacerdote *debet facere interrogationes*. Giustifica la sua posizione e spiega che cosa si deve arrivare a sapere (*quis, quid, ubi, ...*); poi dice come si devono fare le domande; infine aggiunge: *Doceat etiam de forma confessionis. Deinde dicat ei quod sedeat (genusflectat, in altre edizioni, come osservano i curatori) humiliter ad pedes sacerdotis, quoties confitetur. Item, si femina est, instruat eam quod semper sedeat ex transverso. Item, non respiciat faciem mulieris sacerdos in confessione, quia ut dicitur in Habacuc: «Facies earum ventus urens» et in Osea 2: «Auferat fornicationes a facie sua et adulteria sua de medio uberum suorum». Exinde debet pio, dulci ac suavi alloquio inducere eum ad compunctionem; proponens ei beneficia quae contulit sibi Deus; et praecipue circa Passionem. Item, quia non venit propter iustos, sed propter peccatores. Item, quia illi, si bene paenitent, magis postea diliguntur et exaltantur a Deo, quod patet in Petro, Paulo, latrone et multis aliis. Promittat veniam. (...) Item, suadeat ei quod non verecundetur confiteri, quia non homini confitetur, sed Deo. Item, quia in paenitentia confessus pro absoluto habetur. Si vero non vult confiteri, proponat ei terrores iudicii, poenas inferni. (...) Post haec audiat simpliciter confessionem ipsius, qua audita incipiat interrogare ordinate et distincte, ut supra. Consulo tamen quod in interrogationibus non descendat ad specialia peccata vel ad speciales circumstantias; quia*

*multi forte post tales interrogationes delinquerent, aliter etiam nescirent cogitare*¹¹⁹.

Nell'opera *Confessionale*, attribuita erroneamente a S. Bonaventura, ma certamente databile nella sua epoca storica, si può leggere: «Non ti porre a sedere solo con una donna, in un luogo segreto senza l'arbitro e senza testimonio»¹²⁰. La frase sembra riproporre, applicandolo al caso specifico della confessione, il consiglio di San Girolamo a un sacerdote: *Solus cum sola, secreto, et absque arbitro, vel teste, non sedeas*¹²¹. Invece, tra le opere autentiche del Serafico è possibile trovare questa raccomandazione ai futuri frati: *Nec unquam respicias in faciem alicuius mulieris. (...) Nec tamen quia sanctae sunt, ideo minus cavendae: quo enim sanctiores fuerint, eo magis alliciunt*¹²².

Nell'*Istruzione per le novizie di Gradmont*, di data incerta, ma sicuramente inquadrabile nel Duecento o nel primissimo Trecento, viene indicato alle donne di coprirsi la testa durante la confessione, raccomandazione che certamente non è originale di quell'epoca ma che molto probabilmente si è generalizzata in quel secolo¹²³.

Un manoscritto intitolato *Quatuor sunt summe necessaria confessionis audienti*, procedente dal monastero bavaro di Alderspach e databile nel Trecento, dice così: *Prima est quod confessor debet sedere in loco suspicionem carente, ubi ab omnibus possit videri et a nullo audiri, quod cavere debet ne, dum confitentem foris a sordibus purgat, ipse ex his quae audit, per voluntariam delectationem interius sordidetur. Debet enim esse ut nobilis manus quae alium lavat, lavans mundatur: munda sunt munda. Non ut laxiva vilis quae alios mundat et se inquinat. (...) Tertia, nullatenus debet respicere vultum confitentis vel maxime mulieris, ne confitens confundatur, et ne confessione delectatione capiatur. Unde debet semper mulier sedere a latere confessoris,*

La data dell'opera è da collocare tra il 1225-1227, a Barcellona, senza escludere, anzi, una revisione compiuta dall'autore dieci anni dopo (cfr. *ibid.*, pp. LXXIV-LXXVIII).

¹¹⁹ *Ibid.*, 831-832.

¹²⁰ Si può vedere tra le opere di S. BONAVENTURA, *Confessionale*, ed. Firenze 1576, p. 126.

¹²¹ S. GIROLAMO, *Epist.* LII, *Ad Nepomutianum sacerdotem*, 5: PL 22, 532.

¹²² S. BONAVENTURA, *Regula novitiorum*, cap. 12, in *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1898, VIII, p. 487.

¹²³ Ripreso da A. VILLIEN, *Les sacramento. Histoire et Liturgie*, Paris 1931, p. 229.

*numquam autem in facie, quia sicut dicitur in Habacuc: Facies eius ventus urens (cfr Hab I,9)*¹²⁴.

Un'altra opera molto diffusa tra i sacerdoti in questo periodo sembra essere stata il *Manipulus curatorum*, di Guido di Montrocher, datata nel 1333. Guido, indicando che confessore e penitente non devono essere uno seduto accanto all'altro e che il sacerdote non deve guardare l'altro in faccia, precisa il perché: *Ergo confessor peccatorem docere et monere: ut ad pedes eius humiliter sedeat nec patiar eum sedere de pariter et si sit mulier eam docere ut sedeat ex transverso: nec respiciat sacerdos faciem mulieris... nec etiam respiciat quemcumque confitentem in faciem quod ex inde audacius confitebitur*¹²⁵.

In Inghilterra, verso la metà del Trecento, John Mirk, canonico di Lilleshal, pubblica *Istructions for Parish Priests*, un opuscolo per i parroci dove, trattando della confessione, raccomanda che il confessore mantenga un atteggiamento molto raccolto e al più possibile inespressivo, allo scopo di facilitare l'accusa dei peccati: *The priest is to teach his own flock to kneel. He is then to pull his hood over his eyes. When a woman comes to confession he is not to look on her face, but to sit still as a stone; nor to spit or cough but to remain still as any maid. When she hesitates, he is to encourage to speak boldly, by saying he has perhaps sinned as bad or worse*¹²⁶.

Sulla scia di questi orientamenti, si comprende, ad es., che a lode di Ugo, vescovo di Grenoble, venga detto: *Mulierum confessiones*

¹²⁴ Il manoscritto si trova adesso nella Staatsbibliothek Munchen: Clm 2701, f. 80r. Per questi dati, vid. P. LOPEZ, *El lugar para la celebración de la penitencia*, cit., p. 877. P. López osserva pure che un'indicazione simile si trova negli Statuti sinodali di Wary di Dommartin, vescovo di Verdum (ibid.); l'autore rimanda a A. VILLIEN, *Les sacéments. Histoire et liturgie*, cit. p. 231).

¹²⁵ GUIDO DI MONTROCHER, *Manipulus Curatorum*, p. II, tract. III, cap. 8.

¹²⁶ JOHN MIRK, *Istructions for parish priest: How to hear confessions*, n. 889, nell'edizione di quest'opera a cura di G. KRISTENSSON, *John Mirk's Instructions for Parish Priests*, CWK Gleerup, Lund 1974, p. 119. L'opera è sostanzialmente una traduzione versificata dell'*Oculus Sacerdotis* scritto da Guglielmo di Pagula (probabilmente nel periodo 1320-1326, secondo L.E. BOYLE, *The Oculus Sacerdotis and Some Other Works of William of Pagula*, in «Transactions of the Royal Historical Society» 5 (1955) 105). La versione del Mirk voleva rendere l'opera latina «in the regular loose fashion of the day» ed ebbe grandissima diffusione nel suo tempo e anche per tutto il Quattrocento: cfr. M.L. MAGGIONI, *Un manuale per confessori del Quattrocento inglese*, Vita e Pensiero, Milano 1993, dove a più riprese analizza l'influsso del libro di Mirk su un'altro confessionale del secolo posteriore.

*non minus caute quam benigne suscipiebat. Non enim in angulis, aut obscuris, aut secretis locis eas audire solitus erat, sed potius ubi a pluribus conspici posset: et aurem quidem satis familiariter applicabat, oculorum autem in alteram partem vertebat aspectum: auditum solum propter insidias diaboli negotiis afferens applicandum*¹²⁷.

Al modo dei già citati si esprime pure Roberto d'Aquino nel primo Quattrocento (verso il 1409-1410): *ego nescio laudare illos qui audiunt confessiones mulierum in locis secretis, in cameris, in angulis latebrosis in quibus etiam quandoque et saepe qui boni et iusti creduntur ad enormissima sacrilegia et vituperabiles dissolutiones labuntur*¹²⁸.

A Colonia, in pieno Quattrocento, Dionisio il Certosino, nel suo *De vita et regimine curatorum* raccoglie alcune indicazioni sul modo di tenersi i sacerdoti durante le confessioni: *In locis secretis et tenebrosis non est audienda confessio. Nec confitentis, praesertim mulieris, confessor aspiciat vultum. Insuper mentem suam confessor figat in Domino et in timore divino. (...) In ipsa confessionis auditione cordialiter Deum pro confitentibus deprecetur, ut Deus omnipotens et benignus ob suam pietatem immensam illis ignoscat, atque veram contritionem, satisfactionem, illuminationem eis largiri atque deinceps a peccatis praeservare illos dignetur. Praeterea, quum confessor sit confitentium spiritualis pater ac medicus, utputa Dei vicarius, vulnerumque animae (id est vitiorum) curator: hinc audiendo confessiones debet piissimi patris ac providi medici affectum assumere, et contra confitentes non amaricari aut indignari, nec impatienter aut turbulenter eos audire. (...) Instruat confitentem quod ipsa confessio debet esse pura et integra, quod in ea omnia auferantur peccata. (...) Hortetur itaque confitentem ut audacter et integerrime confiteatur; dicatque: Ecce quod in confessione scio, minus scio quam quod non scio*¹²⁹.

A Firenze, sempre nella stessa epoca, Sant'Antonino di Firenze, ne parla in modo simile: *Si sit mulier debet eam docere ut sedeat ex transverso, nec respiciat sacerdos faciem mulieris, quia ut dicitur in Abacuc, facies mulieris, facies leonis, et ventus urens; nec etiam respiciat*

¹²⁷ Riportato da P. LOPEZ, *El lugar para la celebración de la penitencia*, cit., p. 878, nota in calce 71.

¹²⁸ ROBERTO D'AQUINO, *Opus quadragesimale*, sermo 19, cap. 2.

¹²⁹ DIONISIO IL CERTOSINO, *De vita et regimine curatorum*, art. 37, in *Opera omnia*, Tournai, 1909, t. XXXVIII, p. 285.

*quemcumque in faciem quia ex inde audacius confitebitur*¹³⁰. Lo stesso autore, nella recopilazione intitolata *Summa Theologiae* scrive: *audiendo mulieres, caveat, ne nisi in publico audiat, et nisi ab aliquo vel aliquibus videatur, nec multum immoretur, nisi quantum necessitas confessionis requirit. Et eis, quae nimis frequentari volunt, assignet certum tempus, extra quod ipsas non audiat, nec aliis colloquis se eis exponat*¹³¹.

c) *La prova dell'acettazione di queste indicazioni da parte dei confessori e dei penitenti: la testimonianza dell'arte*

È possibile giudicare le indicazioni che abbiamo visto come *pia desideria*, raccomandazioni da fare perché ottime in se stesse ma irraggiungibili nella pratica? Le miniature che ci sono arrivate nei vari sacramentali, rituali, libri di ore e libri di preghiera, i quadri e gli affreschi che possiamo ancora oggi vedere nelle chiese, e altre manifestazioni artistiche simili, testimoniano che tali indicazioni non rimasero carta bagnata, furono invece accolte e messe in atto da parte di confessori e di penitenti, anche se è lecito pensare che non fu così da tutti. Senza pretese esaustive, offriamo adesso una breve rassegna di questi elementi che confermano quanto abbiamo visto nelle pagine precedenti.

Nella volta della chiesa dell'Incoronata, a Napoli, sono rappresentati i sette sacramenti¹³². Il dipinto sul sacramento della riconciliazione mostra un sacerdote seduto su un seggio e una donna inginocchiata dinanzi a lui; il sacerdote non guarda alla donna, ma è con la faccia volta in un'altra direzione. Un gruppo di tre flagellanti incappucciati completa la scena¹³³.

¹³⁰ S. ANTONINO, *De audienda conf.*, c. 8, lett. O.

¹³¹ IDEM, *Summa theologiae*, p. III, tit. XVII, cap. 19.

¹³² Ci sono buoni motivi per datare con sicurezza l'opera intorno al periodo 1360-1365, sia in base a ragioni interne che a documenti storici (la regina Giovanna I fu incoronata nel 1352, la chiesa fu consacrata nel 1368). I dipinti sono vicini alla scuola del Giotto ma non dello stesso Giotto; l'autore potrebbe essere stato Gennaro di Cola, scolare di Simone Martini, o con ancora maggior probabilità Roberto Oderisio: cfr. B. TEMPORAD, *Le pitture dell'Incoronata*, dattiloscritto appartenente alla Biblioteca «B. Molajoli», Sopp. per i Beni Artistici e Storici, Castel Sant'Elmo, Napoli 1980 (colloc. LO 453, sezione 15), pp. 4, 16-17, 31-33, 68-72.

¹³³ Una fotografia e un commento a questo dipinto si può trovare in P. TOESCA, *Il Trecento*, UTET, Torino 1964, pp. 690-691.

Il manoscritto conservato nella Biblioteca Augusta, a Perugia, col numero 1238, e databile nel Quattrocento, riporta tra le altre, una miniatura sulla confessione dove un frate incappucciato si trova inginocchiato davanti al sacerdote: costui ha la testa appoggiata sulla mano, e guarda in direzione opposta all'incappucciato¹³⁴.

Il trittico dei sacramenti, dipinto da Roger van der Weyden circa il 1445, rappresenta così il sacramento della riconciliazione: un sacerdote seduto su una sede aperta, fissa, di legno oscuro, davanti al quale un uomo è inginocchiato in atteggiamento implorante, mentre una donna, alquanto ritirata, aspetta il suo turno; il sacerdote ha la testa coperta¹³⁵.

Nell'incunabile dell'*Eruditorum poenitentiale* stampato a Parigi da Antoine Caillaut circa il 1488-90, l'incisione collocata all'inizio del libro riporta un disegno dove si vede il sacerdote seduto in un ampio seggio e un uomo inginocchiato accanto a lui: il penitente guarda in una direzione, il sacerdote in un'altra¹³⁶.

In un disegno del *Devotus libellus de modo confitendi et poenitendi*, incunabile stampato a Delft (Belgio) nel 1494, il sacerdote è seduto in una grande sedia, quasi una cattedra, con il braccio destro piegato e la mano sulla fronte; davanti a lui si trova inginocchiato un uomo che gli parla¹³⁷.

Queste testimonianze artistiche, e altre che si potrebbero ancora aggiungere, documentano che le indicazioni a sacerdoti e penitenti che abbiamo visto prima non andarono a vuoto e furono invece accolte fino al punto da diventare frequenti nel modo di ricevere le confessioni; è per questo che gli artisti le tengono presenti quando rappresentano nelle loro opere questo sacramento. Certamente queste testimonianze non documentano che tali indicazioni fossero sempre osservate; di fatto in altri documenti artistici del Quattrocento e del Cinquecento la confessione sacramentale non viene rappresentata secondo questi accorgimenti¹³⁸.

¹³⁴ Riprodotto da G. VOLPE - L. VOLPICELLI - A. DELLA CORTE - A. PAZZINI, *La vita medioevale italiana nella miniatura*, Roma 1960, p. 14.

¹³⁵ Una fotografia di questo trittico si può trovare in J. PIJOAN, *Summa artis*, XV, Madrid 1952, p. 76.

¹³⁶ Una fotografia di questa incisione si può vedere nella *New Catholic Encyclopedia*, New York 1967, vol. 11, p. 86.

¹³⁷ Riprodotto da M. RIGHETTI, *Manuale di Storia della Liturgia*, cit., I, p. 391.

¹³⁸ Si veda, ad es., la miniatura del Libro d'Ore (conosciuto come «Libro d'oro») di Renata di Francia, datato nel Cinquecento, dove un vescovo amministra la riconciliazione a

3. I primi confessionali

Volendo riassumere le indicazioni e suggerimenti fatte nei secoli XIII-XV riguardanti il luogo e altre circostanze fisico-spaziali della confessione sacramentale, potremmo dire che i vescovi e gli scrittori ecclesiastici *insistono perché l'atto sacramentale della riconciliazione avvenga nella chiesa, in luogo ben visibile e illuminato; e perché il sacerdote sia in atteggiamento di vero raccoglimento, attento ad ascoltare bene il penitente per poter giudicare la sua situazione e aiutarlo con i consigli opportuni, senza distrarlo né distrarsi guardandolo in faccia, ecc.* Queste osservazioni sono fondate innanzitutto su una teologia sacramentaria che valorizza l'accusa dei peccati non solo dal punto di vista dogmatico ma anche penale, e che vede la contrizione sincera — unita alla confessione e alle opere penitenziali — al centro e alla radice di tutto il processo della Riconciliazione. Queste indicazioni palesano anche la consapevolezza che l'accusa dei peccati sinceramente integra riesce non di rado faticosa e difficile al penitente, minacciata da diversi ostacoli, del resto comprensibili se si tiene conto della debolezza della natura umana dopo il peccato. Infine, tali suggerimenti sembrano nati anche dall'esperienza che i colloqui privati tra sacerdoti e donne — specie quando riguardano argomenti intimi e avvengono con una relativa frequenza — possono sfuggire al controllo degli uni o delle altre, e quindi sono esposti a derivazioni non conformi con la santità del sacramento e del sacerdozio.

È vero che vescovi e scrittori ecclesiastici urgono l'osservanza di queste raccomandazioni quando si tratta di confessare le donne; ma le chiedono anche quando si tratta di confessare gli uomini, perché in ultima analisi tutte queste indicazioni mirano ad assicurare che il penitente si possa confessare bene (*fideliter*). Queste indicazioni mirano a promuovere quelle condizioni esterne che favoriscono l'onestà del sacramento e specialmente l'integrità dell'accusa: che la confessione sia *pura et integra*, secondo la formula più volte adoperata nei testi che abbiamo visto. Questi accorgimenti tendono a facilitare che il penitente dichiari apertamente tutti i suoi peccati: è questo il concetto che ritorna con diverse formule nei testi che abbiamo esaminato prima (*ut confiteatur integre, ut humiliter et corde contrito confiteatur, to encourage to speak boldly, ne confitens confundatur, quod ex inde audacius confiteatur, ecc.*).

È in questo contesto dottrinale e pastorale della prassi della riconciliazione che troviamo per la prima volta il *confessionale*, inteso come *sede fissa* dove si ricevono le confessioni dei fedeli e al contempo come *sede che presenta alcune caratteristiche proprie* indirizzate fundamentalmente ad assicurare l'integrità e l'onestà della confessione sacramentale. È opportuno rilevare che, nel nostro argomento, la terminologia può indurre a qualche equivoco, dal momento che con la parola «confessionale» sono indicate realtà più o meno simili, ma non esattamente uguali; ad es., sedi completamente fisse o alquanto mobili, aperte davanti o completamente chiuse, con una grata o con un velo che separa il sacerdote dal penitente, ecc.¹³⁹

Nel 1512, un sinodo a Siviglia proibisce ai sacerdoti di ricevere le confessioni nei confessionali delle case private i cui signori abusivamente e con dolo erano riusciti in passato a ottenere questo privilegio¹⁴⁰. Desdouits pensa che tale Concilio Hispalense prescrisse se-

una donna: riprodotta dalla *New Catholic Encyclopedia*, cit., p. 82, e anche dalla *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1950, vol. 9, col. 1113-1114.

¹³⁹ Sembra pacifico che le prime sedi fisse addossate alla parete nell'interno delle chiese, sono state quelle di Pisa nel XIV: cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di Storia liturgica*, cit., p. I, 392, che rimanda a F.X. KRAUS, *Geschichte der christlichen Kunst*, Freiburg 1897, II, 1, p. 486. Tuttavia non era in quell'epoca una prassi frequente, poiché fino al Quattrocento la sede abitualmente usata deve essere stata mobile: cfr. P. LOPEZ, *El lugar para la celebracion de la penitencia*, cit., p. 879, che rimanda su questo punto a W. SCHLOMBS, *Die Entwicklung in der katholischen Kirchen*, Dusseldorf 1965, pp. 20-24.

A Padova, nella Basilica di Sant'Antonio, si conserva una sede mobile alta — con due paraventi a destra e sinistra muniti di grata e ai quali sono addossati due piccoli ingnocchiatoi — che *The Catholic Encyclopedie* (Robert Appleton Co., New York 1911, vol. XI, p. 622) considera di stile gotico e ritiene sia del Trecento. Tuttavia alcuni elementi di questa sede fanno pensare piuttosto al neogotico; in ogni caso sembra sicura la presenza di elementi di epoche posteriori al XIV, forse aggiunti a elementi di epoca più antica.

¹⁴⁰ CONC. HISPALENSE, cap. 19: MSI 32, 601. Ecco il testo: *Plures personae sub falsis relationibus, dicentes se esse nobiles, vel habere ad hoc necessitatem, vel per alias causas, impetrarunt plura confessionaria, et varias facultates habendi altaria mobilia, et missam audiendi in suis domibus, vel in eis recipiendi Sancta Sacramenta: et quia si Papa dominus noster esset informatus de qualitate plurimum ex dictis personis, et vili earum conditione et stirpe, ac etiam de aliis defectibus, quos nonnulli patiuntur, non est credendum, quod tales eisdem concederet facultates, maxime cum tot sint, et adeo communes, ut inde oriantur magna scandala, et facta in vilipendium deducantur: et quia ad nos spectat inspicere, et examinare dicta confessionaria, et facultates, et exequitioni demandare illa, quae fuerint impetrata sub vera relatione, et exponere ac demonstrare Suae Sanctitati ea, quae fuerunt impetrata subrepticie, et a personis de quibus oritur scandalum, et periculum conscientiarum; mandamus ut nullus sacerdos missam celebret*

di fisse e chiuse per ricevere le confessioni dei fedeli ¹⁴¹. P. López osserva che tale indicazione non viene riportata negli Atti di quel Concilio così come proposti da Mansi; in proposito è rintracciabile soltanto la proibizione di confessare nei confessionali delle case private ¹⁴². In ogni caso, è fuori dubbio che tale Concilio conosce l'esistenza di confessionali e che con la parola confessionale vuole indicare la sede per l'amministrazione del sacramento. Se è vero che il breve riferimento ad essi non dice molto sulle caratteristiche peculiari di tali sedi, fa capire invece — proprio per la sua brevità — che già a quel momento e in quei luoghi era conosciuta e usata una sede specifica e peculiare per la celebrazione della Riconciliazione. Che si trattava di sedi con caratteristiche speciali, lo si deduce dal fatto che questo Concilio non intende parlare di sedie più o meno signorili, che certo non mancavano nelle case dei nobili.

A conferma dell'uso pacifico del confessionale come sede specifica e peculiare per la riconciliazione sacramentale in parecchi luoghi, è ben documentato che Santa Teresa d'Avila nelle Costituzioni, nel 1563, aveva scritto: «L'ufficio di Sagrestana è (...) essere attenta a far sì che le confessioni procedano con ordine e non permettere di arrivarsi al confessionale senza licenza» ¹⁴³. Nel 1576, rivolgendosi ai sacerdoti che dovevano fare la visita dei conventi delle Scalze, indicava di guardare i confessionali e controllare che abbiano i veli bene inchiodati: *Importa mucho que siempre se mire toda la casa para ver con el recogimiento que está; porque es bien quitar las ocasiones, y no se fiar de la santidad que viere — por mucha que sea — porque no se*

in domo illius personae particularis vigore cuiusvis confessorarii, vel alterius facultatis, quamvis subscriptae a nostris Provisoribus, absque eo quod per nos prius fuerit visa, et examinata; ...

¹⁴¹ M. DESDOUITS, *Le confessionnal est-il encore actuel?*, cit., p. 230.

¹⁴² P. LOPEZ, *El lugar para la celebracion de la penitencia*, cit., p. 880, nota in calce n. 76.

¹⁴³ STA. TERESA D'AVILA, *Constituciones que la Madre Teresa de Jesús dió a las carmelitas Descalzas*, c. 9: *De lo que está obligada a hacer cada una en su oficio*, in *Obras completas*, edizione a cura di EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTGER STEGGINK, BAC, Madrid 1986, p. 833: *El oficio de la sacristana es tener cuenta con todas las cosas de la iglesia y mirar que se sirva allí al Señor con mucho acatamiento y limpieza, y tener cargo de que vayan en concierto las confesiones y no dejar llegar al confisionario sin licencia, so pena de grave culpa, si no fuere a confesarse con quien está señalado*. Sulla datazione delle *Constituciones*, cfr. M.I. ÁLVIRA, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila*, de Guibert (OEIL), Paris 1992, p. 413.

sabe lo porvenir; y así es menester pensar todo el mal que podría suceder, para — como digo — quitar la ocasión, en especial los locutorios, que haya dos rejas: una a la parte de afuera, y otra a la de dentro, y que por ninguna pueda haber mano; esto importa mucho, y mirar los confesionarios, y que estén con velos clavados, y la ventanilla de comulgar que sea pequeña¹⁴⁴. Queste raccomandazioni non palesano novità per quanto riguarda l'uso del confessionale, che doveva essere noto a quelle persone già da molto tempo prima.

Sempre in Spagna, S. Giovanni d'Avila in un suo memoriale rivolto ai vescovi e scritto sicuramente nel 1551, avverte che corrono pericolo coloro che confessano le donne fuori dal confessionale e che pure per esse — nonché per gli uomini — è grande occasione di tacere i peccati commessi: *peligro corren los que confiesan mujeres fuera del confesonario, por la ocasión que tienen de ver tan de cerca la faz de la mujer, y para ellas es gran ocasión para callar sus pecados, y este peligro toca también a los hombres. Conviene que en las iglesias haya confesionarios, a lo menos de palo, que es cosa fácil; de manera que el confesor sea visto de todas y el penitente pueda quedar escondido*¹⁴⁵. La breve indicazione del santo «apostolo dell'Andalusia» riassume bene i motivi che hanno portato storicamente all'uso del confessionale: assicurare una confessione buona e onesta da ogni punto di vista; concretamente, assicurare da una parte che il penitente — uomo o donna — non abbia ostacolo a manifestare tutti i suoi peccati e dall'altra assicurare pure che non si dia occasione al sacerdote

¹⁴⁴ STA. TERESA D'AVILA, *Modo de visitar los conventos de las Carmelitas Descalzas*, 15, in *Obras completas*, cit. p. 845. Nell'epigrafe successivo, aggiunge: *Importa mucho informarse del capellán y de con quién se confiesan, y que no haya mucha comunicación, sino lo necesario, y informarse muy particularmente de esto*. Sulla datazione dell'opera, cfr. M.I. ALVIRA, *Vision de l'homme selon Thérèse d'Avila*, cit., p. 414.

¹⁴⁵ S. GIOVANNI D'AVILA, *Lo que se debe avisar a los obispos*, preso dal *Memorial primero para el Concilio de Trento*, in *Obras completas*, ed. de L. SALA BALUST y F. MARTIN HERNANDEZ, Madrid 1970-71, vol. 6, p. 72. Sull'autenticità della datazione, cfr. *ibid.*, pp. 5-25.

In seguito al testo riportato, il nostro autore aggiunge: *Muchos confesores dicen y hacen cosas malas con los penitentes, así aplicándose para sí las restituciones que se deben a personas ciertas, como induciendo a mal de deshonestidad a las mujeres, como en otras cosas semejantes. Y es tanta la ignorancia de los penitentes que, aunque vean estos males de los confesores, no los osan decir, a quién lo remedie, creyendo que con el mismo vínculo es obligado al secreto el penitente como el confesor (ib.)*. Sul ruolo svolto da questo santo nella riforma del clero, cfr. F. SANCHEZ BELLA, *La reforma del clero en San Juan de Avila*, Rialp, Madrid 1981.

di venire meno alla santità e purezza che richiedono il sacerdozio e il sacramento. Dal riferimento al nascondimento del penitente, si comprende che si tratta di una sede particolare, non di una semplice sedia.

La scarsità delle notizie in proposito fa capire tuttavia che, nella pratica, durante i secoli XV-XVI, la sede fissa e con caratteristiche proprie non era universalmente adoperata né prescritta dall'autorità ecclesiastica, piuttosto era un modo — che tendeva a diffondersi — di attuare le tanto ripetute indicazioni in materia emanate da vescovi e concili, ed spiegate da teologi e autori spirituali. (*continua*)

Pontificio Ateneo della Santa Croce
Pzza. Sant'Apollinare, 49 — Roma

Pagina bianca

LA PLURALIDAD HUMANA

Antonio RUIZ RETEGUI

Sumario: I. *El ser humano y los seres humanos: la condición plural de la existencia humana* - II. *La «medida» del ser humanos: «elección» y «seguimiento»* - III. *Alteridad y pluralidad* - IV. *Articulaciones de la pluralidad humana* - V. *Relación entre los niveles de alteridad* - VI. *La sexualidad y alteridad entre los seres humanos* - VII. *Condiciones de posibilidad de la alteridad sexuada* - VIII. *Relación entre la alteridad sexual y la «propriadamente personal»* - IX. *El estudio de la pluralidad humana.*

I. El ser humano y los seres humanos: la condición plural de la existencia humana

El «tema» de los tratados de Antropología es el ser humano. Expresan su objeto con esa expresión: «el ser humano», en singular. Obviamente se sabe que no existe solamente un ser humano sino una multitud de seres humanos. Cuando expresan su objeto en singular no quieren decir que estudian sólo uno de los muchos seres humanos que existen en el mundo. La singularidad del objeto de la ciencia no es un equívoco: expresa que el conocimiento de la ciencia se refiere a aquello que es efectivamente singular, no múltiple, en la pluralidad de los seres humanos. La ciencia estudia la esencia común, la naturaleza humana de la que todos y cada uno de los seres humanos participan.

Así como a la zoología no le interesan los elefantes, sino *el* elefante, así también a la Antropología como ciencia no le interesan los

casos singulares, que serían objeto del conocimiento singular, empírico, histórico y contingente. Si en algunas ocasiones parece que la ciencia se interesa por algún caso concreto, es porque probablemente en ese caso se vislumbran leyes generales aplicables a todos los casos singulares.

De esta manera se reconoce implícitamente dos órdenes bien diferenciados: el orden de las normas o leyes universales, que es el objeto del conocimiento científico; y el orden de los casos concretos, que son contingentes y cuyo conocimiento es de un tipo esencialmente diverso del conocimiento de la naturaleza humana en universal, es decir, es un conocimiento esencialmente diferente del conocimiento de las universales determinaciones de las esencias.

El conocimiento de los meros casos concretos suele ser considerado como un conocimiento de menor categoría, de menor densidad gnoseológica, un conocimiento anecdótico, irrelevante frente al conocimiento universal propio de la ciencia. Implícitamente se piensa que el *verum* que alcanza la ciencia de los universales es esencialmente superior al *verum* que puede encontrarse en el conocimiento de los casos concretos, de las verdades históricas y contingentes.

En ese juicio sobre la diferencia entre el *verum* universal y el *verum* particular, se apoya sobre el prejuicio implícito de que las verdades universales tienen una mayor dignidad que las verdades concretas, porque las verdades universales se refieren a las esencias universales, a lo que es necesario y no contingente. Quizá, detrás de esa valoración se encuentra también el prejuicio implícito de que el conocimiento de las leyes universales es el medio por excelencia para el dominio de aquello que es medido por esas leyes. *Abstrahere et imperare*. Esto es lo que se formuló en los comienzos de la modernidad con el famoso adagio «conocer para prever, prever para poder»¹.

La distinción entre estos dos órdenes tiene por base la *individuatio ratione materiæ* —la «individuación por razón de la materia» de los antiguos— que hace que cada individuo no sea más que un simple representante de las leyes o determinaciones universales

¹ Evidentemente esa forma de valorar la intensidad o calidad de *verum* es radicalmente alterada en la perspectiva cristiana, por el hecho histórico de que el Verbo, que es la Verdad infinita, se ha hecho carne, es decir, ha entrado en la historia, y ha vivido una vida concreta llena de contingencias. Pero éste no es ahora nuestro tema de estudio.

Según las leyes de la individuación de los universales los individuos de la especie humana son distintos entre sí porque cada uno realiza la esencia o naturaleza humana en una materia diversa, y esto hace que los individuos humanos se distingan por las muy diversas características debidas a la materialidad: el color del pelo, la estatura, la fisonomía, el acento en el lenguaje, etc.

En una primera mirada parece que lo que hace que las personas humanas sean numéricamente diferentes es la propia materialidad de cada una, según el citado principio de la *individuatio ratione materiæ*. En este sentido se puede decir que la materialidad de la condición humana es la base de la pluralidad de seres humanos. Si esto fuera todo, podría pensarse que el conocimiento que hace justicia al ser humano es el conocimiento universal propio de la ciencia antropológica. Podría pensarse que lo interesante es la esencia humana, la naturaleza humana, o, como decíamos al principio, «el ser humano», al mismo tiempo en universal y en singular. La condición plural del ser humano sería irrelevante desde el punto de vista antropológico: la antropología sería la misma si sólo existiera un individuo humano.

Pero la pluralidad de seres humanos no es una simple multiplicidad de elementos dispersos, neutrales e inconexos. Los seres humanos no son distintos sólo ni principalmente por la distinción numérica, como si fueran sencillamente diversos representantes de una esencia o naturaleza universal. Cuando se habla, por ejemplo, del triángulo equilátero, se habla de una forma geométrica abstracta. Esta forma se representa cada vez en un triángulo equilátero concreto. Puede decirse que esa esencia se materializa en cada ocasión en una materia determinada. Cuando la multitud de representantes de una esencia o de una formalidad universal es simplemente de este tipo, se puede hablar de multiplicidad, pero se trata de una multiplicidad que no afecta para nada a la esencia que se multiplica en sus representantes individuales.

En cambio, en el caso del ser humano la situación es diferente, pues ciertamente se trata de una esencia o naturaleza común que se realiza en cada uno de sus individuos, pero la realización de esa esencia es de tal modo, que los individuos que resultan no son solamente individuos o representantes de una esencia universal, sino que son seres únicos.

En la medicina, especialmente en la práctica médica —en cuanto distinta de la ciencia médica—, se manifiesta de un modo muy directo y evidente esta diferencia. En efecto, la ciencia médica es un tipo concreto de los posibles estudios sobre el ser humano. Los diversos tratados de Anatomía, de Fisiología, de Patología, etc. no se interesan por las posibles características de unos seres humanos determinados, sino por las características que son comunes a todos los seres humanos. Pero los médicos son conscientes, especialmente si no se encuentran en ámbitos crispadamente científicos o investigadores, de que los enfermos que tratan no son meros «casos», simples representantes de normas o pautas generales. Aunque los investigadores biomédicos y los médicos cultivan la misma ciencia, es decir, los mismos conocimientos universales, tienen éticas completamente distintas. El investigador biológico considera «casos», sus protocolos tienen una exigencia de considerar los números suficientes de «casos» en las experiencias que se propone. En cambio, el médico es plenamente consciente de él no puede considerar cada enfermo como un «caso», sino como un ser único y, en este aspecto, no connumerable homogéneamente junto a otros.

Estas experiencias nos llevan a reconocer que el estudio de la Antropología no puede detenerse en la simple consideración de la formalidades y de las leyes esenciales universales que, trascendiéndolos, miden los casos concretos. Si cada ser humano no es sólo un caso concreto, entonces es que en la pluralidad de los seres humanos concretos hay algo que no se encuentra en los universales.

Esto significa que el estudio de la criatura humana requiere el estudio de la pluralidad humana en cuanto que la pluralidad humana se distingue de la pluralidad de los meros representantes de una esencia universal. En efecto, entre los representantes de una esencia universal no hay ninguna relación directa, más que la que puede deducirse del hecho de que representen la misma esencia.

En el caso de la naturaleza humana, la pluralidad es algo perteneciente a la propia naturaleza. La pluralidad misma es significativa desde el punto de vista antropológico: en la pluralidad se expresan aspectos irrenunciables del contenido de la naturaleza humana. Esta afirmación implica que la naturaleza humana, es decir, aquello que se transmite por la generación y en lo que coinciden todos los seres humanos, no debe ser considerada sencillamente como la esencia en

cuanto principio de operaciones, pues la esencia es la formalidad universal que se actualiza por el acto de ser, y en este aspecto es una formalidad que se actualiza en simples individuos².

Según la esencia o la naturaleza, los seres humanos son iguales unos a otros, pues tienen la misma naturaleza en sentido específico, es decir, forma parte de una especie biológica. Pero los individuos humanos también son distintos. La pluralidad humana tiene la doble condición de la igualdad y la distinción: la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos³.

La irreductibilidad de los seres humanos a meros individuos se expresa en el lenguaje ordinario en la distinción entre el *qué* y el *quién* es un ser humano. Esta distinción es irreductible, es decir, no se puede expresar *quién* es un ser humano enumerando una serie más o menos compleja de *qué* es ese ser humano. Los individuos de la especie humana no se pueden conocer, en cuanto personas, desde la perspectiva de individuos de propiedades o formalidades universales.

A este respecto es altamente significativo el modo como la fe cristiana habla de la creación del ser humano. En efecto, cuando en el ámbito de la revelación se pregunta por la creación del ser humano, la respuesta se da primeramente haciendo referencia a las narraciones del Génesis, pero luego se añade que el alma de cada persona humana es creada individualmente por parte de Dios. La afirmación de la creación directa del alma de cada persona que es engendrada por sus padres, plantea notables problemas metafísicos, cuya solución no siempre es correctamente enfocada⁴. Pero aunque la expli-

² En la química se dice que la fórmula del agua no es exactamente H_2O , sino más bien $(H_2O)_n$, con lo cual se indica que si la composición del agua fuera sencillamente un conjunto de elementos según la primera fórmula, no podría presentar la propiedades que realmente tiene. Estas propiedades se deben a que esas estructuras fundamentales están unidas entre sí de forma que el conjunto presenta propiedades que exceden la suma de las propiedades de sus elementos.

³ «Human plurality, the basic condition of both action and speech, has the twofold character of equality and distinction (...) human plurality is the paradoxical plurality of unique beings» (HANNAH ARENDT, *The Human condition*, Chap. V "Action", §24, Chicago 1958, pp. 175s)

⁴ Me refiero a la costumbre, en algunos ambientes catequéticos, de afirmar que los padres engendran el cuerpo mientras que Dios crea el alma. Esta explicación conduce inevitablemente a una concepción dualista del hombre, pues tanto la generación como la crea-

cación analítica de la composición entre creación y generación en el origen de cada ser humano, no sea algo claro, su contenido y significación antropológica y teológica es riquísimo y decisivo.

La narración de «la creación del ser humano» nos habla ciertamente de la creación de un ser humano concreto, Adán. Pero ya el mismo nombre que se le da manifiesta que no se trata simplemente de la creación de «un ser humano», sino más bien del ser humano como especie. En efecto, en el texto de la Biblia se muestra a Dios como manifestando un designio, mostrando que tiene una «idea» del ser humano, es decir, del ser humano como respondiendo a un proyecto por parte de Dios. Si sólo fuera esto lo que Dios hace respecto del ser humano se podría afirmar que la humanidad —o «el ser humano», en universal— ha sido querido por Dios, es objeto de un designio divino. Este designio sólo daría cuenta de «el ser humano» en universal, justamente como es considerado por la ciencia antropológica universal. La pluralidad de seres humanos ya no estaría incluida en el designio de Dios creador, más que en la medida en que da al ser humano la capacidad de reproducirse. Pero el que se reproduzca de hecho y que aparezcan nuevos individuos humanos ya no es fruto de ningún designio particular por parte de Dios. La pluralidad de las personas sería algo que remite sencillamente a la capacidad de reproducirse que tiene la naturaleza humana. Para cada individuo humano ya no habría más intervención divina que la ayuda común para las operaciones propias.

El que cada alma humana sea creada explícitamente por parte de Dios nos dice que la esencia humana es una esencia «universal» absolutamente peculiar, porque los individuos que la realizan son tales que exceden necesariamente la condición de individuos, y poseen la condición de seres únicos. Esto significa que la esencia humana requiere ser realizada en una pluralidad de individuos que son seres únicos. Por lo tanto, así como no era suficiente que Dios creara al «ser humano», la esencia humana no se «cumple» realmente si no se realiza en individuos que son radicalmente más que meros in-

ción tienen por término algo «terminado». Esa explicación es en realidad una simplificación del hecho que la persona es al mismo tiempo engendrada por los padres y creada por Dios, pero Dios la crea por la vía de la causa formal, mientras que los padres la causan por vía de la causalidad material.

dividuos. Esto implica que se trata de una naturaleza que es en sí misma dependiente de sus realizaciones concretas. La esencia o naturaleza humana, es esencialmente dependiente de los seres humano concretos que la cumplen: en el caso del ser humano el orden de lo esencial-transcendente-necesario, y el orden de lo histórico-concreto-contingente se encuentran intrínca e inseparablemente coimplicados.

La condición de individuo que tiene cada persona permite que sea conocida en función de determinaciones universales, es decir, que la ciencia antropológica sea verdadera. Pero la simultánea condición de criatura única explica que cada persona se presente a la mirada humana como algo radicalmente inclasificable en un escala de propiedades universales. Por eso cada persona tiene algo de incomprendible, que va más allá del clásico *individuum inefabile*, y que aparece como algo esencialmente diverso, distinto, no identificable con otra persona.

No obstante todo esto, advertimos una curiosa capacidad de comprender a la persona singular con la que tratamos, con la que hablamos, con la que establecemos una relación de diálogo. Esta capacidad no se identifica con la mera capacidad de reconocer que es semejante a mí en la naturaleza común. La capacidad humana de comprender no se dirige solamente al otro en cuanto representante del universal «esencia humana», que es el modo de conocer de las ciencias, pues se trata de un conocimiento de la persona en cuanto tal.

Tenemos pues que cada ser humano, en cuanto mero individuo de los universales que lo componen, cumple con el aforismo clásico, *individuum inefabile*, pero en cuanto que es una persona sí resulta cognoscible en su singularidad irreductible pero no mediante de su inclusión en formalidades universales, sino de un modo distinto: a través del diálogo.

El conocimiento a través del diálogo es un conocimiento esencialmente diverso del conocimiento por universales. Es un conocimiento verdaderamente personal e intelectual, y al mismo tiempo irreductiblemente singular. Es un conocimiento que no sirve para situar las personas concretas como casos particulares de una ley universal y que, por tanto, permitiría prever y, por tanto, para dominar. Por el contrario el conocimiento dialógico sólo puede alcanzarse a

condición de que el diálogo sea verdadero, es decir, que a la persona conocida se le permita expresarse por sí misma⁵.

De este modo se puede afirmar que conocer a la persona en sus dimensiones universales es conocerla sólo como individuo, y es asunto de la inteligencia teórica. El conocimiento de una persona en cuanto tal, es algo esencialmente diverso. Por esto se dice que las personas se conocen, pero nunca acaban de conocerse. Desde luego, lo que se conoce cuando se conoce a una persona es un conocimiento de densidad infinitamente mayor que lo que se conoce cuando se conocen formalidades o leyes universales. Ante la persona conocida como persona, surge siempre el convencimiento de que sólo Dios puede conocerla hasta el fondo⁶. Por eso, la persona conocida en cuanto tal persona, es decir, la persona conocida a través del diálogo, se presenta siempre, y necesariamente, como un infinito, inagotable, es decir, con la promesa de dar siempre más de sí misma, de sorprender, de mostrarse libre, auténtico origen de sus acciones y de sus palabras, es decir, un ser radicalmente original que se muestra, por tanto, siempre de un modo nuevo e insospechado. Y al mismo tiempo es un conocimiento verdadero y denso de contenido, aunque ciertamente se trate de un contenido que no es dominable sino que reclama atención, respeto, contemplación⁷.

⁵ El conocimiento que tiene lugar en el seno del diálogo parece corresponder al hecho de que el hombre no es tanto un ser definitivamente «diseñado» por Dios, cuanto «llamado» por Él a una comunión personal dialógica. Por supuesto, no sería suficiente decir solamente que el hombre es «llamado», porque es también, en cierta medida, diseñado por el creador, como se ha expuesto antes al tratar de la creación de la que habla el Génesis. Pero la imposibilidad de reducir el hombre a representante de universales, nos advierte suficientemente de que el aspecto de «diseño» es dependiente y secundario respecto al aspecto de «llamada». Como es evidente, estas observaciones tienen importancia decisiva en la consideración de la causalidad de Dios sobre el mundo: la primacía de la llamada, y la inclusión del diseño en ella, es signo de que Dios es primariamente causa final, y es causa eficiente en dependencia de la causalidad final y como momento interior de ella.

⁶ «La bellezza ch'io vidi sí trasmoda // non pur di là da noi, ma certo io credo // che solo il suo fattore tutta la goda» (La belleza que vi no sólo está por encima de nosotros, sino que tengo por cierto que sólo su hacedor puede gozarla completa): DANTE, *La Divina Comedia*, «Paradiso», canto XXX, vv. 19-21.

⁷ Es algo parecido a lo que acontece en el conocimiento de los misterios revelados: cuando se los conoce se entiende mucho, pero en es entendimiento se advierte que se trata de un conocimiento entregado, no nunca se puede tener como algo que pertenece de aquel modo que pertenece lo que se ha fabricado desde el principio. Los misterios de la fe, cuando son aceptados, ofrecen mucha «más cantidad» de conocimiento que las verdades científicas.

II. La «medida» del ser humano: «elección» y «seguimiento»

La expresión «medida» parece impropia para un ser que es esencialmente único en virtud del acto creador singular que está en su origen. De todas formas, la persona tiene también necesariamente una naturaleza, y por eso, tiene una formalidad universal en común con los demás seres humanos. El gran descubrimiento de los griegos, del que hoy parece querer renegar el pensamiento occidental, fue la filosofía, es decir, el descubrimiento de la naturaleza como medida de las acciones y de las realizaciones humanas. La «naturaleza» es el punto de referencia en virtud del cual calificamos unos actos o instituciones o realizaciones como «humanas» o «inhumanas»⁸. La «naturaleza» es pues una especie de punto de referencia o de criterio o de «medida» para saber si los diversos aspectos de la vida humana se adecúan al proyecto que reconocemos en el designio de Dios. En este aspecto las realidades humanas se «miden», es decir, es posible calibrar su razón de adecuación con la naturaleza humana. Por esto, la ley moral universal se denomina «ley natural», y se reconoce como una medida a la que deben someterse los actos de todas las personas.

La «naturaleza» y la «ley natural» es tan universal como el modelo o los planos con los que se construyen los artefactos. Por eso, si han de medir a la persona en cuanto tal, pues la ley moral es la ley de la persona en cuanto persona, las leyes morales universales no pueden hacerlo de la misma forma que los «planos de los artefactos». Entre la ley universal y los «casos» que debe medir se encuentra el mediante singularísimo de la conciencia. La conciencia no es meramente el órgano de la «individualización» de la ley. Tampoco es solamente el lugar donde la ley moral se hace «conocida» y se «interioriza». La conciencia es el órgano de la «personalización» de la ley.

ficas, que han sido constituidas a la medida de la inteligencia configuradora del hombre. Pero se trata de un conocimiento que no puede dominarse, sino ante el que hay que disponerse con atención y respeto, porque tiene una profundidad insondable. Por esto mismo aunque se entienda mucho, siempre se puede entender más. La teología responde a esta ley interna de la verdad revelada. Por esto se decía que el más leve conocimiento de las verdades más importantes es mucho más precioso que el conocimiento exhaustivo de verdades que en su origen remiten a la inteligencia humana.

⁸ Cf. LEO STRAUSS, *Natural Right and History*, III: «The origin of the Notion of Natural Right».

La existencia de la conciencia implica que la persona no es medida simplemente —inmediatamente— por una ley universal, sino por la ley peculiarísima, pues es al mismo tiempo universal y necesitada de la particularización que lleva a cabo la conciencia.

Se dice algunas veces que la conciencia es el órgano de la vocación personal. Esto se dice porque la conciencia hace que la ley universal adopte en cada persona la tonalidad de algo singular. A veces se pretende entender la conciencia en términos de aplicación de la ley universal. Cuando se procede así se está dando, en cada ser humano, la primacía a la condición de individuo sobre la condición de persona, y se tiende a reducir la condición de persona a la de individuo por razón de la materia. Algo parecido con lo que sucede con el rostro de cada persona: el que cada uno tengamos un rostro se debe a la materialización siempre en nueva materia de las propiedades de la anatomía del cráneo.

La condición de la persona, por encima de la condición de individuo, no debe buscarse, como se buscó durante muchos años «el constitutivo formal de la persona», en el orden ontológico de los componentes formales o trascendentales del individuo humano. Todos esos componentes se encuentran como parte del designio del Creador en «el principio». Tampoco parece suficiente decir solamente que lo propio de la persona sea el acto de ser —según los partidarios recientes de plantear la cuestión como «el constitutivo real de la persona»—, pues el acto de ser es fundamento de la simple alteridad trascendental y sólo daría cuenta de la persona como individuo⁹

Si entendemos la creación de cada persona como una llamada a la comunión con Dios, que se alía con un amor humano, es decir, con una llamada a la comunión con las personas que están en su origen, entonces podemos entender la «medida» propia de la persona en términos específicamente nuevos respecto de las formalidades universales. La nueva «medida» sería ahora la medida del «diálogo» o del «encuentro» o del «seguimiento personal».

La noción de «encuentro» pertenece a una esfera de consideración de la realidad en cuanto no medida por los universales, sino

⁹ El sentido de la afirmación cambiaría de modo decisivo si se considerara el acto de ser del ser humano absolutamente singular y diferente del acto de ser adecuado a la esencia que actualiza, pero entonces habría que explicar en qué consistiría esa singularidad.

por la singularidad de cada sujeto real. Es obvio que los principios universales pueden ser objeto de demostración, son siempre accesibles precisamente por su trascendencia respecto de las contingencias de la historia. Por esto a la persona, que es esencialmente más que un mero individuo, le corresponde ser accedida no a través de la demostración, que es como se accede a las verdades o leyes trascendentes y universales, sino por el «encuentro». Un «encuentro» tiene que ver, no con la lógica de las demostraciones o con las supremas leyes universales del ser, sino con la contingencia, con lo irreductiblemente singular e histórico.

Cuando se trata de trasponer la categoría del encuentro, en su contingencia y en su singularidad, al ámbito de la persona, nos encontramos con la «elección». La «elección» es la afirmación de una persona realizada por una libertad independientemente de las leyes universales, y por encima de ellas. Decimos por encima de ellas porque la elección es la muestra más elocuente de que una persona singular es capaz de eliminar completamente la indeterminación de la voluntad ante el bien infinito. No se puede decir que una persona es elegida porque es «buena», es decir, la peculiaridad y singularidad de la elección no puede ser remitida sencillamente a la «cantidad de bien» que atrae a la voluntad, pues entonces la elección de una persona significaría la descalificación de las demás, y desde luego, la descalificación de las elecciones que otros han realizado en favor de otras personas. La persona no es elegida porque haya razones suficientes, es decir, exista una fundamentación desde las universalidades, para realizar esa elección que privilegia una persona singular frente a una multitud de otras personas. Ésta es la manifestación más evidente de que la persona no puede ser tratada desde la simple consideración de los universales. La persona es elegida «sin razones suficientes» en el ámbito de las razones teóricas. Por esto cuando se pregunta por qué se ha realizado una elección determinada en el ámbito humano, las explicaciones no aducen razones sino ejercicio de la libertad. Jesucristo, nos dice el Evangelio, eligió a «los que quiso». La amada, que es el símbolo más evidente de la elección que elimina la indiferencia de la voluntad, se hace «porque me gusta», «porque me he enamorado». La palabra «enamorado» es derivada de «amor» cuya sede no es tanto la inteligencia de los universales cuanto la voluntad, sede de la libertad auténtica, es decir, creadora.

Por esto la referencia de la verdad o cumplimiento del ser humano no puede encontrarse en el ámbito de las formalidades universales, sino en la de la singularidad personal, en el ámbito del encuentro y de la elección. La respuesta de la persona al hecho del encuentro y de la elección, se expresa en términos de seguimiento.

Para entender bien lo que significa el seguimiento como «medida», basta ver cómo en muchas ocasiones las personas dan la medida de su valía en la situación de un encuentro particularmente comprometido y exigente. Hay personas que parecen vulgares o mediocres, pero que al tener la experiencia del encuentro con Cristo manifiestan una capacidad de respuesta, de amor, de fidelidad, de entrega, verdaderamente sobresaliente. Aquí no se trata de medir a la persona y a su vida según el presunto modelo abstracto de un proyecto universal. Sabemos bien que en el ámbito ascético de la vida cristiana, hay personas que se proponen la meta de la perfección en unos términos abstractos, y suelen desembocar en las crispaciones agotadoras del perfeccionismo, o en la ruptura psíquica de las tensiones impersonales y voluntaristas. Hay una diferencia esencial entre buscar una perfección concebida como modelo ideal, y buscar la perfección como seguimiento de Jesucristo, como respuesta a sus llamadas, como entrega de amor.

Cristo es la medida del ser humano no en el sentido de que pida de nosotros una identificación *anastática*, como el artefacto debe identificarse con el modelo en el que ha sido concebido. Los muy diversos santos que hay en la Iglesia, se han identificado con Cristo, pero lo han hecho no en el sentido de la imitación de un modelo, sino del seguimiento del amor. La identificación no es formal, sino dialógica, amorosa, es decir, en el mismo sentido que se dice que dos personas que tienen un trato muy intenso están «identificados». También aquí la unión es unión que mantiene la persona sin disolverla, porque la unión es la unión de la oración, de la contemplación, es decir, la del diálogo verdadero.

Afirmar que la medida del ser humano se encuentra en Cristo, no significa situarse en un ámbito exclusivamente cristiano. La alternativa entre medir a la persona por referencia a modelos abstractos o medirla por referencia a un encuentro personal, no equivale a una alternativa entre un ámbito de fe y un ámbito racional, sino a una alternativa entre el reconocimiento de la irreductibilidad de la perso-

na y la visión de la persona como simple individuo de una formalidad universal. El que se afirme que la persona, en cuyo encuentro se da la medida de las personas, sea Cristo no quita nada de la fuerza significativa antropológica de la afirmación¹⁰.

La medida de las persona según el criterio del encuentro es lo que permite reconocer que las personas en cuanto tales son mutuamente inconmensurables. La posibilidad de conmensurar a las personas entre sí, se basa en las dimensiones inferiores de su constitución, es decir, se puede comparar unas personas con otras, pero para hacerlo hay que tomar como criterio aspectos del ser humano que son inferiores a lo propiamente personal. Por eso se pueden calificar a las personas por su memoria, o por su peso, o por sus habilidades lógicas, o por su velocidad al correr, o por su índice de inteligencia. Pero esas calificaciones no alcanzan a los seres humanos en cuanto personas. Es muy significativo que junto con la pérdida de la perspectiva propiamente personal haya aparecido un dominio aplastante de la competitividad entre los ser humanos y un criterio para calificar la calidad de la vida, que se basa en las dimensiones infrapersonales.

La persona que sabe su verdadera posición y que conoce el criterio adecuado de su medida, se caracteriza porque se reconoce inconmensurable con las demás, es decir, que sabe que las virtudes o los logros de las demás no pueden ser una amenaza para su propio cumplimiento o para su felicidad. Quien sabe que su verdadera

¹⁰ La afirmación de Cristo como «medida» de la persona no significa que la persona deba realizarse según una identificación anastática con Cristo, lo cual es imposible. Cristo es la medida de la persona en un sentido «vocacional». Aunque este modo de establecer una medida para la persona implica aspectos específicamente cristianos, no es extraño a los mejores planteamientos de la verdad del hombre. Cuando se reconoce que la persona humana no puede entenderse adecuadamente como un caso de un universal, o como un andamio más o menos complejo de formalidades universales, es decir, cuando se advierte que la realidad personal ha de configurarse como una historia, entonces la conclusión es que la persona ya no se puede medir según referencias abstractas e universales, sino de un modo radicalmente distinto. La perspectiva dialógica en la visión del hombre conduce a un modo de medir a la persona en términos de diálogo o de encuentro. Así, por ejemplo, Isak Dinesen (Karen Blixen): «All my life I have held that you can class people according to how they may be imagined behaving to King Lear» (Durante toda mi vida he sostenido que se puede clasificar a la gente imaginando cómo cada persona trataría al rey Lear): *Out of Africa*, 1937 (La cita se encuentra hacia el final del párrafo «Farah and I Sell Out», penúltimo de la tercera parte y de toda la obra).

«medida» está en el encuentro personal no ve las virtudes ajenas como una amenaza, sino como una riqueza para ella misma.

III. Alteridad y pluralidad

El diálogo en el que la persona es conocida como tal, si es realmente un diálogo verdadero, supone un conocimiento mútuo: la persona que conoce resulta a su vez conocida, y la persona conocida no sería tal si a su vez no fuera también cognoscente. Es en el diálogo donde las personas aparecen como realmente son: iguales, es decir, capaces de reflejarse mutuamente, de comprenderse sobre el terreno de la naturaleza común, y al mismo tiempo irreductiblemente inconfundibles. Por esto se puede afirmar que la situación de diálogo es la situación adecuada para el reconocimiento de la persona en cuanto tal, y para el reconocimiento de la condición humana en cuanto condición esencialmente plural.

Desde el sentido antropológico del diálogo se comprende la importancia que los «individuos» humanos tienen para la naturaleza humana: ya no son simples representantes equivalentes de esa formalidad universal, sino que se requieren mutuamente. «No es bueno que el ser humano esté solo» se oyó en «el principio». Esa afirmación categórica, no tendría sentido si cada persona fuera un mero individuo, pues entonces sólo tendría que ver con los demás en cuanto que representaban la misma esencia universal. Si el ser humano necesita de los demás seres humanos para ser «bueno», para que se pueda decir «está bien», entonces los seres humanos no son simplemente *alteri*, en sentido del transcendental metafísico, sino que son esencialmente significativos unos para otros. La significación de que se trata es precisamente la que constituye el diálogo, el darse a conocer mutuamente unos a otros mediante la palabra libre, es decir, mediante el entrecruzamiento de las respectivas libertades.

La definición clásica del ser humano como *zoon logon ekhon*, hacía referencia a esta condición plural del ser humano, pues lo definía como un animal «capaz de *logos*», lo cual significa más directamente «capaz de discurso» que «capaz de pensamiento». Ciertamente ser capaz de discurso implica la espiritualidad, pues el discurso humano no es simple transmisión de datos o de señales, sino que incluye el *fieri aliud in quantum aliud*. De esta forma decir que el ser

humano es un animal capaz de discurso incluye la afirmación de la espiritualidad, pero va más allá.

La pluralidad humana no es una simple multitud de seres. Una mera multitud es algo ambiguo entre un bien o un mal. La multitud y la multiplicación o la fecundidad sin más son algo inquietante, pues si la multitud no se recoge en unidad de alguna forma, se pierde en pura dispersión. Si pensamos en la fecundidad como en algo esencialmente bueno es porque implícitamente la unimos con el amor. Pero la fecundidad sola, separada de la fuerza unificadora del amor, sería como la fecundidad de las células cancerosas, una pura multiplicación dispersa que no se resuelve en unidad y por esto se pierde en el *no unum*, es decir, en la caída hacia la nada.

La realidad del diálogo es lo que nos permite descubrir la tensión hacia la unidad en la cual la pluralidad humana queda unificada. La unidad que se constituye entre las personas que se encuentran en un auténtico diálogo libre, es una forma o nivel de unidad verdaderamente superior a la unidad del mero individuo. Aquí se trata ya de una especie de unidad en la que se involucra la medida del ser.

En la unidad que alcanzan las personas cuando se tratan dialógicamente, es decir, de modo verdaderamente humano, los elementos que la constituyen no se disuelven. La unidad no se logra al precio de perder la condición irreductible de cada persona, sino precisamente lo contrario: se trata de una unidad que gravita sobre la no destrucción de las libertades singulares, más aún, que se fundamenta sobre el ejercicio actual de esas libertades singulares y personales¹¹.

En el mundo encontramos diversas formas de unidad, también entre las personas. Pero la forma superior de unidad es aquella que tiene lugar entre las personas en cuanto tales, es decir, en cuanto seres únicos e irreductibles. Podría decirse que ésta es la unidad que se alcanza cuando las personas dialogan. No se requiere que las personas se encuentren en una situación actual de diálogo, basta que mantengan sus relaciones a aquel nivel que se expresa de modo explícito en el diálogo. Se podría expresar este tipo de relaciones di-

¹¹ Esto se advierte enseguida como una imagen especialmente explícita de la unidad más perfecta, la unidad fontal, la Unidad de Dios mismo, a Quien confesamos de forma que la afirmación de la unidad no supone la confusión o pérdida de identidad de las Personas: *Neque confundentes personas neque substantiam separantes* (Símbolo *Quicumque*).

ciendo que son las relaciones de amistad, tomando la palabra «amistad» en sentido amplio, como relación humana en la que las personas se reconocen como personas únicas e irreductiblemente inconfusas.

Ciertamente cada ser humano, además de persona, es individuo de formalidades universales y por eso es susceptible de otras formas de unidad como veremos enseguida. La característica propia de la unidad al más alto nivel, es que unifica a las personas en cuanto tales, es decir, precisamente en cuanto irreductiblemente únicas. Todas las otras formas de unidad que surgen de la condición de individuo que también tiene la persona, se caracterizan porque tratan al ser humano como individuo y, por tanto, se trata de formas de unidad que, en cuanto tal, no conservan la singularidad de cada persona: la unidad es tal que incluye a los individuos sin considerar la peculiaridad personal de cada uno.

IV. Articulaciones de la pluralidad humana

La relación que existe entre las personas humanas la denominaremos «alteridad». Ya hemos señalado que no se trata solamente de la alteridad trascendental que la metafísica clásica reconoce entre todas las cosas. La alteridad humana es la relación entre las personas que se encuentran unas frente a otras.

Hay maneras diversas de encontrarse enfrente de otra persona. La alteridad puede ser de especies distintas. Con esto se quiere decir que las personas pueden ser significativas unas junto a otras de diverso modo: como amigos, como amantes, como compañeros, como compatriotas, como hermanos, etc. Por eso decimos que hay varias formas de alteridad. Estas formas de alteridad se corresponden con las diversas formas de amor. Estas formas de alteridad y las correspondientes formas de amor son irreductibles. La pérdida de un amor correspondiente a un tipo de alteridad no es sustituible por un amor de tipo diverso: los amigos pueden sostener y ayudar a quien ha sufrido un desengaño amoroso, pero un amigo no puede ocupar el lugar de la novia.

Hasta ahora hemos considerado la alteridad que tiene lugar entre la personas en cuanto que son seres únicos, irreductibles, libres, siendo cada persona origen inédito de acciones absolutamente pro-

pías. Ésta es la alteridad que constituye a los seres humanos en «amigos», en sentido amplio, es decir, personas, sin otros lazos de unión o de dependencia mútua, que esa respectiva posición al diálogo. Califico a esta forma de alteridad como «alteridad propiamente personal».

Califico de «propiamente personal» a esta alteridad porque en ella se encuentran las personas, no bajo un aspecto parcial, sino *simpliciter*, es decir, en cuanto personas únicas, con una singularidad ir-repetible, criaturas únicas de Dios y, derivadamente, con la singularidad de la propia historia, de la propia acción, que se manifiesta en el propio discurso, es decir, en el ejercicio inédito de la libertad de cada uno.

Para que dos o más seres humanos puedan alcanzar este trato plenamente humano, es decir, para que sean, en verdad, amigos y puedan dialogar se requieran algunas condiciones de posibilidad: por una parte se requiere que tengan algunas convicciones implícitas, como la convicción de que es real el sentido que se encuentra en el mundo, que no es una apariencia engañosa. También se requiere, al menos implícitamente la admisión del carácter absoluto del otro, etc. Por otra parte se requieren una condiciones previas en las que el diálogo es factible¹², es decir, se requiere que tengan una misma lengua, unas ideas comunes, unos intereses parecidos y, en general, una coincidencia más o menos amplia en los presupuestos de su modo de ver el mundo. Estos presupuestos vienen a ser como el terreno en el que pueden encontrarse. A este conjunto de presupuestos, que puede tener amplitudes muy variadas y estar constituido de muy diversa manera, es aquello a lo que se denomina «cultura», o «tradición», o «patria». Una misma persona puede tener amigos diversos sobre bases distintas: unos sobre la participación en la «cultura» de un mismo pueblo, otros sobre la base de las mismas aficiones literarias, otros sobre la participación en la misma fe religiosa, etc. Lo se debe subrayar aquí es que las relaciones propiamente personales tienen lugar sobre la base de unos presupuestos comunes para el diálogo.

¹² Evidentemente no nos referimos aquí únicamente a las condiciones del diálogo en general, como tiene lugar entre el hombre y Dios, o entre el hombre y los ángeles, o entre los ángeles entre sí, sino a las condiciones presentes en el diálogo entre los hombre tal como tiene lugar dada nuestra situación natural.

En pocas palabras, la pluralidad propiamente personal tiene como condición de posibilidad el que exista un nivel en el que las personas sean ejemplares de la misma forma de razonar, miembros de la misma cultura, de la misma lengua, fruto de la misma historia, creyentes de la misma fe, etc.

La participación en la misma cultura tiene, a su vez, el presupuesto de que los seres humanos son de la misma especie, que piensen según las mismas leyes lógicas, siguen los mismos procesos mentales —que son los estudiados en los tratados de gnoseología—, etc. Esta comunidad básica es la que tiene como condición de posibilidad el que las personas tengan la misma naturaleza, en sentido específico. Esta comunidad de naturaleza específica se debe a que el origen de la persona concreta tiene lugar por generación, es decir, a que los seres humanos son «individuos de la misma especie».

A su vez, la comunidad de especie y el origen por generación tiene como condición de posibilidad el que los seres humanos sean materiales, es decir, que sean organismos vivos en el seno de un mundo material, del que forman parte y con el que mantienen relaciones fisiológicas e intercambios metabólicos.

De todas formas, la materialidad del ser humano no puede ser tal que sumerja completamente la existencia humana en la materia con su manipulabilidad, sus opacidades y sus leyes necesarias: aunque el ser humano es material, su materialidad debe ser tal que no esté totalmente inmersa en la necesidad. Es decir debe existir una forma de materialidad que participe en cierto modo de las propiedades del espíritu.

Estos estratos de sucesivas condiciones de posibilidad de la pluralidad humana constituyen niveles básicos de las relaciones entre los seres humanos: son niveles irreductibles de la pluralidad humana¹³.

¹³ La sociología del siglo XIX solía considerar un único nivel en la urdimbre social: el nivel económico. En nuestro siglo, sociólogos de tan diversa inspiración como J. Habermas o D. Bell consideran tres niveles: el económico, el cultural y el político, aunque hacen esa distinción de un modo más bien empírico. Hannah Arendt, en su obra *The Human Condition* distinguía tres niveles en la condición humana: La pluralidad propiamente dicha, que correspondería a la pluralidad política; la condición de cuerpo material libre, mundano, que correspondería a un aspecto de la pluralidad económica; y la condición de mero ser vivo, que correspondería al otro aspecto de la pluralidad económica. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, al tratar algunos problemas más urgentes,

El nivel personal es aquel nivel de la condición humana en el que las personas se relacionan en cuanto personas: éste sería el nivel político (en sentido clásico). La actividad propia de la persona según esta dimensión suya sería lo que se ha llamado “acción”¹⁴ (ejemplos de acción sería sobre todo la conversación libre entre los amigos, pero también la actividad política, la enseñanza de los intelectuales creadores, la atención o el consejo espiritual, etc.). Esta forma de alteridad humana se “resuelve”, es decir, se supera constituyendo una unidad, en el diálogo entre amigos, en lo que C. S. Lewis llama los “momentos de oro” de la amistad¹⁵. Podría decirse que el octavo mandamiento del Decálogo protege a la persona para que no sea vulnerada según esta dimensión suya. El amor al prójimo a través de esta forma de apertura es el amor de amistad. Según esta dimensión, cada persona humana es única e irrepetible¹⁶.

distingue, también de una manera empírica y sin pretensiones de ser exhaustiva, los que podríamos denominar niveles familiar (Cap. I), cultural (cap. II), económico (cap. III), y político (cap. IV).

¹⁴ Cf. HANNAH ARENDT, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, cap. V, pp. 175-247, especialmente pp. 176-188 (trad. esp. *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974, pp. 233-324, especialmente pp. 234-249).

¹⁵ «En una amistad perfecta, ese amor de apreciación es muchas veces tan grande, me parece a mí, y con una base tan firme que cada miembro del círculo, en lo íntimo de su corazón, se siente poca cosa ante todos los demás. A veces se pregunta qué pinta él allí entre los mejores. Tiene suerte, sin mérito alguno, de encontrarse en semejante compañía; especialmente cuando todo el grupo está reunido, y él toma lo mejor, lo más inteligente o lo más divertido que hay en todos los demás. Ésas son las sesiones de oro: cuando cuatro o cinco de nosotros, después de un día de duro caminar, llegamos a nuestra posada, cuando nos hemos puesto las zapatillas, y tenemos los pies extendidos hacia el fuego y el vaso al alcance de la mano, cuando el mundo entero, y algo más allá del mundo, se abre a nuestra mente mientras hablamos, y nadie tiene ninguna querrela ni responsabilidad alguna frente al otro, sino que todos somos libres e iguales, como si nos hubiéramos conocido hace apenas una hora, mientras al mismo tiempo nos envuelve un afecto que ha madurado con los años. La vida, la vida natural, no tiene don mejor que ofrecer. ¿Quién puede decir que lo ha merecido?» *Los cuatro amores*, cap. «La amistad», Madrid 1991, pp. 83-84.

¹⁶ Un ejemplo de existencia humana en el que esta dimensión aparece con particular fuerza se encuentra en la *Apología pro vita sua*, de John Henry Newman. En esa historia se manifiesta la persona de su protagonista como alguien irreduciblemente único, que no se puede considerar como mero representante de la cultura o a la institución de la que era miembro, aunque fuera una institución tan rica como el Oriel College de la Universidad de Oxford. En esa densa autobiografía espiritual e intelectual, Newman aparece como alguien que tiene una relación esencialmente única con su Dios, y que no declina en nadie su capacidad de ver la realidad, de ser interpelado por ella, y de dar la respuesta que cree justa en su con-

En el segundo nivel de la pluralidad debemos distinguir, como señalábamos antes, dos tipos de presupuestos. En efecto, el diálogo entre las personas requiere que haya un fundamento de afirmación del sentido de la vida, de la posibilidad de comunicación, de realidad del otro, etc. Además se requiere el nivel propiamente cultural las personas son individuos que participan de una misma cultura, de una lengua, de una tradición, de un «pueblo», de un folklore, etc.

El primero de estos dos tipos de presupuestos constituyen lo que podríamos denominar las condiciones de relación con lo absoluto. En efecto, el diálogo entre las personas tiene como presupuesto fundamental un conjunto de convicciones básicas: ese diálogo es imposible si no tiene como presupuesto el reconocimiento de la dignidad de la persona, de la realidad del sentido, o del significado, respecto del cual hay que adoptar una actitud receptiva o contemplativa, porque es algo que no ha puesto la persona; se requiere asimismo el reconocimiento de la posibilidad de entendimiento mutuo, es decir, del carácter relacional de la persona.

Estos presupuestos son exigido como *conditio sine qua non*, de forma que si estas convicciones fundamentales se debilitan, el diálogo tiende progresivamente a hacerse cada vez más difícil, e incluso imposible. Por esto se advierte que en aquellos ámbitos en que la persona ha formado su alma en un reconocimiento intenso de lo absoluto, el diálogo es más posible y real. Por el contrario, cuando la discusión racional va tomando un carácter dominante de todo, por encima incluso del aspecto propiamente cognoscitivo, tiene lugar un proceso en el que la discusión va tomando como materia propia hasta sus propios presupuestos. Los conceptos operativos, sobre los que se apoyaba el discurso, se van convirtiendo progresivamente en conceptos temáticos de consideración explícita. Esto parece dar solidez al discurso, pues parece dar solidez racional a sus presupuestos, pero en realidad va dejando al discurso sin apoyos ni fundamentos. Cuando entre las personas hay pocos presupuestos hondamente significativos y serenamente aceptados por todos, el discurso

ciencia. Por eso mismo, Newman aparece en esa historia, como indudablemente fue en su vida personal, como un hombre con una capacidad extraordinaria de ser auténtico amigo. Por esto, a diferencia de otros grandes personajes de su tiempo, se reconoce tan fácilmente a John Henry Newman como nuestro contemporáneo: porque se nos aparece como una persona que ofrece la posibilidad de relación personal.

se hace estéril, agotador, y progresivamente superficial. Esto aparece con especial claridad cuando se debilita la fe religiosa o sus analogados: entonces se advierte que paralelamente se produce un debilitamiento de la libertad, precisamente por falta presupuestos del discurso racional. Los diálogos políticos de los que forjaron la democracia americana, eran mucho más ricos, que los que se pueden escuchar hoy en los parlamentos europeos. Aquellos partían de presupuestos amplios y significativos, mientras que hoy casi no hay una base común de cierta riqueza, por eso los discursos ya no pueden interesar como diálogos verdaderos: no son más que la manifestación de la búsqueda de equilibrios entre intereses.

Ciertamente, la fe religiosa no es sin más una ayuda para el diálogo personal: hace falta que la fe no se presente con la pretensión de ser omnicomprehensiva, es decir, que no dé las respuestas a todas las cuestiones, sino se presente como una base para el nivel del diálogo personal. Por otra parte, debe ser una fe que dialogue a su vez con la razón, o, por decirlo con una expresión clásica de la Teología Fundamental, que sea una fe que reconozca a la razón natural como «lugar teológico». Las religiones o actitudes religiosas de cadencia fundamentalista, en sí mismas, no fomentan la libertad¹⁷.

¹⁷ «(En la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles) leemos entre otras cosas que hay una virtud de primer orden llamada magnanimidad: el hábito de exigir los más altos honores para sí mismo, en el entendimiento de que se es digno de ellos. También leemos allí que el sentido de la vergüenza no es una virtud: el sentido de la vergüenza es apropiado para los jóvenes que, debido a su inmadurez, no pueden dejar de cometer errores, pero no para hombres maduros y bien educados que simplemente hacen siempre las cosas debidas y apropiadas. Por muy maravilloso que sea todo esto... hemos recibido un mensaje muy distinto de otro lugar muy distinto. Cuando el profeta Isaías recibió su vocación, quedó abrumado por el sentido de su indignidad: «Soy un hombre de labios impuros y entre un pueblo de labios impuros habito.» Esto equivale a una condenación implícita de la magnanimidad y a una reivindicación implícita del sentido de la vergüenza. La razón de ello aparece en el contexto: «Santo, Santo, Santo es el señor de los ejércitos.» No hay dios santo para Aristóteles ni para los griegos en general. ¿Quién tiene razón, los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? ¿Y cómo proceder para saber quién está en lo cierto? ¿No hemos de reconocer que la sabiduría humana es incapaz de zanjar la cuestión y que cada respuesta se basa en un acto de fe? Pero, ¿no constituye esto la derrota completa y final de Atenas? Pues una filosofía basada en la fe deja de ser filosofía. Tal vez sea este conflicto no resuelto el que ha impedido al pensamiento occidental encontrar reposo. Acaso sea este conflicto el que se encuentre en el fondo de una especie de pensamiento que es realmente filosófico pero que ya no es griego: la filosofía moderna.» (LEO STRAUSS, «Niccolò Machiavelli» en LEO STRAUSS - JOSEPH CROSEY (ed.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chica-

El segundo de los presupuestos apuntados es la cultura propiamente dicha. Así como los presupuestos relativos a lo absoluto se encuentran implícitos en el diálogo de forma que pueden pasar inadvertidos, los presupuestos de la cultura están plenamente presentes: son los elementos que componen materialmente el diálogo: la lengua, los lugares comunes, las referencias valorativas, etc.

La actividad propia de la persona en este nivel sería toda aquella que contribuye a expresar la cultura. Ejemplos de estas actividades son las que realizan los maestros de escuela, los profesores que mantienen lo ya adquirido y lo transmiten a otros, los artistas que objetivan el espíritu de esa cultura y, en general, todos aquellos que son mirados por sus compatriotas como personificación o modelo del pueblo a que pertenecen, sean educadores, deportistas, folkloristas, periodistas, etc.

Esta forma de alteridad se resuelve cuando se resuelve la alteridad propiamente humana, de la que es condición de posibilidad. Pero cuando se hace explícita tiende a resolverse en la «fiesta». En efecto, la esencia de la fiesta es la actualización y la celebración de los elementos comunes a una pluralidad humana determinada, de manera que las singularidades personales se olviden frente a lo que es común. La fiesta puede ser de dos tipos: la fiesta religiosa y la fiesta propiamente cultural. En la fiesta religiosa que celebra los presupuestos absolutos de la condición personal, la persona en cuanto tal «cede» ante el fundamento de su ser absoluto, es decir, ante la per-

go 1987, pp. 296-317, p. 296-297. [trad. esp. Fondo de Cultura Económica, México 1992, pp. 286-304, p. 286]). La cita anterior es muestra de uno de los testimonios más profundos y significativos de la tensión entre la fe religiosa y la libertad de pensamiento y de diálogo que se trasluce en algunas obras de Leo Strauss. Este autor, desde una perspectiva judía, que implica una fe que no puede dialogar con la razón, entiende las relaciones entre la revelación y la filosofía en términos de oposición y dialéctica, aunque entiende que esta tensión irresoluble es estimuladora de actividad intelectual. Cf. las obras de LEO STRAUSS, «Jerusalem and Athens» en *Studies on Platonic political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1983, y la obra colectiva *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1994. En esta línea, «La tensión entre la idea griega del mundo y el mundo espiritual cristiano, que se manifiesta en el pensamiento occidental, es una de aquellas tensiones densas de destino y sumamente creativas que han removido hasta nuestros días la humanidad occidental» (HANS-GEORG GADAMER, «Introducción» a ARISTOTELES, *Metafísica Libro XII*, il melangolo, Génova 1995, p. 15 [el original es de 1970])

sona como sujeto de fe. Por esto se dice que la celebración de la fiesta tiene algo de contacto del ser humano con sus presupuestos metafísicos¹⁸ La fiesta cultural es también una celebración de lo común en la comunidad plural de seres humanos que participan de la misma cultura, de la misma historia, de la misma literatura, del mismo folklore, etc. y, en este sentido, la persona cede también ante el individuo cultural. En la unidad que hace la fiesta el carácter único e irreplicable de la persona cede ante la condición que tiene cada ser humano de miembro de la «cultura». En este sentido se puede decir que en la fiesta la persona se «disuelve» en la comunidad cultural considerada como un todo indiferenciado¹⁹. Obviamente, esto no significa que la fiesta sea despersonalizante de suyo, sino que se refiere a la persona no en cuanto tal, sino solamente en cuanto miembro de la cultura²⁰.

¹⁸ Cfr. JOSEF PIEPER, *Una Teoría de la Fiesta*, Rialp, Madrid 1974, especialmente p. 45.

¹⁹ «Beber y comer no son en cultura alguna mera ingestión individual de alimentos, en la cual lo que uno come no puede comerlo otro, sino formas de vida comunitaria, cotidianas o festivas. Y al contrario: la generalidad racional no tiene nunca la forma de un compromiso de intereses naturales. A decir verdad, no cabe compromiso alguno entre ellos. Sólo en la medida en que se hallan, por su propia esencia, socialmente mediados; en cuanto que son espirituales y, como consecuencia de ello, modificables, pueden los intereses llegar a ser objetos del discurso práctico que busca alcanzar compromisos. Antes de que esto tenga lugar, el naturalismo se halla ya desvelado. Toda fiesta efectiva es una trascendencia de este tipo. La fiesta se alimenta de energías vitales. Pero la alegría que origina no es la suma de estados individuales de felicidad subjetiva, sino alegría esencialmente comunitaria» (ROBERT SPAEMANN, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1989, pp. 114-115 [trad. esp. *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1990, p. 138]). Sobre la tendencia de las fiestas meramente culturales a absorber a la persona Pieper refiere en su libro sobre la fiesta cómo en la Revolución Francesa las fiestas se hacían obligatorias: «Quien no participe se hace sospechoso. Ya algunos días antes de la fiesta el ciudadano puede leer en el periódico [*Le Moniteur* (t. 20, pp. 653 ss.). Cf. DE LA GORCE, *Histoire religieuse*, t. 3, p. 376)] lo que de él se espera: «Al sonar las campanas se abandonan inmediatamente todas las casas, que quedan bajo la protección de las leyes y de las virtudes republicanas; el pueblo llena las calles y las plazas públicas, se inflama de alegría y fraternidad...», etc. No es esto naturalmente una invitación no vinculante a la participación amable de la población; se trata de una orden administrativa. Este elemento de la coacción política y de la intimidación propagandística no volverá a desaparecer de la imagen de una fiesta artificial» (*Una Teoría de la Fiesta*, o. c., pp. 82-83).

²⁰ En los ascensores se considera a la persona sólo en su cualidad de objetos «pesados», y por eso advierte que en el ascensor pueden ir, por ejemplo, «350 kilos o cuatro personas», sin que esto signifique que entrar en un ascensor signifique abdicar de la condición personal.

El cuarto mandamiento del Decálogo prohíbe vulnerar a la persona a través de esta manera natural de apertura o comunicación. El amor al prójimo en esta dimensión es el patriotismo, el amor al propio pueblo, a la propia tradición, a la propia historia. Ejemplos de existencias humanas en las que las personas desarrollan sobre todo este nivel de su existencia, se encuentran en la narraciones de los líderes de los pueblos, que son como expresiones del «espíritu» de esos pueblos²¹.

El nivel de la corporalidad es, como decíamos anteriormente, doble. Por un lado encontramos el nivel de la corporalidad *simpliciter*, según el cual la persona humana es un organismo vivo, un *animal laborans*. La actividad propia de la persona según este nivel es todo aquel conjunto de actividades que ayudan y sostienen al proceso de la vida, como el preparar las comidas, limpiar, atender las necesidades del cuerpo, curar las enfermedades, etc. La prohibición de vulnerar a la persona según esta dimensión suya, es la materia del quinto mandamiento. El amor a los demás tiene, merced a este aspecto de la condición humana, una forma de «afinidad» con los congéneres o con el propio "medio" vital. La afinidad que se experimenta, por ejemplo, al regreso a la propia tierra, con su clima propio, con los olores familiares de la tierra y de las plantas, con los matices que toma la luz del sol, la profundidad del horizonte, etc. son la manifestación de esta forma elemental de relación con los demás elementos del entorno natural de la propia vida y que muestran la propia pertenencia a ese medio.

²¹ La novela histórica *My glorious brothers. The Jewish Rebellion*, sobre los Macabeos, escrita por Howard Fast, es una muy buena manifestación de vidas indudablemente intensas, las de los Macabeos, pero esencialmente distintas de la que aparece en la *Apologia pro Vita Sua* de Newman. Los Macabeos son presentados por Howard Fast como personas que se definen como miembros del pueblo, condensación y catalizadores de su espíritu, y defensores heroicos y apasionados de su libertad. Toda la individualidad de cada uno, que efectivamente es muy intensa, se sitúa, de acuerdo con la mentalidad un tanto socialista de Fast, en función de su condición de miembro del pueblo y defensor de la libertad de ese pueblo, héroes aclamados por sus compatriotas, espejos en los que todos los judíos se miraban para saber qué son ellos, y cuál es su historia y destino *como pueblo*. Pero esa libertad por la que luchan es algo que pertenece en primer lugar al pueblo en cuanto tal, a su capacidad de desarrollar sus propias tradiciones, practicar su religión, celebrar sus fiestas, etc. No se vislumbra si tendría algún sentido defender con el mismo ahínco la libertad para cada persona. Más bien parece que un empeño explícito por subrayar y afirmar la libertad de cada persona, sería algo que podría pugnar con la afirmación del pueblo.

Junto al nivel anterior está el nivel de la corporalidad en cuanto que no está sometida plenamente a los determinismos de la materia o de los instintos, es decir, el aspecto de la corporalidad humana según el cual el ser humano no está encerrado en un nicho ecológico ni está dotado de instintos en sentido pleno, sino que le es propia la que se ha denominado «conducta objetiva» y además necesita de «mundo». La actividad propia de este nivel de la existencia humana es la fabricación de artefactos, es decir, cosas estables que configuren el mundo del *homo faber*. El séptimo mandamiento del decálogo no es primeramente una protección de la propiedad en sentido moderno o mercantilista, sino una prohibición de vulnerar a la persona en su condición de cuerpo libre; en esta dimensión las personas se quieren como miembros de un mismo «mundo» o del mismo sistema de funcionamiento, pero también como los que usan de las mismas cosas.

Estas formas de alteridad tienen, como se ha dicho, un carácter sucesivo de condiciones de posibilidad. Ahora hay que precisar que se trata de unas condiciones de posibilidad con un tipo de dependencia actual. Esto significa que en la medida en que dos personas llevan a cabo un verdadero diálogo, en ese mismo momento están manifestando que son también, además de dialogantes, participantes en la misma «cultura»; y que también son seres corporales con una corporalidad libre.

V. Relación entre los niveles de alteridad

Estos aspectos de la condición humana están en relación mútua según el orden de condiciones de posibilidad sucesiva que hemos visto. En cualquier caso son aspectos de la condición humana que marcan a su vez todas las demás dimensiones de la existencia humana, también aquellas dimensiones que hacen referencia directa a la trascendencia. Así, por ejemplo, la oración de una persona humana no es como la del ángel, sino que está marcada por la condición cultural, por su cualidad de varón o mujer, por su corporalidad libre y también, sin duda, por la corporalidad biológica.

La cuestión más decisiva es cómo debe ser la influencia de unos aspectos en otros. La respuesta a esta cuestión es que las diversas dimensiones de la condición humana deben cualificar a la perso-

na según su verdad propia en el seno de la complejidad unitaria de la persona, es decir, deben cualificar a la persona según el orden que hemos señalado de respectiva condición de posibilidad o de fundamentación sucesiva.

Respecto a este orden propio debemos señalar un riesgo: la posibilidad de que se dé un desplazamiento de acento de forma que se tienda a reducir cada una de las dimensiones a las inferiores. Este riesgo es una de las características de la civilización moderna nacida del desarrollo, un tanto unilateral, de la ciencia moderna en polémica con la visión cristiana. Esta polémica se expresa en el asunto que tratamos en la tendencia a tratar las realidades humanas no desde la formalidades sino desde el punto de vista de la ciencia físico-matemática, que es la perspectiva de la causalidad material.

Ciertamente el progreso científico y técnico ha mejorado notablemente la «calidad» de la vida humana, pero lo ha hecho incidiendo directamente en la condición material. En la otras dimensiones el progreso incide sólo indirectamente, a través de la corporalidad. La tendencia a privilegiar la perspectiva de la ciencia como la única que genera conocimiento verdadero, implica la tendencia a considerar como fundamental, aquella dimensión de la condición humana, que es objeto propio de la ciencia, de modo que las otras dimensiones quedan en penumbra y como a su servicio. Especialmente significativo es que el campo propio de la libertad personal ya no se sitúa en el ámbito del diálogo entre los amigos —que era también el ámbito propio de la política—, sino en el ámbito de la creatividad industrial y de la actividad económica, es decir, al servicio de la dimensión inferior de la persona²².

²² Es preciso distinguir la situación en que el nivel de existencia personal se relaciona con los demás como con sus condiciones de posibilidad, de la situación en que el nivel de existencia personal está al servicio de alguno de los niveles inferiores. Quizá uno de los peligros escondidos del liberalismo consiste en fomentar la libertad como dimensión de servicio a la dimensión económica o metabólica de la existencia. Ciertamente el mejoramiento de las condiciones materiales puede ser de gran ayuda para el nivel superior, ... a condición de que el nivel superior se mantenga con una consistencia propia que impida su absorción por los niveles inferiores. Este es el riesgo que veo en algunas defensas del liberalismo que no contenga simultáneamente, quizá porque se presupone, un fortalecimiento de las dimensiones superiores. Sin una afirmación enérgica de las dimensiones de la «amistad», y de la «cultura», el cultivo y el mejoramiento de las dimensiones inferiores pugna contra aquellas.

El reduccionismo que tiene lugar cuando la perspectiva dominante valora sobre todo las dimensiones materiales y corporales, se pone de manifiesto de una manera especial cuando se trata de reconocer la dignidad de las personas. Al ser humano no se le muestra auténtico amor cuando se lo trata sólo en su materialidad, aunque requiera ciertas condiciones materiales. Un ser humano tampoco se siente debidamente respetado cuando se le dan simples muestras de afecto, aunque necesite del afecto de sus mayores y de la aceptación de la sociedad. La persona es realmente respetada, y se siente tratada en su dignidad sobre todo cuando se le respeta su capacidad de conocer, es decir, de dar respuestas propias en un diálogo verdadero. Esto implica que la persona se siente tratada en su plenitud de dignidad personal cuando sus opiniones son respetadas, escuchadas, tenidas en cuenta, aunque lógicamente se pueda discrepar de ellas. Quien trata con justicia a la persona no es quien le da todo lo que pide, sino que la escucha y le da respuestas sinceras en un diálogo verdadero. El defecto del paternalismo consiste precisamente en mostrar afectos a la persona singular, pero en los niveles inferiores de su articulada naturaleza. No es necesario subrayar ahora las consecuencias de estos riesgos en la formación de las personas y en el ambiente de las familias.

VI. La sexualidad y alteridad entre los seres humanos

La igualdad específica que tienen los seres humanos entre sí, y que está en la base de la forma concreta de diálogo que existe entre ellos, tiene lugar en virtud del hecho de que la pluralidad humana se realiza empíricamente por medio de la generación. La pluralidad humana es la pluralidad que acontece entre individuos de la misma especie. La sexualidad, al ser el modo de reproducción que tiene lugar en la especie humana, es también condición de posibilidad de su pluralidad.

La multiplicación por generación supone el encuentro de dos individuos complementarios y diversos que se unen para dar lugar al nuevo ser humano. El encuentro y la unión de los dos individuos aptos para la generación humana no tiene lugar de cualquier forma. Los dos seres sexuados no son complementarios solamente en el nivel corporal, que es en el que tiene lugar la fecundación y la repro-

ducción de los organismos. Los dos seres sexuados, que son complementarios en orden a la reproducción corporal, se nos presentan además, marcados por una fuerza atractiva personal, es decir, por una especie propia de amor entre personas.

Este amor se distingue claramente del amor que tiene lugar entre los amigos, aunque ciertamente no lo anula. Estos dos amores no se pueden sustituir mutuamente. Los amigos pueden consolar en el caso de un quebranto amoroso pero, como decíamos, no pueden sustituir a la amada.

La característica más propia de este amor es que su resolución propia acontece en la unión corporal «abierta a la vida». Las manifestaciones propias del afecto entre las personas que se aman según esta forma específica de amor, tienen una cadencia hacia ese abrazo específico abierto a la vida que denominamos *una caro*.

La reproducción humana nos aparece intrínsecamente vinculada a una forma de amor. Esto supone una complejidad notable. Desde un punto de vista meramente práctico, parece que sería mucho más lógico que la reproducción humana estuviera confiada al instinto, que es más determinado y seguro, o quizá a la técnica, que es más dominable materialmente.

La curiosa vinculación que existe entre las condiciones de la reproducción y el amor personal, es intensamente significativa: manifiesta que no se trata simplemente del origen de un nuevo organismo, como podría ser el caso de la reproducción de los animales, sino del nacimiento de una persona que es corporal. Por lo tanto no se trata de la cuestión de cómo se reproduce la especie humana, sino de cómo tiene principio el nuevo ser personal²³.

²³ El principio de la inseparabilidad de los aspectos unitivo y procreador, que fue aducido por el Magisterio de la Iglesia para alzar reservas morales ante la posibilidad de la fecundación artificial entre personas humanas (Pío XII, *Discurso a los participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la fecundidad y la esterilidad humana*, 19-V-1956), en la encíclica *Humanæ Vitæ* (25-VII-1968, n. 12 §1), ha sido expresado de nuevo como principio de referencia para dar un juicio moral sobre las nuevas técnicas de fecundación humana *in vitro*, en la instrucción *Donum vitæ* (22-II-1987, n. 71). Se trata pues de un principio de largo alcance, en el cual se fundamentan exigencias morales en relación a hechos y procesos de importancia decisiva. Es, pues, necesario conocer bien el significado, el fundamento y el alcance del citado principio, pues siendo tales sus consecuencias, su densidad de contenido humano debe ser muy alta. Esto quiere decir, que conocer adecuadamente ese principio debe dar mucho conocimiento sobre aspectos fundamentales de la vida humana. Efectivamente.

La reproducción sexual del organismo requiere el encuentro de dos células en unas condiciones bio-fisiológicas bien determinadas. El acto en el que se ponen estas condiciones constituye la reso-

te, en el origen de la persona se involucra de modo explícito la fuerza creadora de mismo Dios. El dogma cristiano de la creación individual y explícita de cada alma, plantea no pocos problemas metafísicos, y la explicación que se le da en el ámbito de la reflexión teórica suele ser notablemente oscura. Pero si desde el punto de vista filosófico académico puede resultar oscura y problemática, se trata de una noticia altamente significativa desde el punto de vista antropológico y religioso, pues nos dice que cada persona, que evidentemente es engendrada por sus padres, es al mismo tiempo creada explícitamente por parte de Dios. Esta singular composición de la causalidad creadora de Dios y la facultad generativa de los padres, arroja una luz intensa sobre la naturaleza misma del acto en el que los padres engendran, es decir, el acto en el que los padres se constituyen en aliado del poder creador de Dios. Es bien sabido que la creación ha sido considerada como algo exclusivo de Dios. Aunque la creación no sea la acción más alta y poderosa de Dios en el mundo, sí es la acción que se reconoce como exclusiva de Dios y que no puede ser participada por ninguna criatura. Sin embargo, después de estas afirmaciones un tanto enfáticas, hay que reconocer que los padres tienen una singular participación en el acto por el que Dios crea el alma de cada persona que nace. Esto significa, como es evidente, que los padres de cada persona, participan de una manera singular en el poder creador de Dios. La alianza que Dios establece con los padres constituye a éstos en una imagen propia y específica, única, de Dios en cuanto creador de la persona singular. No se trata simplemente de la semejanza que se establece entre Dios y su criatura cuando da a participar su ser y, por tanto, causalidad en general, sino del caso en el que lo que da a participar es el poder creador referido a la persona singular. Aquí no se da a participar una causalidad en general, sino de aquella causalidad que es propia y exclusiva de Dios. Y lo propio y exclusivo de Dios es que Él es el Motor inmóvil, el que es causa y principio de toda causalidad, sin ser Él mismo causado. Esto significa que Dios lo causa todo desde la posición metafísica de la causa final. Los aspectos de causalidad eficiente que aparecen en el mundo son fruto de la causalidad final: en el mundo no hay causas al margen de Dios, es decir, no hay demiurgos eficientes que actúen al margen de la causalidad de Dios. Por esto los padres han de ser participación de esta forma exclusiva de Dios, que es causa total, siendo primaria y fundamentalmente causa final. Los padres que están en el principio de la existencia del nuevo ser humano, asemejan efectivamente de un modo particularmente perfecto al Dios creador, Causa incausada y Motor Inmóvil. En efecto, el impulso de unidad que aparece entre un varón y una mujer que se aman, los conduce hacia la unidad peculiar de la *una caro*. Esa unidad, es decir, esa densidad particular de trascendental *unum* es, en virtud de la convertibilidad de los trascendentales, una suerte de *bonum* que, en cuanto tal, tiene carácter causa final, o de participación y reflejo de la Causa final divina, respecto de la nueva criatura que es concebida. Pero ese constituirse en una unidad, se realiza de tal forma que engendra en sí misma una eficiencia procreadora. Los procesos que tienen lugar en la unión sexual de una varón y una mujer, no deben ser contemplados con independencia del amor que es el impulso natural de esa unión. La eficiencia que se origina es esencialmente dependiente de la unión, que es por sí misma, bondad, finalidad, *telos* para la criatura que es concebida. El sentido de la unión sexual no debe ser descrito en términos de

lución propia del amor sexual. Esto significa que la complementariedad biofisiológica de los sexos opuestos, se constituye en el caso del ser humano en una alteridad propiamente dicha. En efecto, hay determinaciones corporales que hace que algunas personas resulten complementarias respecto de ciertos fines. Sabemos, por ejemplo, que hay diversos grupos sanguíneos, y que entre las personas humanas hay complementariedades interesantes a ese respecto. Pero esa complementariedad se reduce al aspecto corporal. La ayuda que se prestan las personas a ese nivel es una simple donación de sustancias corporales.

eficiencia, sino en términos de unión, de entrega mutua. La dimensión de eficiencia que conlleva es algo dependiente de la unión. Aunque como sabemos esos aspectos sean mecánicamente separables, es importante mantenerlos en su unidad natural de significación. Si se pretendiera hacer entre ellos una separación, por ejemplo, vivir el amor personal y al margen de ese amor pretender el efecto de un hijo, habría que confiar la eficiencia a alguien capaz de hacerla técnicamente. Entonces el caso sería exactamente reflejo de un mundo en el que la eficiencia es independiente de la finalidad. Ya no sería el Primer Motor, el Motor inmóvil la causa de todo, sino que ese mundo necesitaría, para llegar a la existencia, de una causas distintas de la causa final. Esas causas eficientes serían los demiurgos, los cuales por ser pura eficiencia, son esencialmente distintos de la causa final es decir del bien, son necesariamente ajenos a la bondad. Goethe puso como característica de la modernidad el que las personas no serían engendradas sino hechas. De esta manera el genio alemán manifestaba como característica de la modernidad el hecho de la emancipación de la eficiencia respecto de la finalidad: la generación como efecto del abrazo amoroso se presenta como algo propio de tiempos oscuros, y no olvidemos que la oscuridad en la modernidad es sobre todo la oscuridad de las finalidades, de las naturalezas teleológicas (cf. ARISTOTELES, *Metafísica*, libro XII, cap. VII: «Dado que lo que es movido y mueve al mismo tiempo está en situación intermedia, debe haber algo que mueve sin ser movido, que es eterno, substancia y actividad. De este modo mueve aquello que es objeto de apetito y de intelección, es decir, mueve sin ser movido»; cf. también el comentario a ese libro en *Il Motore Immobile*, traducción, introducción y comentario de Giovanni Reale, La Scuola, Brescia, 1963; La introducción y el comentario de Hans-Georg Gadamer a ese libro en *Metafísica Libro XII*, o. c., pp. 69-70; ERIC PETERSON, «El Monoteísmo como Problema Político», en *Tratados Teológicos*, Cristiandad, Madrid, 1966, pp. 27-62, especialmente pp. 27-30).

Es frente a este riesgo donde nos sitúa la argumentación del Magisterio cuando apela a la inseparabilidad de los aspectos unitivo -que es el aspecto de unidad, de bien, de causa final-, y procreador -que es el aspecto de eficiencia. Se entiende entonces la afirmación del Magisterio respecto a que «el acto de amor conyugal es considerado por la doctrina de la Iglesia como el único lugar digno de la procreación humana» (*Donum Vitæ*, 84). «El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación. La persona concebida deberá ser el fruto del amor de sus padres. No puede ser querida ni concebida como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas: esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica» (*ibidem.*, n. 77).

En la complementariedad sexual, las personas no se encuentran sólo, ni principalmente, como productores de células mutuamente complementarias, sino como personas. Al hacerse *una caro*, las personas no se limitan a entregarse determinadas substancias, sino que viven el encuentro como entrega personal. Todo esto significa que la sexualidad no es solamente una determinación corporal más o menos compleja, sino que es una verdadera y propia alteridad humana.

Encontramos pues, que entre los seres humanos no se da únicamente la alteridad propia de la pluralidad humana en cuanto tal, es decir, correspondiente a la condición de personas *simpliciter*. Hay entre los seres humanos otra alteridad que es propia de la condición plural, pero no en cuanto tal pluralidad, sino en cuanto que esa pluralidad tiene su fundamento en el origen empírico, material e histórico, de las personas singulares.

Las dos formas de alteridad deben ser distinguidas, como ya hemos señalado. Más aún, se debe reconocer que la alteridad fundamental de la persona humana no es la alteridad sexual, sino la que hemos denominada, alteridad «propriadamente personal». No obstante, se suele decir que el «otro» por excelencia del varón es la mujer, y el «otro» por excelencia de la mujer es el varón. Esta observación, aunque podríamos calificarla falsa *simpliciter*, no carece de cierto fundamento. En efecto, según se cuenta en el libro del *Génesis*, Dios creó primero un ser humano, Adán, pero «vio que no es bueno que el hombre esté solo», y le dio a Eva como compañera. De este modo resultó que la primera alteridad humana fue una alteridad sexuada. No fue una casualidad, pues la pluralidad primigenia no estaba llamada a agotarse en sí misma, sino que era una multiplicidad que debía ser principio de multiplicación. Por eso la alteridad sexuada, la alteridad entre el varón y la mujer, conserva una especie de atavismo de la alteridad humana fundamental. Podríamos decir que la alteridad sexuada no es la alteridad propriadamente personal, pero la significa de un modo propio. Por eso la alteridad sexuada es tan alusiva y, con tanta frecuencia, decepcionante.

La alteridad humana propriadamente personal es la que se resuelve en el diálogo entre los seres humanos. Como ya hemos advertido, el diálogo es una forma de relación personal que no es exclusiva del ser humano. La fe cristiana nos habla de Dios como comunión de

personas. También nos habla del diálogo con Dios y entre sí, de los seres personales, los ángeles y los ser humanos. Estas formas de diálogos nos son relativamente reconocidas como actos intencionales²⁴. Lo propio del diálogo entre las personas humanas es que acontece a través de unas circunstancias materiales, que hemos reconocido como sus condiciones de posibilidad, y que nos han dado unas claves de la articulación de la pluralidad personal en las dimensiones más corporales. Podríamos decir que las dimensiones humanas de lo cultural, de lo corporal y de lo mundano, son dimensiones que dependen esencialmente de la realidad relacional del diálogo. Ninguna de ellas tiene en sí misma directamente la señal de lo humano. Sólo lo adquiere en cuanto condición de posibilidad. Se puede afirmar que son dimensiones inferiores pero marcadas por características propias de la persona. Por eso los gestos corporales, las afecciones a la persona a través de su corporalidad, o de su mundanidad, tienen una trascendencia humana que depende de la vinculación con la persona. Aunque se trate de gestos materiales, su significación humana y su trascendencia moral depende de la intención libre, no de la materialidad concreta de su acontecer.

La alteridad sexuada sigue, por decirlo de alguna manera, un camino inverso. Su resolución no es el diálogo, sino la *una caro*. No tiene lugar en el nivel más alto, el relacional, sino en el más bajo, en la corporalidad fisiológica, sede del determinismo material. En esta forma de alteridad, lo corporal no es solamente un soporte, sino un acto lleno de alcance en su determinación propia. En el caso de la alteridad sexuada lo significativo y, por tanto, lo vinculante, está plenamente determinado en su acontecer material. El sentido de la *una caro* no procede del hecho de que dos personas hayan queridos mostrarse sensiblemente el afecto, sino que se encuentra en sí mismo, es decir, el significado no le viene de la intención de quienes han realizado el acto, sino del acto mismo. Más aún se puede decir, que el amor humano en toda su riqueza personal, es un elemento que depende de ese determinismo propio de la reproducción. El determinismo del gesto de la *una caro* es propio de la reproducción corporal, el amor que tiende a expresarse en la *una caro* es un comple-

²⁴ Cfr. JOSEF PIEPER, «¿Qué significa "Dios habla"?» en *La Fe ante el Reto de la Cultura Contemporánea*, Madrid 1980, pp. 115-143

mento necesario porque el organismo que se reproduce es personal. Entre el amor sexuado y su expresión en la *una caro* hay una relación parecida a la de la materia y la forma en la mútua correspondencia.

La sexualidad es pues una forma de afección a la persona en cuanto tal, por tanto puede ser tanto una vía de comunicación personal cuanto una vía de posible daño. El sexto mandamiento es la expresión del deber moral de respetar a la persona según esa dimensión concreta²⁵.

La sexualidad en virtud de la cual los seres humanos comienzan su existencia histórica, es una determinación corporal bien precisa, que es principio además de una alteridad bien definida, es decir, de una capacidad específica de amor y de donación entre las personas. Por ser principio de alteridad, la cualificación sexual es una cualificación de la persona en cuanto tal. Tener una determinación sexual concreta no es sólo un factor corporal, como podría ser la estatura, el color del pelo o el grupo sanguíneo. Ser varón o ser mujer, es una determinación propiamente personal, es decir, una de las características constitutivas de la identidad de la persona.

En cuanto que la determinación sexual es una característica propiamente personal, y principio de la alteridad que se resuelve en la *una caro*, es también una determinación que está presente en todas las dimensiones de la existencia propiamente personal. El ser mujer o el ser varón no sólo es significativo antropológicamente, en

²⁵ Como hemos visto al tratar de las condiciones de posibilidad de la alteridad propiamente personal, la persona puede ser vulnerada a través de cada una de esas dimensiones. Por eso reconocíamos en cada uno de los mandamientos del decálogo la protección de la persona en cada una de esas dimensiones. Ahora vemos lo mismo referido a la sexualidad. Pero hay una diferencia que salta a la vista: las afecciones según las otras dimensiones de apertura de la persona se usan a veces como vías para el castigo en el derecho penal: a las personas que han delinquido se las castiga con multas, o con pérdidas de la libertad, o con castigos corporales, o incluso a veces, con el destierro, o «extrañamiento». Nunca se recurre, sin embargo, a las afecciones sexuales. Esto es sin duda demostrativo de que las afecciones por las otras vías son diversas. En efecto, el castigo no debe ser nunca una afección meramente negativa: siempre es inmoral odiar. En cambio, sí es lícito el castigo en cuanto separable del odio. Por esto, para castigar a las personas se puede recurrir a las dimensiones que dependen de la relación personal en cuanto que pueden ser modo de afección a la persona que no la nieguen. Por el contrario, la afección a través de la sexualidad no es equiparable de su significado antropológico, y por eso no puede ser vía de una afección que sea castigo, es decir, que pueda hacer daño, y, al mismo tiempo, respete a la persona.

el ámbito de la relación propiamente sexual. La feminidad no es significativa solamente para la masculinidad en cuanto tal, ni ésta es significativa solamente para la feminidad en cuanto tal. Ser varón o ser mujer es algo que determina a la persona en todos los ámbitos de su existencia. En el ámbito de las relaciones propiamente personales están presentes todas las características que constituyen la persona. Por tanto, en la alteridad propiamente personal estará presente la determinación personal de cada una de las personas. Pero esto no significa que esa presencia esté especificando la alteridad. En otras palabras, puede existir una relación de amistad, según la alteridad humana fundamental, entre dos personas de sexo diferente, como sucede a veces entre hermana y hermano. Lógicamente, siendo la sexualidad una determinación humana personal, esa relación de amistad estará teñida por la condición sexuada de cada una de las dos personas. Pero esto no significa de ninguna forma que esa relación de amistad sea una relación propiamente sexual. El amor de amistad entre un varón y una mujer es esencialmente diverso del amor que acontece entre un varón y una mujer en cuanto tales.

Se debe distinguir, pues, entre la sexualidad en cuanto cualidad personal, y la sexualidad en cuanto principio de una alteridad específica. Esto hace que las relaciones entre la masculinidad y la feminidad puedan ser de dos tipos. Por una parte, la relación de amor específico entre un varón y una mujer, el amor de enamoramiento o «amor humano», que tiende a resolverse en una forma de unidad que incluye la unión corporal potencialmente fecunda o «abierta a la vida», y que hemos denominado con la expresión bíblica de la *una caro*. Por otra parte la sexualidad está en la base de que las relaciones de amistad con una persona de otro sexo, aunque directamente no haga referencia a un amor específicamente sexuado, tengan una coloración especial, tanto en la experiencia de la alteridad como en la fuerza atractiva de la unidad correspondiente. Esto debe ser considerado más detenidamente. De momento es suficiente manifestar la importancia de estas distinciones.

La forma de alteridad propia de la sexualidad no se encuentra presente *in actu*, como condición actual de posibilidad, en el seno del diálogo propiamente personal. La condición sexuada del ser humano, en cuanto que es principio de fecundidad, tiene que ver directamente no tanto con la situación en la que las personas se en-

cuéntan en su madurez, sino con las condiciones de origen de esa situación, con las condiciones que se requieren para el origen de una persona libre. La sexualidad está íntima y directamente relacionada con el hecho de que las personas tengan un origen temporal, es decir, con el hecho de que las personas comiencen a ser en el tiempo. Por esto debe afirmarse que, a diferencia de las condiciones de posibilidad que hemos enumerado anteriormente, la alteridad sexual y la generación que hace posible, tienen el carácter de condición de posibilidad no actual, sino histórica: se trata de una condición que fue puesta en el pasado, y que, en el momento de la relación propiamente personal, sólo se manifiesta en la comunidad de naturaleza.

El hecho de que la persona singular tenga un origen temporal, incluye una serie de cuestiones y de realidades de gran calado antropológico. La profunda realidad de la educación es considerada frecuentemente desde una perspectiva más bien empírica, cuando no ideológica. Pero reclama referencias antropológicas fundamentales. Gran parte de las cuestiones que se han alzado en los últimos tiempos en el ámbito de la educación de los niños y, específicamente de la catequesis, se deben a que ha faltado un estudio en profundidad sobre las condiciones de posibilidad para el nacimiento de una subjetividad. Durante mucho tiempo la educación y la transmisión de la fe descansaron sobre presupuestos implícitos, pacíficamente poseídos. La visión cientifista, inductora de una perspectiva según la cual el niño que nace es sobre todo un organismo neutral, susceptible de determinadas influencias, es decir, la negación sistemática de la naturaleza teleológica, indujo la convicción de que toda educación era una especie de manipulación. Así pues, se hizo necesario explicitar en el ámbito científico y de la teoría de la educación, lo que en otros tiempos era algo incuestionado e implícito, pero eficazmente presente.

Por esto la sexualidad plantea a la antropología lo que podríamos denominar tres grupos de cuestiones. Un primer grupo de cuestiones que son referentes a la sexualidad como determinación humana propia de cada persona; un segundo grupo de cuestiones que tratan la alteridad entre el varón y la mujer, a la bipolaridad de la existencia humana en las dos formas sexuales. Y el tercer grupo que se refiere a la comunidad establecida por la alteridad sexual en cuanto que constituye el ámbito en el cual se inicia la vida de la per-

sona humana: su existencia física en la generación procreadora, y el despertar de la nueva subjetividad. Lógicamente estos tres grupos de cuestiones están íntimamente relacionados. Pero es necesario distinguirlos.

VII. Condiciones de posibilidad de la alteridad sexuada

La alteridad sexual, en cuanto que es principio de un amor específico en el ámbito de las relaciones personales, es diversa de la alteridad propiamente personal, principio del amor de amistad. Las resoluciones de estas dos alteridades son, como ya hemos señalado, de carácter muy diverso. Las condiciones de posibilidad de esas resoluciones, son también diversas. Ya hemos visto la estructura que tiene la existencia humana, en función de su condición dialógica. Ahora vamos a deducir las condiciones de posibilidad de la condición sexuada de la existencia humana.

El ejercicio de la sexualidad en su cumplimiento en la *una caro*, implica una dotación corporal específica en el cuerpo humano. En efecto, el cuerpo del ser humano sexuado está dotado de órganos específicos que posibilitan el encuentro potencialmente fecundo. Esos órganos tienen, por una parte, unas propiedades bio-fisiológicas bien determinadas; pero por otra, son sede de la expresión de una entrega personal. El determinismo propio del funcionamiento bio-fisiológico, hace que esos órganos estén plenamente marcados por el determinismo de la materia y, en consecuencia, que sean muy «objetivables». Pero el que sean sede de entrega personal hace que sean muy densos de significación antropológica. Este doble carácter hace que los órganos con los que se cumple la *una caro* sean reconocidos como particularmente necesitados de protección frente a las posibles vulneraciones. Esta protección es el sentido del pudor.

Se advierte aquí la diferencia entre el trato requerido por la corporalidad involucrada en la alteridad personal y la corporalidad involucrada en la alteridad sexual. En la alteridad personal, la corporalidad más directamente involucrada es el rostro, sede de la mirada y de la palabra, y las manos, en su capacidad expresiva, aunque también el resto del cuerpo, con sus actitudes, su postura, sus movimientos, queda involucrado en la relación de diálogo personal. El resto del cuerpo, podríamos decir, son el soporte de esta parte del

cuerpo particularmente relacional. Mostrar esta parte del cuerpo no es indigno, pues el rostro, de suyo es muy dependiente de la relación personal. El rostro, y las manos, en cuanto expresión sensible, especialmente directa e inequívoca, de la persona reclaman un cierto cuidado especial. El contenido preciso de ese cuidado incluye de modo particular aquello que es requerido para que el rostro pueda manifestar adecuadamente a la persona. Así, compete al cuidado del rostro evitarle distorsiones, sean defectos físicos, objetos extraños, ruidos molestos, gestos voluntarios, que le dificultaran ser una manifestación limpia de la persona. El rostro es, debe ser, el espejo del alma.

Pero la sexualidad no es una simple dotación corporal en orden a la fecundidad, sino que es realmente una forma de alteridad humana, que tiene como resolución propia la *una caro*. La dotación corporal no tiene un carácter simplemente «instrumental» que la persona usa a fin de conseguir «instrumentalmente» la reproducción. Si rechazamos el dualismo antropológico y procuramos dar toda su fuerza significativa a la enseñanza tradicional cristiana sobre el alma como «forma» del cuerpo —*anima forma corporis*²⁶— entonces la dimensión relacional espiritual quedará inscrita en la corporalidad, y a su vez, el determinismo de lo material corporal, se prestará también en lo relacional. En concreto, esta espiritualización de la materia y esta materialización de lo espiritual, se expresa en que el amor personal, la fuerza de resolución de la alteridad, se inscribe también en el ámbito de los sentidos, y los determinismos quedan también inscritos en las dimensiones espirituales.

Esta especie de *communicatio idiomatum* entre la corporalidad-determinista y la espiritualidad-relacional, es lo que nos permite reconocer el carácter propio del mundo de los afectos y de los sentimientos. Las determinaciones humanas implícitas en la alteridad sexual, son las que se refieren al arco gradual de apertura y donación que tiene la persona humana desde sus dimensiones más materiales hasta las más espirituales. Cuando se actualiza el impulso de resolución de la alteridad sexuada, se ven involucradas desde las potencias orgánicas, hasta el amor espiritual a la persona amada. El rechazo del dualismo antropológico nos lleva a reconocer un conjunto de realidades intermedias que son las pasiones, los sentimientos y

²⁶ Cfr. CONC. DE VIENNE, Const. «*Fidei catholicæ*», 6.5.1312; DS 902.

los afectos. Esto muestra que la fuerza de atracción entre los dos polos de la alteridad sexuada, tiene fuerza propia en todos los niveles de la existencia anímico corporal del ser humano. Por eso, el significado de entrega no se encuentra solamente en la intención sino que está también inscrito en el cuerpo sexuado, de modo que si viene a menos la entrega en la intención es posible recuperarla a través de los actos que la expresan, aceptando la significación que contienen por sí mismos.

La articulación concreta de las pasiones, sentimientos, afectos y amores, es lo que está en la base de las diversas formas de amor que aparece en las relaciones entre los sexos, y las diversas formas que se han ido institucionalizando en las áreas de culturas modernas²⁷.

Ciertamente el amor sexuado, por ser un amor verdaderamente personal, reclama la puesta en juego de los elementos de la alteridad personal. Por esto, se involucran también la cultura, etc. Pero esto acontece no directamente, sino en dependencia del afecto propiamente personal que reclama el afecto sexuado.

Además, la sexualidad se resuelve de una manera tan peculiar y de tal alcance antropológico, que es principio de situaciones externas y sociales. Estas situaciones e instituciones, que tienen su origen directo en la sexualidad —en la alteridad sexual y en la forma peculiar de su resolución—, están en perfecta consonancia con el hecho de que la sexualidad esté unida al origen de la vida humana singular, al nacimiento de la persona singular. La dimensión institucional del amor humano, y de modo particular la familia, no nos aparece simplemente como una creación cultural, sino una exigencia inmediata de las determinaciones y los significados del cuerpo sexuado, y, por tanto, en ese sentido, son instituciones verdadera y propiamente «naturales».

Esto será importante de tener en cuenta al advertir que la dedicación específica a la institución creada por la sexualidad, es decir, a

²⁷ Estas formas de amor han sido estudiadas con cierto detalle en los dos últimos siglos, especialmente después de las obras de Rousseau y, en particular, después de su *Julie ou la Nouvelle Heloise*. Cfr., por ejemplo, ELENA PULCINI, *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Venecia 1990. Cfr. también SÖREN KIERKEGAARD, *Aut-aut*, donde se estudia detenida y apasionadamente la diferencia esencial entre el amor pasión sensible y el amor fidelidad que implica elección definitiva.

la familia, suponga un tipo de trabajo que no es un tipo de actividad diversa de las demás, como son diversas entre sí las actividades propias de cada condición de posibilidad de la alteridad humana. La actividad humana propia de la familia es una síntesis original de actividades humanas que se pueden considerar aisladamente. Pero así como el escritor no debe contemplar su actividad como un mecánico que mueve la pluma o pulsa las teclas, así tampoco la madre de familia debe mantenerse en la perspectiva según la cual «hacer familia» se identifique con la agregación de una serie de preocupaciones económicas, actividades de limpieza, de cocina, de enseñanza, etc.

VIII. Relación entre la alteridad sexual y la «propriadamente personal»

Sólo estas dos formas de alteridad, la «propriadamente personal», y la sexual, constituyen alteridades humanas en sentido estricto. Las otras, es decir, aquellos ámbitos existenciales en los que los ser humanos son compatriotas, o colegas, o congéneres, son solamente condiciones de posibilidad de las alteridades superiores. En sí mismas, es decir, al margen de posibilitar la alteridad al nivel supremo, son alteridades derivativamente, y en sentido degradado. En efecto, el cumplimiento de las resoluciones a las que tienden suponen una pérdida de la identidad y, por eso, no deben ser consideradas propriadamente alteridades humanas. Los «compatriotas», por ejemplo, no constituyen una pluralidad propriadamente personal; el diálogo entre ellos, en cuanto que es un diálogo entre compatriotas en cuanto tales, es sólo una apariencia de diálogo, pues no hay libertades personalmente distintas, en ejercicio, y se limitará a ser un intercambio de instrucciones, informaciones, o lugares comunes. Por otra parte, la fiesta no es tampoco resolución personal, sino disolución de las personas en las formalidades de la cultura.

Por esto se puede afirmar que las alteridades personales propriadamente dichas, son las correspondientes al amor de amistad, que es la alteridad de las personas en cuanto tales, y la alteridad sexual, que no es una alteridad de las personas en cuanto tales, pero sí una alteridad entre las personas, en cuanto personas sexuadas.

La alteridad sexuada es personal en cuanto que acontece entre personas singulares. Esta alteridad está íntimamente involucrada

con la alteridad personal propiamente dicha. Además constituye, como hemos dicho antes, un símbolo «atávico» de la alteridad personal. Pero la alteridad sexual tiene sus peculiaridades que se inscriben también en sus condiciones de posibilidad propias.

La alteridad personal es, en cierto modo, condición de posibilidad de la alteridad sexual, pues la alteridad sexual entre seres humanos no es como la de los animales que son simplemente complementarios desde el punto de vista corporal, sino que presupone la distinción personal. Por otra parte se puede decir que la sexualidad es una condición de posibilidad para alteridad personal, tal como tiene lugar entre los seres humanos.

La sexualidad no es una dimensión junto a las que hemos considerado condiciones de posibilidad de la alteridad humana, sino que una característica humana que cruza todos los estratos o dimensiones de la existencia del ser humano. Esto significa que la sexualidad tiene como condiciones de posibilidad esos estratos o dimensiones de la existencia, que son también las dimensiones de posibilidad de la alteridad humana. Así como el ejercicio de la amistad involucra la actualización de las dimensiones que denominamos condiciones de posibilidad, así también el ejercicio de la sexualidad, implica una actualización peculiar de las condiciones de posibilidad de la sexualidad. Pero el modo como cada una de las dimensiones humanas se constituyen en condiciones de posibilidad para una u otra alteridad, es diverso. Ya hemos visto cómo la alteridad propiamente personal tiene sus propias condiciones de posibilidad. La alteridad sexual tiene sus propias condiciones de posibilidad.

IX. El estudio de la pluralidad humana

El estudio de la pluralidad humana tiene como materia inmediata y propia, el estudio de la pluralidad propiamente personal. En principio, las cuestiones relativas a la sexualidad y a la familia afectan a la pluralidad de un modo específico y propio: en cuanto que son la condición de posibilidad. Por esto se ha afirmado que el amor humano es esencialmente apolítico²⁸. Los temas propios del estudio de la pluralidad humana son, sobre todo, los que corresponden a la

²⁸ Cfr. HANNAH ARENDT, *The Human Condition*, o. c., §7, pp. 51-52.

justificación del poder²⁹, cuál es el mejor régimen político, y cuáles son sus presupuestos actuales³⁰. Es decir se trata de temas que consideran a la persona en su madurez, en la plenitud de sus diversas facultades humanas, físicas, mentales, sociales, etc.

Ese planteamiento es evidentemente abstracto, pues las personas no pueden ser consideradas simplemente en situación de madurez. En efecto, la persona humana alcanza la madurez de un modo progresivo y, podría decirse, en sucesión: cuando ha alcanzado la madurez física aún no tiene la mental ni la profesional o social. Para la sociedad humana es esencial el que sus miembros se vayan renovando de un modo paulatino. El carácter paulatino de la sustitución de los seres humanos en la vida de la sociedad hace que sea muy fácil el tratamiento como si siempre se encontrase con miembros en situación de madurez. De hecho la consideración de la sociedad suele considerar a sus elementos en situación de plenitud y, por eso mismo, tiende a hacer una consideración un tanto abstracta: como una institución de elementos que responden a una esencia universal, independientemente del hecho de que sean personas que nacen, crecen, alcanzan la madurez, decaen y mueren.

No debemos olvidar, pues, que la sociedad humana tiene como característica esencial el estar constituida por seres humanos que existen en el tiempo. Por eso parece que a su estructura propia en cada momento histórico deberá pertenecer el conjunto de instituciones que hacen posible la permanencia en el tiempo. Por esto es tradicional considerar que entre los temas de la filosofía política, o de la antropología social, o de la ética especial, deben estar los que se refieren a la familia y a la educación.

La consideración de la educación es una exigencia de la condición real de la sociedad humana. Esto es algo que se ha puesto de manifiesto especialmente en la modernidad, y de una forma que deja traslucir su dependencia de las opciones intelectuales más importan-

²⁹ «El problema fundamental de la filosofía política es el problema de la legitimación del poder» (ROBERT SPAEMANN, *Crítica de las Utopías Políticas*, Eunsa, Pamplona, 1980 (la edición original alemana, *Zur Kritik der Politischen Utopie*, Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart, es de 1977), p. 187.

³⁰ LEO STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, The University of Chicago Press, Chicago 1988 (la primera edición es de 1959), pp. 35-36 (trad. esp. *¿Qué es Filosofía Política?*, Guadarrama, Madrid 1970, p. 45-46).

tes de este período, y en concreto del abandono de la teleología en la consideración de la naturaleza. La actividad educativa fue considerada en la tradición como una actividad vital, es decir, como una actividad en la que se enseñaba a vivir, viviendo. Este modo de educar tiene como presupuesto la naturaleza teleológica de los que llegan a la vida, que son iniciados a ella por los mayores, en primer lugar por los que le han transmitido la propia naturaleza³¹.

Cuando la naturaleza teleológica fue puesta en duda o metodológicamente ignorada en la consideración del ser humano, la pedagogía alcanzó una importancia extraordinaria. Los filósofos políticos se hicieron al mismo tiempo filósofos de la educación. Esto constituía una novedad en el pensamiento humano. Por esto es necesario justificar la relación que se establece entre el tratamiento de los temas que se refieren a la pluralidad propiamente personal, por una parte, y, por otro, las cuestiones relativas al origen empírico de las personas, es decir, la sexualidad, al matrimonio y la familia.

La modernidad supone también un poner en cuestión las relaciones del ser humano con lo absoluto. Como señalamos anteriormente, esto tiene implicaciones de largo alcance en las relaciones humanas de las que nos estamos ocupando.

Las cuestiones que se refieren a la pluralidad deben estudiarse como cuestiones independientes de las cuestiones relativas al origen de la personas. La razón de proceder así se encuentra en el presupuesto de que la educación es efectivamente una actividad vital humana, en la que se introduce a los recién llegados en lo que se está

³¹ « La educación de los caballeros es la anticipación, aún no en serio, de la vida futura. Esta educación consiste sobre todo en la formación del carácter y en el afinamiento del gusto. Las fuentes de esta educación son los poetas. El caballero, además de saber leer, escribir, hacer cuentas, luchar, lanzar la jabalina, debe tener la capacidad de administrar bien y con nobleza los asuntos de su ciudad y de su casa, en teoría y en la práctica. Adquiere tal capacidad mediante la relación familiar con caballeros más ancianos o más espertos, preferiblemente con hombres políticos más ancianos, mediante la instrucción en el arte de hablar impartida por profesores a sueldo, la lectura de libros de historia y de viajes, la meditación de las obras de los poetas y, naturalmente la participación en la vida política» (LEO STRAUSS, «Liberal Education and Responsibility» en *Liberalism. Ancient and Modern*, Cornell University Press, Chicago 1989, p. 11 (la primera edición en Basic Books es de 1968). Cf. C. S. Lewis, *The Abolition of man*, Collins Fount Paperbacks, 1990 (la primera edición en Oxford University Press, es de 1943), especialmente el capítulo III, pp. 34-48 (trad. esp. *La Abolición del Hombre*, Encuentro Ediciones, Madrid 1990, pp. 55-79).

viviendo. Por esto se supone que la educación no es actividad que reclame una pericia técnica particular, sino principalmente plenitud en la vida que se trata de transmitir.

Por esto, el estudio de la pluralidad humana debe dividirse en dos parte bien diferenciadas, aunque lógicamente, aparezcan referencias mútuas con cierta frecuencia. La primera parte se refiere a la pluralidad propiamente personal y a sus condiciones de posibilidad. Ésta es la parte propiamente política, la que considera la actividad del ser humano ante los demás en la madurez de las respectivas condiciones personales, con sus presupuestos «actuales», es decir, con aquellos factores que están presentes en acto en la relación que se establece entre las personas en cuanto tales. La segunda parte se referirá a las condiciones «históricas» de posibilidad, es decir, las referentes al origen empírico de los seres humanos, es decir, la familia y la educación.

Avda. San Luis, 146 - 12° C
28034 Madrid - Spagna

Pagina bianca

ARGUMENTACIÓN Y MODO DEÓNTICO DE RAZONAR EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Francisco-Cristobal FERNÁNDEZ SÁNCHEZ

Sumario: I. *Proposición dialéctica y forma argumentativa* - II. *Formas argumentativas básicas* - 1. Estructura y argumentación moral - 2. Argumentos de forma estructural de definición - 3. Argumentos de forma cualificativa hécico-práctica - 3.1. Argumentos de forma cualificativa hécica - 3.1.1. Forma hécica pura - 3.1.2. Forma hécica cuantificacional - 3.1.2.1. Hécica cuantificacional de clase - 3.1.2.2. Hécica cuantificacional de subclase - 3.1.2.3. Hécica cuantificacional comparativa - 3.2. Argumentos de forma cualificativa práctica - 3.2.1. Forma práctica pura - 3.2.2. Formas prácticas cuantificacionales - 3.2.2.1. Práctica cuantificacional de clase - 3.2.2.2. Práctica cuantificacional de subclase - 3.2.2.3. Práctica cuantificacional comparativa - 4. Argumentos de forma deóntica - III. *Modo deóntico de argumentación y estructura interna* - 1. Proposición descriptiva de precepto - 2. Proposición descriptiva de ámbito de legitimidad deóntica - 3. Argumentos deónticos de la II-IIae. Estructura interna - 3.1 Argumentaciones α -deontonómicas - 3.1.1. Argumentos deontonómicos α -1 - 3.1.2. Argumentos deontonómicos α -2 - 3.2. Argumentos β -adeontonómicos - 3.2.1. Argumentos adeontonómicos β -1 - 3.2.2. Argumentos adeontonómicos β -2 - 3.2.3. Argumentos adeontonómicos β -3 - 3.2.4. Argumentos adeontonómicos β -4 - IV. *Conclusión*.

Preguntar el porqué de lo que es moral, es decir, interrogarse a propósito de las razones de la moralidad, es una realidad muy común en la experiencia humana. El impulso a buscar la comprensión de lo verdadero en la experiencia ética es natural en el ser humano, un impulso que surge pronto en su desarrollo.

Cuando un niño pregunta a su madre porqué tiene que tomarse una sopa que le parece tan poco apetecible, a pesar de que ha sido puesta delante suyo de modo muy cariñoso por su mamá, pueden ocurrir varias cosas. Puede suceder (y, de hecho, esto es muy frecuente) que la madre no disponga del tiempo, las ganas o la

capacidad de dar una serie de explicaciones razonables en torno la necesidad de alimentarse a horas regulares, la conveniencia de moderar el gusto y acostumbrarse a comer de todo, lo apropiado de una dieta equilibrada por distintos elementos alimenticios, etc. Además aún en el caso de que así lo hiciese, con mucha probabilidad, la actitud del niño ante su problema (la sopa) se vería poco modificada, al menos en la gran mayoría de los casos. La raíz del problema en cuestión no es sólo que el niño no comprenda la razón de la conveniencia de comportarse en una manera determinada, sino, sobre todo, el hecho de que, sencillamente, no le gusta la sopa. Pese a las conocidas opiniones de Sócrates, más o menos fielmente relatadas por Platón, sigue siendo muy dudoso no sólo que la ignorancia sea la única raíz de los comportamientos inapropiados, sino también que sea la principal. El hombre, ese misterio, no siempre hace lo razonable, sino que a veces hace sencillamente lo que le gusta, aunque no sea razonable y, precisamente, porque le gusta¹.

En estas circunstancias es muy frecuente que las madres apelen al recurso moral de llamar al niño a la obediencia. Este es el expediente más airoso en la vida cotidiana, cuando existe una sana pedagogía y dicha apelación se halla revestida de las difícilmente expresables, pero fácilmente perceptibles características de lo prudente. Y sucede también con frecuencia que el niño, a pesar de no ser plénamente consciente de la excelencia moral de virtud que comporta obedecer en tan fatales circunstancias, como advierte fácilmente en los gestos de su madre las consecuencias muy negativas para él de persistir en su actitud (muy variables según el temperamento de las beneméritas madres de familia contemporáneas y que varía desde la reprensión, el quedarse sin jugar por la tarde, al clásico, tradicional y lamentable coscorrón), incrementa de modo considerable sus intentos de tomarse la sopa o,

¹ Actitud esta, por otra parte, que no ha dejado de llamar la atención de hombres tan distintos como el apóstol S. Pablo, el poeta Ovidio, o el filósofo Aristóteles. «Porque no entiendo lo que obro, pues no hago lo que quiero, sino lo que odio, eso obro» (*Rom* 7,15). «Si possem sanior essem/ sed trahit invitam nova vis aliudque cupido/ Mens aliud suadet/ video meliora proboque/ Deteriora sequor» (OVIDIO, *Metamorfosis*, L. VII, vv. 18-22). «Sed quidam opinari quidem melius, propter malitiam autem eligere non quae oportet» (ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*; Bk 1112,10).

al menos, lo intenta de modo tal que pueda ser considerada una digna ficción.

Nadie en su sano juicio querrá recriminar a nuestra atribulada madre obrar de esta manera. No obstante es preciso reconocer que en el transcurso de la vida de los adultos, ante decisiones que comprometen gravemente la libertad de las personas, una tal actitud no parece la más recomendable. Salvo determinados casos extremos, la consecuencia del uso de la fuerza para resolver los conflictos no parece lo más recomendable. En múltiples ocasiones la tensión entre lo que deseamos y lo conveniente se hace conflictiva, y casi inadvertidamente surge en nosotros una actitud similar al del niño de nuestro ejemplo: la pregunta moral. ¿Porqué? Es en las decisiones más difíciles de la vida cuando esta profunda ansia del ser humano surge con una fuerza mayor ¿Porqué? ¿Porqué lo conveniente cuando no apetece?

La reflexión ética comporta el intento de ponernos a nosotros mismos en una actitud plénamente humana ante el misterio de la experiencia vital. Los moralistas han ubicado, en este sentido su labor en un proceso educativo de humanización. La vida moral es, en cierta manera, un ejercicio de nosotros mismos. La vocación del ético se muestra así no sólo en su responsabilidad en el “descubrir el velo” (Heidegger) de la verdad sobre el ser, sino también como mayéutica de este ejercicio, como arte auxiliar en la generación de la persona moral, de un estilo inteprativo del existir plenamente humano.

La búsqueda de un porqué corresponde también en buena medida a la necesidad, sea cual sea el significado de esta expresión, de una vida ética. La filosofía contemporánea ha asistido a una doble pedagogía. De una parte la negación de sentido de esta pregunta y la negación de un valor de verdad accesible al conocimiento de lo imperativo. No es necesario aludir a Sartre, Russell o el círculo de Viena. Ya en el drama de Antígona, Sófocles nos hace asistir al intento de reducir esta pregunta a un sin-sentido, cuando se hace de los preceptos de la Polis la única respuesta. De otra, cierto ius-naturalismo racionalista nos tiene acostumbrados a una concepción errónea de la naturaleza humana como si fuera una especie de *hardware* de esa especie de “ordenador biológico” que sería el ser humano. Seguramente la “ética” del gen egoísta apuntaría en una dirección similar.

La cuestión básica puede ser si la pregunta moral tiene sentido y, en definitiva, si las respuestas posibles a la misma tienen valor veritativo. Toulmin, en frase feliz, afirmaba que la bioética salvaría a la ética². Quizá los recientes avances en clonación nos ayuden a una mayor sensatez en ética. En todo caso es a partir de la conformación de la bioética en la década de los setenta cuando el interés por la argumentación ética ha comenzado a ocupar un más amplio espacio en la reflexión.

Aquí vamos a tratar de captar el sentido de las cuestiones éticas y el modo de abordarlas que se planteó Santo Tomás de Aquino desde una cierta perspectiva. Tomamos como punto de partida de este análisis el lugar en el que el Doctor Angélico se ocupa más ampliamente (y, quizá, de modo más genial) de estas materias, la *Secunda Pars* de la *Summa Theologiae*, muy especialmente en su segunda parte. Profundizaremos en las cuestiones relativas al deber moral en el contexto de una ética de la virtud. Intentaremos, mediante la ayuda de la lógica, ahondar en la naturaleza de su actitud racional ante la experiencia ética, tratando de comprender el modo tomista de argumentar en moral, el modo en que Santo Tomás afronta sus respuestas a determinados ¿porqué? de la ética.

Somos conscientes de que la formalización lógica en esta materia presenta ciertos riesgos y la posibilidad de equívocos, como por ejemplo confundir esta indagación en la estructura formal de los razonamientos éticos, con una ética formal en sí misma. Se trataría de una interpretación típicamente racionalista muy lejos del objeto de este trabajo³. Santo Tomás no es racionalista. Aborda la experiencia moral desde una actitud verdaderamente racional adecuando su metodología al objeto, y no a la inversa. Las ventajas de una aproximación formal y abstracta a sus razonamientos

² S. TOULMIN, *How Medicine saved the life of Ethics*, Perspectives in Biology and Medicine 25 (1982) 736-750.

³ Nuestro ámbito de comprensión de la ética se encuentra, pues, en las antípodas de una ética *en tercera persona*. Cfr. T. STYCZEN, *Die Wahrheit ueber der Menschen als Schutz gegen ein Antipersonalismus in der Ethik*, Communio (ed. alemana) 12 (1983) 447-457; *La libertà vive di verità*, «Anthropotes» (1995) 2, 235-255; (1996) 1, 177-195; C. CAFFARRA, *La persona umana: fondamento dell'etica*, in AA.VA., *Corso di Bioetica*, Pont. Ist. Giovanni Paolo II, Roma 1985, 17-27

morales nos parece compensan suficientemente el riesgo de interpretar este trabajo como un intento racionalista de hacer de la ética tomista una ética formal. Santo Tomás ama la persona humana y, por tanto, ama el misterio de su búsqueda de la verdad.

En estas líneas procederemos a exponer algunas líneas generales de su método argumentativo, fielmente conformado a su objeto, la verdad moral. Primero expondremos las nociones de proposición dialéctica y de forma argumentativa. Después expondremos distintos modelos de argumentación en función de su objeto, mostrando la distinción de tres tipos argumentativos básicos, argumentaciones estructurales de definición, argumentaciones de forma cualificativa héxico-práctica y argumentaciones de forma deóntica. A continuación procederemos a un análisis más detenido de este último tipo de argumentación, poniendo de manifiesto su estructura, para lo cual expondremos las nociones auxiliares de proposición deontológica descriptiva y la más abstracta de proposición descriptiva de ámbito de legitimidad deóntica. Pondremos, después, de manifiesto tipos de argumentaciones deónticas características de la segunda parte de la *Secunda Pars*, las argumentaciones α -deontológicas (α -1 y α -2), y las argumentaciones β -adeontológicas (β -1, β -2, β -3 y β -4).

Se trata, por tanto, de una indagación teórica formal sobre el modo de argumentar de Sto. Tomás en ética y en teología moral. La lógica es empleada exclusivamente en la medida en que resulta útil en esta tarea. Hemos estado muy lejos de un planteamiento inicial pan-logista de la ética. El uso auxiliar de la lógica en este artículo tiene la función exclusiva de ayudar a comprender el modo racional (que no racionalista) de abordar la persona y su obrar por parte del Doctor Angélico.

I. Proposición dialéctica y forma argumentativa

Como es bien sabido, Sto. Tomás parte en su consideración de la moral, de que la vida ética es el modo propio en que el hombre alcanza su último, para cuya consecución ha sido creado, y que es la contemplación beatífica de Dios en la eternidad. Es mediante actos humanos como el hombre se orienta libremente por gracia a la consecución de este fin, para el cual ha sido creado todo el género

humano por Dios, mediante el obrar bueno y virtuoso. Cuando el ser humano, en cambio, se orienta libremente al mal, la consecución de este fin por parte de la persona se ve comprometida. Por tanto, prosigue el Aquinate, conviene estudiar los actos humanos mediante los cuales el hombre puede alcanzar el fin para el que ha sido creado (de lo cual trató en la *Prima Pars*) y para el que ha sido redimido por Cristo (de lo cual tratará en la *Tertia Pars*), y considerarlos en cuanto mediante ellos se alcanza o se impide la consecución de dicho fin. En la primera parte de la *Secunda Pars*, se consideran estos en general, en cuanto inscritos en la dinámica estructural de la persona humana. Sin embargo, Sto. Tomás es consciente de que una consideración genérica sería insuficiente. «Como las operaciones y los actos versan acerca de lo singular, toda ciencia operativa se perfecciona en la consideración particular»⁴. Tras ocuparse de las virtudes y los vicios y de todo cuanto atañe a la moral en general en la primera parte, emprende en la segunda parte de la *Secunda Pars* el estudio especial de la moral. La utilidad y perfección de esta segunda parte es patente ya que «el discurso moral en general es menos útil, porque las acciones son particulares»⁵.

Esta segunda parte (como, por otra parte, toda la *Summa Theologiae*) es, desde una perspectiva formal, de una prodigiosa belleza. La comparación de la estructura de la *Summa* con la arquitectura de las catedrales góticas resulta muy afortunada. Servais Pinckaers ha puesto de relieve la importancia de este aspecto estructural de la *Summa*⁶. Las cuestiones y artículos resultan admirablemente insertados en un discurso unitario sobre la verdad de Dios, el hombre y el mundo. Las líneas de fuerza arquitectónica de esta prodigiosa articulación en servicio a la verdad han sido suficientemente expuestas en una amplia bibliografía y no vamos a abundar en ella. Usando de una comparación similar, podemos describir nuestro propósito en términos más modestos, como el intento de estudiar las formas de los bloques de piedra de una parte (aunque bien importante) de esta construcción. Se trata de constatar

⁴ *S. Tb.*, I-II q. 6, Introd. Respecto a la noción de ciencia, p. ej. *De Ver*, q. 2, a. 1; y de ciencia operativa, p. ej., *In Eth*, II, l. 2.

⁵ *S. Tb.*, II-II, Prol.

⁶ S. (Th.) PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, Eds. Univers. Fribourg-Eds. Le Cerf, Fribourg 1985.

como hay un cierto “aire de familia” (para emplear el término wittgensteniano) en la forma de las argumentaciones morales particulares de la *Secunda Pars*. Y de modo similar a como la genialidad de un arquitecto de una catedral puede percibirse en el conjunto de la construcción, trataremos de facilitar esta percepción en el modo como estos bloques que la componen han sido dispuestos.

La práctica académica de las escuelas de teología de su tiempo articulaba habitualmente el discurso del *Magister* a modo de comentario, ya sea a la Sagrada Escritura, ya al *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo. Sin embargo, donde la personal perspicacia del *Magister* podía ser mayormente puesta de manifiesto era en la discusión de cuestiones particulares, expuestas en el modo típicamente escolástico de las *Quaestiones disputatae*, o de las *Quaestiones quodlibetales*, con motivo de la recurrencia de determinadas festividades académicas⁷. La estructura de la *Summa* responde más bien a este segundo modelo, pero inscribiendo más brevemente las cuestiones tratadas en un conjunto unitario, propio del estilo de las *Summae* que se escribieron en la época. Las cuestiones se disponen a su vez en artículos que suponen cada uno de ellos una determinada proposición. Expuestas y sopesadas las razones en favor o en contra de la misma, el verdadero núcleo de la exposición es el *Respondeo* donde el autor realiza las distinciones necesarias, argumenta debidamente y concluye a modo de sentencia, dando una respuesta conveniente a las objeciones que, a menudo, contienen interesantes matizaciones y precisiones ulteriores que enriquecen el cuerpo del artículo.

El sentido unitario de la *Summa* de Sto. Tomás y la genialidad de la síntesis de doctrinas éticas aristotélicas enriquecidas desde la perspectiva de la tradición moral cristiana es, sencillamente, extraordinaria. Antes de su aportación, la disciplina moral era estudiada fragmentariamente. Se leía la ética en la Facultad de Artes, y se atendía al sentido moral en los comentarios a la Sagrada Escritura. Se hacía referencia a la materia moral en los comentarios al Libro de las Sentencias, pero en todo ello faltaba una visión

⁷ Cfr., por ejemplo, R. SPIAZZI, *Introductio generalis*, en S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones disputatae*, Marietti, Turín-Roma, 1964; J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Eds. Univ.-Eds. Du Cerf, Fribourg-Paris, 1993.

unitaria de la doctrina moral. Estamos ante un verdadero salto cualitativo epocal de la moral cristiana.

La II-IIae. contiene 917 artículos contenidos en 189 cuestiones. En una primera parte, se articulan las cuestiones referentes a las virtudes y vicios en particular (la gran mayoría), así como encontramos los artículos referidos a dones del Espíritu Santo, y preceptos; en una segunda parte (bastante más breve), Santo Tomás atiende a la moral en relación a ciertos estados de vida. A lo largo del discurso, el Angélico va mostrando el sentido de cada cuestión y artículo, y su posición en el conjunto de la materia. Así cada artículo se ocupa de un argumento determinado, como por ejemplo, *utrum debeamus angelos ex caritate diligere* (q25a10), *utrum magnificentia sit specialis virtus* (q124a2), *utrum virginitas sit excellentior matrimonio* (q152a4), etc.

En este estudio vamos a atender a estas temáticas directamente tratadas en los artículos, en tanto que cada una de ellas suponen una determinada argumentación. Evidentemente, las temáticas de la *Summa* son muchas otras, que se encuentran como entrelazadas en el interior de los artículos, pero nosotros nos limitamos a éstas, porque son como la base de las otras.

Interrogación dialéctica es aquella que es el objeto del artículo, es decir, aquella interrogación a la que se trata de responder mediante la conclusión de la argumentación, en el cuerpo del artículo. Esta interrogación es, precisamente, la que da lugar a la argumentación. La *conclusión* de dicha argumentación supone una afirmación o una negación de una proposición implícita en la interrogación dialéctica⁸. Esta proposición implícita en la interrogación es la *proposición dialéctica*⁹. Distinguimos así la *conclusión* (que comporta una determinada afirmación o negación),

⁸ No toda interrogación es una interrogación dialéctica. Por ejemplo, la pregunta "¿qué es un animal?" no es una interrogación dialéctica porque aquello que se pide (la respuesta) es la asignación de una definición. Una interrogación es dialéctica cuando comporta implícitamente dos respuestas contradictorias. Cfr. ARISTOTELES, *Peri Hermeneias* cap.11; STO. TOMAS DE AQUINO, *Sententia super Peri hermeneias* II, lect. 5, n. 8.

⁹ «Dialectica interrogatio est petitio responsionis affirmativae vel negativae» (Sto. Tomás, *Comm. in Peri herm.*, idem.id). Así "¿es este animal un bípedo?" es una interrogación dialéctica en cuanto, una vez aceptada la pregunta en estos términos, una respuesta válida presupone una afirmación o una negación de la proposición "este animal es un bípedo" (proposición dialéctica). Toda interrogación dialéctica comporta implícitamente una proposición dialéctica. Cfr. ARISTOTELES, *Topica* I, 10-11.

de la interrogación dialéctica, que es aquella de la que parte la argumentación, a modo de pregunta, y que configura la argumentación, que tiende a afirmar o a negar algo.

Así, una interrogación dialéctica (como por ejemplo, «si la caridad aumenta por adición» -q24a5-) se distingue de la conclusión de la argumentación correspondiente (que consiste en una proposición, un determinado juicio, que es una respuesta a la pregunta inicial). El conjunto formado por una interrogación (con dos posibles respuestas o proposiciones en relación de contradictoriedad), una argumentación y una conclusión a la interrogación inicial es una cuestión dialéctica¹⁰

En el conjunto de nuestro estudio (la II-IIae), el 82% de las cuestiones dialécticas se circunscriben a aspectos morales referidos en última instancia a hábitos prácticos -en sentido aristotélico- (en griego *hexis*), es decir, 749, que son el verdadero soporte de toda la ética tomista, que es una ética de la virtud. El 18% restante corresponde a proposiciones dialécticas referidas a aspectos morales de estados de vida (correspondientes a los 106 últimos artículos de la II-IIae. antes aludidos). El 7% que queda está constituido por 38 proposiciones dialécticas referidas a dones del Espíritu Santo, y sólo hay 24 proposiciones dialécticas referidas directamente a preceptos. Estas 62 proposiciones dialécticas están claramente orientadas a las anteriores 749, referidas a hábitos morales (vicios y virtudes), que son el verdadero hilo conductor de la moral de Santo Tomás. Ya inicialmente podemos constatar que la ética tomista no atiende al deber como categoría originaria de la moral, sino al deber en cuanto orientado a la virtud en razón de bien¹¹. Más adelante, el desarrollo de nuestro análisis nos permitirá comprender, a nivel de las formas de la argumentación, cómo los argumentos en torno a deberes morales se integran en un modo bien preciso en la ética del fin, del bien y de la virtud del Doctor Angélico.

Cada interrogación dialéctica comporta una determinada argumentación, en función de la cual hay una precisa conclusión para cada una de ellas. Nosotros no vamos a atender aquí al

¹⁰ Cuestión dialéctica es una consideración que tiene por fin el buscar o evitar algo, o bien hacernos saber algo en toda su verdad. Aristóteles *Topica* I, 11.

¹¹ Cfr. G. ABBA, *Felicità vita buona e virtù*, Las, Roma 1989, pp. 76-132.

contenido ético de las mismas, sino sólo a la *estructura formal de los argumentos*. En este sentido, usaremos la expresión *forma argumentativa*, para designar determinadas clases de argumentación en función de diferentes tipos de proposición dialéctica.

Por ejemplo la interrogación ¿es la fe una virtud? (q4 a5) abre paso a una argumentación y a una conclusión; la interrogación ¿debemos orar por otros? (q83 a7) abre paso a otra argumentación y a otra conclusión. Iremos exponiendo progresivamente como en función de los tipos de proposición dialéctica (que están implícitos en la misma interrogación inicial) pueden distinguirse distintos *tipos de formas argumentativas*.

La clasificación de diferentes tipos de proposiciones dialécticas nos permitirá ir poniendo en evidencia cómo existen ciertos tipos característicos de argumentación en la II-IIae., que no se aprecian a primera vista, sino analizando cuidadosamente mediante ciertos procesos de formalización lógica, todo el conjunto.

Estos tipos de argumentación son ciertos modos estructurales, ciertas maneras, ciertas regularidades argumentativas, bastante constantes, de responder a preguntas morales diferentes, tal como se irá mostrando paulatinamente en las líneas siguientes.

II. Formas argumentativas básicas

El modo de argumentar de Sto. Tomás depende, en primer lugar de la índole de la proposición dialéctica. Toda argumentación comporta, en un sentido muy amplio, un modo discursivo de conocimiento, a partir de conocimientos anteriores, mediante una inferencia. Conviene no confundir una inferencia con una deducción¹². La estructura argumentativa presenta ciertas constantes en el modo de inferir. Trataremos en este apartado de mostrar cómo hay ciertas características estables en las inferencias que Santo Tomás realiza a partir de las proposiciones dialécticas antes señaladas. No vamos a entrar a considerar la naturaleza de estas inferencias, es decir, la naturaleza del conocimiento práctico,

¹² Así, por ejemplo, tanto la inducción como el silogismo deductivo comportan un acto del entendimiento. No toda inferencia es una deducción, aunque la deducción (la conclusión de un silogismo categoremático deductivo) sea una inferencia. Cfr. ARISTOTELES, *Topica* I, 12; VIII, 2; *Analítica Priora* I, 44; *Refutationes* 9.

aludiendo sólo a determinados aspectos particulares, necesarios para la exposición, de esta importante cuestión. Se trata de establecer las formas argumentativas básicas que permiten describir (no definir) el modo de argumentar de Santo Tomás en moral, en la medida en que esto pueda resultar un momento teórico útil para una ulterior definición.

1. Estructura y argumentación moral

Un adecuado estudio de las cuestiones dialécticas es un requisito para una correcta aproximación al problema de la argumentación moral en la *Summa*. Cada una de ellas plantea una determinada interrogación, a la que el cuerpo del artículo da una respuesta. A diferencia de los comentarios al *Liber Sententiarum*, en la *Summa*, Sto. Tomás no se limita a comentar una determinada sentencia, sino que profundiza en las razones, en los motivos, en el ¿porqué? Cada uno de los artículos de la II-IIae contiene un interrogante básico. Esto es muy fácil ponerlo de manifiesto. El análisis cuidadoso del proceder del Aquinate nos muestra, sin embargo, algo menos patente y, sin embargo, aún más importante. Que cada uno de estos interrogantes abre paso a una *inferencia*. Abre paso a la respuesta a un ¿porqué?

El cuidadoso estudio de estas inferencias nos permite captar el modo específico de concebir la racionalidad en la ética del Doctor Angélico. Emplearemos el término *argumento*, o *argumentación* en un sentido amplio. El de un conjunto de proposiciones relacionadas con una proposición inicial (lo que hemos denominado antes proposición dialéctica), que son fundamento de la verdad de otra.

Distinguiremos una estructura de los argumentos, en el sentido de ciertas características de los mismos que presentan una cierta repetitividad. Así, cuando encontramos ciertas características repetitivas en los argumentos, cuya explicación se encuentra en la índole de los *términos* de la proposición dialéctica, aludiremos a este hecho al referirnos a una forma argumentativa básica. En términos generales, el análisis de cada proposición dialéctica revela que el modo de conclusión al que el argumento conduce, es decir, el raciocinio correspondiente y la inferencia a la que conduce, está expresada en un *enunciado* y supone un acto particular de la

inteligencia, un *juicio*, en el cual se afirma o se niega algo respecto de dos *terminos*, precisamente los dos términos lógicos que encontramos en la proposición dialéctica inicial¹³.

Por *forma argumentativa básica*, o *forma externa* entenderemos aquella forma genérica o específica de la argumentación, en razón de la índole de uno o de los dos términos de la proposición dialéctica¹⁴. Así encontramos argumentos encaminados a esclarecer:

- a. aspectos morales que conviene definir (estructurales de definición)
- b. cuestiones relativas a virtudes y vicios (héxico-prácticos)
- c. cuestiones relativas a deberes y derechos (deónticos)

Designamos *estructura interna* de una argumentación la estructura formal esencial de estos argumentos, en sí misma considerada. Es el modo por el cual se muestra el fundamento de la verdad de la inferencia, sin tener en cuenta los aspectos periféricos del razonamiento, sino sólo los directa y esencialmente pertinentes, ya sea en las premisas como en la conclusión.

2. Argumentos de forma estructural de definición

Se trata de un conjunto numeroso y muy heterogéneo de argumentos. Las proposiciones dialécticas se refieren a cuestiones en las que una determinada realidad de relevancia moral es considerada de modo tal, que un determinado rasgo de la misma se hace patente, gracias a la inferencia argumentativa¹⁵.

¹³ No confundir la premisa mayor de un silogismo con la proposición dialéctica. Una premisa forma parte de un argumento. La proposición dialéctica aunque lo determina en su forma básica, no forma parte del contenido del argumento en sí mismo.

¹⁴ Cfr. nota 24.

¹⁵ Se trata de una descripción que, necesariamente, es muy genérica. Piénsese que son cuestiones muy heterogéneas, como por ejemplo, ¿creer es pensar con asentimiento? (q2a1), ¿la infidelidad está en el intelecto como sujeto? (q10a2), ¿es la eterna bienaventuranza el objeto propio de la esperanza? (q17a2), ¿puede ser Dios amado inmediatamente en esta vida? (q27a4) ¿puede haber prudencia en el pecador? (q47a13) ¿es lo justo el objeto de la justicia? (q57a1), etc. Aquello que tienen en común esta clase de cuestiones es el precisar determinadas nociones: en este caso las de fe, infidelidad, esperanza, caridad, prudencia, justicia, etc.

El interés del estudio de estos argumentos radica fundamentalmente en que permite comprender comparativamente el modo como afronta Santo Tomás las cuestiones relativas a la esencia y rasgos estructurales básicos de la moralidad humana, tratados no en general (como en la I-IIae.), sino en particular. ¿Cómo se determina, por ejemplo, la potencia o facultad en que reside principalmente, a modo de sujeto, una virtud o un vicio? ¿Cómo se precisa cual sea la naturaleza de una determinada excelencia moral en el comportamiento humano?

Hemos denominado de este modo los argumentos relativos a estas proposiciones dialécticas, porque tienden todos ellos a poner de manifiesto, mediante el raciocinio, rasgos de definición relativos a aspectos estructurales de la persona humana que tienen relevancia moral. De hecho, puede afirmarse que estas son las cuestiones que ocupan un mayor espacio en la reflexión de Santo Tomás en la II-IIae. La definición de cual sea la esencia de una virtud particular, por ejemplo, o bien cuáles sean sus partes integrantes, son el aspecto mayormente privilegiado por el Angélico en esta parte de su obra.

Desde el punto de vista lógico, por tanto, el modelo más oportuno para un análisis de esta forma de argumentación estará señalado no tanto por las cuestiones formales referidas a la lógica del juicio, como a las correspondientes a la lógica del concepto, tales como las tratadas por Aristóteles en *Categorías* o en *Tópicos*. En cuanto a los contenidos materiales, resultan similares a los de las obras morales de Aristóteles, a los que se añaden las clásicas cuestiones referidas a las virtudes teologales, los dones del Espíritu, etc.

Son 375 argumentos básicos (aproximadamente el 41% del total), de los cuales 258 versan sobre la definición de un determinado rasgo de una realidad moral tal como una virtud o un vicio, y 117 se ocupan de determinadas características referidas a dones o estados de vida.

Así, por ejemplo, 165 argumentos concluyen en juicios en los que se infiere el *objeto* de un hábito moral (63 argumentos), se precisa su *esencia* o sus partes constitutivas (55), o versan sobre cuestiones que se refieren al *sujeto* de un hábito moral (47). Hay 16 argumentos que tratan de *causas y efectos* de los hábitos morales.

3. Argumentos de forma cualificativa hético-práctica

Este segundo tipo de argumentos básicos (en adelante, argumentos hético-prácticos) suponen aproximadamente el 35% de los argumentos básicos de la II-IIae. Las proposiciones dialécticas determinan de tal modo la argumentación, que tiene por objeto no ya definir un determinado rasgo (como en las formas estructurales de definición anteriores), sino, dando lo anterior por supuesto, determinar una determinada relación (en general inclusiva o excluyente) de una clase particular de realidades éticas (ya definidas anteriormente), con otras, estando estas segundas explícita o implícitamente relacionadas con las virtudes o los vicios y sus actos correspondientes.

Denominamos de este modo esta clase de argumentos porque su proposición dialéctica supone una determinada cualificación en la conclusión, de un término respecto al otro. El segundo término designa siempre un hábito moral (en griego *hexis*) o un acto del mismo. Será, por tanto, la estructura formal de la proposición dialéctica, la que nos permitirá distinguir la argumentación correspondiente¹⁶.

Suponen un conjunto de 323 argumentos básicos, de los cuales 177 muestran una relación inclusiva o excluyente de una realidad ética en la clase de los hábitos morales, ya sea una virtud o un vicio

¹⁶ La formalización de las argumentaciones de autores clásicos ha dado muy buenos resultados. Baste sólo señalar las aportaciones de, por ejemplo, J. Luckasiewicz en Aristóteles (*Aristotle's Syllogistic*, Clarendon, Oxford 1957). También en Santo Tomás la formalización de los argumentos permite captar bien la dinámica de sus razonamientos, así como esclarecer las premisas del mismo; véase, por ejemplo, CARMEN GARCIA TREVIANO, *Introducción a la lógica formal*, Tecnos, Madrid 1995. Damos por supuesto en este artículo que el lector está familiarizado, al menos, con la simbolización de la lógica proposicional de primer orden, hoy día incluida en los planes de enseñanza secundaria en Europa con símbolos tales como conjunción '+', disyunción 'v', implicación '→', etc.. Introducimos sólo aquellos símbolos convenientes para simplificar las proposiciones expresadas en lenguaje formal. Nos limitamos exclusivamente a un uso descriptivo a nivel *sintáctico*, con independencia de la cuestión semántica de la posibilidad de una lógica deóntica en sentido estricto. Así, sin compartir sus posiciones semánticas, seguimos en el plano sintáctico un esquema similar a los F. VON KUTSCHERA - A. BREITKOPF, *Einfuehrung in die Logik der Normen*, Freiburg in Br. 1973; H.J. GENSLER; *Symbolic Logical: Classical and Advanced Systems*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (New Jersey), 1990; F. VON KUTSCHERA, *Grundlagen der Ethik*, W. de Gruiter, Berlin 1992; H.J. GENSLER, *Symbolic Logic, en Formal Ethics*, Routledge, London-New York 1996.

(*argumentos héxicos*). Los 146 argumentos restantes muestran esa misma relación entre una realidad ética y la clase de actos correspondientes a hábitos morales (*argumentos prácticos*).

3.1. Argumentos de forma cualificativa héxica

La forma genérica de la proposición dialéctica es la siguiente, en los 177 argumentos de este tipo:

$$\{H(a) \varepsilon H(n)\} \vee \{H(a) \Phi H(n)\}$$

Es decir, que el hábito moral 'a' forma parte de la clase 'n' de hábitos morales, o bien no, donde 'ε' está por 'forma parte de' y 'Φ' por 'no forma parte de'. De ahora en adelante usaremos también el símbolo '≡', por 'o forma parte o no forma parte de' para significar este característico planteamiento de las proposiciones dialécticas de la II-IIae.

Así pues, las proposiciones dialécticas correspondientes a argumentos de forma héxica corresponden a la siguiente:

$$1. H(a) \equiv H(n)$$

Por, "el hábito moral 'a' o forma parte o no forma parte de los hábitos morales 'n'".

Es muy fácil reconocer las proposiciones dialécticas de esta clase, porque son siempre preguntas parecidas a: ¿'a' es un virtud? ¿'a' es un vicio? Siempre cumplen una determinada condición¹⁷: en el caso de que 'a' sea un hábito moral de la clase 'n', éste es o una virtud o un vicio. En términos formales,

$$1.a. \{H(a) \varepsilon H(n)\} \rightarrow H(a) \varepsilon \{xV(n) \vee xB(n)\}$$

Donde $xV(n)$ significa la virtud 'n' del sujeto 'x', y $xB(n)$, el vicio 'n' del sujeto 'x'¹⁸.

¹⁷ Al ocuparnos más adelante de las argumentaciones deónticas, se pondrá de manifiesto la ventaja del concepto de condición de una proposición. Por ahora es suficiente captar intuitivamente que, si algo es un hábito moral, o bien es una virtud o un vicio.

¹⁸ Generalmente 'x' suele ser cualquier ser humano indeterminadamente, o, a veces, determinado por ciertas circunstancias, tales como, "quien reza", "quien está vinculado por un precepto", "quien ha establecido un pacto", etc.

Así pues una proposición dialéctica correspondiente a un argumento héxico, tendrá una descripción formal 1, y cumplirá la condición 1.a.

Pueden distinguirse dos especies de esta forma héxica genérica. Las proposiciones dialécticas de forma héxica pura (correspondientes a 30 argumentos básicos) y de forma héxica cuantificacional (147 argumentos básicos).

3.1.1. *Forma héxica pura*

Es la más sencilla de las héxicas posibles, y los argumentos de esta forma tienden a concluir que 'a' es una virtud, o bien que 'a' es un vicio. Argumentos de esta clase, por ejemplo, en los artículos *utrum fides sit virtus* (q4a5), *utrum humilitas sit virtus* (q161a1), *utrum parvificentiam sit vitium* (q135a1). El análisis de estas argumentaciones es muy útil a la hora de entender el tipo de razones por las cuales se puede afirmar que un hábito determinado es vicioso o virtuoso.

A diferencia de lo que ocurre en las argumentaciones estructurales de definición (que tienen argumentos de estructura interna mucho más compleja), se parte de nociones ya establecidas, procediendo a las distinciones convenientes, explicación de los términos, argumentaciones colaterales, etc., mostrando, en un segundo momento, la razón de inclusión o exclusión de una y otra realidad. Toda la argumentación tiende a determinar si el elemento 'a' del conjunto 'H' forma parte del subconjunto formado por los vicios o las virtudes.

En razón de la cualificación de virtud o vicio, pueden distinguirse argumentos de forma héxica pura arética (*areté*, virtud) o héxica pura hamártica (vicio), según la índole moral de los términos de la proposición dialéctica.

Son 28 los argumentos héxicos puros que concluyen con una inferencia del tipo: "luego, 'a' es una virtud"¹⁹ y sólo 2 los que concluyen "luego, 'a' es un vicio"²⁰.

¹⁹ Fe, esperanza, gozo, caridad, paz, misericordia, prudencia, eubulia, synesis, justicia, religión, verdad, liberalidad, epíqueia, fortaleza, magnanimidad, magnificencia, paciencia, perseverancia, templanza, verecundia, abstinencia, castidad, virginidad, continencia, clemencia y mansedumbre, humildad, adorno exterior.

²⁰ Parvificencia, insensibilidad.

3.1.2. Forma hérica cuantificacional

Suponen un conjunto de 147 argumentaciones, en las cuales la conclusión supone una relación de inclusión o exclusión, ya sea en una clase, o en una subclase de una clase, o bien una comparación. A veces los términos de la relación son elementos (por ejemplo, una virtud particular), en otras son una clase de elementos (por ejemplo, los vicios capitales). A pesar de que la descripción formal de las proposiciones dialécticas correspondientes a estos argumentos resultan algo aparatosas, intuitivamente es muy sencillo captar lo específico de las mismas.

La argumentación tiende a establecer una relación (inclusión-exclusión) entre elementos o grupos de hábitos morales. La forma genérica 1 se especifica así en las proposiciones dialécticas correspondientes:

$$1.1. H(a) \in \{H(V-z-) \vee H(B-z-)\}$$

Donde H(V-z-) significa el grupo 'z' de hábitos virtuosos y H(B-z-), el grupo 'z' de hábitos viciosos.

Hay tres sub-formas de argumentación de esta clase: de clase, de subclase y comparativas.

3.1.2.1. Hérica cuantificacional de clase

Son 24 los argumentos de la II-IIae que, en función de una proposición dialéctica inicial, tienden a mostrar que una virtud o un vicio son un hábito moral especial *simpliciter*, y en cuanto tal se distingue de otro u otros hábitos particularmente. Se trata de mostrar que dicho hábito no es parte de otro, sino que es una virtud especial o un vicio especial. Por ejemplo, los que se encuentran en los artículos: *utrum beneficentia sit virtus specialis* (q31a4), *utrum iniustitia sit vitium specialis* (q59a1), *utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta* (q102a1), etc. De estas argumentaciones, 22 son aréticas²¹ y 2 hamárticas²², atendiendo a la cualificación de la conclusión.

²¹ Esperanza, beneficencia, prudencia, justicia, religión, piedad, observancia, obediencia, gracia, vindicación, verdad, gnome, dulía, caridad, castidad, amistad, fortaleza, magnanimidad, magnificencia, templanza, abstinencia, sobriedad.

²² Injusticia, acedia.

3.1.2.2. Héxica cuantificacional de subclase

Este conjunto de 106 argumentos se caracteriza porque tanto la proposición dialéctica plantea, como la conclusión determina, una determinada relación entre subclases de hábitos morales, o elementos de ellas. Las proposiciones dialécticas completamente descritas formalmente son bastante complejas, por lo que es preferible exponerlas aquí en una forma menos abstracta, menos adecuadas desde el punto de vista formal, pero que facilita su comprensión intuitiva²³.

Comprenden cuestiones tales como si 'a' (independientemente de que sea o no un hábito moral especial), forma o no parte de una subclase 'n' de virtudes o vicios; o bien si forma o no parte de la virtud o vicio particular 'y'. En la argumentación se trata de mostrar patentemente una determinada relación entre subclases o elementos de las mismas, en cuanto partes integrantes de una virtud, de un conjunto de vicios, de oposición a un hábito particular, etc.

Son ejemplos los argumentos de los artículos *utrum haeresis sit infidelitatis species* (q11a1), *utrum declinare a malo et facere bonum sint partes iustitiae* (q79a1), *utrum sint diversae superstitionis species* (q112a2), *utrum honestas debeat poni pars temperantiae* (q145a4), *utrum gula sit vitium capitale* (q148a5), etc.

Pueden distinguirse tres formas especiales de proposiciones dialécticas de este tipo, que iremos exponiendo progresivamente por razón de mayor claridad, y que configuran de modo específico los razonamientos implicados en las inferencias de estas características. En todos estos argumentos, la *forma externa* de la argumentación²⁴ tiende a determinar si un determinado término está incluido en una determinada sub-clase de hábitos morales. Así como los argumentos héxicos cualificativos de clase incluyen o excluyen, simplemente, un elemento respecto de una clase de

²³ Para el estudio de la estructura interna de este tipo de argumentación, es muy útil dicha descripción formal completa, pero como en este trabajo sólo nos ocupamos, más adelante, de la estructura interna de los argumentos deónticos, no es necesario ocuparnos aquí de ella.

²⁴ Es decir, aquellas características del argumento que permiten reconocerlo como una especie de una forma básica de argumentación y que está en función de la proposición dialéctica, en este caso particular, argumentaciones héxico-prácticas.

hábitos, éstos, en cambio, especifican una sub-clase a modo de sub-conjunto de un conjunto. Los sub-conjuntos son, por ejemplo, el de “virtud integrante de la virtud ‘x’”, (héxico de subclase a), “virtud opuesta al vicio ‘x’” (héxico de subclase b), o “vicio causado por el vicio ‘x’” (héxico de subclase c).

a. Héxica de inclusión de elemento en subclase

La argumentación tiende a mostrar que un grupo de virtudes o vicios forma parte de una subclase de hábitos morales. Esta subclase está constituida por especies, o partes, o hábitos anexos. La proposición dialéctica (hay 65 de este tipo) se cuestiona si un grupo determinado de virtudes-vicios (las virtudes, por ejemplo ‘ α ’ y ‘ β ’) forman parte de la virtud-viceo ‘a’, la argumentación (a partir de ciertas premisas) expresa el raciocinio, y en el artículo se concluye mediante una inferencia que es una afirmación o negación. La forma de la proposición dialéctica, según el primer término de la misma sea un hábito integrante de otro (*elemento en elemento*), un hábito de una subclase (por ejemplo, la de partes de una virtud) en otro (*elemento de subclase en elemento*) o un hábito en una clase de hábitos (*elemento en subclase*), es del tipo:

a/1 (elemento en elemento). $H(a) \equiv H(b)$

o bien,

a/2 (elemento de subclase en elemento). $H(\alpha) \equiv \{H(xVa) \vee H(xB(a))\}$ ²⁵

o bien,

a/3 (elemento en subclase). $H(a) \equiv \{H(V-z-) \vee H(B-z-)\}$

La sub-forma a/1 de proposición dialéctica configura un conjunto de 40 argumentos, tanto aréticos como hamárticos ²⁶.

²⁵ En general, emplearemos ‘ α ’: parte de elemento; ‘a’: elemento; ‘A’: clase de elemento.

²⁶ Herejía/infidelidad, apostasía/infidelidad, sollicitud/prudencia, memoria/prudencia, intelecto/prudencia, docilidad/prudencia, solertia/prudencia,

Hay 13 argumentos con proposición dialéctica con la forma a/2, de los cuales 12, establecen una relación inclusiva, 5 se refieren a virtudes²⁷, y 7 a vicios²⁸. Hay sólo un argumento héxico de este tipo en que la conclusión del argumento consiste en la negación de la relación de inclusión²⁹.

En cuanto a la sub-forma a/3, la argumentación tiende a mostrar cómo un hábito forma parte de una subclase determinada de hábitos, tales como las virtudes teologales, virtudes cardinales o los vicios capitales. Hay otros 12 argumentos que tienen una proposición dialéctica de este tipo, 4 referidos a grupos de virtudes³⁰ y ocho a grupo de vicios³¹.

b. Héxica de exclusión recíproca de elemento en subclase

La conclusión de estos argumentos consiste en la afirmación o negación de que un determinado hábito moral se opone a otro u otros. Dicha relación comporta la recíproca exclusión entre ambos hábitos. Esto significa también que la proposición dialéctica plantea si existe una relación de inclusión de 'a' en la subclase 'hábito opuesto' respecto de otro.

Son 22 los argumentos de este tipo, 21 de los cuales suponen la

razón/prudencia, providencia/prudencia, circunspección/prudencia, cuidado/prudencia, regencia/prudencia, política/prudencia, economía/prudencia, milicia/prudencia, inconstancia/imprudencia, idolatría/superstición, adivinación/superstición, verdad/justicia, amistad/justicia, liberalidad/justicia, honestidad/templanza, estupro/lujuria, rapto/lujuria, adulterio/lujuria, incesto/lujuria, sacrilegio/lujuria, vicio contra naturaleza/lujuria, clemencia y mansedumbre/templanza, modestia/templanza, humildad/modestia o templanza, estudio/templanza, epiqueia/justicia, magnanimidad/fortaleza, confianza/magnanimidad, seguridad/magnanimidad, magnificencia/fortaleza, paciencia/fortaleza, perseverancia/fortaleza, constancia/perseverancia.

²⁷ Prudencia, justicia, dulzura, fortaleza, templanza.

²⁸ Infidelidad, superstición, gula, lujuria, ira, soberbia, adivinación.

²⁹ Sólo hay un argumento de este tipo en la q51a2, distinguiendo eubulia de prudencia.

³⁰ Esperanza/teologal, religión/teologal, fortaleza/cardinal, templanza/cardinal. Recuérdese que la proposición conclusiva no presupone la conclusión, sino sólo la afirmación o negación de la conclusión.

³¹ Todos ellos referidos a su inclusión en el grupo de vicios capitales: odio, acedia, envidia, vanagloria, gula, ira, soberbia, lujuria.

³² Blasfemia/confesión de la fe, estulticia/sabiduría, negligencia/prudencia, superstición/religión, tentación a Dios/religión, mentira/verdad, hipocresía/verdad,

oposición virtud/vicio ³², y 1 la oposición vicio/vicio ³³, cuya proposición dialéctica tiene la siguiente forma,

$$H(a) \equiv H \text{ opuesto } (b)$$

c. Héxica de relación causal

En este tipo de argumentación, la proposición dialéctica plantea la inclusión o no de un hábito 'a' en la subclase de hábitos causados por el hábito 'b'.

$$H(a) \equiv H(b \rightarrow a) \text{ }^{34}$$

19 argumentos corresponden a una proposición dialéctica de esta forma ³⁵.

3.1.2.3. Héxica cuantificacional comparativa

Hay un conjunto de 17 artículos que establecen un determinado tipo de relación tal como "a' es (o no es) mejor/peor o

jactancia/verdad, litigio/amistad o afabilidad, avaricia/liberalidad, prodigalidad/avaricia, cobardía/fortaleza, impavidez/fortaleza, audacia/fortaleza, presunción/magnanimidad, ambición/magnanimidad, vanagloria/magnanimidad, pusilanimidad/magnanimidad, molición/perseverancia, pertinacia/perseverancia, crueldad/clemencia.

³³ Parvificencia/algún otro vicio.

³⁴ El sentido de esta peculiar implicación ($b \rightarrow a$), es de orden ético. En realidad (como más adelante será puesto de manifiesto respecto a las formas deónticas) estas expresiones son eminentemente descriptivas de realidades éticas y no siempre directamente interpretables (como en este caso) en lógica proposicional. Como ya advertíamos antes, en cuanto a la forma externa del argumento es suficiente con esta descripción formal incompleta, aunque no lo es a la hora de analizar la estructura interna del mismo, puesto que entonces es necesario describir las proposiciones de este tipo en su forma completa, bastante compleja en este caso. Baste señalar aquí que usamos ahora (en la formalización de estas proposiciones conclusivas héxicas de subclase c) el símbolo ' \rightarrow ' con un significado particular, integrado en una expresión atómica ($b \rightarrow a$), y que, por tanto, no corresponde al habitual de implicación causal o material de la lógica proposicional.

³⁵ Desesperación/acedia, presunción/vanagloria, odio/envidia, discordia/vanagloria, rivalidad/vanagloria, riña/ira, estulticia/lujuria, imprudencia, precipitación, inconsideración e inconstancia/lujuria, contumelia/ira, hijas de la avaricia/avaricia, hijas de la vanagloria/vanagloria, hijas de la gula/gula, hijas de la ira/ira, varios vicios/avaricia, hijas de la lujuria/lujuria.

superior/inferior que "b". La conclusión, por tanto, establece un cierto orden entre dos hábitos morales, cuya razón (más o menos directamente) es la de mayor bien o mayor mal. Son ejemplos los artículos como *utrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia* (q142a3), o *utrum continentia sit melior quam temperantia* (q155a4). Algunas veces un argumento estructural de definición se completa con argumentos de este tipo, siendo entonces la razón de la comparación de otra clase, como por ejemplo *utrum fides possit esse maior in uno quam in alio* (q5a4). Aunque estas argumentaciones tienen un elevado interés lógico, resultan bastante complejas. La mayoría de los argumentos de esta clase versan sobre si una determinado hábito sea el óptimo entre las virtudes (12 argumentos)³⁶ o entre dos virtudes o un grupo de ellas (5 argumentos)³⁷. Su forma incompleta es la siguiente:

$$\{H(a) > H(b)\} \vee \{H(a) < H(b)\} \quad ^{38}$$

Queda someramente descrita la forma externa del conjunto de 177 argumentos básicos de forma hética, a partir de la descripción formal de sus proposiciones dialécticas. Pasamos ahora al segundo grupo de argumentos hético-prácticos.

3.2. Argumentos de forma cualificativa práctica³⁹

Tanto la ética tomista como la aristotélica tienen como esencial la noción de acto humano. Sólo si la razón y la voluntad son principios del obrar, hay en él razón ética. El mero hecho de que una acción determinada lo sea de una facultad como sujeto, o de

³⁶ Fe, caridad, misericordia, justicia, religión, obediencia, liberalidad, fortaleza, paciencia, templanza, timidez, virginidad.

³⁷ Fe de uno/fe de otro, infidelidad del pagano/otra infidelidad, observancia/piedad, virginidad/matrimonio, continencia/templanza.

³⁸ Para la descripción completa de estas proposiciones conclusivas, por ejemplo, sería conveniente recurrir a un lenguaje formal cuantificacional de segundo orden.

³⁹ No empleamos el término "práctico" en el sentido de que las anteriores formas héticas no sean también referentes a la praxis. Tampoco queremos significar que son inmediatamente prácticas. Sólo se pretende señalar que si las anteriores argumentaciones héticas tienen por objeto la cualificación de virtudes o vicios (*béxis*), éstas tienen por objeto la cualificación de actos de los mismos (*praxis*), ya sean actos de virtud o pecados.

que se trate de un acto positivo o una omisión, ocupa una esfera secundaria de consideraciones. La razón de ello reside en el modo mismo de concebir la estructura del acto moral por parte de la ética clásica. En este sentido, es tópico señalar cómo la distinción tomasiana entre el acto interno de la voluntad y su acto externo es completamente necesaria para un adecuado entendimiento de la moral del Doctor Angélico. Es precisamente el acto interno de la voluntad el que constituye como la forma de la moralidad de la acción externa, a cuyo objeto tiende a modo de forma respecto de una materia, en razón de fin⁴⁰. Por este motivo el hecho de que el acto de una virtud sea una acción o una omisión (desde la perspectiva del acto de la facultad externa a la voluntad que es imperada por la misma), aunque no carece, ni mucho menos, de relevancia, ocupa un lugar secundario. Así, por ejemplo, la abstinencia, o el ayuno son acto de la virtud de la templanza, aunque desde la perspectiva de la acción de la facultad externa consistan en una omisión⁴¹. Es el hecho de ser acto virtuoso lo que nos ubica en el horizonte moral.

Algunos modos de simbolizar actos o abstenciones en base a transformaciones de estados de cosas, si bien resultan adecuados para ciertos aspectos del estudio de la normatividad de reglas del derecho positivo, o de reglas técnicas, resultan, en general, poco útiles para la argumentación estrictamente moral⁴². Ello se debe principalmente a que un modelo semejante no parece pueda expresar la dimensión esencialmente inmanente del obrar respecto del sujeto que, por otra parte, es inverosímil sea adecuado hacer corresponder a una transformación de “estados de cosas”, aún concediendo la naturaleza lógica de este concepto. Además, la peculiar relación entre lo interno y lo externo del obrar parece requerir un planteamiento diverso al de considerar dicha dimensión

⁴⁰ Precisamente, en la incorrecta comprensión del modo en el cual una forma es co-principio con la materia del ente, estriba una buena parte de los equívocos de interpretación de la moral tomista, desde el subjetivismo intuicionista de situación al fisicismo.

⁴¹ Cfr. *S. Tb.*, II-II, q. 146, a. 1, ad 3; q. 147 a. 1, ad 3.

⁴² Véase, por ejemplo, el clásico trabajo de H.G. VON WRIGHT, *Norm and Action. A Logical Enquiry*, Rotledge and Kegan, Londres 1963 (consultamos la traducción española de Ed. Tecnos de 1970, “Norma y acción. Una investigación lógica”).

inmanente una simple característica de transformación. Si esto no bastase, tampoco se ve claramente en qué ventaja podría redundar el árido trabajo de emprender una formalización en términos recursivos de aspectos tan súmamente intangibles, de resultados tan hipotéticos, de tan difícil interpretación y de tan considerables riesgos. En definitiva, una ética normativa no puede concebirse en términos tan alejados de la ética, que llegase a perder su misma razón de ser.

No obstante que algunos aspectos de un análisis de este tipo merezcan ser más ampliamente desarrollados (como así, efectivamente, ha sido ampliamente aceptado en el ámbito de la filosofía del derecho), la posibilidad de formalizar proposiciones de significado ético considerando (de algún modo) la dimensión inmanente del obrar en la persona, estableciendo convenientemente las necesarias matizaciones, si bien puede beneficiar el estudio de la estructura de los razonamientos morales, más bien corren el grave riesgo de confundir que de aclarar. En el razonamiento moral, el acto humano, en su naturaleza ética, no es un término *ad quem*, sino un término *a quo*.

Así, la distinción (tan afortunada desde otras perspectivas) entre una lógica del cambio y una lógica de la acción requeriría toda una serie de importantes modulaciones para tener carta de plena ciudadanía en una ética normativa no reduccionista⁴³. A efectos, sin embargo, del propósito de este trabajo, pensamos que tanto la distinción entre abstención y omisión, como entre acción y omisión, si bien muy interesantes desde la perspectiva teórica, ocupan un lugar secundario en la práctica de un análisis de las formas argumentativas. Es éste el motivo por el cual emplearemos un mismo símbolo, 'a' (u otros parecidos) para expresar una realidad moral que supone una transformación inmanente en el sujeto que actúa, aunque desde la perspectiva de la teoría de la acción, ésta sea una acción, una omisión, o una abstención.

No obstante, como desde la perspectiva deontológica tomasiana dicha consideración no es irrelevante, introduciremos en su

⁴³ Seguramente, algunos desarrollos del mismo H. G. con Whright en la línea de una profundización en el concepto de acción intencional (cfr. *Norms, Truth and Logic* en *Practical Reasoning*, Oxford 1978, 130-209), pueden resultar útiles.

momento las convenientes distinciones, usando signos diferentes de los de la lógica deóntica de corte, por así decirlo, convencional⁴⁴, que, por partir de presupuestos diferentes podrían ser mal interpretados⁴⁵.

Denominamos argumentos de forma cualificativa práctica, aquellos en los cuales la proposición dialéctica presenta la siguiente forma,

$$2. a \equiv AH(b)$$

Donde por AH(b) describimos la clase de actos del hábito moral 'b'.

De modo análogo a la forma 1 de las proposiciones dialécticas correspondientes a argumentos héxicos, que cumplen la condición 1.a, también la forma 2 de las proposiciones dialécticas correspondientes a argumentos prácticos cumplen la condición 2.a, es decir,

$$2.a. \{a \in AH(b)\} \rightarrow \{((a \in AV(b)) \vee (a \in AB(b)))\}$$

O sea, que si 'a' forma parte de la clase de actos del hábito moral 'b', entonces 'a' es un acto de la virtud 'b' o del vicio 'b'.

Es conveniente señalar ya desde ahora, que en Santo Tomás, debido a la perspectiva eminentemente moral de la II-IIae, las expresiones "actos del vicio 'b'" y "pecado 'b'" son equivalentes, por lo que a partir de ahora emplearemos la expresión P(a) como equivalente a AB(a), independientemente de la distinción que pudiera tener lugar desde una teoría de la acción.

Examinamos un conjunto de 145 argumentos de esta clase, es decir, correspondientes a proposiciones dialécticas con la forma

⁴⁴ El término *Deontic logic*, fue acuñado por von Wright en un artículo con este título, publicado en *Mind* 60 (1951) 1-15.

⁴⁵ Además de las obras ya señaladas de von Wright, cfr. *Is there a Logic of Norms?* en *Ratio Juris* (1991) 265-283. Una perspectiva global de planteamientos de este tipo inscritos en la problemática contemporánea de la filosofía de la norma jurídica, en María-Angeles Barrère, *La escuela de Bobbio*, Tecnos, Madrid 1990. Desde una posición muy determinada sobre el sentido de la contemporánea lógica deóntica, E. BULYGIN, *Lógica deóntica*, en C.E. ALCHOURRON (Ed.), *Lógica*, Trotta-CSIC. Madrid 1995, 129-145. Nos parecen sumamente atinadas a este respecto las reflexiones de J. KALINOWSKI en *Ontique et dèontique*, en *Riv.Int.Diritto* 66 (1988) 45-65.

genérica 2 y que cumplen la condición 2.a. Este conjunto, junto con el de argumentos héxicos, constituye el total de 323 argumentos de forma héxica-práctica (el 35% de los argumentos de la II-IIae correspondientes a proposiciones dialécticas).

Pasamos ahora a analizar las diversas especies de esta forma argumentativa.

3.2.1. *Forma práctica pura*

Las conclusiones de los argumentos de este tipo afirman o niegan que 'a' es el acto de una virtud, o que es un pecado. Siguiendo nuestra nomenclatura, argumentos prácticos aréticos o prácticos hamárticos por su forma externa. 69 argumentos presentan esta forma.

a. arética

Se trata de cuestiones tales como *utrum martirium sit actus virtutis* (q124a1), *utrum oratio sit actus religionis*, *utrum dare eleemosynam sit actus caritatis* (q32a1), etc.

La estructura interna de estos razonamientos es súmamente heterogénea, y, en cierto sentido, recuerdan bastante a los argumentos estructurales de definición. Esto es bastante comprensible, ya que se trata de cuestiones de un trasfondo ético muy similar en realidad. Así como una potencia se define por su acto, la determinación de cuál sea el acto de una virtud, o de si un acto determinado es el acto de una virtud no es sino una indagación en el constitutivo esencial de la misma. De acuerdo con la multiplicidad de los objetos, la argumentación se adapta a la diversa índole de los mismos para captar la verdad moral.

Suponen un conjunto de 22 argumentos, en los que hay ocasiones en que se trata de virtud, en modo genérico⁴⁶, y otros respecto de una virtud particular⁴⁷.

⁴⁶ Oblación de sacrificio/acto especial de virtud, martirio/acto de virtud, ayuno/acto de virtud, juramento/acto bueno, movimiento corporal/acto de virtud, juego/acto de virtud.

⁴⁷ Confesión de la fe/fe, beneficencia/caridad, limosna/caridad, corrección fraterna/caridad, juicio/justicia, restitución/justicia conmutativa, apartarse del mal y hacer el bien/justicia, devoción/religión, oración/religión, adoración/latría, voto/religión, juramento/religión, uso del dinero/liberalidad, sostener/fortaleza, martirio/fortaleza, ayuno/abstinencia.

b. hamártica

Este esquema de argumentación se encuentra presente en 47 artículos de la II-IIae. Todas las proposiciones dialécticas tienen una forma muy similar: *utrum omne mendacium sit peccatum* (q110a3), *utrum timor sit peccatum* (q125a1), *utrum imprudentia sit peccatum* (q53a1), *utrum discordia sit peccatum* (q37a1), etc. El argumento muestra la razón por la cual ‘a’ es o no un pecado.

Desde el punto de vista de su estructura interna, estos argumentos son muy interesantes, porque presentan características bastante constantes, susceptibles de formalización. De modo similar a como las formas prácticas aréticas son comparables a formas estructurales de definición (en su estructura interna), estas formas prácticas hamárticas resultan equiparables por su forma con argumentos deónticos.

Estos 47 argumentos pueden ser clasificados en hamárticos absolutos (muy ilustrativos, porque permiten comprender el modo de razonar de Santo Tomás a propósito de cuestiones relacionadas con absolutos morales, así como el tipo de razones que presentan las premisas de los mismos) y hamárticos relativos, es decir, “‘a’ es pecado” y “‘a’ es siempre pecado”⁴⁸. Los argumentos de esta clase son una respuesta a un ¿porqué? que permiten comprender bien la mente del Doctor Angélico en ética especial, así como la dinámica de sus raciocinios morales⁴⁹.

⁴⁸ Infidelidad, cualquier acción del infiel, ceguera de la mente, desesperación, presunción, todo odio al prójimo, acedia, envidia, discordia, guerrear, riñas, escándalo, estulticia, imprudencia, prudencia de la carne, acepción de personas, occisión casual del hombre, acusación por diversas causas, defensa de una causa injusta por el abogado, usura por dinero en mutuo, adivinación, tentación de Dios, perjurio, inducción al juramento del perjuro, ingratitud, mentira, ficción irónica, adulación, prodigalidad, temor, impavidez, audacia, presunción, ambición, apetito de gloria, pusilanimidad, gula, embriaguez, acto venéreo, lujuria, polución nocturna, incontinencia, ira, soberbia, juego superfluo, falta de sentido lúdico (recuérdese que la interrogación dialectica no presupone la afirmación de la conclusión).

⁴⁹ Pensamos que un estudio fructuoso de la estructura interna de esta forma argumentativa debería ser posterior al de la forma argumentativa deóntica, debido a que el estudio previo de ésta permite comprender mejor aquella..

3.2.2. *Formas prácticas cuantificacionales*

Así como en las argumentaciones héxicas distinguíamos un modo cuantificacional, ahora pasamos a distinguir este modo en las argumentaciones prácticas. Se trata de 77 argumentos cuya principal característica es la de establecer una relación entre 'a' y un segundo término, constituido de una clase, una subclase, u otro término homogéneo (comparación). Salvo en un caso, todos estos argumentos son hamárticos, es decir, que muestran la inclusión o no de una acción en una clase (la de los pecados especiales), en una subclase (distintos tipos de pecados), o comparan su gravedad.

La proposición dialéctica presenta la siguiente forma, que especifica la forma genérica 2

$$3. a \equiv P-z-B(b)$$

Donde P-z-B(b) significa la clase 'z' de pecados correspondientes al vicio 'b'

3.2.2.1. *Práctica cuantificacional de clase*

Se trata de cuestiones tales como *utrum avaritiam sit speciale peccatum* (q118a2), *utrum omissio sit speciale peccatum* (q79a3), *utrum astutia sit speciale peccatum* (q55a3).

La proposición dialéctica tiene la forma específica 3, donde 'z' corresponde a la clase de pecados especiales en cuanto distintos de otros. Son 16 los argumentos de este tipo, todos ellos referidos a pecados especiales⁵⁰.

3.2.2.2. *Práctica cuantificacional de subclase*

Hay 41 argumentos en los cuales la proposición dialéctica correspondiente presenta la forma 3, siendo 'z' no una clase, sino una subclase de pecados. Son tres los grupos de pecados tomados

⁵⁰ Pecado contra el Espíritu Santo, cisma, sedición, escándalo, imprudencia, precipitación, inconsideración, negligencia, astucia, fraude, susurración, derisión, transgresión, omisión, sacrilegio, ingratitud.

en consideración por la argumentación, que muestra si una acción sea o no pecado mortal (en su forma relativa) o siempre mortal (33 argumentos)⁵¹, pecado gravísimo (5 argumentos)⁵², o algún tipo particular de pecado (3 argumentos)⁵³

3.2.2.3. *Práctica cuantificacional comparativa*

En todos estos argumentos se muestra que el pecado 'a'⁵⁴ es más grave que el pecado 'b', o no (9 argumentos)⁵⁵, que sea o no el más grave de un grupo 'z' de pecados (3 argumentos)⁵⁶, o si es o no el pésimo entre los pecados (7 argumentos)⁵⁷. Un conjunto de 20 argumentos, pues, cuya forma externa corresponde a una proposición dialéctica de esta última clase.

Los argumentos prácticos cuantificacionales (77 argumentos), junto con los prácticos puros (69 argumentos) constituyen la totalidad de los 146 argumentos cualificativos prácticos, descritos en su estructura externa a partir de la forma incompleta de las correspondientes proposiciones dialécticas.

Ha quedado descrita la estructura externa tanto de las argumentaciones estructurales de definición (someramente), 375 argumentos ($\approx 41\%$), como la de las argumentaciones héxico-prácticas (323 argumentos, $\approx 35\%$). Sólo queda emprender la del

⁵¹ Blasfemia, acedia, envidia, rivalidad, sedición, escándalo, negligencia, prudencia de la carne, obra injusta, negación de la verdad del acusado para evitar la condena, falso testimonio, contumelia, detracción, escuchar la detracción, burla, maldición, perjurio, desobediencia, ingratitud, mentira, hipocresía, jactancia, adulación, temor, vanagloria, gula, fornicación, tactos y besos, ira, soberbia, faltar a la limosna el obispo, transgresión de la regla del religioso, presunción de la mujer.

⁵² Idolatría, desobediencia, fornicación, ira, soberbia.

⁵³ Algún pecado/pecado contra el Espíritu Santo, pecado contra el Espíritu Santo/pecado irremisible, intemperancia/pecado de niños.

⁵⁴ Sólo hay un argumento práctico arético de esta clase, es decir, en el que se compara si es mejor la acción realizada por voto que sin él.

⁵⁵ Cisma/infidelidad, detracción/susurración, maldición/detracción, tentación de Dios/superstición, ironía/jactancia, litigio/adulación, prodigalidad/avaricia, incontinenia/intemperancia. Hay un argumento comparativo de subclases: pecado por transgresión/pecado por omisión.

⁵⁶ Detracción/pecados contra el prójimo, vicio contra naturaleza/pecados de lujuria, odio/pecados contra el prójimo.

⁵⁷ Infidelidad, blasfemia, desesperación, odio a Dios, intemperancia, gula, soberbia.

tercer y último tipo básico de raciocinio moral de la II-IIae, las argumentaciones deónticas.

4. Argumentos de forma deóntica

En 219 argumentos básicos ($\approx 24\%$) la proposición dialéctica se refiere a la existencia o no de cierto deber, obligación, necesidad o precepto. La conclusión afirma o niega, por tanto, una determinada obligación respecto de un determinado sujeto⁵⁸. Se trata de cuestiones del tipo *utrum iuramentum habeat vim obligandi* (q89a7), *utrum homo debeat corpus suum ex caritate diligere* (q25a5), *utrum homo teneatur ad testimonium ferendum* (q70a1), *utrum alicui liceat seipsum occidere* (q64a5), *utrum aliquid possit licite sperare in homine* (q17a4), *utrum vindicatio sit licita* (q108a1).

Esta forma básica de argumentación es bastante diferente de las otras dos, ya descritas. El argumento no trata de establecer cierto rasgo de una realidad moral estructural con características de definición, ni de cuestiones atinentes directamente a las virtudes o los vicios, sino de delimitar en términos deónticos (de obligación) una cierta imperatividad moral respecto del obrar. Veremos más adelante la conveniencia de referirnos a esta especificidad de las proposiciones deónticas como la descripción de una delimitación en un ámbito de significatividad deóntica.

Las descripciones formales de proposiciones deónticas requieren una notación particular. Emplearemos el signo ' \leftrightarrow ' para describir una correspondencia o conveniencia de un término respecto de otro en función de una determinada razón. De modo similar emplearemos el signo ' \leftarrow/\rightarrow ' para la negación de dicha correspondencia o conveniencia, y el signo ' $\leftarrow.\rightarrow$ ' para las proposiciones dialécticas correspondientes, en las que se plantea si tal conveniencia existe o no.

⁵⁸ "Il concetto di virtù non esclude il dovere: in un certo senso del termine 'dovere', la virtù si definisce in funzione del dovere; in un certo altro senso è la virtù che definisce il dovere. Delle distinzioni semantiche sono necessarie. D'altra parte il concetto classico di virtù esprime aspetti dell'esperienza morale che sono trascurati dell'etica moderna e dal concetto moderno di virtù: più precisamente esprime una complessa e fine psicologia del soggetto agente, per la quale può esser vero sia dire che il virtuoso agisce per dovere, sia dire che chi agisce per dovere non è ancora virtuoso." G. ABBA, *Op. cit.*, 97.

Por ejemplo, en determinadas circunstancias, una manzana ('m') es conveniente a un ser humano ('x') hambriento ('x(h)')

$$m \leftrightarrow x(h)$$

Esta expresión es, sin embargo, insuficiente, porque es preciso incluir la razón de esta conveniencia. En este caso se trata de una determinada característica, que denominaremos "comestibilidad", en cuanto es una determinada relación de la conveniencia entre los dos términos de la relación. Designaremos este fundamento mediante el signo R (c), en la cual 'c' está como signo de esta comestibilidad, poniendo entre corchetes los dos términos de la relación. Expresamos la existencia de la misma mediante

$$R(c) [m \leftrightarrow x(h)]$$

La negación de dicha relación de comestibilidad entre una piedra 'p' y un ser humano hambriento

$$R(c) [p \leftarrow/\rightarrow x(h)]$$

Y, finalmente, una proposición dialéctica que plantea la existencia de dicha relación en función de una tal razón de comestibilidad,

$$R(c) [m \leftarrow.\rightarrow x(h)]^{59}$$

Los términos de relación deóntica de Santo Tomás pueden ser precisados en el sentido de plantear si en una determinada circunstancia (o en todas) el sujeto está obligado a un determinado acto u omisión virtuosa. Para ello usa de dos categorías principales, la de licitud (algo es lícito) y la de precepto (obligación por precepto)⁶⁰. En ambos casos, el término declarado lícito o

⁵⁹ Así como ε 'forma parte de', Φ 'no forma parte de', \equiv 'o forma o no forma parte de', \leftrightarrow 'es necesario para', \leftarrow/\rightarrow 'no es necesario para', $\leftarrow.\rightarrow$ 'es o no es necesario para'.

⁶⁰ Más adelante se pondrá de manifiesto que también las proposiciones de forma práctica hamartica son interconvertibles con declaraciones de ilicitud del tipo $x\neg L(n)$, o de precepto negativo, del tipo $xPO(n)$.

preceptuado es un acto virtuoso en particular, o bien bueno o indiferente (si la descripción es de orden genérico).

Para expresar un determinado precepto 'P' de un determinado acto 'a' respecto de un sujeto, emplearemos

$$xP(a)$$

Para expresar la no existencia de dicho precepto respecto del sujeto (al menos en cuanto a su imperatividad esencial),

$$x\neg P(a)$$

Lo mismo en cuanto a la declaración de licitud de una acción,

$$xL(a)$$

O a la declaración de su ilicitud⁶¹

$$x\neg L(a)$$

Tanto las proposiciones deónticas de la forma P, como las de la forma L configuran un determinado *ámbito de legitimidad deóntica*. Con ello se quiere significar que la acción, respecto a los preceptos o a las cosas que son lícitas, es o no legítima. En otras palabras, tanto las formas P como las formas L de describir la realidad deóntica son modos de expresar que una determinada manera de obrar es moralmente legítima (por ejemplo, es obligada, o es lícita) o no lo es (por ejemplo, no es lícita). Para expresar esta noción abstracta de definición de un ámbito deóntico emplearemos la siguiente expresión simbólica,

$$xD(b)$$

Donde se significa que obrar 'b' por parte de la persona 'x' es deónticamente significativo (es decir, legítimo o ilegítimo).

⁶¹ Dejamos por ahora la cuestión de las relaciones entre estas proposiciones atómicas deónticas básicas.

Si para expresar actos humanos empleamos 'b', para expresar clases de actos humanos empleamos 'B', así para describir un ámbito deóntico de legitimidad respecto a una clase de actos, por ejemplo,

$$xD(B)$$

Donde se significa que obrar la clase 'B' de comportamientos es deónticamente significativo (legítimo o ilegítimo).

La forma genérica de estas proposiciones dialécticas deónticas es, en consecuencia, la siguiente:

$$4. R(z) [a \leftarrow \rightarrow xD(B)]$$

Es decir, esta forma de proposiciones dialécticas plantea si en virtud de una razón 'z', la acción u omisión 'a' tiene una relación de correspondencia o conveniencia con el ámbito de legitimidad deóntico 'B' (que puede ser un determinado precepto, o bien una determinada descripción de licitud de un tal comportamiento).

Así como los ámbitos de legitimidad deóntica son expresados en la II-IIae en forma de preceptos (P), o declaraciones de licitud (L), la forma 4 es propiamente deóntica en el sentido que aquí señalamos, si cumple la condición 4.a.

$$4.a. \{a \leftarrow \rightarrow xD(B)\} \rightarrow \{xP(B) \vee x\neg P(B)\} \vee \{xL(B) \vee x\neg L(B)\}$$

Así la forma genérica 4 de proposición dialéctica puede especificarse en cuatro pares de conclusiones, mediante cuatro tipos de argumentos con conclusiones como las siguientes,

$$R(z) [a \leftrightarrow xP(B)], \text{ o bien, } R(z) [a \leftarrow / \rightarrow xP(B)]$$

$$R(z) [a \leftrightarrow x\neg P(B)], \text{ o bien, } R(z) [a \leftarrow / \rightarrow x\neg P(B)]$$

$$R(z) [a \leftrightarrow xL(B)], \text{ o bien, } R(z) [a \leftarrow / \rightarrow xL(B)]$$

$$R(z) [a \leftrightarrow x\neg L(B)], \text{ o bien, } R(z) [a \leftarrow / \rightarrow x\neg L(B)]$$

Esto es suficiente, por ahora, para comprender la noción de argumentación básica deóntica. Las conclusiones de este tipo de argumentos son parecidas a "x' está obligado a omitir 'a'", "a todos

les es lícito no obrar 'a'", "alguien no está obligado a omitir 'a'", y otras similares. Una argumentación que versa sobre este tipo de cuestiones es una argumentación de la forma básica deóntica.

Una vez expuesta la forma externa de las argumentaciones básicas, y verificados sus tres tipos genéricos (estructural de definición, héxico-práctico, deóntico) pasemos ahora al análisis de la estructura interna de los argumentos de este último tipo.

III. Estructura interna del modo deóntico de argumentación

Las argumentaciones deónticas de la II-IIac nos revelan la existencia de ciertas proposiciones que describen preceptos y ámbitos de legitimidad deóntica. En función de las características formales de éstas, en cuanto integrantes a modo de premisas de razonamientos morales, distinguiremos los argumentos de esta clase en α -deontonómicos y β -adeontonómicos, abordando la cuestión de la estructura formal interna de ambos.

1. *Proposición descriptiva de precepto*

Un precepto en cuanto tal precepto, es obligatorio. Es en razón de esta obligatoriedad que lo que es mandado debe ser hecho. Pero, en la ética de Santo Tomás, el acento no recae tanto en el hecho de que algo esté mandado, sino en el hecho de que es conveniente que algo sea hecho. «El precepto de la ley, en cuanto es obligatorio, lo es de algo que debe hacerse»⁶². El precepto no tiene en sí mismo su propia razón formal, no es una categoría originaria, sino que encuentra su razón en algo distinto, en cierto sentido, del precepto en sí mismo. Algo que se refiere más a lo que debe ser hecho, que al hecho de que lo que hay que hacer es un deber hacerlo.

Tampoco esta razón de la obligatoriedad del precepto reside en última instancia en el concepto de ley. Afirmar que algo es un precepto en cuanto forma parte de una ley no da razón del carácter de imperatividad de la ley. Observa Santo Tomás que los vocablos latinos *lex* y *ob-ligatio* tienen una relación con el verbo latino *ligare*,

⁶² *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 1

vincular, atar⁶³. Ahora bien, el establecimiento de esta vinculación carece de sentido si no está en relación a quien vincula y, sobre todo, a quienes son vinculados. Precisamente, la conveniencia de una ordenación de la vida de los vinculados es razón de la ley. Toda ley ordena la vida de los hombres en razón de un fin⁶⁴. Es en razón de ese fin de la ley que el precepto de la ley obliga: «es por tanto manifiesto que la razón del precepto es que ordena en orden al fin, en cuanto aquello que es preceptuado es necesario o conveniente (*expediens*) al fin»⁶⁵.

El fin de toda ley es hacer una ordenación del transcurrir vital de una comunidad respecto de un fin a alcanzar. Así, mediante los preceptos de la Ley de Dios, el hombre se ordena a la comunicación con Dios y, mediante los preceptos de la ley humana, a la comunicación con los demás hombres. La ley intenta, por tanto, la realización de una cierta *amicitia*. Aquella entre Dios y el hombre no puede sino estar constituida por la bondad moral, porque la bondad humana consiste en la relación entre la excelencia, perfección o virtud del hombre respecto a la Santidad de Dios⁶⁶. El objeto del precepto de la ley divina, por tanto, no puede ser otro que la acción humana en cuanto virtuosa. Y, en razón de su fin, el objeto del precepto de la ley humana tiene que ser la acción humana virtuosa en cuanto es justa.

A partir de estas consideraciones, la cuestión de cómo un enunciado describa adecuadamente un precepto puede ser correctamente planteada. Una representación que no tenga en cuenta que existe una determinada razón en virtud de la cual el objeto del precepto es precisamente necesario, será generalmente insuficiente. Hay una razón del precepto; y esta razón consiste en un determinado fin. Por otra parte, hay una segunda razón implicada: la razón de conveniencia de la acción u omisión preceptuada respecto al fin que constituye la razón del precepto. Estas dos razones (razón del precepto y razón de conveniencia del acto respecto al precepto no deben ser confundidas, porque

⁶³ *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1.

⁶⁴ *S. Th.*, I-II, q. 107, a. 1

⁶⁵ *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 1

⁶⁶ *S. Th.*, I-II, q. 99, a. 2

generalmente son diferentes⁶⁷. Una cosa es que una acción sea buena, y otra que sea obligatoria. Una cosa es que un determinado comportamiento sea virtuoso, y otra que tal comportamiento deba ser efectuado en razón de objeto de un precepto.

Comencemos por esta segunda. ¿En función de qué tipo de cosas algo se preceptúa? en función de fines. Para designar esta relación entre ciertos comportamientos y ciertos fines, Santo Tomás suele emplear (con cierta oscilación en los textos en cuanto al significado) los términos “conveniencia”, “correspondencia” y “necesidad”. La razón de describir un precepto consiste en designar, en primer lugar, una determinada relación de necesidad entre una acción y un fin. Así, por ejemplo, respecto a la nueva ley del Evangelio, «conviene que se entienda que los preceptos de la ley nueva han sido dados respecto de aquello que es necesario para la consecución del fin de la *eterna salvación*, en cuyo orden introduce inmediatamente la ley nueva»⁶⁸.

Decíamos más arriba que las proposiciones deónticas describían realidades de este tipo⁶⁹, y podían ser expresadas mediante proposiciones con la forma 4, que cumplen la condición 4.a.

⁶⁷ Hay algunas descripciones cualificativas de una acción que son ya normativas a nivel semántico, por ejemplo, las referidas a absolutos morales. La razón de ello será manifiesta más adelante. Baste aquí considerar que una proposición práctica hamártica es ya directamente integrable en un razonamiento moral elemental, cuya premisa mayor es de índole sinderética. La cualificación de una acción como moralmente mala, implica una inferencia inmediata: no debe ser hecha. La respuesta a la pregunta ¿porqué? no tiene otra respuesta que el primer principio de la razón práctica, del cual no cabe ulterior argumentación: hay que evitar el mal. Para el estudio de los argumentos con una conclusión de tipo práctico puro hamártico absoluto (“a’ es siempre un pecado”), véase anteriormente.

⁶⁸ *S. Tb.*, I-II, q. 108, a. 4

⁶⁹ Entendemos el término “deóntico” en el sentido de la distinción señalada por G. Kalinowski entre una lógica deóntica, una lógica de las normas y una lógica de enunciados de las normas. Usamos la expresión *proposición deóntica* en el sentido de proposición descriptiva de una norma, un enunciado de una norma. No seguimos, en este punto, la terminología (por otra parte muy extendida) de Alchourron y de H.G. von Wright (en sus trabajos posteriores a 1970, en que asume –más claramente que en 1963– los postulados del no-cognitvismo), en cuanto entendemos que, no sólo las descripciones de las normas morales, sino también las normas morales en sí mismas poseen un valor de verdad (por eso nos referimos no sólo a enunciados, sino a proposiciones). Sin embargo, uno es el valor de verdad lógica y otro el valor de verdad práctica. Pensamos que entre ambos planos es

4. $R(z) [a \leftarrow \rightarrow xD(B)]$

4.a. $\{a \leftarrow \rightarrow xD(B)\} \rightarrow \{xP(B) \vee x\neg P(B)\} \vee \{xL(B) \vee x\neg L(B)\}$

En particular, las proposiciones P (proposiciones deónticas de precepto, en cuanto son una determinación de la forma 4 pueden adoptar una de las cuatro diferentes expresiones posibles, como por ejemplo,

$R(z) [a \leftarrow \rightarrow xP(B)]$

Así pues, dado que hay una razón de conveniencia de 'a' con lo preceptuado ('b', es decir, un particular incluido en la clase 'B'), entonces 'z' adopta una expresión característica de las descripciones de preceptos, es decir, hay una segunda condición de las proposiciones deónticas P,

$\{a \leftrightarrow xP(B)\} \rightarrow R(z) [a \leftarrow \rightarrow xP(B)]$

Ahora bien; ya ha quedado expuesto cómo en Santo Tomás la

posible una semántica alethica (manteniendo, en consecuencia, la percepción inicial básica, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás) debido a que la relación entre ambos modos de verdad no es unívoca ni equívoca, sino análoga. No abordamos aquí esta cuestión, porque la falta de una severa distinción entre los planos semánticos, sintácticos y pragmáticos del lenguaje moral más genera confusión que claridad. Cfr. G. KALINOWSKI, *Logique des normes, logique déontique et fondaments logiques de la pensée normative*, en G. KALINOWSKI - F. SELVAGGI, (ed.), *Les fondaments logiques de la pensée normative*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1985, 147-168. Quisiéramos apuntar, en este sentido, que una correcta integración de lo práctico en lo poético es completamente necesaria para captar lo específico del obrar moral y que tal integración no puede ser nunca una simple reducción. Por eso nos parece muy inadecuado -pese a su frecuencia en la literatura- emplear el término "cálculo" en los enunciados morales. Puede resultar útil leer la contribución de GENEVIEVE EVEN-GRANBOULAN, *Le syllogisme pratique d'Aristote et la morale*, en G. KALINOWSKI - F. SELVAGGI (op.cit.), a la luz de cuanto expuesto en C. CAFFARRA, "Ratio thecnica", "Ratio ethica", «Anthropotes» 5.1 (1989) 129-146.

En los últimos años se presta gran atención al aspecto pragmático de la razón práctica en Santo Tomás (por ejemplo, no es lo mismo saber lo que es la necrofilia, conocer que la necrofilia es un mal moral, que tener un conocimiento práctico de la necrofilia). Respecto a la integración pragmática de la razón práctica en el dinamismo de la elección virtuosa, cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale*, Città Nuova, Roma 1987 y M. RHONHEIMER, *Praktische Vernunft und Vernunftigkeit der Praxis*, Akademie Verlag, Berlin 1994.

razón de precepto es el fin del mismo, por tanto, la segunda condición de las proposiciones deónticas P es

$$4.b. \{a \leftrightarrow f(x)\} \rightarrow R (B \leftrightarrow f(x)) [a \leftrightarrow xP(b)]^{70}$$

Esta condición (algo aparatosa en términos formales), significa que es en razón de la conveniencia de 'a' con el fin de 'x', la razón por la cual 'a' es preceptuada por el precepto 'xP(b)'.⁷⁰

Por ejemplo, la razón por la cual una persona está obligada bajo precepto a adorar a Dios, consiste en que tal acto es conveniente al precepto de dar a Dios el culto debido. La razón del precepto es que es necesario para la salvación un comportamiento adecuado con el Creador y Fin último del hombre; la razón del acto preceptuado es que es necesario tal acto para que haya conformidad con tal precepto, en razón de que el fin último de todo ser humano comporta la necesidad de dar el culto debido a Dios⁷¹. La afirmación, por tanto, de que tal acto cae bajo tal precepto, comporta, en su fundamentación, la manifestación de esta doble razón, razón del precepto, y razón del acto preceptuado, respecto al fin de quien obra⁷².

Un segundo ejemplo, negativo en la conclusión. La razón por la cual una persona no está obligada a amar a los demonios en cuanto obran el mal consiste en que tal acto no es conveniente al precepto de amar la naturaleza creada, porque tal precepto no incluye la operación, sino sólo el modo de ser. La razón del precepto no es la razón del acto preceptuado respecto al fin de quien obra⁷³.

Cuando una proposición dialéctica plantea si un acto u omisión 'a' corresponde a la clase 'B' de actos u omisiones imperados o prohibidos por un precepto que obliga a 'x', en razón de la correspondencia de 'a' con el fin de 'x', es una proposición dialéctica deóntica P (de precepto).

La relación de conveniencia de los comportamientos 'B' es necesaria para la razón de precepto, pero no suficiente para la

⁷⁰ Obsérvese que esto no es sino explicitar que la razón 'z' de conveniencia de un acto respecto a tal precepto, está en función de la razón del precepto.

⁷¹ Es decir: $\{R (a \leftrightarrow f(x))\} \leftrightarrow \{R (B \leftrightarrow f(x))\}$.

⁷² *S. Th.*, II-II, q. 84, a. 1, ad 1

⁷³ *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 10

misma respecto de 'a'. Es preciso incluir también la razón de conveniencia de 'a' respecto a la clase de acciones 'B'. Es decir, es preciso mostrar que 'a' forma parte de la clase 'B' de comportamientos. Por 'B' hemos venido simbolizando una clase de actos humanos. Pero esto es insuficiente, porque hay una característica de cualificación de dichos actos que es necesaria para que puedan ser objeto de precepto. La persona, mediante su comportamiento moral alcanza una cierta excelencia, una perfección de su ser, conocida como virtud, en razón de su bondad. Es por este motivo que resta una ulterior condición (o más bien, especificación de la condición 4.b, para describir adecuadamente su razón de bondad, en la descripción del precepto que designa su bondad debida.

El hombre conviene con Dios en su razón y en su libre albedrío, en su *mens*, en la cual está como estampada la imagen de Dios. El precepto es medida de conveniencia de la razón humana con Dios respecto del obrar⁷⁴. Un precepto, en consecuencia, puede versar sobre todo aquello sin lo cual no podría observarse el orden de la virtud, que es el orden de la razón⁷⁵. Así, por ejemplo, dado un precepto, está preceptuado todo aquello requerido para cumplirlo⁷⁶, en la medida en que sea necesario alcanzar, en cuanto fin, el bien al que el precepto ordena el transcurrir vital de la persona⁷⁷, puesto que lo que tiene un orden a un fin tiene la necesidad del fin al que se ordena⁷⁸. La cantidad de lo requerido debe ser proporcionada a la necesidad de alcanzar un fin⁷⁹.

La excelencia del obrar moral bueno es el objeto propio del precepto moral, que se identifica con el acto de virtud. La razón de ello es su conveniencia con la Santidad de Dios, que es medida de toda bondad. Obrar mal, en cambio, se opone a tal conveniencia (no hay razón de mal en Dios), motivo por el cual el acto malo es siempre inconveniente respecto del fin de todo ser humano. Es imposible que el precepto moral positivo tenga por objeto un acto

⁷⁴ *S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1.

⁷⁵ *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 3.

⁷⁶ *S. Th.*, II-II, q. 32, a. 5.

⁷⁷ *S. Th.*, II-II, q. 33, a.2.

⁷⁸ *S. Th.*, I-II, q. 187, a. 3.

⁷⁹ *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 14.

malo porque no se puede dar en él razón de conveniencia al fin, que es fundamento de la ordenación de un acto en el precepto.

Aquí será oportuno establecer una distinción entre la ley divina y la humana, puesto que el fin al que tiende la ley es la amistad, pero la razón de la misma es diferente en el precepto divino (bondad del acto virtuoso), de la de la ley humana (justicia del acto). Así las proposiciones deónticas P pueden ser modalizadas como sigue.

Ya conocemos las expresiones de comportamientos virtuosos del tipo

$xV(b)$

o bien la expresión de clase de comportamiento virtuoso

$xV(B)$

Tomemos ahora la expresión

$xV-j-(B)$

para significar una clase 'B' de acciones u omisiones de la virtud de justicia de 'x'.

Una proposición deóntica P respecto a la ley natural ⁸⁰ tendrá la forma 4 y cumplirá las condiciones 4.a y 4.b. Además cumplirá la condición 4.c, es decir

4.c. $xP(b) \rightarrow b \in xV(B)$

Análogamente, una proposición deóntica P respecto a una ley humana positiva tendrá la forma 4 y cumplirá las condiciones 4.a y 4.b. Además cumplirá la condición 4.d., es decir

4.d. $xP(b) \rightarrow b \in xV-j-(B)$

Finalmente, conviene observar que Santo Tomás señala que un comportamiento virtuoso de justicia no es necesariamente sólo de

⁸⁰ En cuanto ley divina plasmada en el modo de ser de la persona humana por el mismo Creador.

justicia. Los actos de todas las virtudes son, en principio, susceptibles de ser objeto de precepto, pero sólo lo son de precepto de ley humana en la medida en que en su razón sean susceptibles de razón de justicia. La razón de ello es que la ordenación al fin de un acto le hace participar, en cierto sentido, de la especie del fin⁸¹. Es objeto de precepto aquello necesario o conveniente al fin debido⁸². Por esto los preceptos del Decálogo contienen preceptos referidos a todas las virtudes mostrándolas en su razón de justicia (con respecto a Dios). La razón de debidos de los actos de justicia se capta más fácilmente que la razón de las virtudes en sí mismas consideradas⁸³. Respecto a la ley humana secular, hay que recordar que su fin, al referirse a la convivencia entre los hombres, tiene esta razón como específica de los actos imperados, pero, en consecuencia, no de los actos de todas las virtudes, como los que no alteran dicha convivencia.

2. *Proposición descriptiva de ámbito de legitimidad deóntica*

Pasemos ahora a la segunda clase de expresiones en que se describe un ámbito de legitimidad deóntica, las proposiciones deónticas L, es decir las descripciones de licitud. Todas ellas tienen la forma 4, y cumplen la condición 4.a,

$$4. R(z) [a \leftarrow \rightarrow xD(B)]$$

$$4.a. \{a \leftarrow \rightarrow xD(B)\} \rightarrow \{xP(B) \vee x\neg P(B)\} \vee \{xL(B) \vee x\neg L(B)\}$$

Así una proposición deóntica L, de entre las cuatro posibles, es

$$R(z) [a \leftrightarrow xL(B)]$$

Las proposiciones deónticas L cumplen también la condición 4.e (análoga a la 4.b de las proposiciones deónticas P)

⁸¹ *S. Tb.*, I-II, q. 18, a. 6-7; q. 85, a. 3.

⁸² *S. Tb.*, II-II, q. 33, a. 2.

⁸³ *S. Tb.*, I-II, a. 100, a. 4.

$$4.e. \{a \leftrightarrow f(x)\} \rightarrow R(B \leftrightarrow f(x)) [a \leftrightarrow xL(B)]$$

Referidas a la ley natural, cumplen la condición 4.f., y las referidas a ley positiva, la 4.g.

$$4.f. xL(b) \rightarrow b \in xV(B)$$

$$4.g. xL(b) \rightarrow b \in xV\text{-}j\text{-}(B)$$

Puede resultar a primera vista chocante que tanto las proposiciones P como las L puedan ser descritas de este modo. ¿Cuál es entonces la diferencia esencial entre unas y otras? Es por esta razón que es preferible usar la noción de *ámbito deóntico de legitimidad*. Se trata de un recurso de *descripción* que resulta útil en el estudio de las argumentaciones deónticas. No abordaremos aquí el problema de su definición, puesto que no es necesario. Es suficiente captar intuitivamente que una proposición deóntica describe un ámbito deóntico en el sentido de que los comportamientos pueden ser descritos como legítimos o ilegítimos. Así, por ejemplo, para un ámbito deóntico determinado, obrar de acuerdo con un precepto es significativo, obrar en modo ilícito, también. En cambio no es legítimo obrar en contra de un precepto, obrar en modo ilícito. Todos estos comportamientos son significativos respecto al ámbito deóntico delimitado. Basta con advertir que el concepto de ámbito de licitud es más amplio que el de ámbito preceptivo. El concepto abstracto de ámbito deóntico abarca ambos. Obrar lo que es obligatorio y obrar lo que es lícito no es exactamente lo mismo.

Pongamos un ejemplo. Sea el ámbito deóntico el siguiente: “uno puede elegir libremente entrar o no entrar en una biblioteca, pero, si entra, entonces debe abstenerse de fumar”. Vemos como esta descripción de una norma nos delimita un ámbito de legitimidad y uno de ilegitimidad más amplio que si la descripción de la norma tuviera un forma deóntica P (“no se debe fumar en la biblioteca”). Es ilegítimo el comportamiento de entrar fumando a la biblioteca. Pero es legítimo, no sólo el entrar en la biblioteca dejando de fumar, sino también no entrar en la biblioteca hasta que

se acabe el cigarrillo, entrar en la biblioteca apagando el cigarrillo, no entrar en la biblioteca, etc⁸⁴.

La diferencia es importante, porque la descripción de un ámbito de legitimidad deóntica nos permite distinguir dos clases fundamentales de comportamientos diferentes: los legítimos y los ilegítimos. Esta categoría es más amplia que la de “acto que cae o no bajo precepto” y la de “acto lícito o ilícito”. Por ejemplo, es lícito obrar lo obligatorio y abstenerse de lo prohibido e ilícito no obrar lo obligatorio y abstenerse de lo imperado por precepto, pero a veces, también lo es obrar lo que no está prohibido, abstenerse de lo que no está prohibido, obrar lo que no está mandado, obrar lo mejor, abstenerse de lo peor, abstenerse de lo mejor, etc⁸⁵.

Las ventajas de considerar las proposiciones P y las proposiciones L como modalidades de proposiciones descriptivas de ámbito deóntico (*proposiciones D*) son considerables a la hora de estudiar los tipos de argumentación deóntica, y lo han sido en nuestro estudio de la II-IIae.

Ahora vamos a desarrollar un sistema simbólico que nos permita representarlo adecuadamente.

Decíamos anteriormente que la distinción entre acto y omisión, a pesar de no ser esencial en una consideración ética, no carecía de

⁸⁴ Una descripción formalizada de legitimidad deóntica de este tipo es más acorde con una concepción antropológica tomista de la libertad. El riesgo de las proposiciones P y L es el posible equívoco de ser interpretadas en un modelo antropológico de libertad de indiferencia. El sentido de las proposiciones deónticas en Sto. Tomás es muy diferente del que tienen en Guillermo de Ockham. Desde la perspectiva formal, este equívoco subyace en la incorrecta comprensión de la moral tomista como una ética deductiva a partir de principios formales abstractos. Cfr. C. CAFFARRA, *Dalla teologia morale dei manuali all'attuale dibattito*, «La Rivista del Clero Italiano» (1973) 12, 883-888.

⁸⁵ El concepto de “proposición D” se revela útil en la consideración moral de comportamientos que, desde una perspectiva *modal*, comportan una tri-valencia de un comportamiento respecto de alguna norma (tal como, “obrar esto-lo opuesto-obrar otra cosa”, “obligatorio-lícito-prohibido”, o “bien óptimo-bueno-peor” o “mandato-prohibición-permisión” –los tres principales conceptos deónticos–) o también una n-valencia. Como es bien sabido, Luckasiewicz empezó a desbrozar estos caminos útiles respecto a la noción de validez lógica, pero aún inexplorados en cuanto a la argumentación moral. No podemos abordar en este estudio una consideración lógica de este tipo de proposiciones, ni de la posibilidad de una descripción formal de las mismas mediante lógicas “no clásicas” de semántica alethica (y no meramente theticas o atheticas). Es por este motivo que hemos preferido considerar las proposiciones D en cuanto descripciones de ámbito deóntico bi-modal legítimo/ilegítimo.

relevancia ⁸⁶. Es el caso de la descripción de algunos casos de ámbitos deónticos de legitimidad. Emplearemos

$xA(\beta)$

Que significa el acto 'β' del sujeto 'x'

$xO(\beta)$

Que significa la omisión del acto 'β' de 'x'.

Anteriormente, al tratar de la forma externa de las proposiciones deónticas, decíamos que hay un grupo de ocho expresiones básicas de proposiciones deónticas P y L:

$R(z) [a \leftrightarrow xP(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow xP(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow x\neg P(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow x\neg P(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow xL(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow xL(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow x\neg L(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow x\neg L(\beta)]$

Distinguiendo, entonces, entre acto y omisión, tendremos

$R(z) [a \leftrightarrow xPA(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow xPA(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow x\neg PO(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow x\neg PO(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow xLA(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow xLA(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow x\neg LO(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow x\neg LO(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow xPO(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow xPO(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow x\neg PA(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow x\neg PA(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow xLO(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow xLO(\beta)]$

$R(z) [a \leftrightarrow x\neg LA(\beta)] \vee R(z) [a \leftarrow/\rightarrow x\neg LA(\beta)]$

Donde 'xPA(β)' significa el precepto de obrar la acción 'β'; 'xPO(β)' significa el precepto de omitir 'β', etc.

Esto vale también, no sólo para un comportamiento consciente y deliberado 'β', sino para clases de comportamientos de este tipo, es decir, comportamientos morales, como por ejemplo, la clase 'B'.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, *De Malo*, q. 2, a. 1.

Tenemos, por tanto, dieciseis descripciones de preceptos o descripciones de ámbito de licitud respecto a la clase 'B' de acciones u omisiones.

En el artículo 2 de la cuestión 92 de la I-IIae, Santo Tomás se plantea la interesante cuestión del efecto de la ley. En ella se aprecia como para el Angélico, el "permiso" es, en este sentido, acto del legislador. Del mismo modo que el "permiso" (en este sentido, es decir, en cuanto supone una declaración de que algo determinado es lícito) es acto legítimo del legislador, es obvio que se delimita una legitimidad en el comportamiento del "súbdito". Se plantea, en consecuencia, cual sea el efecto de la ley en este caso. En dicho artículo, el Angélico, siguiendo las clasificación del escuelas jurídicas de la época distingue cuatro tipos de actos legislativos: mandar, prohibir, permitir y castigar. Cabe establecer lo que hoy denominaríamos "tautologías" entre una acción y el acto del legislador, en razón de la modalización de dicha acción al respecto. Razón de conveniencia (mandato), de inconveniencia (prohibición), de indiferencia genérica (permiso), de transgresión (castigo).

Explica el Aquinate en este texto que es la razón de transgresión la que puede apreciarse con mayor claridad, puesto que es la que genera el efecto coactivo de la ley. Usaremos, por tanto, de modo análogo la noción de *significatividad deóntica*, y, arbitrariamente los valores '1' (para expresar que un comportamiento es *ilegítimo*), ó '0' (para expresar que es *legítimo*).

Por ejemplo, si existe el precepto de omitir 'a' y esto, en cambio, se hace, se trata de un comportamiento ilegítimo, lo cual expresaremos así,

$$xPO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 1$$

Representaremos una tal descripción de un comportamiento ilegítimo en base a la conjunción proposición P-comportamiento mediante el símbolo

$$xD-(a)$$

Es decir: el comportamiento 'a' es ilegítimo respecto del ámbito de legitimidad deóntica 'xD(a)' que es, en particular, un precepto.

En cambio, si es lícito obrar 'a', y se obra 'a', se trata de un comportamiento legítimo,

$$xLA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$$

Que representaremos de este modo:

$$xD+(a)$$

O sea, el comportamiento 'a' es legítimo respecto del ámbito de legitimidad deóntica 'xD(a)' que es, en particular, una declaración de licitud.

Cuando el ámbito de legitimidad deóntica está descrito no por una proposición P, sino por una descripción de licitud (proposición L), como por ejemplo, "es lícito omitir 'a'", y 'a' es hecho, no por ello podemos concluir que se trata de una transgresión, ni de algo ilegítimo en este ámbito deóntico descrito⁸⁷. Así,

$$xLO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$$

Lo que puede ser descrito como

$$xD+(a)$$

En consecuencia las descripciones de ámbitos de legitimidad deóntica con expresiones P-L positivas pueden ser de ocho maneras diferentes en relación con acciones u omisiones:

1. $xPA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
2. $xLA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
3. $xPO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 1$
4. $xLO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
5. $xPA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 1$

⁸⁷ Si, por ejemplo, se afirma verdaderamente "aquí se puede fumar" (es decir, que esta proposición es verdadera, puesto que existe realmente la norma), tanto fumar como no fumar son comportamientos legítimos.

6. $xLA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
7. $xPO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
8. $xLO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$

Para designar cada una de estas ocho conjunciones, emplearemos los signos,

- $xD+(a)_1$
- $xD+(a)_2$
- $xD-(a)_3$
- $xD+(a)_4$
- $xD-(a)_5$
- $xD+(a)_6$
- $xD+(a)_7$
- $xD+(a)_8$

Pasemos ahora a los ámbitos de legitimidad deóntica con expresiones P-L negativas.

9. $x\neg PA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
10. $x\neg LA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 1$
11. $x\neg PO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
12. $x\neg LO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
13. $x\neg PA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
14. $x\neg LA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
15. $x\neg PO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
16. $x\neg LO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 1$

Del mismo modo, podemos describir estas conjunciones,

- $xD+(a)_9$
- $xD-(a)_{10}$
- $xD+(a)_{11}$
- $xD+(a)_{12}$
- $xD+(a)_{13}$
- $xD+(a)_{14}$
- $xD+(a)_{15}$
- $xD-(a)_{16}$

Los comportamientos significativos en un ámbito deóntico tienen una determinada forma que puede ser modalizada. Se trata de una descripción que resulta útil a la hora de analizar argumentos deónticos.

Las acciones u omisiones son legítimas en un ámbito deóntico en los siguientes doce casos:

1. $xPA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
2. $xLA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
4. $xLO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
6. $xLA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
7. $xPO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
8. $xLO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
9. $x\neg PA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
11. $x\neg PO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
12. $x\neg LO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 0$
13. $x\neg PA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
14. $x\neg LA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$
15. $x\neg PO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 0$

Esto nos permite establecer una primera tautología deóntica:

1. $xD+(a) \rightarrow [xD+(a)_1] \vee [xD+(a)_2] \vee [xD+(a)_4] \vee [xD+(a)_6] \vee [xD+(a)_7] \vee [xD+(a)_8] \vee [xD+(a)_9] \vee [xD+(a)_{11}] \vee [xD+(a)_{12}] \vee [xD+(a)_{13}] \vee [xD+(a)_{14}] \vee [xD+(a)_{15}]$

Es decir, que la acción u omisión 'a' es legítima en el ámbito deóntico descrito 'xD(a)' en una de las doce formas válidas⁸⁸.

La acción u omisión es ilegítima en el mismo ámbito deóntico en los siguientes cuatro casos

3. $xPO(a) \dagger xA(a) \rightarrow 1$
5. $xPA(a) \dagger xO(a) \rightarrow 1$
10. $x\neg LA(a) \dagger xA(a) \rightarrow 1$
16. $x\neg LO(a) \dagger xO(a) \rightarrow 1$

⁸⁸ Que pueden ser, por tanto, tanto una proposición deóntica P como una proposición deóntica L en conjunción con un comportamiento significativo.

E, igualmente, generalizamos todos ellos mediante una segunda tautología deóntica:

$$2. \text{x}D\text{-(a)} \rightarrow [\text{x}D\text{-(a)}_3] \vee [\text{x}D\text{-(a)}_5] \vee [\text{x}D\text{-(a)}_{10}] \vee [\text{x}D\text{-(a)}_{16}]$$

Es decir, que la acción u omisión ‘a’ es ilegítima en el ámbito deóntico ‘xD(a)’. Esta expresión, igualmente, se modaliza en una de las cuatro maneras anteriores.

La utilidad de este modo de proceder consiste en que al abstraer la modalización de una determinada descripción de comportamiento, podemos inferir más cláramente cuál sea la proposición deóntica que justifica su adscripción a una clase particular. Y, por tanto podemos, por ejemplo, distinguir la descripción del fundamento de su ilegitimidad, y en consecuencia, su razón.

Así podemos formular raciocinios de legitimidad deóntica, como el siguiente,

1. $R \{B \leftarrow / \rightarrow f(x)\} [xD(B)]$
2. $x(b) \in x(B)$
-
3. $R \{x(B) \leftarrow / \rightarrow f(x)\} [xD\text{-(b)}]$ ⁸⁹

Es decir, ‘b’ es un comportamiento que forma parte de la clase ‘B’ de acciones (a la que ‘b’ pertenece), y, en razón de la

⁸⁹ Al ser la razón de no correspondencia, varias proposiciones P-L pueden especificar esta premisa, en concreto, todas aquellas en las que el comportamiento significativo ‘B’ es descrito como ilegítimo, es decir, $x\text{D}\text{-(B)}$, y, por tanto, las correspondientes a $[xD\text{-(a)}_3] \vee [xD\text{-(a)}_5] \vee [xD\text{-(a)}_{10}] \vee [xD\text{-(a)}_{16}]$, es decir, 3. $x\text{PO}(a) \dagger xA(a)$; $x\text{PA}(a) \dagger xO(a)$; 10. $x\text{-LA}(a) \dagger xA(a)$; $x\text{-LO}(a) \dagger xO(a)$.

Por ejemplo, afirmar que un comportamiento significativo respecto a una norma (mentir o no mentir) es deónticamente ilegítimo equivale tautológicamente a afirmar que existe una de estas normas: “se debe no mentir” o “se debe mentir” (proposición P) o “no es lícito mentir” o “no es lícito no mentir” (proposición L).

Afirmar que un comportamiento particular (mentir, ‘xA(a)’) es ilegítimo respecto a una norma, equivale a afirmar la verdad de una de dos normas: una proposición P (“se debe no mentir”, ‘xPO(a)’) o una proposición L (“no es lícito mentir”, ‘x-LA(a)’).

Un argumento que de razón de porqué mentir es deónticamente ilegítimo debe mostrar la verdad de la proposición “se debe no mentir” o la verdad de la proposición “no es lícito mentir”.

inconveniencia de las mismas respecto al fin de x, 'b' es un comportamiento ilegítimo. Esto vale, tanto si la expresión del momento 1 del argumento (proposición 1) es un precepto, como si es una declaración de licitud o ilícitud. Se entiende entonces mejor la validez de las inferencias en los argumentos deónticos, en su estructura interna.

La razón de conveniencia, correspondencia o necesidad moral de una acción u omisión respecto al fin de la persona que obra está siempre en relación con la conveniencia de un tal fin intentado respecto al fin último para el que la persona ha sido creada y redimida por Cristo, es decir su salvación, la bienaventuranza eterna. La razón de precepto moral es la de ser *via perveniendi ad salutem*⁹⁰. En la medida en que un comportamiento es necesario para alcanzar un bien, intentado como fin mediante el acto humano, un acto de virtud es necesario, es decir, es debido. La forma en que una tal necesidad se describe mediante una proposición deóntica es, en realidad, de importancia secundaria. Pero tiene algunas condiciones lógicas formales de coherencia, en relación con la semántica de la descripción, que corresponde a realidades de orden ético, tal como que su objeto sea un acto de virtud⁹¹, en el caso de preceptos, de acto de virtud debido⁹², en el caso de declaraciones de licitud, actos genéricamente indiferentes y, por tanto, deónticamente legítimos (en cuanto genéricos)⁹³.

Así como la razón natural es capaz de captar la inclinación del ente personal a obrar según su propio modo racional de ser⁹⁴, lo que es el fundamento metafísico de la índole cognoscitiva de la ley natural⁹⁵, es capaz también de captar la necesidad moral del hombre de devenir bueno mediante su obrar, de ser virtuoso en sus acciones. Dada la naturaleza racional del ser humano, bondad y virtud se corresponden con la razón⁹⁶.

⁹⁰ *S. Th.*, II-II, q. 2, a. 5.

⁹¹ *S. Th.*, II-II, q. 33, a. 2.

⁹² *S. Th.*, II-II, q. 33, a. 2, ad 4.

⁹³ *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 2.

⁹⁴ *S. Th.*, II-II, q. 85, a. 1.

⁹⁵ *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 3 y a. 4.

⁹⁶ *S. Th.*, I-II, q. 100, a. 3.

3. Argumentos deónticos de la II-IIae. Estructura interna

Hemos denominado argumentos deónticos aquellos cuyas proposiciones dialécticas presentan la forma 4 y cumplen la condición 4.a. Esto nos permite distinguirlos por su estructura externa.

$$4. R(z) [a \leftarrow \rightarrow xD(B)]$$

$$4.a. \{a \leftarrow \rightarrow xD(B)\} \rightarrow \{xP(B) \vee x\neg P(B)\} \vee \{xL(B) \vee x\neg L(B)\}$$

Denominaremos *argumentos α -deontonómicos* aquellos cuya proposición dialéctica, además de tener la forma 4 y cumplir la condición 4.a, cumpla también las condiciones 4.b y 4.c. Se trata de proposiciones deónticas P, o sea, referidas a preceptos.

$$4.b. \{a \leftrightarrow f(x)\} \rightarrow R (B \leftrightarrow f(x)) [a \leftrightarrow xP(B)]$$

$$4.c. xP(b) \rightarrow b \in xV(B)$$

Denominaremos *argumentos β -adeontonómicos* aquellos cuya proposición dialéctica, además de tener la forma 4 y cumplir la condición 4.a, cumpla también las condiciones 4.e y 4.f. Son proposiciones deónticas L, de licitud

$$4.e. \{a \leftrightarrow f(x)\} \rightarrow R (B \leftrightarrow f(x)) [a \leftrightarrow xL(B)]$$

$$4.f. xL(b) \rightarrow b \in xV(B)$$

Pueden individuarse dos tipos de argumentos α -deontonómicos (en adelante argumentos α , por brevedad), α -1 y α -2, y cuatro del tipo β , β -1, β -2, β -3, β -4⁹⁷.

El genio del Doctor Común se percibe con nitidez en sus argumentaciones deónticas, cuando plantea en sus justos términos una cuestión particular en relación con un precepto genérico y pone

⁹⁷ Esta enumeración no pretende ser exhaustiva, aunque hemos verificado un buen número de supuestos.

de manifiesto que la razón de debido de un acto estriba en su necesidad moral, a cuya consecución tiende el mismo precepto. Sus descripciones difícilmente pueden ser superadas en concisión, profundidad y amplitud de aspectos vitales. El modo de mostrar la evidencia en las inferencias argumentativas es difícilmente comparable, en su conjunto, con ningún otro moralista de ninguna otra época.

Un ulterior aspecto a destacar es que los argumentos deónticos presentan a menudo apariencias de diversidad, pero pueden tener la misma estructura interna. De modo *análogo*, los entimemas, epíqueremas, polisilogismos, sorites, etc. de la silogística clásica son verdaderos razonamientos, sólo distintos del silogismo por aspectos no esenciales⁹⁸. También en estas peculiares formas de inferencia deóntica encontramos argumentos colaterales, envíos a otros artículos, omisiones, peticiones de consenso de proposiciones evidentes o muy comunes, articulaciones con argumentos de otras índoles, así como distinciones, explicaciones, ejemplos, elencos, etc. A veces resulta muy útil efectuar diagramas de los argumentos para captar su estructura interna.

3.1. Argumentaciones α -deontonómicas

Las argumentaciones α -deontonómicas concluyen afirmando o negando la existencia de un precepto respecto de un comportamiento. En ambos casos se delimita un ámbito de legitimidad deóntica del obrar virtuoso. Versan sobre cuestiones que atañen a la necesidad o no de un determinado comportamiento debido a la existencia de un precepto. Las conclusiones de estos argumentos son, pues, proposiciones deónticas P.

La estructura externa de los argumentos α -deontonómicos es la forma 4, cumpliéndose la condiciones 4.a, 4.b y 4.c

$$4. R(z) [a \leftarrow \rightarrow xD(B)]$$

$$4.a. \{a \leftarrow \rightarrow xD(B)\} \rightarrow \{xP(B) \vee x\neg P(B)\} \vee \{xL(B) \vee x\neg L(B)\}$$

⁹⁸ Llamamos de nuevo la atención para no confundir las inferencias de argumentos morales con deducciones de silogismos categoremáticos.

- 4.b. $\{a \leftrightarrow f(x)\} \rightarrow R (B \leftrightarrow f(x)) [a \leftrightarrow xP(B)]$
 4.c. $xP(b) \rightarrow b \in xV(B)$

3.1.1. Argumentos deontonómicos α -1

El esquema lógico formal de este tipo de argumentación es bastante simple. Fundamentalmente consiste en mostrar que el comportamiento 'a' es legítimo (en este caso, debido) porque el acto preceptuado forma parte de la clase 'B' de comportamientos legítimos de un ámbito deóntico preceptivo 'xP(B)'. Se trata siempre de preceptos positivos que imperan actos de virtud. Los argumentos α -1 presentan esta estructura

1. xP(B)
2. xA(a) \in xV(B)
-
3. xP(a)

La inferencia conduce a afirmar que este acción u omisión ('a') forma parte de una clase de actos virtuosos preceptuados. Los puntos principales del argumento están en mostrar que dicho modo de obrar corresponde a una virtud determinada, así como en la distinción entre la razón del precepto (que es, la conveniencia de la clase de acciones preceptuadas respecto al fin⁹⁹), y la razón del acto preceptuado (la conveniencia del acto respecto del fin¹⁰⁰). Desarrollando completamente el esquema,

1. R $\{B \leftrightarrow f(x)\} [xP(B)]$
2. xA(a) \in xV(B)
-
3. R $\{a \leftrightarrow f(x)\} [xP(a)]$ 1,2

Véamos un ejemplo. En II-IIae, q. 83, a. 7, Santo Tomás plantea la cuestión *utrum debeamus pro aliis orare*. El argumento es el siguiente:

⁹⁹ R $\{A \leftrightarrow f(x)\}$

¹⁰⁰ R $\{a \leftrightarrow f(x)\}$. La conveniencia de este fin respecto al fin último se da por supuesta, ya que se supone siempre en la *Summa la recta ratio*, sin error, salvo *per accidens*.

«Sicut dictum est illud *debemus orando petere quod debemus desiderare* (1). *Desiderare autem debemus bona non solum nobis, sed etiam aliis* (2); hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximus debemus impendere ut ex supra dictis patet. Et ideo *charitas hoc requirit ut pro aliis oremus* (3). Unde Chrisostomus dicit super Matth. pro se orare necessitas cogit: pro altero autem charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.»

La proposición dialéctica es claramente deóntica (“¿debemos orar por el prójimo?”):

$$a \leftarrow . \rightarrow xD(b)$$

Es decir: el acto de orar por el prójimo ¿corresponde a un a un modo legítimo de obrar? La legitimidad de la que se trata es un deber, una obligación, expresable mediante un precepto. Es, pues, una proposición P (“¿debemos orar necesariamente – precepto – por el prójimo?”):

$$a \leftarrow . \rightarrow xP(b)$$

A esta interrogación dialéctica, formalmente simbolizada, corresponde el argumento. La premisa 1 del mismo es la descripción de un precepto: “se debe pedir en oración lo que debemos desear”:

$$1. xP(B)$$

Es decir, existe un precepto por el cual alguien: ‘x’ (nosotros) debe hacer algo: ‘B’ (pedir en oración lo que debemos desear).

Pasemos a la premisa 2. Sabemos que estas proposiciones cumplen la condición 4.c, por la cual el objeto de un verdadero precepto es siempre un acto de virtud. Así “pedir en oración lo que se debe desear” es un acto de virtud,

$$xV(B)$$

Desear el bien del prójimo forma parte de la misma clase de actos. Esto significa que “desear el bien del prójimo” ($xV(a)$) forma parte de la misma clase de actos correspondientes a “pedir lo que se debe desear” ($xV(B)$), cuyo precepto se afirmó en la premisa 1 ¹⁰¹; ya tenemos la segunda premisa ¹⁰²,

$$2. xA(a) \varepsilon xV(B)$$

Queda, sin embargo, explicitar la razón ($R(B \leftrightarrow f(x))$) por la cual un acto de virtud es objeto del precepto. Esta razón de conveniencia es la caridad, en cuanto es necesaria para el fin último ¹⁰³

$$1. R\{B \leftrightarrow f(x)\} [xP(B)]$$

Y, finalmente, esta conveniencia de caridad se da también respecto al acto “desear el bien del prójimo” ($R\{a \leftrightarrow f(x)\} [xD+(a)]$), lo que se expresa con las palabras “esto pertenece a la razón de amor”. Al ser la misma razón de caridad, la conclusión es que hay un precepto de orar por los demás

$$3. R\{a \leftrightarrow f(x)\} [xP(a)],$$

Es decir, “debemos orar por los demás”, enunciado verbal que comporta un acto de la inteligencia (un juicio), es decir, una proposición con valor de verdad (proposición verdadera), a la que

¹⁰¹ En el artículo anterior argumentó que “desear el bien temporal propio” es una acción que forma parte de la clase de acciones “que se deben desear”. Ahora afirma que “desear el bien del prójimo” también lo es por la misma razón de conveniencia necesaria.

¹⁰² Muchas de estas premisas 2 son conclusiones de argumentos hético-prácticos, así como bastantes premisas 1 dependen de argumentos estructurales de definición expresados en términos de legitimidad deóntica.

¹⁰³ Esta es, en efecto, la razón expuesta en el artículo anterior de la *Summa*, donde, argumentando la sentencia de S. Agustín *hoc licet orare quod licet desiderare*, afirma «sicut admnicula, sicut adiuuamus in tendendum ad beatitudinem, in quantum... deservunt ad actus virtutum», entonces se refería a la petición de lo material, pero el argumento es válido también respecto al acto de una virtud en sí misma, por lo que ahora lo emplea en este otro, especificando que la virtud es la de la caridad. Las palabras «Sicut dictum est» se refieren a esto.

se ha llegado mediante una inferencia argumentativa válida, y que describe la realidad de un precepto moral.

A efectos prácticos conviene ahora volver a leer atentamente el argumento, captando bien la premisa 1 y su razón R (caridad), la premisa 2 y la consecuencia, que se desprende del hecho de que la razón de este otro deber, tiene una misma conveniencia de razón (caridad). La primera razón es la razón del precepto (procurar el bien es caridad), la segunda la razón del acto preceptuado (procurar el bien de los demás es caridad). La inferencia procede de captar la conveniencia necesaria de ambas para que quien obra alcance su fin último¹⁰⁴. Esto, que sucede de modo espontáneo en el raciocinio natural, puede ser expresado en términos formales de esta manera.

El tipo de preceptos de esta premisa 1 de los argumentos α -1 es muy variado. Describen en razón de debidos actos de virtud como amar al amigo y lo que es bien suyo¹⁰⁵, procurar que el delincuente se corrija¹⁰⁶, tener cierta solícitud de lo temporal¹⁰⁷, desear lo bueno en cuanto conduce al bien sumo¹⁰⁸, ofrecer sacrificio espiritual a sólo Dios¹⁰⁹, cumplir lo pactado¹¹⁰, honrar a quien detenta una cierta excelencia¹¹¹, recompensar al menos en el afecto al benefactor¹¹², etc.

A veces estos preceptos se refieren a sujetos morales en ciertas circunstancias, como por ejemplo, quien cometió un hurto¹¹³, o el juez que debe juzgar¹¹⁴, aunque frecuentemente se trata de preceptos comunes para todos. En ocasiones, la proposición

¹⁰⁴ En este caso, hay una argumentación precedente del precepto, que es la fundamentación meta-deóntica del precepto, y que tiene esta forma. Pero en ocasiones no es necesario (al tratarse de un precepto muy evidente), o bien no es la única, o bien hay un argumento analógico deóntico, a los que aludimos más adelante.

¹⁰⁵ *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 4; q. 25, a. 10.

¹⁰⁶ *S. Th.*, II-II, q. 33, a. 6.

¹⁰⁷ *S. Th.*, II-II, q. 55, a. 7.

¹⁰⁸ *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 6.

¹⁰⁹ *S. Th.*, II-II, q. 85, a. 1.

¹¹⁰ *S. Th.*, II-II, q. 86, a. 1.

¹¹¹ *S. Th.*, II-II, q. 103, a. 2.

¹¹² *S. Th.*, II-II, q. 106, a. 4.

¹¹³ *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 5.

¹¹⁴ *S. Th.*, II-II, q. 60, a. 5.

dialéctica se restringe a la ley natural ¹¹⁵, otras a la ley nueva del Evangelio ¹¹⁶, otras a una virtud particular ¹¹⁷.

Los argumentos α -1, en todos los casos, parten de la descripción de uno de estos preceptos existentes que imperan una determinada clase de actos de virtud, al concurrir ciertas circunstancias, para (en función de la concordancia entre la *ratio* del precepto y la *ratio* del acto que se indaga) establecer si es o no objeto del mismo.

La concordancia de la razón del precepto con la razón del acto en función del fin de la persona es también de índole muy diversa: efecto necesario ¹¹⁸, razón de signo ¹¹⁹, identidad de fin ¹²⁰, razón de mayor bien ¹²¹, circunstancia requerida para el fin, modo, tiempo, etc ¹²², comunicación de bien ¹²³, causa necesaria ¹²⁴, etc.

3.1.2. Argumentos deontonómicos α -2

Parecido al anterior, su estructura externa es la misma que la de los argumentos α -1 por su proposición conclusiva, pero los argumentos α -2, se diferencian en su estructura interna de estos primeros porque la inferencia concluye con la negación de una obligación (proposición $\neg P$), a partir de la diferenciación de la premisa 2.

1. $xP(B)$
2. $xA(a) \Phi xV(B)$
-
3. $x\neg P(a) 1,2$

¹¹⁵ *S. Th.*, II-II, q. 85, a. 1.

¹¹⁶ *S. Th.*, II-II, q. 86, a. 1.

¹¹⁷ *S. Th.*, II-II, q. 25, a. 10.

¹¹⁸ *S. Th.*, II-II, q. 62, a. 5.

¹¹⁹ *S. Th.*, II-II, q. 83, a. 2; q. 85, a. 1.

¹²⁰ *S. Th.*, II-II, q. 33, a. 6.

¹²¹ *S. Th.*, II-II, q. 26, a. 5; q. 83, a. 6.

¹²² *S. Th.*, II-II, q. 33, a. 2; q. 106, a. 4.

¹²³ *S. Th.*, II-II, q. 87, a. 3; q. 25, a. 10; q. 25, a. 4.

¹²⁴ *S. Th.*, II-II, q. 68, a. 2.

Desarrollando el esquema,

1. $R \{B \leftrightarrow f(x)\} [xP(B)]$

2. $x A(a) \Phi x V(B)$

—

3. $R \{a \leftarrow / \rightarrow f(x)\} [x \neg P(a)]$

La inferencia, en esta argumentación, presenta la característica de concluir que, dado que existe un determinado deber de obrar de un determinado modo, y que un comportamiento determinado no forma parte de la clase de acciones que corresponde a dicho modo debido de obrar, no existe obligación de obrar según este determinado comportamiento. La razón de esta no obligatoriedad consiste en la no correspondencia entre la razón del precepto (R de la premisa 1) y la razón del acto (R de la conclusión 3).

La premisa 1 de estos argumentos es igual que en los argumentos α -1, y consiste en proposiciones deónticas P, como que hay obligación de socorrer al necesitado¹²⁵, dar a cada uno lo que es suyo¹²⁶, odiar el mal¹²⁷, amar al amigo¹²⁸, etc.

Un ejemplo típico de este modelo argumentativo lo encontramos en II-IIae q.62 a.4: *Utrum aliquid debeat restituere quod non abstulit.*

«Quicumque damnificat aliquem, videtur ei auferre id in quo ipsum damnificat; damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secundum Philosophum. Et ideo *homo tenetur ad restitutionem eius in quo aliquem damnificavit* (1). Sed aliquis damnificatur dupliciter: uno modo quia auferatur ei id quod actu habebat; et tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem aequalis; puta si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum, quantum valet domus. Alio modo si damnificet aliquem, impediendo ne adipiscatur quod erat in via habiendi; et *tale damnum non oportet recompensare ex*

¹²⁵ *S. Tb.*, II-II, q. 71, a. 1.

¹²⁶ *S. Tb.*, II-II, q. 62, a. 4.

¹²⁷ *S. Tb.*, II-II, q. 25, a. 11.

¹²⁸ *S. Tb.*, II-II, q. 25, a. 3.

aequo (3), *quia* minus est habere aliquid virtute quam habere actu; *quia* autem est via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potentiam; et ideo *si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum, non simpliciter, sed multiplicatum; quod non est de necessitate restitutionis* (2), ut dictum est. Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum et negotiorum.»

La forma de la proposición conclusiva es,

$$a \leftarrow \rightarrow xP(c)$$

Donde 'a' significa la acción de entregar aquello que no ha sido sustraído, 'xP(c)', el deber de restituir que obliga a un sujeto moral 'x'. Es decir, la cuestión puntual planteada es si la acción de entregar aquello que no ha sido sustraído puede corresponder al deber de restituir que obligue a alguien.

En definitiva, se trata de mostrar mediante una argumentación racional, la razón por la cual es verdadera la afirmación de que existe el deber de restituir lo que no se sustrajo ('xP(a)'), o bien es verdadera la afirmación de que no existe dicha obligación moral ('x¬P(a)').

Se trata, por tanto de una proposición deóntica de forma genérica 4 y que cumple las condiciones 4.a, 4.b y 4.c.

La premisa 1 establece un determinado precepto, el de restituir aquello en lo que se causó un daño, y que afecta a quien es responsable de este daño.

$$1. xP(B)$$

La razón de este precepto es la correspondencia necesaria de esta acción para la consecución de un fin de 'x' que sea ordenable a su fin último; esta razón consiste en el restablecimiento del orden de equilibrio, alterado por una acción precedente del cual 'x' es responsable, es decir, la razón del precepto es el equilibrio entre las personas.

$$1. R \{B \leftrightarrow f(x)\} [xP(B)]$$

El acto correspondiente a la clase de acciones a la que el precepto se refiere es un acto de virtud, en concreto, la virtud referida a la razón del precepto es la justicia

$$xV(B)$$

La premisa 2 comporta un determinado juicio respecto a al comportamiento 'a'. En los argumentos α -2 dicho juicio es una negación (a diferencia de lo que sucede en los argumentos α -1, en los cuales la premisa 2 es una afirmación). Se afirma, en efecto, que la acción 'a' no significa devolver la cantidad damnificada en acto y simplemente, sino multiplicada

$$2. xA(a) \Phi xV(B)$$

La razón del acto de gratificar a quien sufrió un daño en cantidad mayor de la requerida por la igualdad del equilibrio no corresponde a la razón del precepto, más en particular por exceso. Donde hay exceso no hay igualdad de equilibrio. Esto supondría confundir lo que es en potencia con lo que es en acto; por tanto, la razón del precepto no corresponde a la razón del acto.

$$[R \{B \leftrightarrow f(x)\}] \leftarrow/\rightarrow [R \{a \leftarrow/\rightarrow f(x)\}]$$

Por tanto, es válido inferir que la proposición afirmativa de que existe este deber es falsa, puesto que mientras existe el deber de restituir al que corresponde un acto de virtud determinado (la clase 'B' de acciones, es decir, la restitución), la acción 'a' no corresponde a la clase de acciones imperadas por el precepto. Luego no existe el precepto de entregar aquello que no ha sido sustraído, y su razón es la no correspondencia de dicha acción con el fin. Es válido inferir que la proposición ' $x\neg P(a)$ ' es verdadera.

$$3. R \{a \leftarrow/\rightarrow f(x)\} [x\neg P(a)]$$

El tipo de discordancias entre la razón del precepto y la del acto en los argumentos α -2 son, por ejemplo, la inadecuación a la

razón de amistad ¹²⁹, de circunstancia (tiempo, lugar etc.) ¹³⁰, de oposición al efecto de acto de virtud, etc.

3.2. Argumentos β -adeontómicos

Las argumentaciones β -adeontómicas versan sobre cuestiones que atañen a la licitud o ilicitud del comportamiento. Las conclusiones de estos argumentos son proposiciones deónticas L. La estructura externa de los argumentos es la forma 4, cumpliendo la condiciones 4.a, 4.e y 4.f ¹³¹

$$4. R(z) [a \leftarrow \rightarrow xD(B)]$$

$$4.a. \{a \leftarrow \rightarrow xD(B)\} \rightarrow \{xP(B) \vee x\neg P(B)\} \vee \{xL(B) \vee x\neg L(B)\}$$

$$4.e. \{a \leftrightarrow f(x)\} \rightarrow R(B \leftrightarrow f(x)) [a \leftrightarrow xL(B)]$$

$$4.f. xL(b) \rightarrow b \in xV(B)$$

La estructura interna de estos argumentos β se diversifica más que la de los argumentos α porque el ámbito de legitimidad deóntica es más amplio en las proposiciones L. Así, la clase de acciones lícitas respecto de una norma suele ser más amplia que la de las acciones imperadas por un precepto. La conclusión en estos argumentos consiste en la afirmación o negación de licitud de un acto o una omisión.

La premisa 2 de la estructura interna formal de los argumentos β es característica. La proposición consiste en un juicio respecto a si una tal acción forma o no parte de la clase de acciones deónticamente significativas (es decir, legítimas o ilegítimas), a partir de su delimitación por una premisa deóntica expresada en la premisa 1.

Vemos cuatro tipos de este modo de razonar.

¹²⁹ *S. Tb.*, II-II, q. 25, a. 3; a. 11.

¹³⁰ *S. Tb.*, II-II, q. 71, a. 1, por ejemplo.

¹³¹ Obsérvese que tanto la forma 4 como la condición 4.a son genéricas de las proposiciones deónticas, mientras que las condiciones 4.b y 4.c son específicas de las proposiciones P, y las condiciones 4.e y 4.f son específicas de las proposiciones L.

3.2.1. Argumentos adeontonómicos β -1

Es la más parecida a los argumentos α . La premisa 1 describe la existencia de un precepto y la conclusión expresa el ámbito de legitimidad deóntica en términos de licitud.

Su estructura formal es la siguiente

1. $xP(B)$
2. $a \in xV(B)$
-
3. $xL(a)$ 1,2

Se trata, en definitiva, de mostrar que una acción o una omisión es lícita, mostrando que es obligatoria en algunos casos. La validez de esta argumentación se comprende naturalmente, pero puede también fundamentarse en términos formales mediante la justificación de la conversión de una proposición P a una proposición L . Esta inferencia es válida. Es obligado cumplir un precepto y, por tanto es lícito cumplir un precepto.

Podemos desarrollar este esquema, de manera que se comprenda mejor la validez de la conclusión

- a). $xP(B) \rightarrow xD+(B)$
- b). $a \in xV(B)$
-
- c). $xD+(a) \rightarrow xL(a)$

Recordemos que las proposiciones de tipo ' $xD+(a)$ ' suponen un campo (el de legitimidad) de un ámbito de legitimidad deóntica delimitado por la proposición ' $xP(B)$ '.

$$xP(B) \rightarrow xD+(B) \quad {}^{132}$$

¹³² Que puede expresarse formalmente en doce diferentes modos (ver más arriba las equivalencias de la expresión ' $xD+(a)$ '): 1. $xPA(B) \dot{\vdash} xA(B)$; 2. $xLA(B) \dot{\vdash} xA(B)$; 4. $xLO(B) \dot{\vdash} xA(B)$; 6. $xLA(B) \dot{\vdash} xO(B)$; 7. $xPO(B) \dot{\vdash} xO(B)$; 8. $xLO(B) \dot{\vdash} xO(B)$; 9. $x\neg PA(B) \dot{\vdash} xA(B)$; 11. $x\neg PO(B) \dot{\vdash} xA(B)$; 12. $x\neg LO(B) \dot{\vdash} xA(B)$; 13. $x\neg PA(B) \dot{\vdash} xO(B)$; 14. $x\neg LA(B) \dot{\vdash} xO(B)$; 15. $x\neg PO(B) \dot{\vdash} xO(B)$.

Dado que la proposición dialéctica es del tipo L positivo, sólo cuatro descripciones de comportamiento tienen el valor '0', es decir, son deónticamente legítimas¹³³.

Dada la existencia de un precepto, es legítimo deónticamente cumplir el precepto; lo que es legítimo deónticamente es lícito; luego dada la existencia de un precepto, cumplirlo es algo lícito.

Una vez justificada la estructura interna de estos argumentos β -1, conviene volver a ésta expresándola más completamente del modo siguiente:

1. $R \{(B \leftrightarrow f(x)) [xP(B)]$
2. $a \in xV(B)$
-
3. $R \{a \leftrightarrow f(x)\} [xL(a)]$

Tienen una estructura interna de esta clase argumentaciones básicas como *utrum mutilare aliquem membro in aliquo caso possit esse licitum*¹³⁴ (donde Santo Tomás explica que la razón del precepto es la ordenación de la parte al todo y la razón del acto la ordenación del miembro respecto al cuerpo), *utrum alicui liceat occidere aliquem se defendendo*¹³⁵ (donde la razón del precepto es la necesidad de intentar mantener la propia vida en ciertos casos, y la razón del acto, la necesidad dicha acción respecto al fin del individuo o la comunidad); *utrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit propter ea quae in contrario proponuntur*¹³⁶ (donde la razón del precepto es la necesidad de publicidad del proceso legal, y la razón del acto la necesidad de juzgar exclusivamente lo público), y otras cuestiones similares.

3.2.2. Argumentos adeontonómicos β -2

Parecida a la anterior, aquí se concluye con la negación de licitud o afirmación de ilicitud de una acción u omisión. La premisa

¹³³ $xD+(a)_2$; $xD+(a)_4$; $xD+(a)_6$; $xD+(a)_8$. Es decir las conjunciones 2. $xLA(B) \dagger xA(B)$; 4. $xLO(B) \dagger xA(B)$; 6. $xLA(B) \dagger xO(B)$; 8. $xLO(B) \dagger xO(B)$.

¹³⁴ *S. Th.*, II-II, q. 65, a. 1.

¹³⁵ *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 7.

¹³⁶ *S. Th.*, II-II, q. 67, a. 2.

1 es (como en los argumentos α y β -1) la descripción de un precepto existente. Se diferencia de los argumentos β -1 no sólo por la conclusión, sino también porque la premisa 2 incluye el comportamiento 'a' en la clase general de comportamiento opuesto a la clase de acciones virtuosas preceptuadas por el precepto de la premisa 1.

1. $xP(B)$
2. $x(a) \leftrightarrow P-z-xB(b)$ ¹³⁷
-
3. $x\neg L(a)$ 1,2

Igual que sucede en las inferencias de los argumentos β -1, la razón natural capta inmediatamente su validez. En efecto, si existe el precepto de comportarse de una determinada manera, y una acción es incompatible con un tal comportamiento, se concluye naturalmente que ese modo de comportarse no es lícito. No cumplir una obligación es ilícito.

Vamos a tratar de justificarlo formalmente, verificandolo, igual que antes, mediante el concepto de legitimidad deóntica.

- a) $xP(B) \rightarrow xD+(B)$
- b) $\{x(a) \leftrightarrow P-z-xB(b)\} \rightarrow \{x(a) \Phi xV(B)\} \dagger \{x(a) \rightarrow \neg xV(B)\}$
-
- c) $xD-(a) \rightarrow x\neg L(a)$

La premisa b) supone inferir que si 'a' es un acto incompatible con la clase de comportamiento debido, descrito en el precepto de la premisa a), entonces 'a' no sólo no forma parte de la virtud correspondiente, sino también excluye los actos de esta virtud y, por tanto, resulta incompatible tal acción con la clase de actos imperados por el precepto.

¹³⁷ Las proposiciones de esta clase corresponden a conclusiones de argumentos prácticos cuantificacionales de subclase, (o mejor, una especie de ellos, prácticos cuantificacionales de exclusión recíproca de elemento en subclase, un modo especial de argumentos prácticos de subclase que soslayamos en su momento por razón de brevedad). Su proposición dialéctica es " $a \equiv P-z-xB(b)$ ", donde $P-z-B(b)$ significa la clase 'z' de pecados correspondientes al vicio 'B', definida 'z' como clase de vicio y acto vicioso opuestos a un virtud y acto de virtud particular.

La realización de este comportamiento simultánea a la existencia del precepto puede ser descrita como un comportamiento deónticamente ilegítimo¹³⁸

Dado que la proposición dialéctica de los argumentos β -2 es del tipo L negativo, sólo dos descripciones de comportamiento tienen el valor '1', es decir, son deónticamente ilegítimas¹³⁹.

Dada la existencia de un precepto, es ilegítimo deónticamente no cumplirlo; lo que es ilegítimo deónticamente es ilícito; luego dada la existencia de un precepto, no cumplirlo es ilícito.

En su forma más desarrollada, la estructura interna de los argumentos β -2 es, en consecuencia

1. $R \{(B \leftrightarrow f(x)) [xP(B)] \rightarrow xD+(B)$
2. $x(a) \leftrightarrow P-z-xB(b)$
-
3. $xD-(a) \rightarrow R \{a \leftarrow / \rightarrow f(x)\} [x\neg L(a)]$

Ejemplos de este modo de razonar lo podemos advertir en el argumento por el cual Santo Tomás mantiene la ilicitud de matarse¹⁴⁰, de matar a un inocente¹⁴¹, de maldecir¹⁴², o de dispensar o conmutar votos sin autoridad del prelado legítimo¹⁴³.

La premisa 2 supone la comparación entre la razón del precepto y la razón del acto y la fuerza del argumento depende de la claridad cómo se evidencie la relación excluyente del acto respecto a la clase de actos imperados por el precepto.

Un artículo muy interesante por su triple argumentación de esta clase, es *utrum liceat alicui occidere seipsum*¹⁴⁴.

La premisa 1 mantiene la existencia de tres preceptos muy manifiestos:

¹³⁸ $[xD-(a)_3] \vee [xD-(a)_5] \vee [xD-(a)_{10}] \vee [xD-(a)_{16}]$. Recordemos que un comportamiento así puede ser descrito de cuatro formas distintas: 3. $xPO(a) \dagger xA(a)$; 5. $xPA(a) \dagger xO(a)$; 10. $x\neg LA(a) \dagger xA(a)$; 16. $x\neg LO(a) \dagger xO(a)$.

¹³⁹ $[xD-(a)_{10}] \vee [xD-(a)_{16}]$; es decir las conjunciones 10. $x\neg LA(a) \dagger xA(a)$; 16. $x\neg LO(a) \dagger xO(a)$.

¹⁴⁰ *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 5.

¹⁴¹ *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 6.

¹⁴² *S. Th.*, II-II, q. 76, a. 1.

¹⁴³ *S. Th.*, II-II, q. 68, a. 12.

¹⁴⁴ *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 5.

- a. se debe obrar según inclinación natural
- b. se debe omitir el daño a la comunidad
- c. no se debe tomar como propio lo ajeno

Las razones de estos preceptos son, respectivamente

- a. la conveniencia del modo de obrar según el modo de ser
- b. la conveniencia de la ordenación del bien particular al bien común
- c. la conveniencia del equilibrio de justicia

Las razones respectivas del acto son,

- a. odio de sí
- b. injuria a la comunidad
- c. usurpación de bien ajeno

En la conclusión, la razón de ilicitud consiste en la no correspondencia de las razones del acto respecto a las razones de cada uno de los preceptos existentes, en cuanto compromete la consecución del fin último de quien obra. Se trata de un bello ejemplo de arquitectónica argumentativa en servicio de la verdad del bien moral de la persona.

3.2.3. Argumentos *adeontonómicos* β -3

Este modelo de raciocinio se diferencia de los anteriores β -1 y β -2 en que la premisa 1 afirma la licitud de un comportamiento respecto a una clase de acciones u omisiones de las que 'a' forma parte. Veamos su estructura.

1. $xL(B)$
2. $a \in xV(B)$
-
3. $xL(a)$ 1,2

En su forma estructural desarrollada,

1. $R \{(B \leftrightarrow f(x)) [xL(B)] \rightarrow xD+(B)$
2. $a \in xV(B)$
-
3. $xD+(a) \rightarrow R \{a \leftrightarrow f(x)\} [xL(a)]$

La validez formal de este razonamiento puede ser verificada de modo similar a las anteriores. Es muy característico de estos argumentos que la conclusión especifique siempre algunas circunstancias particulares que circunscriben más particularmente un modo de obrar. La razón es que el ámbito de legitimidad deontica de las proposiciones L es más amplio que el de las proposiciones P. Lo que es en sí lícito, puede devenir en ilícito por razones de alguna clase, referidas a las circunstancias ¹⁴⁵. Por ejemplo, puede suceder que una acción en sí lícita sea deónticamente significativa (ilegítima) en un ámbito de legitimidad existente.

Son ejemplos de esta clase de argumentos, los artículos en los que Santo Tomás mantiene la licitud de matar seres vivos ¹⁴⁶, prestar juramento ¹⁴⁷, tolerar ritos de infieles ¹⁴⁸, jurar en nombre de criatura ¹⁴⁹, etc (siempre mostrando dicha licitud en relación a ciertas circunstancias determinadas).

3.2.4. Argumentos adeontonómicos β -4

Como en los argumentos β -2, la conclusión consiste en la afirmación de la ilicitud de 'a'. Se diferencia de éstos en que la inferencia no procede de la razón de oposición entre 'a' y la clase de actos preceptuados, sino de la afirmación de un precepto negativo,

¹⁴⁵ En cambio esto no sucede en las argumentaciones del tipo β -2 en las que la premisa 2 es de clase práctica hamártica absoluta (es decir, un absoluto moral), y, por tanto, también del tipo práctico de subclase señalado. No es preciso entonces determinar circunstancias, porque el objeto de cualquier campo de legitimidad deontica es siempre un acto virtuoso, al menos genéricamente, y la razón del acto muestra en este caso su no correspondencia a cualquier ámbito de legitimidad deontica, en el mismo género del comportamiento, sin necesidad de precisar las circunstancias para particularizarlo.

¹⁴⁶ *S. Th.*, II-II, q. 64, a. 1.

¹⁴⁷ *S. Th.*, II-II, q. 90, a. 1.

¹⁴⁸ *S. Th.*, II-II, q. 10, a. 11.

¹⁴⁹ *S. Th.*, II-II, q. 89, a. 6.

es decir de la correspondencia entre la omisión de un tal acto, con el precepto de omitirlo. Para expresar esta razón es necesario usar los formalismos descriptivos deónticos en su forma más completa.

El esquema argumentativo es el siguiente,

1. $xPO(B)$
2. $x(a) \in xB(B)$
-
3. $x\bar{L}(a)$

Completamente desarrollado,

1. $R \{(B \leftarrow / \rightarrow f(x)) [xPO(B)] \rightarrow xD-(B)$
2. $x(a) \in xB(B)$
-
3. $xD-(a) \rightarrow R \{(B \leftarrow / \rightarrow f(x)) [x\bar{L}(a)]$

Son argumentos de este tipo los empleados para mostrar la ilicitud de defenderse de una acusación mediante una calumnia¹⁵⁰, o de proceder a juicio con mera sospecha¹⁵¹.

Es interesante comprobar como desde el punto de vista deóntico, tanto la acción como la omisión tienen razón de ilicitud. Esto permite verificar, una vez más, cómo las proposiciones P y L resultan equivalentes, a partir del esquema de tautologías expuesto anteriormente, considerándolas desde la perspectiva de modalidades de delimitación de un ámbito deóntico de legitimidad. No sólo la bondad de la acción u omisión permite inferir en argumentaciones estructurales de definición, o héxico-prácticas, mediante juicios de inclusión o excluyente en clases. La razón de malicia de un acto permite inferir su ilegitimidad y no sólo respecto a proposiciones P que describen actos debidos de virtud, sino también respecto a proposiciones L. Una vez más se hace evidente la íntima relación entre las nociones de virtud y vicio, fundadas en la de bondad y maldad. Son éstas las nociones basilares de la moral de Sto. Tomás, armonizándose admirablemente con la noción de

¹⁵⁰ *S. Tb.*, II-II, q. 69, a. 2.

¹⁵¹ *S. Tb.*, II-II, q. 60, a. 3.

deber. En muy buena medida la moral posterior se empobrecerá en este sentido, al reducir la argumentación moral casi exclusivamente a formas deónticas, al concebir la noción de deber como una categoría originaria sin fundamentación metafísica. La riqueza, amplitud y perfección de la argumentación moral de Santo Tomás permiten apreciar cuán basilar es en la mente del Doctor Angélico la íntima conexión entre verdad y libertad en el ente personal, cuyo fundamento metafísico adquiere un profundo significado a la luz de la Revelación.

IV. Conclusion

La perspectiva trazada en este análisis de los argumentos básicos de la II-IIae, permite comprender mejor el sentido de la moral tomista en cuanto moral racional de las virtudes. Es la índole de las cuestiones morales la que permite una primera aproximación al problema de la argumentación moral en la II-IIae.

1. Son, a nuestro parecer, tres los tipos básicos de argumentación moral presentes en la II-IIae, íntimamente relacionados entre sí. Los argumentos dependen de la proposición dialéctica implícita en la interrogación que encabeza la cuestión dialéctica abordada en cada uno de los artículos.

El tipo I (Argumentaciones estructurales de definición), representa aproximadamente el 41%, y versan sobre la definición de cierto rasgo moral (generalmente una virtud o un vicio, pero también dones del Espíritu Santo o aspectos morales de estados de vida); así, por ejemplo, los argumentos concluyen en juicios respecto al objeto de un hábito moral, su esencia, sus partes constitutivas, su sujeto, sus causas, sus efectos, etc.

El tipo II (Argumentaciones cualificativas héxico-prácticas), el 35%, tiene por objeto un juicio respecto a la relación (inclusiva o excluyente) de una clase de realidades éticas (presupuesta su definición) con otras, estando estas segundas explícita o implícitamente relacionadas con virtudes o vicios y/o sus actos.

El tipo III (Argumentaciones deónticas), el 24%, consiste en un tipo de argumentación cuya conclusión es un juicio respecto a la legitimidad (deber, licitud) de un comportamiento respecto de un

precepto, en cuanto impera o no un determinado comportamiento virtuoso necesario o conveniente en razón del fin de la persona en cuanto bien.

El fundamento de la íntima trabazón de estas argumentaciones no es de naturaleza lógica, sino estrictamente de naturaleza moral. Bien, virtud, precepto, resultan admirablemente entendidos en la consideración general de la moral trazada por el Aquinate en la I-IIae, verdadera obra maestra de la teología moral fundamental. El análisis de los argumentos, no obstante, resulta útil para una más perfecta percepción del genio de Santo Tomás, poniendo la razón en servicio de la verdad. Se trata, por tanto, de una indagación en los preambulos racionales de la ética y de la teología moral de Santo Tomás.

La distinción entre argumentos “teleológicos” y “deontológicos” carece de sentido en la perspectiva de la II-IIae, porque la noción de conocimiento del deber es entendida en los argumentos de los que nos hemos ocupado sólo como momento de la relación dialógica entre Dios y el hombre en el obrar moral, cuya razón formal es su bondad en cuanto evento necesario en el desarrollo humano libre, ontológicamente inclinado a un fin. Los argumentos deónticos tienden a poner de manifiesto, a describir en términos discursivos, esta conveniencia y a expresarla en términos normativos.

Exponemos de modo sintético los tipos de argumentación expuestos, de modo que se aprecie la unidad del conjunto de la II-IIae, desde la perspectiva específica de los modos de las argumentaciones básicas empleadas.

A) Argumentaciones estructurales de definición

B) Argumentaciones héxico-prácticas

a) Argumentos cualificativos héxicos

1) Puros

1.a) aréticos

1.a) hamárticos

2) Cuantificacionales

2.a) de clase

2.b) de subclase

- a. inclusión de elemento en subclase
 - b. exclusión recíproca de elemento en subclase
 - c. de relación causal
- 2.c) comparativos
- b) Argumentos cualificativos prácticos
 - 1) Puros
 - 1.a) aréticos
 - 1.b) hamárticos
 - 2) Cuantificacionales
 - 2.a) de clase
 - 2.b) de subclase
 - 2.c) comparativos
- C) Argumentaciones deónticas¹⁵²
 - a) Argumentos α -deontonómicos
 - 1) α -1 de obligación
 - 2) α -2 de no obligación
 - b) Argumentos β -adeontonómicos
 - 1) β -1 de licitud
 - 2) β -2 de ilicitud
 - 3) β -3 de licitud circunstancial
 - 4) β -4 de transgresión ilegítima

2. Entre los lógicos nominalistas medievales, era común referirse a ciertos supuestos de la *suppositio* como la *crux logicorum*.

¹⁵² En realidad, existe un tercer tipo de argumento deóntico en la II-IIae, además de los α -deontonómicos y β -adeontonómicos. Se trata de los *argumentos deónticos analógicos*. El estudio de los mismos no puede ser abordado en estas líneas. La importancia de un cuidadoso análisis formal de este tipo de argumentación (necesario para comprender la evolución posterior de las formas de argumentación en ética particular, muy especialmente el desarrollo de las complejas formas de argumentación inferencial inductiva, crítica y modal de la ética particular católica de los ss. XVI-XVIII), requiere una investigación aparte. Además el análisis de los argumentos Γ , requiere una metodología diferente al modelo analítico algorítmico (de tipo Boole-Fregeano) que hemos empleado hasta ahora, mediante un modelo diagramático cuya exposición desbordaría los límites del presente artículo. Esperamos, Dios mediante, exponer en breve, tanto los resultados obtenidos en el análisis de los argumentos deónticos analógicos de la II-IIae, como poner de manifiesto su trascendental e insospechada relación con el complejo desarrollo posterior de la argumentación inferencial en ética particular.

También los contemporáneos filósofos del lenguaje moral tienen su propia *crux philosophorum*. Se trata de la distinción entre enunciados normativos y enunciados descriptivos de normas. Probablemente se podrían escribir varios volúmenes sobre las confusiones no siempre de origen puramente lingüístico a propósito de la misma (por otra parte imprescindible). En buena parte (al menos para la filosofía del derecho), varias escuelas de pensamiento han intentado formular categorías que intenten soslayar este escollo.

Lejos de nuestra intención el introducir esta barahunda en las aguas serenas de la argumentación moral del Doctor Angélico. *Inter vos, nec nominetur*. Sin embargo, es necesario evitar una grave equivocación en la comprensión de lo que ha sido expuesto. En un cierto sentido, las premisas de los argumentos deónticos que hemos analizado en su estructura, a pesar de ser actos de la razón práctica, no son las premisas de un razonamiento en sí mismo práctico o práctico-práctico (como solía denominarse en la teología moral neoescolástica). Uno es el plano sintáctico analógico de las argumentaciones morales, descriptivo de momentos existenciales de la razón práctica en la persona subsistente, y otro el plano pragmático de integración de la razón práctica en el obrar moral de la persona. Esto, por supuesto, requiere una explicación.

El proceso de indagación moral práctico tiene las características de un diálogo, muy peculiar. Decimos que esta indagación es práctica en cuanto referida a la voluntad y al libre albedrío. En el proceso compositivo y rector de la acción moral (la indagación de la razón práctica) cabe distinguir dos momentos, que se pueden considerar a modo de premisas de un silogismo. Es el mismo Santo Tomás quien lo explica en dos textos bastante claros.

«Razón se toma aquí en cuanto referida a la voluntad y al libre albedrío, así como la aprehensión sensitiva se refiere a la sensualidad. Del mismo modo que se dijo que ningún apetito se mueve hacia su objeto si no hay alguna aprehensión en razón de bueno o malo, de conveniente o nocivo. Esta razón de conveniencia y de bien es distinta en el hombre y en el animal. El animal conoce lo conveniente o nocivo, no en diálogo consigo mismo (*conferendo*), sino a modo de instinto natural. En cambio el hombre, lo hace mediante cierta investigación y coloquio (*collationem*), considerando esta clase

de razones. Así la capacidad aquella por la cual llega al conocimiento de estas razones se llama razón, que es investigativa y deductiva de lo uno y de lo otro. Porque toda la especie o razón (*ratio*) de las potencias se toma del objeto, de cuyas especies se informan, de donde conviene que se constituya en razón de cierto grado, según el orden de aquello a lo que tiende. En las cosas que considera la razón encuentra un tal orden y distinción que se propone cosas eternas y necesarias, separadas de las cosas temporales. De donde la razón, por esto, alcanza cierto grado en cuanto tiende a esto o a lo otro. Pero como el orden de las cosas es así que lo superior es directivo y causa de lo inferior, de este modo, las cosas temporales son dirigidas por las que son eternas, como lo que es uno a sí mismo es medida de sí y de lo que es multiforme. Así, es patente que la razón o especie de lo eterno puede hallarse de dos modos: o considerándola en sí misma, o considerándola en cuanto regla de lo temporal referida a las cosas que hay que disponer y obrar. La primera consideración pertenece al género de la razón especulativa, el segundo es el género de la razón práctica. De donde la razón superior es en parte especulativa y en parte práctica...La razón inferior aconseja tendiendo a la elección a partir de las razones o especies de las cosas temporales, en cuanto algo es superfluo o insuficiente, útil u honesto, y así de las otras condiciones de las que el Filósofo trata en moral»¹⁵³.

Santo Tomás equipara -de acuerdo con Aristóteles- la estructura del proceso práctico de la indagación con un peculiar silogismo, cuya conclusión es la misma elección, de la cual la conciencia es momento previo.

«Hay que saber que, como dice el Filósofo, la razón en aquello que hay que elegir o evitar usa de cierto silogismo. En el silogismo hay una triple consideración, en cuanto hay tres proposiciones, de las cuales, de dos, se concluye una tercera. Así sucede en lo que tratamos cuando la razón respecto al obrar asume juicio a partir de los principios universales acerca

¹⁵³ *In I Sent.*, d. 24, q. 2, a. 2.

de lo particular. Y como los principios universales del derecho se refieren a la *sindéresis*, las razones más apropiadas al obrar pertenecen al hábito, y se distinguen en razón superior e inferior. La *sindéresis* en este silogismo sirve a modo de premisa mayor, cuya consideración es el acto de la *sindéresis*. Pero la razón superior o inferior sirve de premisa menor, y su consideración es el mismo acto; pero la consideración de la conclusión extraída (*elicit*), es la consideración de la conciencia.

Por ejemplo, la *sindéresis* propone “hay que evitar todo lo malo”. La razón superior asume esto: “el adulterio es malo porque está prohibido por la ley de Dios”, o bien la razón inferior asume lo mismo: (-el adulterio está prohibido-) “porque es malo”, “porque es injusto, es decir, deshonesto”. La conclusión entonces pertenece a la conciencia»¹⁵⁴.

Y, por último, el mismo Santo Tomás nos explica en qué modo *sindéresis*, conciencia y elección se integran compositivamente en el obrar particular.

«El juicio pertenece al libre arbitrio, pero en un modo diverso que a la conciencia y a la *sindéresis*. Porque el juicio pertenece al libre albedrío a modo de participación, porque lo propio de la voluntad no es juzgar; por esto el mismo juicio de elección es de libre albedrío. Pero el juicio en sí mismo o es en lo universal (y pertenece entonces a la *sindéresis*) o es en lo particular (mientras persiste en los límites de lo conocido) y pertenece a la conciencia.

Por ello, tanto la conciencia como la elección son una cierta conclusión respecto al obrar particular, sólo que la conciencia es una conclusión sólo cognoscitiva, mientras que la elección es una conclusión afectiva, porque así son las conclusiones en las cosas a obrar, como se dice en el libro VI de la *Ética* y antes decíamos nosotros»¹⁵⁵.

¹⁵⁴ *In III Sent.*, d. 24, q. 2, a. 4. Cfr. *In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 3; *S. Tb.* I-II, q. 1, a. 2.

¹⁵⁵ *In Eth.*, cap. 8; cfr lect. 9, n. 1247

Las premisas de los argumentos morales de los que nos hemos ocupado no son en sí mismas momentos de este proceso, sino, en nuestra opinión, expresan *descripciones* de momentos de la indagación de la recta razón práctica.

3. La definición de la naturaleza de la indagación de la razón práctica, así como la de las proposiciones morales que las describen en los razonamientos morales es mucho más compleja de lo que pudiera parecer a simple vista. La filosofía del lenguaje moral ha producido una abundante literatura al respecto, sobre las relaciones lingüísticas entre lo práctico y lo poético. Es deplorable tanto confundir una cosa con otra, como no comprender la existencia de un paralelismo analógico entre una y otra. Trataremos de ilustrarlo mediante un ejemplo.

El Templo Expiatorio de la Sagrada Familia en Barcelona, es un genial proyecto del conocido arquitecto catalán Antonio Gaudí. Se está construyendo, piedra a piedra desde finales del siglo pasado. La lentitud en su construcción se debe al decidido propósito de que este templo se edifique sólo mediante donaciones de particulares. Así existen fotografías que permiten ver el estado del templo en años muy diversos.

Imaginemos que dos fotografías tienen una misma perspectiva, una de ellas, de 1920, la otra de 1996. Confundir la imagen de las fotografías, con el templo mismo, o mantener que no hay ninguna relación de lo uno con lo otro, supondría un craso error. La determinación real de un principio práctico de la *syndéresis*, de un momento de la razón a modo de premisa del silogismo práctico que culmina un proceso indagativo, el momento conclusivo de ese silogismo que es la conciencia, el mismo juicio conclusivo de libre albedrío, no deberían ser confundidos con las descripciones de valor veritativo de las proposiciones deónticas de los argumentos morales. Por otra parte, parece perfectamente legítimo que, a partir del estudio de estas dos imágenes fotográficas, se realicen inferencias respecto a la consiguiente evolución que muestra el desarrollo arquitectónico. Porque el fundamento de las dos imágenes es una realidad ¹⁵⁶. Los médicos hacen algo parecido

¹⁵⁶ "Qu'est ce qui fournit les fondaments logiques aux inférences normatives réelles? la logique des normes. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas ou qu'on ne doive pas

cuando usan los análisis de parámetros del paciente, y, de hecho, desarrollan su actividad en base a las inferencias que tales análisis les permiten, tanto respecto al estado del enfermo, como a su evolución.

En nuestra opinión los argumentos morales de la II-IIae, consisten en modos de fundamentación teórica de inferencias de orden práctico sobre aquello que debería ocurrir en toda conciencia (presupuestas la no ignorancia, la recta razón y la buena voluntad, etc.) en su búsqueda del conocimiento de la verdad sobre el bien en cuanto norma existencial del ser humano en su moralidad. El objeto de estas argumentaciones es la verdad moral, en cuanto es cauce natural del despliegue de la existencia en la historia de la persona en el ejercicio de las virtudes. La validez universal dialógica de estas argumentaciones estriba en su adecuación a la existencia de una realidad moral que existe en toda persona humana subsistente, y que es denominada en la tradición moral cristiana ley natural. Esta adecuación consiste en ser expresión cognitiva analógica de la finalidad ontológica de la existencia personal, y de su refracción estructural, las virtudes. La conclusión de algunos argumentos se expresa en términos normativos, deónticos o axiológicos porque, al menos, una de las premisas es de orden práctico y supone siempre, al menos implícitamente, la expresión analógica de una conveniencia entre un tipo de acciones y la finalización ontológica integral a la que la libertad personal está existencialmente (libremente) orientada. ¿Porqué debo hacer lo que debo hacer?: porque comportarme diversamente sería volverme malo. La razón discursiva *parte* de esta evidencia originaria, de la percepción cognoscitiva primigenia de la orientación libre a un fin bueno, en la cual se integra (en un segundo momento) la razón de necesidad particular o deber. Pretender un argumento para demostrar esta percepción cognoscitiva primigenia (que “volverme malo” es algo malo) sería tan absurdo como pretender demostrar racionalmente la existencia de la existencia.

élaborer en outre la logique de énonces sur les normes. La chose est possible et peut être même nécessaire dans la mesure où elle s'avère utile. Mais il ne faut pas oublier pour autant qu'il n'y a pas de logique des énonces sur les normes sans logique des normes, celle-ci fondant celle-là” G. Kalinowski, en G. Kalinowski-F. Selvaggi, op. cit, 164.

El objeto de estas argumentaciones radicables inicialmente en la *sindéresis*, es poner en evidencia, mediante el uso discursivo de la razón, la necesidad o conveniencia (la razón formal de bien debido) de un cierto tipo de orientación volitiva de la libertad personal hacia ciertos comportamientos particulares en razón de su verdadera condición de evento moralmente necesario para la realización moral personal en la bondad. El deber no es sino un momento necesario de la realización de la bondad en la virtud, en el transcurso histórico de la persona. La naturaleza de los procesos discursivos -cuyos tres tipos básicos y estructura interna de uno de ellos (las argumentaciones deónticas) hemos descrito en términos formales- pensamos consiste en ser un *metalenguaje cuyo lenguaje objeto es la ley moral natural existencial de la persona humana subsistente* siendo el fundamento de esta analogía la verdad sobre la existencia de la persona humana: su ser personal.

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Univ. Lateranense
P.zza san Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

Pagina bianca

L'UNITÀ DEI CRISTIANI,
FATTORE DI RINNOVAMENTO TEOLOGICO
ED ECCLESIALE

La teologia di ogni epoca — e pertanto anche quella della nostra — può essere vista come uno specchio sul quale si riflette quanto di significativo, in un determinato periodo storico, accade nella Chiesa e nel suo dialogo di salvezza con il mondo contemporaneo. Sono ben noti i fermenti di idee presenti nel mondo della teologia agli inizi del Novecento, come pure il modo in cui essi hanno poi influito sulla concezione stessa della riflessione teologica, nonché sullo sviluppo dottrinale e pastorale realizzatosi nella Chiesa contemporanea. Al termine del secondo millennio si percepisce un analogo clima di effervescenza teologica, dove nuovi fermenti di idee stanno già contribuendo a delineare un'azione ecclesiale rinnovata e rinnovatrice, adeguata alle urgenti sfide dell'evangelizzazione.

Il III Simposio Internazionale di Teologia svoltosi al Pontificio Ateneo della Santa Croce dal 12 al 14 marzo 1997 si è proposto di mettere in luce proprio tale tematica. In questo numero della rivista offriamo in anteprima ai lettori di *Annales Theologici* il testo degli interventi tenuti dai proff. Donato Valentini, della Pontificia Università Salesiana, Harding Meyer dell'Università di Strasburgo, e S.E. mons. Damaskinos Pappandreu, Metropolita della Svizzera del Patriarcato ecumenico di Costantinopoli in occasione di una tavola rotonda dal titolo «L'unità dei cristiani, fattore di rinnovamento teologico ed ecclesiale».

Pagina bianca

PROSPETTIVA CATTOLICA

Donato VALENTINI

Sommario: *I. I termini, i problemi e le istanze del rapporto fra l'unità dei cristiani e il rinnovamento della teologia e della Chiesa:* 1. Unità dei cristiani, fattore di rinnovamento. 2. Teologia e Chiesa - *II. L'unità dei cristiani e il rinnovamento della teologia:* 1. Aspetti positivi ai livelli dei presupposti e della metodologia. 2. Aspetti positivi al livello dei contenuti - *III. L'unità dei cristiani e il rinnovamento della Chiesa:* 1. La Chiesa della «memoria» e la Chiesa della tensione escatologica. 2. La Chiesa dello Spirito, della comunione e della missione - *IV. L'unità dei cristiani e il futuro rinnovamento della teologia e della Chiesa:* 1. Il concetto globale di unità della Chiesa secondo una visione cattolica. 2. Conseguenti istanze cattoliche circa l'ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa.

Assunto del presente lavoro è mostrare che l'impegno di ristabilire l'unità dei cristiani contribuisce al rinnovamento della teologia e della Chiesa. Intendiamo fare una proposta ecumenica secondo la teologia cattolica. Privilegeremo il rinnovamento della teologia e della Chiesa cattolica.

Svilupperemo l'argomento nel seguente modo: I. Imposteremo il tema, offrendo una specie di grammatica dei termini ed accennando ad alcuni problemi e istanze connesse; II. Metteremo in evidenza il fatto del rinnovamento della teologia in forza dell'unità dei cristiani; III. Coglieremo l'influsso dell'unità dei cristiani sul rinnovamento della Chiesa; IV. Presenteremo alcune esigenze teologiche per l'ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa, in un contesto ecumenico.

I. I termini, i problemi e le istanze del rapporto fra l'unità dei cristiani e il rinnovamento della teologia e della Chiesa

Nell'ecumenismo di oggi dai molti volti, questa partenza appare scontata. Infatti, la terminologia rinvia ad una ecclesiologia. È ragionevole chiedersi a quale. La configurazione dei problemi non soltanto è indicativa di difficoltà inerenti all'argomento, ma orienta pure nella focalizzazione del tema. Fondamentali appaiono le domande, per esempio, di quale unità dei cristiani si tratti, e in che modo essa sia fattore di rinnovamento; in che misura ci possa essere un rinnovamento della teologia e della Chiesa, e in base a quali parametri esso possa venir realizzato. L'apertura sulle istanze, infine, indica la metodica da tener presente in un cammino futuro dell'ecumenismo.

1. Unità dei cristiani, fattore di rinnovamento

Per «unità dei cristiani» s'intende il ristabilimento fra i cristiani, *anche al livello visibile*, della *piena* unità e della *piena* comunione. Si tratta perciò di una espressione di fatto pressoché equivalente a quella di «ecumenismo». Si può parlare di ristabilimento nel senso di azione promozionale della piena unità e nel senso di effetto di tale azione; di piena unità/effetto in via di realizzazione, cioè di unità ecumenica *in fieri* e di piena unità sostanzialmente raggiunta: in altre parole, di cammino ecumenico, e della sua meta, del suo traguardo finale. La Chiesa dell'*Unam Sanctam* della professione di fede costituisce una specie di causa finale che comporta un progetto, impegna delle persone, organizza delle attività e si vale di mezzi multiformi. Oggi essa vive di fiducia per ciò che è già stato realizzato e di speranza per quanto rimane da fare. Evoca così, l'immagine di un cantiere ancora aperto — nella realizzazione del progetto — non solo riguardo ad elementi di abbellimento, ma anche, secondo noi, circa strutture fondamentali.

In effetti, «unità dei cristiani» e «Chiesa», anche presso le Chiese membri del Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC) e presso coloro che partecipano con animo sincero al movimento per il ristabilimento della piena unità visibile della Chiesa di Cristo, risultano tuttora concetti e realtà diversificate. È facile ricordare qui ad es. che per essere membri del CEC si richiede solo la condivisione fon-

damentale di una base dottrinale cristologica e trinitaria; non si richiede anche un'unica confessione di fede sulla Chiesa. Ciò concerne pure il traguardo di arrivo del cammino ecumenico: per molti aspetti a nostro modo di vedere decisivi, nella riflessione teologica domina ancora frequentemente la dialettica in cui la concezione ecclesiologica di partenza, (nel suo spessore dottrinale, spirituale e disciplinare), intende decidere, *del tutto*, della concezione di Chiesa traguardo finale del movimento ecumenico. A proposito di ciò, risultano molto significative alcune proposte teologiche che si offrono, più precisamente, alcune interpretazioni che si presentano in discorsi su Chiesa indivisa e Chiesa divisa, su «accordi/consensi» e «dissenso fondamentale», su confessione e confessionalismo, su diversità riconciliata e riconciliazione diversificata, giù giù fino a «ordine o gerarchia delle verità», distinzione fra sostanza della fede e sua formulazione, unità della fede e pluralità teologica, ricezione e ri-ricezione delle dottrine, fede (*fides quae*) e storicità, inculturazione e modelli di Chiesa locale/particolare, essenza e esercizio di ministero (si pensi al Primato di giurisdizione del Papa), per terminare con certe esigenze metodologiche che sarebbero presenti nella formula *in necessariis unitas in dubiis libertas in omnibus caritas* e in quella di non imporre altri obblighi all'infuori degli indispensabili (cf *At* 15,28).

La seconda espressione da considerare è quella di «fattore di rinnovamento». Vogliamo mostrare che c'è un rapporto fra la volontà del pieno ristabilimento, al livello visibile, dell'unità dei cristiani e il rinnovamento della teologia e della Chiesa. Noi diamo per vero che l'unità dei cristiani, salvo qualche sua errata interpretazione, di fatto, a guisa di causa finale, abbia in parte già rinnovato e stia rinnovando positivamente la teologia e la Chiesa. Riteniamo pure che tale rinnovamento sia non solo un presupposto, ma anche componente del disegno stesso, dell'immagine stessa, della realtà stessa dell'*Unam Sanctam*: che esso dunque anticipi in parte l'*Unam Sanctam*.

Osserviamo anche subito però, per ragioni di obbiettività, che l'ecumenismo deve considerarsi, ed è di fatto soltanto uno dei fattori di rinnovamento della teologia e della Chiesa. Nessuno oserà ignorare l'influsso positivo sulla teologia e sulla Chiesa da parte per es. dei movimenti biblico liturgico e patristico. Volendo partire più da vici-

no, si può affermare che senz'altro almeno la maggioranza dei teologi cattolici porrà come fattore principale del rinnovamento della teologia e della Chiesa nella propria comunità ecclesiale, l'evento, lo spirito e la dottrina del Concilio Vaticano II. Fatte, inoltre, le dovute precisazioni critiche su contenuto e modalità, si dà pure un «ricevere» dalle culture e dalle scienze.

Aggiungiamo anche che l'unità dei cristiani di fatto ha influito e influisce sul rinnovamento solo in proporzione alla sua consistenza effettiva. Non mette, infatti, difficoltà notare ad es. che non c'è ancora un coinvolgimento lucido pieno e determinato di tutti i cristiani nel cammino ecumenico; che non risulta che si dia spazio ai mezzi per realizzare la piena unità dei cristiani al livello visibile, tenendo veramente conto della loro obbiettiva importanza: ci riferiamo alla priorità dell'ecumenismo spirituale. Tutto ciò incide necessariamente sull'ampiezza ed intensità del rinnovamento della teologia e della Chiesa da parte dell'unità dei cristiani. In effetti, il cantiere è vivo, ma ci sono degli spazi ancora vuoti e le costruzioni procedono in un modo un po' disordinato, un po' indipendentemente l'una dall'altra. Secondo alcuni ecumenisti, sarebbe proprio questo ciò che mantiene vivo il cantiere. La conclusione è che «rinnovamento» è un termine che non è criticamente autosufficiente. Da solo è come cieco, come una specie di forma kantiana vuota. Esso comporta una determinata criteriologia teologica. Esige dei parametri teologici di valutazione, in riferimento sia alla teologia sia alla Chiesa.

2. *Teologia e Chiesa*

Nel parlare di influsso dell'unità dei cristiani sul *rinnovamento della teologia*, è bene anzitutto ricordare che la teologia, da un altro punto di vista, è stata fattore di configurazione della stessa unità dei cristiani. Nel secolo dell'ecumenismo (secondo una periodizzazione che ci pare fondata, esso inizia a Edimburgo nel 1910), figure diverse di teologia hanno di fatto influito su una diversità reale di attenzioni e di obbiettivi particolari nel movimento ecumenico. Fatta questa premessa, rileviamo che quando diciamo che l'unità dei cristiani ha influito sulla teologia e l'ha rinnovata, intendiamo affermare pure: ciò comportava sempre la salvaguardia della identità epistemologica specifica e delle irrinunciabili modalità metodologiche ed

ermeneutiche particolari della teologia. Com'è noto «teologia» non solo rinvia alla triplice figura della predicazione, della *fides quaerens intellectum* e della sua modalità scientifica, ma risulta pure, allo stesso livello di sapere specifico, un termine analogico. Termine, pertanto, luogo di distinzioni. «Teologia» è una parola che è in grado di dare spazio ad una intelligenza della fede che procede anche secondo metodi in un certo qual modo diversi. Il metodo teologico del cattolico, in quanto tale, non è del tutto uguale a quello di un teologo evangelico. Si tratta di una questione che, formalmente parlando, è diversa da quella della pluralità teologica.

È questo probabilmente il momento buono per formulare una riflessione anche sulla *teologia ecumenica*. Certamente, quando si parla del rapporto fra l'unità dei cristiani e la teologia, si deve distinguere l'influsso che l'impegno per l'unità dei cristiani ha avuto sulla teologia, sia dal punto di vista formale-metodologico, sia dal punto di vista dei contenuti (il discorso si potrebbe allargare alle altre discipline ecclesiastiche) dalla sua azione suscitatrice, in teologia, di una disciplina nuova e di corsi nuovi: di quelli appunto organizzabili nella costellazione della teologia ecumenica. Anche quest'ultima teologia, però, non può a nostro parere, in definitiva, godere criticamente di privilegi che la esonerino dalle istanze di una determinata metodica teologica, e venir come configurata in un cantiere a parte. Se si tratta dunque di una teologia ecumenica da stilare da parte di teologi cattolici, essa deve salvaguardare gli elementi costitutivi della metodica della teologia cattolica, e va formulata tenendo conto dell'insieme delle verità della fede cattolica. Diciamo questo subito, in vista di posizioni e di ermeneutiche da noi poi assunte nella presente sintesi.

Quanto al termine «Chiesa» nell'espressione «rinnovamento della Chiesa», notiamo che con esso intendiamo riferirci sia al concetto e alla realtà globale di Chiesa, sia alle sue forme particolari di vita, come quelle della liturgia, della catechesi e della pastorale. Si tenga presente qui anche quanto abbiamo appena detto intorno alla espressione «unità dei cristiani». Rinviamo, inoltre, a ciò che presenteremo nella sezione IV, in occasione della formulazione di una criteriologia cattolica sull'unità della Chiesa e sull'ecumenismo. Configurare, infatti, contenutisticamente l'espressione «unità dei cristiani» equivale anche a decodificarla, mediante un giusto registro, nella

categoria «Chiesa». Ciò, secondo la teologia cattolica, presuppone la conoscenza dei contenuti essenziali della Parola di Dio secondo la sua interpretazione nella Tradizione vivente della Chiesa. Inoltre, importa di essere aperti a quanto di vero i fratelli di altre comunioni e/o Chiese ci possono offrire, e di essere sensibili alla profezia: cioè di essere attenti a tutto quello che, mediante la luce e la forza dello Spirito Santo e sotto la guida dei Pastori, potranno ancora offrirci sulla Chiesa una futura *lex vivendi* della Chiesa e un futuro sviluppo della teologia e del dogma.

II. L'unità dei cristiani e il rinnovamento della teologia

Notiamo subito che non sempre si può affermare con sicurezza che un certo effetto e un certo rinnovamento in teologia siano da collegare unicamente con l'istanza ecumenica. Se li segnaleremo, perciò, vorrà dire che secondo noi essi sono per lo meno da rapportarsi anche con l'ecumenismo. Non sempre poi si può dire: questo effetto concerne esclusivamente il rinnovamento della teologia. Può darsi che esso riguardi pure il rinnovamento della Chiesa. Come è noto, sebbene non siano interscambiabili, teologia e Chiesa sono fra loro interdipendenti.

Noi parleremo degli effetti positivi dell'unità dei cristiani sulla teologia. È risaputo, tuttavia, che la vicenda postconciliare ha conosciuto *ombre* anche nel campo della riflessione teologica. Diciamo di più: ci sembra che nella teologia postconciliare ci siano stati e si diano tuttora anche aspetti negativi che in qualche modo si possono collegare con l'ecumenismo. C'è però chi vorrebbe sostenere la tesi che l'apertura ecumenica del Vaticano II sia stata e sia tuttora, anche dal punto di vista dottrinale, una iattura per la teologia e la Chiesa cattolica. Qui proprio non ci siamo.

Certo, che qualche volta agenzie d'insegnamento e altre mediazioni fra la Parola e la cultura/le culture abbiano mancato di chiarezza, di attenzione alla totalità delle verità della fede cattolica e di *sensus Ecclesiae* in rapporto al Magistero della Chiesa è secondo noi un fatto: anche questo spiega per esempio la domanda di Vescovi di avere un Sinodo dei Vescovi sul Concilio ecumenico Vaticano II (1985), la elaborazione per nove anni e la promulgazione del *Catechismo per la Chiesa Cattolica* (1992), la pubblicazione di documenti dottrinali da

parte del Papa, di Congregazioni e di altri Dicasteri della Curia Romana, il dibattito sulla ricezione dell'ultimo concilio in numerosi *forum* di teologia. Talora, però, si tratta di una ricezione errata, magari in buona fede, del concilio; in particolare, di una ricezione distorta di principi cattolici dell'ecumenismo e della modalità cattolica dell'esercizio dell'ecumenismo. Se poi, in pubblicazioni teologiche cattoliche, si è invitato — in base alle stesse indicazioni conciliari — alla conoscenza ed alla stima per es. del Protestantismo, non significa che nel concilio la Chiesa cattolica sia stata «protestantizzata». Se, ancora, da parte di editori cattolici si è privilegiata la traduzione di opere teologiche non cattoliche, ciò potrà forse suscitare interrogativi relativamente ai criteri circa i progetti editoriali; potrà magari anche lasciare perplessi intorno alla valutazione della dignità teologica della teologia italiana. Sarà in ogni caso mancanza di buon senso voler far risalire un'operazione anche dai risvolti commerciali ai Padri conciliari che hanno approvato il decreto sull'ecumenismo «*Unitatis redintegratio*». Per quanto concerne, infine, la lamentata frammentazione della teologia, in uno sforzo per individuarne le cause si può rifarsi sotto certi aspetti anche alla Riforma Protestante del secolo XVI, e indirettamente anche all'ecumenismo. Tuttavia, ciò non potrà escludere che la frammentazione della teologia debba collegarsi pure, fra l'altro, con una certa demissione della teologia di fronte al fascino del sapere scientifico strumentale e alla non credenza. Sarà soprattutto ragionevole chiedersi se un impegno per l'unità dei cristiani debba comportare di per sé la logica di una destrutturazione dell'identità specifica della teologia come sapere della fede ecclesiale, e la logica della divisione, a vari livelli, dell'unità organizzativa del sapere teologico. Facciamo queste riflessioni contro ogni tentativo volto a squalificare tutto ciò che sa di ecumenismo, e mirato a bloccare l'ecumenismo stesso.

1. Aspetti positivi ai livelli dei presupposti e della metodologia

Riteniamo che l'influsso positivo dell'impegno dell'unità dei cristiani e dell'ecumenismo sulla teologia sia individuabile in alcuni presupposti della teologia, al livello metodologico ed a quello dei contenuti.

L'influsso della volontà di promuovere l'unità dei cristiani sulla teologia si può cogliere anzitutto in quelli che ci sembra di poter chia-

mare *presupposti* facilitanti l'obiettività del discorso teologico. Si tratta di presupposti che dispongono gli animi a far teologia con una mente più aperta, con un cuore più accogliente; che addirittura sono già in qualche modo una intelligenza della fede. Ci riferiamo per es. al superamento di uno stile polemico e aggressivo verso i fratelli-non cattolici; all'aumento della stima reciproca mediante momenti significativi di collaborazione per risolvere problemi della vita umana; all'amicizia che per lo più si crea nei gruppi ecumenici, ed alla fraternità suscitata soprattutto dall'ecumenismo spirituale; all'interesse e all'attenzione circa le forme di vita cristiana delle altre Chiese o comunità ecclesiali: circa la simbolica, la liturgia, l'etica e le istituzioni.

L'unità dei cristiani, però, ha contribuito a rinnovare la teologia anche direttamente *dal punto di vista metodologico*. Non ci sembra di forzare le cose dicendo che essa, non raramente in sintonia con il discorso conciliare e con una precedente 'tradizione', ha spinto il teologo a mettere di più al centro come principio architettonico il Cristo e la sua Potenza salvifica ed a fare veramente della S. Scrittura «l'anima della teologia» (cf DV, 24). Ha sviluppato l'attenzione di un certo numero di teologi del postconcilio verso la pneumatologia: diciamo questo, pur rifiutando l'affermazione, secondo noi infondata, di reale diffuso disinteresse verso la pneumatologia che sarebbe stato presente nella teologia cattolica anteriore al Concilio Vaticano II. Sembrerà strano, ma l'unità dei cristiani ha aumentato, indirettamente, la convizione, dell'importanza della dimensione ecclesiale della teologia: ossia della Chiesa come luogo della teologia, della Tradizione come coscienza della fede del Popolo di Dio, del carisma e del ruolo insostituibile del Magistero ecclesiastico a servizio della Parola e in funzione della fede della comunità ecclesiale. La promozione dell'unità dei cristiani ha influito in parte anche sulla consapevolezza della dimensione storica della teologia (cf OT, 16): è tutto un insieme di considerazioni quello che potrebbe venir posto sotto il segno di questa dimensione. Basti ricordare qui lo sviluppo della categoria della storia della salvezza, già auspicata nel concilio, lo spazio allargato per lo studio della storia dei dogmi e della teologia, il profilo storico dei temi della teologia sistematica, la pluralità della teologia, l'inculturazione e la transculturazione. L'ecumenismo ha anche avuto buon gioco nel far prendere veramente sul serio la necessità di distinguere, nelle verità della fede cattolica, la sostanza dalla forma. Nei suoi aspetti

positivi, si può collegare con questa, l'altra indicazione metodologica molto importante in ecumenismo, già ricordata sopra: *in necessariis unitas in dubiis libertas in omnibus caritas* (cf UR, 4). Nel considerare un rinnovamento del metodo della teologia almeno in connessione con la tensione ecumenica, non si possono, infine, dimenticare neppure le categorie della ricezione e della ri-ricezione. Con la «ricezione», in campo ecumenico una Chiesa, una comunità ecclesiale, un teologo ritengono come loro bene ciò che propriamente non è «nato» dalla loro Chiesa o dalla loro comunità ecclesiale; dunque, ciò che in un certo senso non è loro. Questa metodica — che ha scritto molta storia nella Chiesa antica e nella Chiesa indivisa — con le dovute precisazioni è entrata in ecumenismo ed in teologia. Secondo noi, si tratta di un ricevere, come si dice, «attivo», sulla base del Battesimo e del *sensus fidelium*, in comunione con la coscienza ecclesiale del Popolo di Dio e nel rispetto del carisma del Magistero ecclesiastico. Esempio è, riguardo a ciò, la ricezione teologica che può avvenire nella elaborazione e nell'accoglimento dei testi del dialogo ecumenico. Un processo analogo avviene nella ri-ricezione.

Una cifra di rilievo che la promozione del ristabilimento dell'unità della Chiesa ha *contribuito* grandemente a mettere in rilievo pure in teologia oltre che sul versante organizzativo anche su quello della metodica, è quella del *dialogo* soprattutto dottrinale: del dialogo sponsorizzato da Chiese o/e da comunità ecclesiali e del dialogo informale; di quello multilaterale e bilaterale, di quello internazionale e locale. Se è vero che non bisogna assolutizzare il dialogo come unico strumento e spirito per realizzare l'unità, è anche vero che il dialogo risulta oggi una delle vie più frequentata e più fruttuosa per promuovere l'unità dei cristiani. Sarebbe facile esemplificare: dal lavoro ecumenico in campo biblico a quello della storia della Chiesa, da scavi formali circa il sapere teologico alla tematizzazione di contenuti del patrimonio dottrinale della Chiesa al fine per es. di distinguere ciò che è sostanza della fede da ciò che è solo espressione di una pluralità teologica.

2. Aspetti positivi al livello dei contenuti

Un aspetto determinante del rinnovamento della teologia sotto lo stimolo dell'unità dei cristiani è quello che riguarda i contenuti

teologici. Anche qui per la logica e l'economia di sintesi del presente lavoro, ci limiteremo a segnalare alcuni ambiti in cui esso si è maggiormente verificato.

Di fatto un po' alla volta, presso varie Chiese e comunità ecclesiali, il concetto di *comunione*, non solo secondo il suo profilo ecclesiale, ha occupato sempre più lo spazio della teologia. «Comunione» è già stata più volte oggetto di studio in dialoghi ecumenici ufficiali, compreso quello del Gruppo misto di lavoro: essa sta diventando il luogo d'incontro privilegiato per la realizzazione dell'unità dei cristiani. Per quanto concerne la Chiesa cattolica, ricordiamo che il Sinodo dei Vescovi del 1985 ha dichiarato che l'idea di comunione deve essere ritenuta quella principale del Concilio Vaticano II¹, e che il Direttorio ecumenico del '93 l'ha posta come principio teologico organizzativo del suo discorso dottrinale e operativo. La Congregazione per la Dottrina della Fede ha considerato la pluriformità e densità teologica di tale categoria nella Lettera «*Communio notio*». Un ampio e autorevole scritto, *La Chiesa come comunione. Ad un anno dalla pubblicazione della Lettera «Communio notio»* circa la ricezione varia di tale lettera e insieme un suo chiarimento è stato pubblicato il 23 giugno 1993, su «L'Osservatore Romano»². La comunione è un concetto e un modello di Chiesa che rispondono alla preoccupazione di conservare, nell'unità, tutte le differenze: anche qui, come per es. nell'organizzare teologicamente il concetto di cattolicità, a volte s'insiste di più sull'unità, a volte sulle differenze; per un verso, si vuol prestare attenzione anche alle giuste esigenze collegate piuttosto con una ecclesiologia universale, per l'altro con le prioritarie istanze della cosiddetta «ecclesiologia di comunione» che fa leva sulle chiese locali. Si tratta di campi fra loro in permanente intrinseca tensione teologica.

Altro campo in cui l'unità dei cristiani è stata fattore di rinnovamento è quello della dimensione *sacramentale* della Chiesa. Si tratta di una tematica da porsi in relazione con quella della comunione.

¹ Cf Relazione Finale del Secondo Sinodo Straordinario (9 dicembre 1985), II/B, in: *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*. Documenti e commento di W. KASPER, Trad. It. Brescia 1996, 25.

² Una documentazione si può avere in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera «Communio notio» su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* (28 maggio 1992). Testo e commenti. Città del Vaticano 1994.

Non solo per gli ortodossi e i cattolici, ma in tutte le ecclesiologie cosiddette orizzontali, che insistono sulla mediazione strumentale salvifica della Chiesa, l'affermazione della sacramentalità della Chiesa appare decisiva. Bisogna riconoscere che anche presso gli evangelici e gli anglicani, se ci limitiamo ai risultati dei dialoghi ecumenici, circa la sacramentalità della Chiesa è in corso un cammino di approfondimento: senz'altro si può dire che su questo tema esiste già una certa convergenza. Si può collegare con questo tema, quello della Chiesa istituzione/istituzioni e della Chiesa dei sacramenti: in particolare del Battesimo come fondamento della comunione fra i cristiani e come tensione verso l'Eucaristia, e dell'Eucaristia come espressione primaria dell'unità: per i cattolici e per gli ortodossi, segno definitivo al livello sacramentale, della piena unità visibile raggiunta; per altri, anche causa/mezzo speciale per raggiungerla. Dato il suo fondamento sacramentale, nella nostra visione di Chiesa ci sta bene qui anche la segnalazione dell'esistenza, in campo ecumenico, di una riflessione sempre più ampia sull'Autorità nella Chiesa e sul Magistero ecclesiastico.

Anche le *note della Chiesa* risultano luogo di un pensare teologico in cui l'influsso dello sforzo per ristabilire l'unità dei cristiani appare chiaramente. Se risulta che, come è ovvio, la nota dell'unità sia maggiormente considerata e approfondita, è difficile dire, quale, delle altre tre, ossia della santità, della cattolicità e dell'apostolicità, abbia in campo ecumenico l'onore di suscitare maggior attenzione. Dato che fra le note della Chiesa si ha una specie di pericoresi, il fatto non deve sorprendere più di tanto. Così, in tema di unità, il discorso teologico indugia frequentemente sui vari concetti di unità e sui vari modelli di Chiesa della *Unam Sanctam*. Se si tratta dello scavo teologico circa una delle principali categorie fondanti l'ecumenismo nel Vaticano II, cioè circa quella di «*subsistit*» (cf LG, 8; UR, 4) e, insieme, si parla della pienezza dei mezzi di santificazione presenti nella Chiesa cattolica, è soprattutto la nota della santità della Chiesa a risultare di fatto teologicamente evidenziata. In riferimento, ancora, alla santità della Chiesa, s'insiste sulla presenza del peccato in membri della Chiesa e, conseguentemente, su «strutture di peccato» che essi in un certo qual modo possono creare, e si fa costantemente appello ad una Chiesa della conversione e della riforma. Se si discute di unità e differenze, è la cattolicità a trovarsi diret-

tamente coinvolta e ad essere tematizzata nella teologia: si configura con cura tale nota anche qualitativamente, collegandola col la storia umana e con il cosmo. Quanto alla apostolicità, s'indaga sulla possibilità e sulle modalità di una apostolicità che presti maggiormente attenzione alla apostolicità di dottrina, e che, anche posta la successione del ministero apostolico, si dilati al di fuori dell'Episcopato, di più, al di fuori della stesso sacramento dell'ordine: cosa che necessita precisazioni.

Infine, tre problemi sono stati e in parte sono tuttora oggetto particolare di studio teologico sotto lo stimolo dell'ecumenismo: quelli della riserva dell'ordinazione sacerdotale agli uomini, della giustificazione e del servizio petrino. È nota la sofferta relazione fra la Chiesa cattolica e, soprattutto, la Chiesa anglicana d'Inghilterra circa la riserva dell'ordinazione sacerdotale all'uomo. Noi siamo profondamente convinti di quanto Papa Giovanni Paolo II ha scritto nella Lettera Apostolica «*Ordinatio sacerdotalis*» (promulgata il 22 maggio 1994): essere *definitive tenenda* che l'ordinazione sacerdotale è riservata all'uomo. Insieme, al problema del ministero petrino quello della giustificazione è un punto scottante e decisivo per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. È stato affermato dagli evangelici che la giustificazione è *articulus stantis et cadentis Ecclesiae*. Non meraviglia perciò il fatto che essa sia stata e sia tuttora oggetto di grande attenzione specialmente in dialoghi dottrinali fra i cattolici e i luterani. Lo è stato nei suoi molteplici versanti: cristologico, antropologico e ecclesiologico. I teologi cattolici concordano pienamente circa la assoluta gratuità e sovranità della potenza e della grazia salvatrice di Cristo, e circa la *sola fide* come accoglimento, per la misericordia di Dio, della salvezza di Cristo. Si vuole tuttavia, all'interno di questo quadro teologico, dare uno spazio reale anche alla mediazione della Chiesa. Non si esclude, da parte dei luterani, entro certi limiti, che oltre alla giustificazione ci sia pure una santificazione, e non si esclude in assoluto la necessità dell'opera buona. Circa l'aspetto ecclesiologico si afferma pure che si dà, *in un certo qual modo*, una «presenza» della Chiesa come segno e strumento della giustificazione.

È ovvio che riguardo al ministero petrino, il punto teologico di partenza degli ecumenisti ortodossi è diverso da quello degli ecumenisti che appartengono a comunioni uscite dalla Riforma. I primi,

sulla base di una successione apostolica che passa attraverso il sacramento dell'ordinazione episcopale, insistono sulla economia di comunione fra le Chiese, già operante nella Chiesa indivisa e sulla formula *primus inter pares*. I secondi hanno chiarito e superato la formula del Papa/anticristo; convenendo sulla necessità di un ministero di unità per la Chiesa universale, sono giunti pure a ipotizzare la possibilità che il vescovo di Roma, qualora sia al servizio del Vangelo, ristrutturato anche teologicamente e rispettoso della libertà di coscienza dei credenti, possa venir considerato, come tale, principio di unità (questo a cominciare dal «Documento di Malta», 1972). Talvolta, come esplicitamente avviene presso gli anglicani e in alcuni incontri teologici di spicco fra cattolici e luterani negli Stati Uniti, si considerano il Primato di giurisdizione del Papa su tutta la Chiesa, l'infallibilità del Papa e la loro ricezione, le categorie *iuris divini* e *ex sese* dell'infalibilità del Magistero pontifici *ex cathedra*. Altra volta, come in pubblicazioni teologiche di ortodossi, si indugia nella riflessione sulla collegialità episcopale, sulla sinodalità e sulla conciliarità.

III. L'unità dei cristiani e il rinnovamento della Chiesa

Senz'altro, l'impegno ecumenico è stato ed è uno dei fattori più importanti per approfondire il concetto di Chiesa e per rinnovare la vita stessa della Chiesa. Dato poi che la teologia è una vocazione, un carisma ed una funzione della Chiesa, ciò che abbiamo detto nel paragrafo precedente sul rinnovamento della teologia può considerarsi quasi come una prima parte di questo paragrafo.

1. La Chiesa della «memoria» e la Chiesa della tensione escatologica

La Chiesa dell'ecumenismo è una Chiesa resa più consapevole della sua «memoria», al fine di conoscere meglio la sua origine, la sua natura, la sua costituzione e la sua missione. È mossa a rifarsi maggiormente alla Parola di Gesù e ai suoi gesti e comportamenti, alla prima Pentecoste, alle prime comunità ecclesiali ed alla loro tensione missionaria. La conversione cristologica, avvenuta in campo ecumenico, ha contribuito nell'impegnare la Chiesa postconciliare nella rivisitazione della sua storia, una rivisitazione non solo teologico-dottrinale, ma anche spirituale. Ha confermato dottrine, ha am-

pliato spazi di libertà, ha ridisegnato contorni della vera cattolicità. È stata fattore di un passaggio più convinto da forme di ecclesiocentrismo al cuore del «mistero». L'istituzionale è stato confermato, ma anche maggiormente coordinato e ancorato alla dimensione invisibile della Chiesa, e maggiormente compreso in funzione dell'ontologia della grazia e nella sua valenza carismatica. La Chiesa Corpo di Cristo è stata pensata di più, nella fede, come Chiesa Tempio dello Spirito. Il moltiplicarsi di movimenti ecclesiali può esser incorso nel pericolo di disattendere l'unità e la comunione della Chiesa unico Popolo di Dio: ha anche, tuttavia, per lo più dato maggior spazio alla «soggettività» e all'autenticità, e facilitato incontri più personalizzanti e più interiorizzanti il Cristo della «memoria». È facile osservare, infine, che l'amore alla Scrittura e la frequentazione della Bibbia nella vita della Chiesa sono uno dei frutti più preziosi dell'impegno per il ristabilimento dell'unità dei cristiani. I gruppi di lettura del Vangelo si fermano talora di fatto piuttosto alla superficie della pagina della Sacra Scrittura, o portano avanti piste interpretative secondarie. In ogni caso, anche per tali esperienze la «memoria» oggi vive più di quando esse non c'erano.

L'unità dei cristiani ha, inoltre, contribuito a dare più rilievo alla *dimensione escatologica* della Chiesa: alla Chiesa, dunque, peregrinante nella storia, alla Chiesa anche del futuro. La comunità ecclesiale ha avuto più coscienza di doversi rapportare maggiormente con il Regno nella sue due fasi terrena e celeste. Ha ripensato di più se stessa in termini di «già e non ancora», cercando di evitare gli estremismi dell'incarnazionismo e dell'escatologismo. Ha maggiormente compreso che il «mistero» passa attraverso la storia e le culture: che, come scrive H. De Lubac, le realtà storiche si comprendono spiritualmente e quelle spirituali devono comprendersi storicamente³. La Chiesa ha avvertito di più che la «memoria» di Cristo deve venir letta e celebrata nella Tradizione; che aspetti dell'«essenza del volto della Chiesa possono venir compresi meglio nel tempo e con il tempo: che la storia, dunque, è essenziale per cogliere l'essenza delle cose. La Chiesa anche in forza dell'ecumenismo, si è resa più disponibile a «ricevere» dalla storia umana, ed ha cominciato a vegliare di

³ Cf H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del Dogma*. Trad. it., Roma 1964, 143.

più per discernere i segni dei tempi. Sa che la sua intelligenza della verità troverà una risposta completa solo nella fase finale, *in patria*: che i suoi gesti hanno la valenza del simbolo e della sua forza evocativa di altre realtà. Sta convincendosi che anche l'unità dei cristiani è un mistero della storia che vuole cercatori che non si scoraggino, e gente che cammina senza sosta realisticamente verso un traguardo forse ancora lontano. L'apertura sul profetismo nella Chiesa di oggi può anche aver richiesto interventi orientativi da parte del Magistero ecclesiastico; bisogna concedere, tuttavia, che in tale apertura ha preso corpo un'istanza veritativa da non sottovalutare: se Cristo ha dato origine alla sua Chiesa, lo Spirito della Pentecoste la costituisce e modula giorno per giorno nel suo cammino verso la fase finale degli «ultimi tempi».

2. *La Chiesa dello Spirito, della comunione e della missione*

Quello di una Chiesa che, nei suoi membri, si sforza di *rinnovarsi nello Spirito* è già in parte uno degli effetti più importanti dello sforzo ecumenico. È apparso sempre più che durante la storia della Chiesa ci sono state insufficienze istituzionali dovute certamente a *limiti naturali umani*, ma si sono avute pure espressioni istituzionali di una *vita non impegnata* veramente secondo la Parola. Le comunità ecclesiali sono state perciò insistentemente invitate a convertirsi. Per i cattolici, un testo significativo orientativo è stato il seguente: «Vero è che la Chiesa cattolica è in possesso di tutta la verità rivelata da Dio e di tutti i mezzi di grazia, tuttavia i suoi membri non se ne servono per vivere con tutto il dovuto fervore (...). Perciò tutti i cattolici devono tendere alla perfezione cristiana e sforzarsi, ognuno secondo la sua condizione, perché la Chiesa, portando nel suo corpo l'umiltà e la mortificazione di Cristo, vada di giorno in giorno purificandosi e rinnovandosi, fino a quando Cristo se la faccia comprire innanzi risplendente di gloria, senza macchia né ruga» (UR, 4). L'appello a vivere secondo lo Spirito è risultato ed è oggetto di attenzione in molti dialoghi. Anche al di fuori della rete dei dialoghi ecumenici, rivisitando la storia, si riconoscono colpevolezze morali, si chiede perdono, si mira ad un atteggiamento di riforma. Si pensi anche solo alla prospettiva penitenziale del varco al Terzo Millennio dell'Era cristiana, che sfida la Chiesa cattolica. In effetti, si ritiene

sempre più che la *Unam Sanctam* non dovrà risultare nuova solo in alcune strutture esteriori, in alcuni moduli organizzativi, ma soprattutto interiormente. La Chiesa non vorrà riconoscersi unita visibilmente solo nella fede, ma anche in una testimonianza comune di santità, più ancora in un «martirologio» comune⁴.

La Chiesa dell'unità dei cristiani appare di giorno in giorno sempre più intenta non solo a riflettere teologicamente sulla *comunione*, ma anche a costruirla. La Chiesa sta avvertendo l'insistenza di Pastori e teologi sulla sua radicazione Trinitaria. Sta approfondendo l'uguaglianza fondamentale di tutti i fedeli del Popolo di Dio, in forza del Battesimo. All'interno del quadro teologico comunione/liturgia, coglie sempre più l'importanza del rapporto fra l'Eucaristia e l'unità dei cristiani. Presta maggior attenzione alla Chiesa locale ed alla sua interiore istanza di cattolicità: ripensa il rapporto fra Chiesa universale e Chiesa locale/particolare, e promuove la volontà di compartecipazione, di collaborazione e di corresponsabilità da parte dei fedeli, in base alla pluralità delle vocazioni, dei servizi, dei carismi e dei ministeri radicati nel Battesimo e nella Confermazione. Rifiutando la polemica sistematica, la Chiesa opta decisamente per il dialogo come strumento privilegiato di comunicazione e di confronto, di ricerca della verità nella carità. Comunione e dialogo si sono sviluppati, sia pure secondo modalità e in misura diversa, nei rapporti fra i fedeli di una determinata confessione, e fra le diverse Chiese e comunità ecclesiali. A parte eccezioni, comunione e dialogo stanno realmente segnando sempre più, nello Spirito, la vita ecclesiale di oggi. Essi trovano un luogo notevole di espressione nella solidarietà umana. Il messaggio di salvezza della Chiesa come *sacramentum mundi* si configura come segno e strumento di salvezza per le varie forme di povertà dei singoli e delle nazioni. In particolare, la comunione e la solidarietà negli ultimi decenni hanno contribuito decisamente al riconoscimento degli autentici diritti della donna nella famiglia umana, e alla promozione della donna nella vita della Chiesa in tutti gli spazi a lei accessibili.

Un altro aspetto del rinnovamento della vita della Chiesa da collegarsi, in parte, con l'ecumenismo è quello *missionario*. La mis-

⁴ Cf *Tertio Millennio Adveniente*, Lettera Apostolica del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II all'episcopato, al clero e ai fedeli circa la preparazione del Giubileo dell'anno 2000, Città del Vaticano 1994, n. 37.

sione e l'evangelizzazione — è noto — sono all'origine e risultano un fattore di promozione dell'ecumenismo. Si ricordino anche solo Edimburgo 1910 e Nuova Dehli 1961: Edimburgo evoca una Conferenza universale delle Società protestanti di missione, una conferenza sensibilizzata dalla divisione dei cristiani scandalo per i non-cristiani; Nuova Dehli, richiama la (Terza) Conferenza del Consiglio Ecumenico delle Chiese durante la quale avvenne l'integrazione definitiva del Consiglio Internazionale delle missioni nel CEC. Per quanto concerne la vita della Chiesa cattolica, in intensità e modalità diverse, la missione ha caratterizzato la sua vita postconciliare. In questo senso, anche il modulo della «rievangelizzazione» lo conferma. All'interno di una società che comunemente viene denominata dalla cultura del postmoderno, la Chiesa dell'Occidente sente sempre più la urgenza di evangelizzare e di catechizzare i suoi stessi figli circa verità fondamentali della fede. Molti Pastori e fedeli concordano su questa necessità. Nel contesto culturale appena ricordato, lo sforzo di sensibilizzazione per l'evangelizzazione *Ad Gentes* risulta di fatto uno dei mezzi e delle spinte più efficaci per una migliore conoscenza e pratica della fede nelle stesse comunità cristiane. Ciò detto, ci chiediamo se in fatto di impegno missionario, anche a motivo di sue ricorrenti inflessioni ideologiche, l'ecumenismo non abbia manifestato una certa discontinuità e stanchezza.

IV. L'unità dei cristiani e il futuro rinnovamento della teologia e della Chiesa

Oggi circa l'unità dei cristiani, teologicamente, si dà, realisticamente parlando, un terreno assai movimentato e variegato. Allorché si rivisita la teologia sull'ecumenismo, si ha una impressione simile a quella che si prova davanti ad una rete dei sentieri che cercano di attraversare il bosco. Dal margine di questo partono molti percorsi. Alcuni di essi si perdono nel fitto del bosco, altri lo attraversano effettivamente. Alcuni sono ben segnati, altri appena individuabili. Così, osservando la mappa della teologia sull'unità dei cristiani nel postconcilio, ci si accorge che sono stati avviati tanti discorsi e aperte molte piste di riflessione. Alcuni tentativi sono falliti, altri, i più, resistono ancora; alcuni presentano percorsi un po' contorti e problematici, altri, invece, dei tracciati convincenti. Ci sono persone che ri-

tengono che il cammino ecumenico un giorno si perderà, fallirà, interrotto da problemi troppo grandi per le Chiese e le comunità ecclesiali. Non sono poche, tuttavia, le persone che mostrano grande fiducia di arrivare in porto. Circa la realizzazione dell'unità dei cristiani, bisogna essere decisamente contro ogni atteggiamento disfattista, superficiale e ripetitivo. È stato percorso molto cammino. Quanto è avvenuto è dono dello Spirito Santo, esito degli sforzi dei Pastori, in particolare del Vescovo di Roma, frutto della preghiera dei credenti ed effetto di un lavoro faticoso di molti teologi. Occorre andare avanti con costanza e con coraggio, sorretti dalla pazienza e dalla fiducia. Per quanto concerne il proseguimento del rinnovamento della teologia e della Chiesa cattolica, qui appaiono utili alcune riflessioni teologiche.

1. Il concetto globale di unità della Chiesa secondo una visione cattolica

Precisiamo quella che vuole essere la logica del nostro discorso. Ci chiediamo in che modo un effettivo proficuo ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa cattolica da parte dell'unità dei cristiani sia possibile. La risposta passa attraverso il paradigma dei principi cattolici sull'ecumenismo. Nei paragrafi precedenti abbiamo tenuto presente tale principi; qui ci sembra bene esplicitarli. Indicazioni ufficiali del Magistero della Chiesa intorno ad essi si trovano, per esempio, oltre che nel cap. I della LG, nn. 8, 15, e nel cap. I dell'UR, anche nella valutazione dell'ARCIC I, *The Final Report* (1982), nella *Risposta cattolica al BEM* (giunta alla Segreteria di «Fede e Costituzione» nell'agosto 1987), nel *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme per l'Ecumenismo*, soprattutto la Sezione prima, nn. 9-36 (25 marzo 1993) del Pontificio Consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, nella Lettera Apostolica *Oriente Lumen* (2 maggio 1995) di Papa Giovanni Paolo II, e nella Lettera Enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995).

Fra i principi dottrinali più importanti segnaliamo i seguenti:

- 1) La Chiesa ha la sua radicazione nel Mistero di Dio Uno e Trino e la sua origine reale nel Cristo: è Popolo di Dio, Corpo di Cristo e Tempio dello Spirito Santo.
- 2) La Chiesa di Cristo è per essenza una ed unica.
- 3) La Chiesa di Cristo, costituita e organizzata anche come so-

cietà, «sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai Vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica» (LG, 8).

4) «Le stesse Chiese e comunità separate, quantunque crediamo che hanno delle carenze, nel mistero della salute non sono affatto spoglie di significato e di peso, poiché lo Spirito Santo non ricusa servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica» (UR, 3).

5) Fra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunioni si ha una comunione reale ma imperfetta, radicata nel Battesimo. Il cammino ecumenico si sforza di preparare la strada alla comunione perfetta. Di questa raggiunta comunione perfetta sarà, per tutti, segno privilegiato la partecipazione comune alla Eucaristia, verso la quale, è noto, tende di per sé lo stesso Battesimo.

6) La comunione perfetta comporta la unità visibile quanto alla fede, ai sacramenti e al governo pastorale. Si tratta di una unità al livello della sostanza. Ciò non solo non esclude, ma importa la pluralità nelle realtà non essenziali della fede, del culto e della guida visibile della Chiesa.

7) Anche la Chiesa cattolica, ai fini della manifestazione piena della sua cattolicità obbiettiva, dice rapporto agli *elementa/bona* ecclesiali (*plurima et eximia*: cf UR 3) che si trovano fuori dalla sua organizzazione visibile.

8) Impegno dei fedeli della Chiesa cattolica è che, superati gli ostacoli alla perfetta comunione ecclesiastica, ci si riunisca «in quella unità dell'unica Chiesa, che Cristo fin dall'inizio donò alla sua Chiesa, e che crediamo sussistere, senza possibilità di essere perduta, nella Chiesa Cattolica, e speriamo che crescerà ogni giorno più fino alla fine dei secoli» (UR, 4).

9) Tutte le Chiese, in alcuni loro membri, sono colpevoli delle divisioni avvenute fra i cristiani. Pertanto, in questo senso, tutte le Chiese debbono convertirsi al Cristo e alla Parola. Tutte le Chiese, per alcuni aspetti, sono chiese bisognose del perdono e della misericordia; debbono essere Chiese del rinnovamento e della riforma. I cattolici in particolare debbono tener ben presente «che la loro pri-

vilegiata condizione non va iscritta ai loro meriti, ma ad una speciale grazia di Cristo; per cui se non vi corrispondono col pensiero, con le parole e con le opere, non solo non si salveranno, ma anzi saranno più severamente giudicati» (LG, 15).

10) Il movimento ecumenico, lo spirito ecumenico, la tensione ecclesiale ecumenica sono una grazia speciale dello Spirito Santo alla Chiesa. Lo Spirito Santo è il vero grande artefice della promozione dell'unità dei cristiani, per realizzare la fedeltà al Cristo e in vista dell'efficacia della missione della Chiesa.

2. *Conseguenti istanze cattoliche circa l'ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa*

Dai principi cattolici sull'ecumenismo segue in primo luogo che un ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa, a livello di approccio metodologico, escluderà *a monte* una posizione filosofica per la quale l'intelligenza umana non è in grado di cogliere la verità, e lo storicismo assoluto per cui non si danno verità assolute. Non potrà conciliarsi con posizioni che, in ecumenismo, a) indulgono ad un irenismo che presta attenzione solo a ciò che unisce, e ignora, al livello essenziale, ciò che divide; b) ad un sincretismo per il quale è sufficiente fare la somma di tutto ciò che Chiese, comunità ecclesiali e comunioni affermano, indipendentemente dal loro reale profilo veritativo; c) ad un indifferentismo, per cui una «verità» religiosa di una religione, di una fede, di una Chiesa è del tutto uguale alla «verità» religiosa di un'altra religione, di un'altra fede e di un'altra Chiesa.

In secondo luogo, un teologo cattolico attento ai principi cattolici sull'ecumenismo non potrà, a nostro parere, fare come il libero battitore riguardo ai *modelli organizzativi dell'Unam Sanctam*, riguardo dell'unità dei cristiani. È noto che è già stato proposto più d'uno di questi modelli. Ci limitiamo ad accennarne a tre. Il primo parte dalla universalità della Chiesa. Configura la *Unam Sanctam* quanto all'essenza, sulla base della stessa fede, degli stessi sacramenti e dello stesso governo pastorale. Vi aggiunge le indicazioni/correttivi conciliari della categoria del «sussiste» e del rinnovamento/riforma. Il secondo modello è quello che parte dallo schema Chiesa/comunione di Chiese locali, in cui la comunione esistente all'interno di

ogni Chiesa locale, si allarga in comunione anche fra le Chiese locali. La *Unam Sanctam* sarebbe costituita dalla comunione costruita mediante il reciproco riconoscimento delle dottrine, dei sacramenti, e dei ministeri delle Chiese e delle comunità ecclesiali. Qui si colloca pure sostanzialmente — se non andiamo errati — la formula metodologica della «diversità riconciliata», un «processo che si potrebbe caratterizzare come una ridefinizione delle confessioni mediante il dialogo»⁵. Nel terzo modello dell'*Unam Sanctam* l'unità e la comunione si avrebbero solo al livello della testimonianza e dell'amicizia. Ciascuna Chiesa e comunità ecclesiale si rapporterebbe al Cristo secondo la propria interpretazione del Cristo; offrirebbe la propria testimonianza cristiana seconda quella interpretazione; sarebbe in unità e comunione con gli altri secondo tale interpretazione e tale testimonianza. Ci sembra utile fare alcune osservazioni.

Si rileva che la Chiesa cattolica di fatto è in dialogo con Chiese e comunità cristiane di tutti i tre modelli dell'*Unam Sanctam*⁶. Il lavoro dei teologi risente dei rispettivi punti teologici di partenza delle Chiese e delle comunità ecclesiali. Talora offre esternazioni che tradiscono la mancanza di fiducia di poter andare oltre i traguardi già raggiunti; l'istanza veritativa di cui intendono essere vettore, risulta però problematica. Altre volte le puntualizzazioni teologiche e metodologiche possono essere ritenute segno di uno sforzo mirato, per un verso, a garantire nell'*Unam Sanctam* la continuità essenziale dell'autentica Tradizione della memoria del Cristo; per l'altro verso, a non sciupare ciò che lo Spirito Santo, nonostante il peccato delle divisioni fra i cristiani (c'è chi dice: proprio attraverso tali divisioni), ha realizzato nella storia di una Chiesa che sta ormai per attestarsi sul Terzo Millennio. Anche qui: sempre più appare che c'è chi è maggiormente preoccupato dell'unità; e chi è maggiormente preoccupato della pluralità. I principi cattolici sull'unità dei cristiani, e pertanto anche un ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa cattolica, non si compongono con un modello di *Unam Sanctam* in cui o l'unità faccia fuori le autentiche diversità o, viceversa, la

⁵ ANNEXE: *Le théologien luthérien Hardin Meyer explique l'idée de «Diversité réconciliée»*, in: Y. CONGAR, *Diversités et Communion. Dossier historique et conclusion théologique*, Paris 1982, 231.

⁶ Cf A. DULLES, *Ecumenismo: Problemi e possibilità per il futuro*, in: *Verso la Chiesa del Terzo Millennio*. Editoriale di G. ALBERIGO, «Giornale di teologia», Brescia 1979, 120.

pluralità faccia fuori l'unità sostanziale. In definitiva, è il modello del Dio Uno e Trino ad imporre l'unità e la pluralità. I precedenti modelli dovrebbero esser giudicati sulla base di tale affermazione. Segue che il terzo modello teologicamente non ci convince; il secondo, se segue la sua logica interiore, potrebbe forse essere conciliabile; il primo va sviluppato in alcuni suoi presupposti e in qualche sua connotazione.

In secondo luogo, un ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa in vista della piena unità dei cristiani secondo i principi cattolici dell'ecumenismo, dovrà tener presente le esigenze cattoliche relative a *cinque grossi ambiti* di problemi segnalati nel n.79 della Lettera enciclica *Ut unum sint* di Papa Giovanni Paolo II. Recita questo paragrafo: «Sin da ora è possibile individuare gli argomenti da approfondire in vista di un vero consenso di fede»: 1) le relazioni tra la Sacra Scrittura, suprema autorità in materia di fede, e la sacra Tradizione, indispensabile interpretazione della Parola di Dio; 2) l'Eucaristia, sacramento del Corpo e del Sangue di Cristo, offerta di lode al Padre, memoriale sacrificale e presenza reale di Cristo, effusione santificatrice dello Spirito Santo; 3) l'Ordinazione, come sacramento, al triplice ministero dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato; 4) il Magistero della Chiesa, affidato al Papa e ai Vescovi in comunione con lui, inteso come responsabilità e autorità a nome di Cristo per l'insegnamento e la salvaguardia della fede; 5) la Vergine Maria, Madre di Dio e icona della Chiesa, Madre spirituale che intercede per i discepoli di Cristo e tutta l'umanità». In questo testo non abbiamo soltanto la numerazione di problemi ma anche, in realtà, nella loro formulazione da parte del Vescovo di Roma, degli importanti cenni orientativi circa le esigenze della dottrina cattolica. Ci pare che, considerata l'economia del presente studio, ai fini dell'ulteriore rinnovamento *ecumenico* all'interno della teologia e della vita della Chiesa cattolica, tali cenni orientativi possano ritenersi sufficienti.

In un ulteriore rinnovamento della teologia e della Chiesa sotto lo stimolo dell'unità dei cristiani, i principi cattolici sull'ecumenismo dovranno essere tenuti presenti anche in alcune *concettualizzazioni teologiche* in corso che, a nostro parere, suscitano degli interrogativi. Ci pare ad es. che non risponda al dettato cattolico un uso linguistico indiscriminato del termine «Chiesa»: quasi esso non sia analogo e

non abbisogni di precisazioni. Ci pare che non risponda alla visione cattolica il procedimento teologico di coloro che parlano della «unità della Chiesa» di Cristo come se, sostanzialmente, non fosse sempre esistita e non lo sia tuttora nella Chiesa cattolica: in altre parole come se si dovesse partire da zero.

Non ci pare, stando al contesto dottrinale conciliare globale, che rispetti l'affermazione della sussistenza della Chiesa di Cristo nella Chiesa cattolica e l'esistenza di *elementa/bona Ecclesiae* (espressione forse non tanto felice) fuori dall'organismo visibile della Chiesa cattolica, una interpretazione del concetto di sussistenza che concluda che la Chiesa di Cristo «sussiste» in ogni Chiesa e in ogni comunità ecclesiale: non ci pare che questo livellamento del concetto e, sia pure strumentalizzando l'analogia, questa specie di policentrismo ecclesiologico che ne segue corrispondano alla dottrina cattolica.

Reca difficoltà pure un concetto di comunione smobilitato nei suoi contenuti sacramentali e/o istituzionali. Il quadro della teologia cattolica relativa alla unità dei cristiani, come rifiuta la posizione esclusivista del preconcilio nella quale si affermava che la Chiesa di Cristo è la Chiesa cattolica, così, stando al Vangelo interpretato dalla Tradizione divino-apostolica, esclude l'altra posizione estrema secondo la quale tutte le Chiese e comunità ecclesiali sono, in termini di «pienezza sacramentale» e di istituzione, del tutto uguali fra loro.

Un ulteriore rinnovamento della teologia nel senso spiegato, inoltre, mentre circa la giustificazione dovrà conservare la convinzione di fede della sovranità assoluta del Cristo e della assoluta gratuità della grazia salvifica da accogliere con la fede, non potrà disarmare circa la mediazione *effettivamente* sacramentale della Chiesa. Ponendo la comunione al cuore di una visione ecclesiologica, non dovrà mettere in essa come fra parentesi l'aspetto istituzionale: positivamente, in particolare, anche secondo noi, sarà teologicamente in grado di rilevare la connessione della successione apostolica con la celebrazione dell'Eucaristia e la reciproca interiorità fra la Chiesa universale e la Chiesa particolare/locale. L'ulteriore rinnovamento riguarderà anche l'approfondimento teologico dell'identità del ministero petrino del Vescovo di Roma, e una configurazione nuova del suo esercizio: non potrà tuttavia varcare la sostanza della fede quanto all'esistenza e il profilo dogmatico del suo stesso esercizio.

Pur muovendo verso una sempre più lucida e determinata riforma, il rinnovamento dovrà conservare gli elementi costitutivi della identità della Chiesa di Cristo. Se, dunque, la Chiesa dovrà diventare sempre più consapevole di essere una Chiesa bisognosa della misericordia di Dio, dovrà pure mostrarsi felice e grata a Dio per le «meraviglie» già operate in essa. Fermo restando quanto sopra abbiamo affermato, il rinnovamento riguarderà pure la identità e la presenza della donna nella Chiesa: si dovranno creare una nuova sensibilità verso la donna, una nuova figura di donna, e inventare probabilmente nuovi paradigmi operativi ai vari livelli della vita della Chiesa. C'è ancora del cammino da fare dal punto di vista della riflessione teologica e della vita pratica della Chiesa. Infine, circa il rapporto fra Magistero e Teologia si potranno in parte inventare altri schemi teologici interpretativi del ministero ecclesiastico d'insegnamento nella Chiesa; forse anche altri moduli di rapporto fra Magistero e Teologi. Non si potrà in ogni caso escludere la differenza specifica della vocazione ecclesiale e del carisma del Magistero ecclesiastico e della vocazione ecclesiale e del carisma del Teologo e delle differenti funzioni e ruolo dell'uno e dell'altro servizio alla Parola per il bene della comunità ecclesiale.

A guisa di conclusione, osserviamo che il teologo del postconcilio si è venuto a trovare in una situazione in parte inedita quanto alla cultura e quanto alla stessa teologia. Si pensi per esempio al fatto, secondo alcuni felice secondo altri problematico, dell'intenso discorso delle scienze, alla sfida della mondializzazione e della globalizzazione, alla cultura del privato — subentrata a quella della fede del Medio Evo ed a quella dell'utilità dell'epoca moderna —, alla forza delle istanze dell'inculturazione, della pluralità e della regionalità della teologia, all'imprescindibilità del dialogo interreligioso, alla vicenda della teologia della liberazione. Tutto ciò ha indubbiamente condizionato anche la intensità e la modalità del rinnovamento della teologia e della Chiesa, da parte dell'unità dei cristiani. Probabilmente vi influirà anche in futuro. Tutto ciò, peraltro, non può bloccare la scelta e il cammino ecumenico. L'unità dei cristiani risponde alla volontà di Cristo (cf *Gv* 17,21) e costituisce chiaramente una delle priorità pastorali pure di Papa Giovanni Paolo II. Anche la Chiesa cattolica, insieme ad altre Chiese e ad altre comunità ecclesiali, per fedeltà al Cristo ed alla propria missione, si ritiene impe-

gnata in un modo irreversibile nel cammino ecumenico. È ormai convinzione abbastanza diffusa che, metodologicamente, ciò si realizzerà più attraverso la concentrazione dei discepoli sul Cristo e sul suo Vangelo, che nel confronto fra le Chiese e le comunità ecclesiali; più operando profeticamente in un presente che anticipi un futuro in parte nuovo, che scarpinando e rivisitando i sentieri della storia passata; più creando monasteri dello spirito e della preghiera, che attrezzando *forum* teologici; più confidando nella intelligenza dell'amore, che affidandosi alla acribia della critica e, in generale, del discorso.

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
00136 ROMA

Pagina bianca

PROSPETTIVA ORTODOSSA

Damaskinos PAPANDREOU

Sommario: I. *Un solo Cristo - una sola Chiesa* - II. *Come si pone una chiesa nei confronti delle altre?* - III. *Chiamati al rinnovamento* - IV. *Alcuni sviluppi dell'odierna teologia greca* - V. *Essenza e forma* - VI. *Chiamati al superamento dell'esclusivo afferrarsi alle «forme»* - VII. *Chiamati a superare le verità parziali.*

I. Un solo Cristo - una sola Chiesa

L'unità tra cristiani è così essenziale e importante che può essere paragonata all'unione del Padre con il Figlio o, per meglio dire, all'inseparabile unione delle tre persone della santa Trinità. Il dissolvimento di questa unità significa rottura della pace, dell'umiltà e della fede che essa presuppone. «Non conservare l'unità dell'unico corpo significherebbe, perciò, negare l'unità dell'unico Signore e la confessione di Lui. Ciò significherebbe disprezzare la Sua autorità», «disprezzare e fraintendere il nuovo Essere, nel quale essi sono come membra di questo corpo per via del battesimo, disprezzare e fraintendere la loro realtà, dalla quale essi esistono»¹.

Se si tenta di coordinare le diverse varianti della nuova teologia ortodossa nella loro comprensione della chiesa, in una relativa sintesi, che potesse tener conto di tutti gli aspetti della vita ecclesiastica fino ad un certo grado, se fosse possibile formulare una chiara defi-

¹ H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Düsseldorf 1962, p. 187-188.

nizione ortodossa di chiesa, allora si dovrebbe dire: la Chiesa è il corpo di Cristo, la totalità di tutti coloro che credono in Cristo come il Dio e il Salvatore del mondo e che sono uniti, da questa fede ortodossa e dai sacramenti, ad un «corpo» che ha un Signore per «capo». Perciò ci può essere solo un'unica chiesa che consiste, da una parte, nel divino, nello pneuma e nell'invisibile, e dall'altra, nell'umano, nel materiale e nel visibile².

La Chiesa come «soma Christou» forma un tutto unitario e «siccome c'è solo un unico Signore», come dice Clemente di Alessandria, «la lode anche di quello che merita l'onore più alto, consiste nella sua unicità perché è riflesso dell'unica verità fondamentale. In ogni caso l'unicità appartiene all'essenza dell'unica Chiesa, mentre quella gente vuole strapparla con violenza in sette. Noi riteniamo, dunque, che l'antica e generale chiesa è unica, secondo la sua essenza, il suo concetto, il suo inizio e il suo predominante significato»³.

Se fosse possibile avere più Cristì o dividere Cristo, allora sarebbe anche possibile avere molte chiese veraci e degne del loro nome. L'attuale separazione della chiesa in molte «chiese» impedisce anche il suo lavoro nel mondo; è impossibile annunciare questa fede, questo amore e questa pace mentre esse stesse si lacerano e sono spezzettate dalla separazione e da scismi.

La chiesa ortodossa è il «corpo di Cristo», è il corpo di Cristo, unico. Si può parlare dell'ortodossia o della chiesa ortodossa al singolare; si può però anche parlare delle chiese ortodosse al plurale. I due concetti rimandano all'originalità dell'ortodossia: essa non è né una chiesa locale isolata e autosufficiente, né la semplice somma di una sequenza di chiese locali. Essa non è neanche chiesa universalmente strutturata che considera, de iure e de facto, le chiese locali come parti subordinate dell'unica chiesa, ma essa è una comunità di sedici chiese locali autocèfale o autonome, che possono avanzare il diritto, ognuna per sé, di essere una, santa, cattolica e apostolica chiesa — con la premessa che ognuna di loro sta in comunione con le altre chiese locali.

² J. KARMIRIS, *Abbozzo della dottrina dogmatica della Chiesa ortodossa cattolica*, in: BRATSIOTIS, *La Chiesa ortodossa dalla prospettiva greca*, vol. 1, 1, Stoccarda 1959. Confronta la definizione di CH. ANDROUTSOS, *Dogmatica della Chiesa ortodossa orientale*, Atene 1956 (in greco), p. 262.

³ *Strom*, VII, c. 17.

Conseguenza ed espressione della comunione di fede è la piena, liturgico-canonica comunione delle chiese, la realizzazione dell'unità organica nel corpo di Cristo unico. Le conseguenze liturgiche e canoniche, che risultano dalla comunione delle chiese, sono chiarite e regolate dalla chiesa sulla base della trasmissione della chiesa inseparabile. Questa comunione non significa uniformità nell'ordine liturgico e negli usi ecclesiastici, ma con essa viene espresso che le chiese interessate conservano ognuna lo svolgimento legittimo e storicamente cresciuto dell'unica fede dell'antica e inseparata chiesa. Questa comunione non costringe neanche alla sottomissione di una chiesa, con la sua tradizione, all'altra, poiché ciò contraddirebbe la realtà della comunione. Le chiese unite nella piena comunione svolgono il loro compito nel mondo non isolate una dall'altra, ma unite nel principio»⁴.

II. Come si pone una chiesa nei confronti delle altre?

La necessità di un'urgente risposta del rapporto tra chiesa ortodossa e le altre chiese e confessioni è stata spesso sottolineata da tutte le chiese ortodosse.

Sui rapporti tra la chiesa ortodossa e l'intero mondo cristiano — a parte la valutazione del dialogo bilaterale della chiesa ortodossa con gli anglicani, i vecchio-cattolici, i vecchio-orientali, i cattolico-romani, i luterani e i riformati — la terza Conferenza Preconciliare Panortodossa ha presentato la seguente presa di posizione: «La chiesa ortodossa, che è la chiesa una, santa, cattolica e apostolica, è pienamente consapevole della propria responsabilità per l'unità del mondo cristiano. Essa riconosce l'esistenza effettiva di tutte le chiese e confessioni, e crede che tutti i rapporti che essa mantiene con loro debbano fondarsi su una chiarificazione dell'intera questione ecclesiologica, il più rapida e obiettiva possibile, ma particolarmente anche della sua dottrina dei sacramenti, della grazia, del sacerdozio e della successione apostolica. I dialoghi teologici bilaterali, che vengono condotti oggi dalla chiesa ortodossa, sono un'autentica espressione di questa coscienza dell'ortodossia»⁵.

⁴ Testi firmati in comune della VII e ultima assemblea plenaria della Commissione mista teologica per il dialogo ortodosso-veterocattolico in Kavala/Grecia (12-19 ottobre 1987).

⁵ Decisioni della II Conferenza preconciliare panortodossa, in: US 42 (1987) 1, 7.

Questa presa di posizione ecclesiologica ci ricorda una precedente constatazione della commissione interortodossa per la preparazione del Concilio.

«Nella coscienza dell'importanza dell'attuale struttura del cristianesimo la nostra santa Chiesa ortodossa riconosce, sebbene essa sia una, santa, cattolica e apostolica, non solo l'esistenza ontologica di queste chiese cristiane ma crede anche fermamente che tutti questi rapporti con loro debbano fondarsi su una chiarificazione, il più rapida e obiettiva possibile, dei problemi ecclesiologici e della totalità della sua dottrina»⁶.

Nell'esame della sua posizione di fronte alle altre chiese, quella ortodossa deve rispondere ad una serie di delicate domande che si pongono. Se la Chiesa ortodossa crede di continuare l'antica inseparata Chiesa e di incarnare, da Pentecoste, la vera unità, che è l'essenza della Chiesa, che posto hanno le altre chiese all'interno della storia della chiesa unica?

Se la chiesa ortodossa si comprende come la chiesa una, santa, cattolica e apostolica, che conserva invariate la fede apostolica e la tradizione della chiesa antica e dei primi sette concili ecumenici, quale sarà la concezione teologica che avrà il futuro Sinodo panortodosso dell'esistenza delle altre confessioni cristiane?

Quale differenza c'è nell'ecclesiologia ortodossa tra «scismatici» ed «eretici»? Cosa può significare, per la nostra attuale concreta situazione ecclesiale, l'«ecclesiologia dello scisma», sviluppata da Cipriano, che è fondata sull'originaria identificazione della Chiesa con la riunione eucaristica?

Per continuare con le domande: Come intendono gli ortodossi la ricostituzione dell'unità della Chiesa, che è la mèta dei nostri odierni comuni obiettivi? Qual è il fondamento sacramentale e ecclesiale sul quale poggiano gli ortodossi nel loro mirare all'unità con le altre chiese, che confessano insieme la loro fede in Gesù Cristo, il Signore e Salvatore del mondo?

Queste sono le domande più delicate e più difficili, nella nostra attuale situazione, ma che devono almeno essere poste e che ci obbligano a rivalutare e a riesaminare la nostra posizione.

⁶ D. PAPANDREOU, *La preparazione del Sinodo panortodosso. Questioni e riflessioni attuali*, in «Sul cammino verso l'unità della fede (Pro oriente)», Vienna 1974, 189.

Nella sua presa di posizione sul tema «Ortodossia e movimento ecumenico», la terza Conferenza Preconciliare Panortodossa dà una certa risposta alle domande già esposte: «La chiesa ortodossa fonda l'unità della chiesa sul fatto che questa è stata istituita dal nostro Signore Gesù Cristo e sulla comunione nella santa Trinità e nei Sacramenti. Questa unità si esprime nella successione apostolica e nella tradizione dei Padri e in essa è stata vissuta fino al giorno d'oggi. Compito e dovere della chiesa ortodossa è quello di trasmettere l'intera verità, così come è contenuta nella Sacra Scrittura e nella tradizione, verità che dà alla chiesa il suo carattere universale.

La responsabilità della chiesa ortodossa e la sua missione ecumenica, in vista dell'unità della chiesa, si è espressa nei concili ecumenici. Questi hanno sottolineato soprattutto il collegamento inseparabile fra la giusta fede e la comunione eucaristica. La chiesa ortodossa si è sempre impegnata a spingere le chiese e confessioni cristiane alla ricerca comune dell'unità persa dei cristiani, affinché giungano all'unità nella fede»⁷.

Tutte le chiese e le confessioni sono chiamate ad esaminare, attraverso dialoghi bilaterali e multilaterali, se, per le loro origini, per la loro fede, sono vincolate alla ricostituzione dell'unità oppure no. Questa sfida vale soprattutto per quelle chiese che pretendono di essere la continuazione dell'unica cattolica e apostolica chiesa. Esse dovrebbero, al di fuori dei loro confini canonici, attraverso cui identificano l'unica santa, cattolica e apostolica chiesa, riconoscere delle chiese come tali, nel pieno senso della parola, là dove devono essere riconosciute, cioè quelle chiese con cui sono chiamate alla comunione eucaristica: perché la comunione eucaristica non è possibile dove c'è una separazione nell'essenza della *pistis*, della fede, cioè delle confessioni di fede dei grandi concili antichi, o dove è disturbato l'ordine fondamentale della chiesa, ossia la continuazione della struttura apostolica veteroecclesiastica, della successione apostolica. Questi elementi sono inseparabili. Così si potrebbero creare dei modelli per l'unità attraverso l'intensificazione di dialoghi bilaterali, modelli che potrebbero arricchire il dialogo multilaterale.

⁷ *Decisioni*, vedi sopra 12.

III. Chiamati al rinnovamento

Se vogliamo aiutarci reciprocamente nella nostra situazione dobbiamo porre la domanda su come hanno potuto coesistere, nel primo millennio della storia della Chiesa, una ecclesiologia universalistica e più centralistica, in Occidente, e una ecclesiologia più conciliare, in Oriente. Si sono anche potute unire armonicamente diverse teologie dello Spirito Santo. Non c'è quasi mai stato un completo accordo dogmatico tra Est e Ovest; e con il non-accordo dogmatico non si dovrebbero comprendere essenziali differenze dottrinali ma diverse linee, diversi aspetti. Gli svariati aspetti dello stesso mistero erano accentuati diversamente. Malgrado ciò le diverse tradizioni, che c'erano già prima della spaccatura, non si escludevano a vicenda. Questo non ha reso impossibile la comunione delle due chiese né escluso la comunione eucaristica. Coesistono delle autocoscienze ecclesiali, con diverse sfumature, e tradizioni locali; il luogo divideva ma il comune Signore univa. Il cosiddetto processo di raffreddamento spirituale ha provocato la spaccatura. Questa ha lacerato il vincolo d'amore e ha creato un isolamento, attuato ufficialmente dalle due parti. Col tempo i teologumi diversi sono diventati contraddizioni dogmatizzate.

Se vogliamo trovare delle vie d'uscita addirittura nei nostri vicoli ciechi, dobbiamo esaminare il come e il perché della nascita delle nostre differenze profonde, dal punto di vista teologico.

La radice della nostra separazione si trova nella storia. Se partiamo dal passato riusciamo a capire meglio e con più facilità la nostra attuale situazione e guardiamo, nello stesso momento, ad un futuro comune e responsabile. Entrando più profondamente nella storia del nostro ieri valutiamo più realisticamente il nostro oggi e prepariamo una base più stabile per la nostra unità di domani. Soltanto così possiamo liberarci dei tanti pregiudizi che portiamo con noi dalle nostre scuole. Se non prendiamo in considerazione le fonti, la tradizione originaria della Chiesa, dalla quale arriviamo tutti, se non vediamo il tutto nel suo continuo sviluppo storico, siamo di fronte al pericolo di giudicare e di condannare altre chiese secondo le nostre proprie abitudini, come se le cose fossero sempre state così come noi le trattiamo oggi. Prima di esprimere le nostre solite accuse reciproche di rigidità o di innovamento, dovremmo tentare di capire il nostro sviluppo storico dalle sue origini.

Come ha detto Nikos Nissiotis a Nuova Delhi: «Esistenza e testimonianza della chiesa ortodossa orientale e la sua testimonianza della tradizione ortodossa intatta, possono aiutare tutte le altre chiese storiche a scoprire la loro vera vita»⁸.

Un particolare significato nella continua mediazione storica dell'annuncio di Dio deve essere attribuito al primo millennio della storia della Chiesa. È questo anche il periodo della disputa tra credere e capire e molte delle nostre delicate domande ecumeniche potrebbero trovare una certa risposta o almeno essere riformulate, se torniamo insieme a questo periodo. Gli ortodossi si vedranno ancora più vicini al loro ideale originario di una teologia dei Padri più apofatica, mentre i protestanti verrebbero guidati verso una sana de-razionalizzazione della loro teologia e una certa ecclesizzazione, senza dover negare completamente la loro essenza e la loro pietà.

IV. Alcuni sviluppi dell'odierna teologia greca

Mi permetto ora di esporre alcune manifestazioni note della teologia greca odierna. Nel contesto di un dialogo costruttivo con la teologia occidentale, le sue caratteristiche principali possono essere giudicate più o meno negativamente, ma possono essere riassunte come segue:

— All'interno della teologia greca, oggi c'è sempre più la tendenza di rivolgersi alla teologia patristica. Questo, da un lato, per sottolineare di più le fonti della tradizione ortodossa o, dall'altro, addirittura per difendere in modo polemico le posizioni ortodosse in divergenze teologiche con la teologia cattolico-romana o protestante. Sotto questo aspetto lo studio delle opere patristiche non è ancora riuscito a liberarsi di un metodo applicato ad uso e consumo, come avviene spesso nella ricerca. Nell'avvicinarsi alla nuova tematica del dialogo ecumenico esso si attacca, addirittura con particolare vigore, ai criteri tradizionalisti. Il rivolgersi alla teologia patristica conferma, perciò, ancora di più le tendenze conservatrici della teologia greca.

— La cerchia limitata delle tematiche, che sorgono dall'esperienza liturgica e dalla spiritualità monastica dell'ortodossia, e che

⁸ N. NISSIOTIS, in Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 550.

sono particolare preferenza della teologia slava, trova una grande eco nei circoli teologici dell'occidente. È significativo che le opere di importanti rappresentanti della teologia mistica — come per esempio di Gregorio di Nissa, Massimo Confessore, Simeone il nuovo teologo, Gregorio Palamas, Nikolas Kabasilas, Simeone di Tessalonica — sono state esaminate da teologi greci secondo criteri sistematici, il che significa che essi danno priorità quasi esclusivamente alla problematica letteraria e non, come si potrebbe pensare, alla spiritualità di queste opere.

— Il carattere sistematico, alle volte molto accademico, del contributo della teologia greca ha conservato vari elementi della metodica severa, come è in uso nella ricerca scientifica tedesca. Questa tratta le questioni essenziali e secondarie della tradizione teologica con le stesse pretese di una ricerca critica e comparativa — e ciò indipendentemente dalle tendenze e dalla sensibilità teologica quali si presentano oggi nel contesto interortodosso e intercristiano.

— Il riferimento tradizionale, e in molti casi anche faticoso, della teologia ai criteri immobili della tradizione ecclesiastica — in particolare nell'ambito dell'ecclesiologia e della teologia biblica — limita sensibilmente le prospettive di un dialogo costruttivo nei relativi ambiti della teologia cattolico-romana e protestante.

— L'introversione autocompiacente e, in certe condizioni anche arrogante, dell'espressione teologica può naturalmente essere faziosa, perché da un lato assolutizza i criteri di una teologia polemica e dall'altro relativizza i criteri moderati della pastorale nella tradizione ecclesiastica. Questi criteri esprimono, però, lo spirito della tradizione dei Padri e della prassi continua della Chiesa.

Questi elementi negativi della teologia greca sono, cionondimeno, legati ad un notevole rinnovamento degli studi teologici in ogni ambito della tradizione ortodossa. Questa percorre ancora, infatti, il primo periodo di un avvicinamento sistematico alla letteratura patristica, che scorre secondo criteri puramente ortodossi. La tradizionale comprensione della teologia ortodossa, intesa come espressione straordinaria e continua della coscienza ecclesiale, definisce contemporaneamente anche i limiti dell'autonomia della teologia, in rapporto naturalmente all'autorità della chiesa. Questa è stata definita a partire dalla teologia patristica e dalla trasmissione canonica della chiesa, in vista della sua funzione ecclesiocentrica. Questi

criteri sono stati affrontati, da parte della teologia greca, con la più grande sensibilità, mentre sono stati più o meno relativizzati dalla teologia slava. Questa evita particolarmente i delicati temi dell'ecce-siologia o della tradizione canonica e si concentra sui meno delicati ambiti della spiritualità ortodossa.

Funzione e compito delle teologie greca e slava sono complementari in rapporto all'intera tradizione ortodossa. In effetti la teologia slava mostra il climax dell'esperienza spirituale dei credenti, mentre la teologia greca tenta di mostrare come, attraverso la storia, il mistero della chiesa appare nella vita dei credenti. In ultima analisi ciò significa che mentre la teologia slava dai credenti va alla chiesa, la teologia greca si muove dalla chiesa ai credenti. E le due tendenze si incontrano davanti al santo altare, che è il luogo in cui ambedue si avvicinano all'esperienza sacramentale del corpo della chiesa e raggiungono il loro compimento attraverso la partecipazione e l'associazione all'intero mistero di Cristo e della chiesa. Questo mistero è anche la fonte nella quale è incarnata l'intera teologia.

V. Essenza e forma

Se si parte dalle odierne forme di apparizione della chiesa ortodossa si nota spesso che ortodossia e ortoprassi non procedono sempre insieme, sebbene esse formino un insieme. Ci sono, per esempio, ortodossi che identificano l'essenza della fede apostolica e la sua espressione con la forma e con tradizioni particolari, in modo esclusivo. Per loro la forma diventa la norma per la valutazione di tutte le altre espressioni non-ortodosse della fede e della pietà cristiane, ed essi non sono in grado di scoprirle, e ancora meno di conoscerle e di riconoscerle — perché comunque al di fuori dei loro confini forma. Intendo con questo i fondamentalisti che, oggi, si trovano in tutte le chiese. Per fare un esempio potrei citare i conservatori dell'antico calendario, in Grecia, per i quali il calendario antico — in questo caso una forma —, che addirittura non è mai stato concordato con i dati astronomici, è diventato un criterio di valutazione dell'ortodossia.

Vorrei provare le mie asserzioni con alcuni esempi della chiesa cattolico-romana e dell'antica inseparata chiesa. Osservando, nel loro sviluppo storico, quei dogmi cattolico-romani che riguardano le cose ultime, come anche i sacramenti, la giustificazione, il carattere

contemporaneamente razionale e altruista dell'atto di fede, si distingue tra l'essenza, per quel che riguarda il contenuto di questi dogmi, e le forme filosofico-teologiche, delle quali questi dogmi si sono vestiti a causa del mondo culturale occidentale, in cui sono stati elaborati per motivi storici.

Queste definizioni hanno solo voluto fissare ciò che era già stato insegnato dal consenso dei Padri orientali ed occidentali. Hanno voluto fissare il contenuto della fede di fronte alle nuove domande che all'epoca si erano poste alla chiesa in Occidente. E per quel che riguarda queste domande, agli ortodossi non si può chiedere di più che la rinuncia a rigettare come illegittima quella forma che l'Occidente ha dovuto dare alla sua confessione, per difenderla in una determinata epoca.

Studiando a fondo lo sviluppo e la preparazione del santo e grande Concilio della chiesa ortodossa, il che ci permette di sperimentare la conciliarità prima della convocazione del Concilio stesso, si constata che la missione ecumenica dell'ortodossia, presente anche nell'ordine del giorno del Concilio⁹, è un compito della chiesa ortodossa che è inseparabile dal suo rinnovamento.

Il santo e grande Concilio, che la chiesa ortodossa prepara nella sua comunione integrale delle varie chiese locali, e in cui ha già fatto notevoli progressi, le permetterà di rafforzare la sua unità nella diaspora e di superare le polarizzazioni tra essenza e forma, tra unità e pluralità, e di riesaminare il suo concetto di unità e cattolicità della chiesa, nel suo rapporto con le altre chiese e confessioni, e ciò in modo da poter mettere in pratica la comunione già scoperta, che lega gli ortodossi agli altri cristiani, e da mirare alla piena comunione non ancora esistente.

Così da un lato, il rinnovamento interno della chiesa ortodossa fa parte delle condizioni di una continuazione costruttiva della co-

⁹ Le decisioni della II Conferenza preconciliare panortodossa, in: US 42 (1987) 21. Confronta sopra i quattro documenti preconciliari sui seguenti temi:

- a) Il significato del digiuno e la sua osservanza oggi (4-7);
- b) I rapporti della Chiesa ortodossa con l'intero mondo cristiano (7-12);
- c) Chiesa ortodossa e movimento ecumenico (12-15);
- d) Il contributo della Chiesa ortodossa alla realizzazione della pace, della giustizia, della libertà, della fraternità e dell'amore tra i popoli e all'eliminazione di discriminazioni per motivi di razza ed altro (15-24).

munione preconciare e, dall'altra, il Concilio deve essere quell'evento straordinario che di fatto contribuirà al rinnovamento della chiesa ortodossa.

Questa sfida di rinnovamento vale soprattutto per quegli ortodossi che spesso identificano la forma, cioè le varie tradizioni teologiche che corrispondevano alle varie culture, esclusivamente con l'essenza, cioè la fede portata dalla viva tradizione apostolica. In questo caso la forma diventa norma.

Naturalmente tale posizione comporta dei pericoli, conosciuti dalla vita della chiesa e dai quali bisogna liberarsi, se si vuole dare un contributo essenziale per il superamento della separazione.

Nella storia della chiesa incontriamo l'assolutizzazione della forma — senza distinzione tra la fede e la sua espressione legittima — anche in un'altra veste di assolutizzazioni di verità parziali di quella rivelata, e anche questo comporta dei pericoli.

VI. Chiamati al superamento dell'esclusivo afferrarsi alle «forme»

Se non superiamo l'afferrarci alle «forme» non possiamo rispondere insieme in modo costruttivo alla domanda se le nostre separazioni non siano — almeno nella maggior parte — differenze di diverse forme di pensiero e di linguaggio, di diverse spiritualità e, dunque, espressione di una pluralità legittima nella trasmissione della fede, piuttosto che vere separazioni nella trasmissione dell'unica e vincolante fede, che si escludono. Ci si appoggia qui al vivo senso della teologia orientale per la trascendenza del mistero e al carattere prevalentemente apofatico, che deve assumere la sua espressione umana. Questa sapienza¹⁰ dell'Oriente non è stata dimenticata almeno nella grande teologia dell'Occidente; bisogna solo riscoprirlo. Così dice, per esempio, Tommaso d'Aquino quando afferma che l'atto di fede non si riferisce alle formule di fede ma alla realtà di Dio e alla sua azione salvifica, nei confronti della quale ogni parola umana rimane sempre troppo limitata¹¹.

Il riconoscimento di questo «fatto di per sé così ovvio» salverà da una unidimensionalità del pensiero teologico che assolutizza se stesso e crea spazio per il riconoscimento di forme complementari

¹⁰ Confronta D. PAPANDEOU, in: *KuD* 29 (1983) 100-113.

¹¹ Confronta TOMMASO D'AQUINO, *S. Tb.* II-II, 1, 2.

del discorso teologico, in cui si infrange — approssimativamente — il mai interamente definibile tutto della fede¹².

A questo proposito c'è qualche essenziale domanda ecumenica, che oggi dobbiamo ponderare insieme.

— Come si comportano reciprocamente il lavoro teologico accademico e l'incarico ecclesiastico affinché l'attività accademica non sia una creazione puramente intellettuale e l'incarico ecclesiastico non venga staccato dall'istituzione scolastica?

— Come si comportano reciprocamente nel nostro messaggio accademico ed ecclesiastico, che vogliamo trasmettere, forma e contenuto affinché non venga né relativizzato il messaggio essenziale con la scusa di un preteso adattamento della nostra testimonianza alla nostra realtà concreta qui ed ora — né vengano assolutizzati legittimi punti di vista formali, che sembra essere un pericolo per l'odierno fondamentalismo e tradizionalismo?

— Come si comportano reciprocamente fede e amore se bisogna partire soprattutto dal fatto che fede senza amore può essere intellettualismo rigido e amore senza fede emozionalità vuota? «*To olon estin pisti kai agape on oudeteron prokekritai*» (Clemente di Alessandria) cioè, l'intero inseparabile (*to olon*) è fede e amore, e nessuno dei due può essere preferito.

— Come si formano nuove forze teologiche che possano trasmettere la testimonianza di fede senza tradire la sua essenza? Abbiamo bisogno di teologi capaci di dare alla testimonianza dell'evangelo la carne della storia, del qui ed ora, senza interrompere la continuità della testimonianza per quel che riguarda la sua essenza. Abbiamo bisogno di gente che sia, allo stesso tempo, disponibile verso lo Spirito Santo e fedele alla tradizione apostolica della Chiesa.

L'afferrarsi alle «forme» è spesso conseguenza di una comunione impropria dei cristiani con il capo della chiesa, cioè con Cristo. La priorità spetta però all'essenza e non alle parole. Vita genera vita e lo spirito la lettera, mai la lettera lo spirito o la morte la vita.

Nell'ambito della Chiesa e della teologia ortodossa una sottomissione «alla lettera»¹³ non è giustificabile. Non è possibile che la

¹² F.-L. HOSSFELD, *Relazioni in occasione della promozione onoraria di sua eminenza Damaskinos Papandreou*, Bonn 1988, 11 ss.

¹³ GREGORIO NAZIANZENO, *Sullo Spirito Santo*, in PG 36, 160 B

Chiesa si trasformi da un «contenitore della verità» in un «contenitore della lettera». Lo Spirito Santo che creò la Chiesa ha ispirato sia la stesura della Sacra Scrittura sia la creazione della teologia. Fino a quando la chiesa sarà certa di questa presenza viva dello Spirito, che continua l'opera del Signore, essa farà saltare le catene della lettera e sperimenterà la bellezza della verità. Non temerà di dare espressione a questa bellezza della verità addirittura quando essa non è fissata nella lettera della Scrittura. Fino a quando la teologia sarà espressione dell'unica e cattolica verità, espressione perciò del mistero della Santissima Trinità e della sua economia di salvezza, la chiesa crescerà veramente — crescerà in Cristo attraverso lo Spirito Santo. «Il Signore darà attraverso di noi e attraverso altri il compimento di quello che manca ancora secondo la conoscenza che lo Spirito concede a quelli che ne sono degni»¹⁴.

VII. Chiamati a superare le verità parziali

Quanto spesso «verità parziali» vengono assolutizzate lo sappiamo dalla storia della Chiesa. Cristo, fonte del nostro agire che è sempre rinnovatore e continuo, è «lo stesso, ieri, oggi e in eterno». Ogni deviazione essenziale dalla dottrina cristologica comporterebbe anche una deviazione della vita soteriologica. Ogni infedeltà nei confronti dell'umanità e della divinità del Figlio, nell'unica persona del Dio-uomo, comporterebbe certe conseguenze a livello antropologico, ecclesiologico e soteriologico. L'infedeltà potrebbe essere espressa attraverso la scelta di una o dell'altra verità parziale dalla confessione di fede, con la tendenza ad assolutizzarla. Una tale verità parziale è per esempio l'umanità di Cristo, per noi certamente più comprensibile. L'uomo carico di pena e sofferenza si aggrappa alla natura umana del sofferente Gesù di Nazareth, mentre la natura inafferrabile di Dio «si allontana da loro» (confronta *Lc 24,3 lb*). Si pensa soltanto all'uomo Gesù.

Anche un'altra verità parziale viene spesso isolata. È la divinità di Cristo, che dovrebbe determinare essere umani e il nostro rapporto con il mondo. Quello da cui ci lasciamo avvicinare non deve essere sopravvalutato e assolutizzato, come se si ponesse la doman-

¹⁴ BASILIO DI CESAREA, *Sullo Spirito Santo*, XXX, 79.

da, natura umana o divina, umanismo o teocrazia, croce o resurrezione. Non si possono mettere in competizione uno contro l'altro e neppure cercare uno dietro l'altro, separandoli così, ma tutto deve essere insieme. L'uno è nell'altro.

Il nostro oblio della missione è spesso collegato con l'orientamento teologico unilaterale. Teologicamente dovremmo diventare un po' più fedeli, sia per l'uomo sia per il mondo: non nel senso di un restauro di forme morte e di tradizioni statiche ma nel senso di un recupero dinamico della viva verità della chiesa, che è da equiparare al logos incarnato, nel senso di una teologia che è inseparabile dalla vita e dalla dossologia e che, per il suo contenuto, non vuole essere responsabile di fronte alla ratio dell'uomo, nel senso di una teologia che può trovare la sua applicazione armoniosa nella vita quotidiana, che rispetta proprio il paradosso fruttuoso della nostra fede, l'incontrarsi dell'orizzontale con la verticale, che caratterizza l'originalità del Cristianesimo tra tutte le religioni, nel senso di una teologia, perciò, che sa rendere presente ciò che sperimenteremo negli ultimi giorni: la coesione del tutto, l'armonia dell'universo.

Se perciò diventiamo più profondamente «teologici», nel senso che il servizio all'uomo non è staccabile dal servizio a Dio, allora il nostro amore verso Dio ci guiderà verso i nostri confratelli e le nostre consorelle, e l'amore verso di loro ci guiderà a Dio: allora proclameremo la nostra solidarietà con il mondo in modo automatico e ovvio, allora l'avvenimento Cristo, ricevuto verticalmente, avrà delle conseguenze orizzontali in ambito etico e sociale.

Perché anche l'uomo odierno secolarizzato, di cui si tratta, ritroverà il suo orientamento se gli viene indicato il mistero che Dio diventa uomo per il riscatto dell'uomo stesso e se l'uomo riesce a recuperare il principio dell'equilibrio paradossale tra elemento divino e elemento umano, tra trascendenza e immanenza.

Insieme dobbiamo riesaminare il rapporto tra il «tutto» e la «parte», e questo in modo da rimanere nello stesso tempo fedeli alle nostre radici e disponibili per nuove possibilità.

Se come cristiani vogliamo contribuire affinché la «parte» e il «tutto» possano combaciare, dobbiamo imparare di nuovo e insieme a superare l'assolutismo e l'esclusivismo nelle nostre tradizioni particolari. Soltanto questa posizione ci permetterà di scoprire sorelle e fratelli al di fuori dei nostri confini confessionali, addirittura di rico-

noscere chiese al di fuori dei nostri confini ecclesiali, perché molto spesso questi, per quello che riguarda la salvezza, sono stati identificati in modo esclusivo con la chiesa una, santa, cattolica e apostolica.

Rimangono aperte ancora alcune domande che dovrebbero essere poste: come si comportano reciprocamente chiesa parziale e chiesa integrale, o, detto in modo diverso, chiesa parziale e unità e cattolicità della chiesa di Cristo, unica? Come può essere concretizzato il superamento della polarizzazione tra l'autoconsiderazione ecclesiologicala della chiesa ortodossa, secondo cui essa è la continuazione della chiesa una, santa, cattolica e apostolica, e la presa di posizione della Congregazione per la dottrina della fede, secondo cui le chiese ortodosse vengono definite come «quelle venerande comunità cristiane» che «a causa della situazione momentanea» sono «ferite nel loro essere chiesa parziale», perché «la comunione con la chiesa integrale, rappresentata dal successore di Pietro, non è un'aggiunta esteriore alla chiesa parziale ma uno dei suoi elementi essenziali interni»?¹⁵.

Insieme al cardinale Ratzinger abbiamo percepito che l'ostacolo principale per il ripristino della perfetta comunione è il primato di giurisdizione del Papa. La maggiore difficoltà sembra infatti essere la questione dell'ordine della chiesa. Da un lato per Roma, perché essa vede il primato della «sedes romana» come costitutivo per l'unità della Chiesa, dall'altra per l'Oriente, perché esso considera proprio questa pretesa un cambiamento della struttura episcopale della Chiesa.

Ci siamo posti la domanda su come possiamo progredire in questo argomento e ci siamo permessi di formulare alcune prospettive, per esempio: se Roma entra in comunione con l'Oriente senza condizioni preliminari — naturalmente dopo l'accordo panortodosso — allora questo è un riconoscimento esplicito della legittimità della Scrittura episcopale dell'Oriente. Ciò include l'ammissione del fatto che l'Oriente non deve essere vincolato alla sviluppata struttura del primato occidentale.

Viceversa l'Oriente riconoscerebbe che l'Occidente, nonostante la dottrina del primato, non ha abbandonato la struttura episcopale dell'antica chiesa, anche se vi ha aggiunto un fattore la cui necessità, dal punto di vista della chiesa orientale, non è riconoscibile.

¹⁵ CONG. PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettere ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa come Comunione*, Città del Vaticano, 1992, cf. par. 17, p. 18

La missione della continuazione della struttura vetero-ecclesiale apostolica anche in occidente potrebbe essere resa più facile, da un lato, attraverso gli impegni del Concilio Vaticano II per un ripristino evidente dell'ordine episcopale, dall'altra, attraverso il fatto che il Papa, quando comunica con l'oriente, non avanza più di fatto la pretesa del primato del 1870 (*Jurisdictio in omnes ecclesias*).

Non rinunceremo alla speranza che anche le polarizzazioni che riguardano il primato di giurisdizione possano essere superate, affinché il tanto desiderato ripristino della perfetta comunione possa presto diventare realtà. Per questo il prefetto della Congregazione della fede, la cui missione è essere «la gardienne de l'orthodoxie» e «le défenseur de la foi», deve dare un grande contributo. Possa essere ispirato dalle sue riflessioni e prospettive, formulate nel 1976, in cui valutava così l'accento ad Ignazio di Antiochia fatto dal Patriarca Atenagora, nel suo saluto a papa Paolo VI, nel plenario: «Contrariamente a tutte le aspettative, tra di noi c'è il vescovo di Roma, che il primo tra di noi e che "presiede alla carità" (*Lettera ai Cristiani di Roma*, Prologo: PG 5,801)». È chiaro che il Patriarca con questo non abbandona il terreno della chiesa orientale e non si riconosce in un primato di giurisdizione occidentale, ma mette in evidenza quello che l'Oriente ha da dire sull'ordine di successione dei vescovi della Chiesa, uguali di rango e di diritto, e varrebbe la pena riflettere se questa confessione arcaica, che non conosce nessun primato di giurisdizione ma una posizione primaria di onore e di carità, non potrebbe essere valutata come una visione della posizione di Roma nella chiesa, sufficiente per il nocciolo della questione... Il «santo coraggio» richiede un saggio «ardire»¹⁶.

Comunque sia, l'Oriente e l'Occidente possono incontrarsi e trovare la strada uno verso l'altro soltanto se si ricordano della loro parentela originaria in un passato comune. Il primo passo consiste nel diventar di nuovo consapevoli del fatto che Oriente e Occidente, nonostante le loro particolarità, appartengono organicamente alla cristianità «una».

37 Chemin de Chambésy
1292 Chambésy - Genève
Svizzera

¹⁶J. RATZINGER, *Dottrina dei principi teologici*, 1982, 228s.

PROSPETTIVA EVANGELICA

Harding MEYER

Sommario: *I. Motivi - II. Orientamento - III. Dialogo e ricezione.*

L'ultimo secolo del millennio che volge al termine è caratterizzato da un profondo cambiamento nella storia della Chiesa Cattolica Romana e delle chiese Protestanti e nelle loro relazioni: ad una storia di quattrocento anni di divisione e di mutua esclusione ha fatto seguito una storia di dialogo e di crescente riconciliazione.

Il nostro sguardo rivolto, con profonda gratitudine al Signore della Chiesa, a questo secolo ecumenico, mentre, allo stesso tempo, si proietta verso il secolo che sta per cominciare.

Però la storia futura non può essere dedotta da quella passata. Non è la semplice dilatazione della storia che la precede. Il secolo che volge al termine è stato anche, con la sua svolta ecumenica, nient'altro che un prolungamento della precedente storia di divisione.

Sebbene in questa storia di crescente riconciliazione riconosciamo con gratitudine la volontà e l'azione di Dio, resta però anche per questa storia il vecchio detto «*theia kai anthropina panta*»: è divina e umana allo stesso tempo. Per il fatto che è anche umana, questa nuova storia è minacciata dalla umana debolezza. È «irreversibile» soltanto nel senso che in essa riconosciamo l'azione e l'opera di

Dio, come ha detto Giovanni Paolo II¹, perché abbiamo l'«irreversibile impegno» di obbedire alla volontà di Dio, di credere in quello che egli ha suscitato e di perseverare in questa nuova storia, proteggendola e facendola progredire.

Veramente, la svolta ecumenica nel nostro secolo non è priva di minacce. Specialmente l'ultimo decennio del nostro secolo ecumenico ci ha messo di fronte a segnali allarmanti. Una certa preoccupazione dinanzi ad una stanchezza ecumenica, o meglio, dinanzi a una «crisi del movimento ecumenico», viene molto spesso in mente soprattutto a coloro che sono impegnati in tale movimento. È una preoccupazione che non può essere facilmente dissipata, anche se nelle nostre chiese l'ecumenismo ha trovato la sua ferma collocazione e le sue forme istituzionali: segretariati ecumenici, dipartimenti, commissioni ed istituti.

Quali sono gli impulsi che, sulla soglia del prossimo secolo, possono aiutarci nel cammino della ricerca dell'unità della Chiesa, che Dio vuole, all'entrata nel terzo millennio?

Vorrei portare la nostra attenzione su tre aspetti indicandoli con tre parole-chiave: 1. Motivi, 2. Orientamento, 3. Dialogo e Ricezione.

I. Motivi

La forza e la persistenza di qualsiasi movimento, come la sua debolezza e vulnerabilità, sono proporzionali ai motivi che lo determinano.

Ciò vale pienamente anche per il movimento ecumenico e per la sua ricerca dell'unità visibile della Chiesa. E se noi vogliamo continuare questo movimento sulla soglia del nuovo millennio, probabilmente ci si impone come prima e più importante esigenza un accurato riesame dei nostri motivi ecumenici basilari.

Cosa «mette in moto» il movimento ecumenico?

Qualsiasi tentativo di rispondere a questo interrogativo incontrerà una pluralità di motivi. Permettetemi che ne indichi alcuni:

Alcuni motivi derivano dal desiderio di costituire un fronte unito e perciò più forte allo scopo di salvaguardare la fede cristiana

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Litt. enc. *Ut unum sint*, 25-5-1995, n. 3.

dai pericoli provenienti dall'esterno: secolarismo, ideologie ateistiche, tendenze aggressive in altre religioni.

Altri motivi seguono a considerazioni di utilità o efficienza. La separazione delle chiese comporta uno spreco di risorse. L'unità ovvierebbe a questo spreco. Da questo punto di vista, si arriverebbe alla fine quasi a capire la ricorrente confusione tra i termini «ecumenico» ed «economico», che è oggetto di riso.

Altri motivi ancora provengono dai grandi rischi che corre la vita nel nostro tempo: guerre di distruzione totale, crescente ingiustizia sociale ed economica, distruzione dell'ambiente umano. In confronto a questi pericoli le separazioni ecclesiali e le loro ragioni perdono importanza. Si sostiene allora che è realmente importante che tutti i cristiani collaborino nel contrastare questi poteri di distruzione ed è questa, in ultima analisi, la vera unità della Chiesa.

Tali motivi hanno influito certamente a far nascere e promuovere il movimento ecumenico. Ciascuno di essi ha la sua legittimità e la sua importanza. Tuttavia presto decadono. Possono perdere la loro forza. Sono esposti alla frustrazione. Possono fallire e crollare.

Perciò, essi non sono capaci da soli e per se stessi di assicurare durevole forza e persistenza al movimento ecumenico. Lo possono soltanto se convergono verso il motivo basilare, il solo che consente di portare avanti il movimento ecumenico e di dargli indipendenza e continuità, giacché scaturisce dal centro autentico della nostra fede cristiana:

La Chiesa può vivere nell'unità perché l'unità appartiene all'essere, all'«esse» della chiesa. La Chiesa è l'unico popolo dell'unico Dio; è l'unico corpo dell'unico Signore; è l'unico tempio dell'unico Spirito.

Perciò, l'unità della Chiesa è affare della nostra fede cristiana e della sua confessione. E se soltanto l'ultimo articolo del nostro comune Credo nomina l'unità della Chiesa, questa unità è però implicita nelle espressioni con cui confessiamo l'unico Padre, che non è mai senza il suo popolo, e l'unico Signore, che non è mai senza il suo corpo, la Chiesa.

Secondo san Cipriano ed il Vaticano II, la Chiesa è «de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata»². V'è identica affer-

² CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*, n. 4.

mazione nella dossologia di un inno del 18° secolo, che spesso si canta nelle nostre chiese Luterane:

*«Lode e potere e gloria siano a Te,
o Signore, nella maestà.
Come tu stesso sei uno in tre
rendici, o Signore, tutti uno in Te.
Kyrie, eleison».*

Questa fede nel Dio Uno e Trino che ci chiama tutti alla comunione con lui stesso e che, così, ci chiama tutti anche alla comunione l'uno con l'altro — questa fede è il motivo spirituale centrale che spinge il movimento ecumenico. «Dieu le veut» — ha detto l'Abbé Couturier, il propugnatore dell'«ecumenismo spirituale», che dal Vaticano II è detto «l'anima di tutto il movimento ecumenico»³.

Accanto a questo motivo possono esservi altri motivi, ma esso non può essere sostituito da alcun altro. Quando gli altri perdono la loro forza e falliscono, allora questo motivo spirituale ci dona forza e perseveranza per poter resistere all'umana fatica, ci fa superare la frustrazione e fa che siamo non semplici amministratori e organizzatori delle nostre istituzioni ecumeniche ma fedeli e capaci agenti e promotori del movimento.

È importante concentrarsi sempre di nuovo su questo motivo. A condizione che esso resti vivo e forte nel nostro cuore, anche il nostro sforzo ecumenico continuerà ad essere vivo e forte e sarà benedetta qualsiasi cosa ci possa portare il nuovo secolo.

II. Orientamento

La legittima pluralità dei motivi ha certamente contribuito al largo interesse nella e per la spinta iniziale del movimento ecumenico. Ma allo stesso tempo non si può ignorare il fatto che la molteplicità e varietà di questi motivi inevitabilmente e ripetutamente ha provocato questioni circa l'orientamento comune di questo movimento; poiché ogni motivo contiene alla fine una vaga idea del traguardo verso cui ci si incammina.

³ CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 8.

Infatti, l'orientamento del movimento ecumenico ripetutamente è stato e deve essere oggetto di riflessione e di dibattito. Dopo tutto, cosa è un movimento verso l'unità se non è uno sguardo al suo obiettivo? Esso richiede indivisibilità e deve essere tenuto insieme da una comune visione del suo obiettivo.

Naturalmente non v'è dubbio che l'obiettivo del movimento ecumenico è sempre stato «l'unità della Chiesa». Già molto presto il termine «unità visibile» è stato adoperato come un'ulteriore definizione della stessa unità. Nonostante occasionali reticenze è stato generalmente accettato per esprimere il concetto. Ha un posto centrale nella costituzione del Consiglio Mondiale delle Chiese, ma se n'è fatto uso anche al di fuori del Consiglio Mondiale, per es. nella Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II, *Ut unum sint* (n. 77). Sta a significare: il traguardo del movimento ecumenico è che l'unità che Dio ha conferito alla sua Chiesa, l'unità che noi tutti crediamo e professiamo, trascenda la realtà delle chiese separate e divenga empiricamente manifesta.

Ma cosa comprende tale «unità visibile»? Quali sono i segni e gli elementi che costituiscono questa visibilità?

Le risposte molto spesso differiscono in base a convinzioni differenti. Queste differenze sono ancora in atto nel movimento ecumenico e immediatamente urtano con il suo orientamento.

In ultima analisi il problema è che il movimento ecumenico comprende due movimenti basilari, uno verso la chiesa, il suo essere e il suo essere comunione, l'altro verso il mondo e la missione evangelizzatrice, diaconica e sociale della chiesa; una tendenza, si potrebbe forse dire, di carattere «centripeto» e l'altra di carattere «centrifugo».

Nella Chiesa l'uno e l'altro movimento procedono essenzialmente e inseparabilmente uniti: Gesù raduna i discepoli attorno a sé e li invia nel mondo. Come la vita della Chiesa comprende i due movimenti, così deve comprenderli anche il movimento verso l'unità della Chiesa.

Ma come possono questi movimenti procedere insieme? Come far sì che essi non si separino e che il riunirsi non dimentichi o trascuri la missione e che la missione non dimentichi il riunirsi?

È qui uno dei ricorrenti problemi del movimento ecumenico del nostro secolo.

In un momento importante della sua storia il movimento ecumenico è arrivato a descrivere con una dichiarazione concisa e suggestiva qual è l'«unità visibile della Chiesa» e quali sono gli elementi che la costituiscono. Mi riferisco alla cosiddetta «formula di unità», coniata dall'Assemblea Plenaria del Consiglio Mondiale delle Chiese nel 1961, in quello storico momento in cui il movimento ecumenico ha assunto la vera «universalità» cristiana, ossia quando anche le Chiese Ortodosse dell'Est si unirono al Consiglio Mondiale delle Chiese e quando il Vaticano II determinò ciò che noi, a quel tempo, chiamammo l'«apertura ecumenica della Chiesa Cattolica Romana».

Questa dichiarazione fu chiaramente intesa a tenere insieme i due movimenti all'interno del movimento ecumenico:

Da un lato il movimento verso l'unità nella fede, confessione e dottrina, nel culto sacramentale, nel ministero e, implicitamente, anche nella struttura ecclesiale; dall'altro il movimento verso il ritrovarsi insieme nella confessione simultanea della fede cristiana, nella missione, nell'evangelizzazione e nell'impegno di responsabilità sociale.

Comunque, nonostante i durevoli e positivi effetti di questa dichiarazione, non si è in grado di impedire che nuove e reiterate polarizzazioni sorgano tra i due movimenti, poiché tendono a dissociare e molto spesso inducono una tal quale «incertezza» nell'orientamento del movimento ecumenico.

Porterà il movimento ecumenico la sua «incertezza» nel nuovo secolo? Dove sono gli impulsi ed i punti di partenza per superare questa incertezza?

L'unica via è una nuova riflessione e una nuova consapevolezza di ciò che sono la chiesa e la sua natura.

Dovrebbe essere una riflessione che ci faccia consci di come questi due movimenti che comprendono il movimento ecumenico (chiamiamoli per brevità il movimento verso la Chiesa stessa e il movimento verso il mondo) indubbiamente appartengono l'uno all'altro e formano un tutto. Comunque, essi si appartengono l'un l'altro non in un modo aggiuntivo, come se la sequenza fosse irrilevante. Non possono essere semplicemente «l'uno aggiunto all'altro», piuttosto debbono essere «rapportati» l'uno all'altro e «integrati». Questo significa: essi sono coinvolti in una certa e irreversibile forma di successione e di ordinamento logici e teologici.

Dal punto di vista logico è la relazione o l'ordine «agere sequitur esse». Dal punto di vista teologico (e questo è quello che conta) è ciò per es. di cui la dottrina della giustificazione della nostra Riforma è tanto preoccupata: l'azione misericordiosa di Dio in Cristo, che solo crea e sostiene la Chiesa, sempre precede abilitando la Chiesa ad essere, a sua volta, strumento e serva dell'azione di Dio per il mondo.

L'ordinamento è fondamentale. Ove esso è disatteso o sovvertito, i due movimenti non possono procedere insieme nonostante tutte le affermazioni e buone intenzioni. Il loro coinvolgimento si trova costantemente in pericolo dall'interno e può in qualsiasi momento disintegrarsi.

La nuova riflessione sulla chiesa e sulla sua natura (non solamente un «cogitare ecclesiam» ma anche un «sentire ecclesiam») è stata già avviata nell'ultimo decennio su un ampio fonte ecumenico. È più che evidente che ha molto bisogno di tale riflessione un movimento ecumenico in cui è tuttora presente l'eredità del Protestantismo liberale, con la sua debole dottrina sulla Chiesa e il suo debole senso di Chiesa.

Il concetto centrale intorno a cui si svolge questa riflessione è, come sappiamo, la nozione biblica e patristica di «koinonia» o «communio». Questo concetto può collegare il «cogitare» e il «sentire ecclesiam». Ma soprattutto è adatto a «integrare» i due movimenti relativi al movimento ecumenico, il movimento verso la chiesa ed il movimento verso il mondo. Alle soglie del nuovo secolo questo concetto di «comunio/koinonia» può essere di aiuto al movimento ecumenico per conservare la sua integrità e il suo orientamento.

III. Dialogo e ricezione

La nuova storia del dialogo e della crescente riconciliazione tra le nostre chiese, che è iniziata in questo secolo, non è soltanto una storia nello spirito di fraternità, mutuo rispetto e amore. Collaterale al «dialogo di amore» si svolge il «dialogo sulla fede». V'è un intenso e laborioso sforzo teologico con l'obiettivo di superare le precedenti controversie sulla verità della nostra fede cristiana che sono state ed ancora sono all'origine della nostra divisione.

Giovanni Paolo II dedica un'ampia parte della sua Enciclica *Ut unum sint* a questo dialogo teologico. Riprendendo quanto il Va-

ticano II ha detto, egli non ne enfatizza solo l'importanza, ma parla anche della fecondità e della ricchezza di promesse di questo dialogo⁴. «I dialoghi interconfessionali a livello teologico hanno dato frutti positivi e tangibili», egli dice e continua: «ciò incoraggia ad andare avanti»⁵. È di estrema importanza che la serietà e la perseveranza che hanno caratterizzato il dialogo teologico degli ultimi tre decenni siano mantenute anche nel nuovo secolo.

L'obiettivo ultimo di questo dialogo sulla fede è certamente che le nostre chiese si trovino unite nella comune confessione della verità tutta e indivisibile della fede apostolica. E allo stesso tempo vi sono su questa via importanti tappe, per così dire «obiettivi intermedi» raggiunti attualmente con il dialogo teologico, su cui possiamo fermarci per un momento. Non per sentirci appagati per quanto è stato raggiunto, né per l'illusione d'essere arrivati al traguardo finale o per essere capaci di anticiparlo, ma nella gradita certezza di aver conseguito importanti obiettivi intermedi.

L'unità nella comprensione della fede apostolica per cui ci siamo impegnati non ci ha del tutto colti di sorpresa. Deve crescere, crescere — se mi permettete il paragone — come una casa distrutta che viene ricostruita con molta accuratezza parte per parte e sulle fondamenta che sono salve. O per riprendere la suggestiva immagine usata da Giovanni Paolo II indirizzandosi una volta alle chiese Luterane: c'è da ricostruire parte per parte come si ricostruisce un ponte crollato su dei pilastri scampati al crollo.

A questo servizio è chiamato il dialogo teologico tra le nostre chiese. Sul suo cammino si trovano tappe e obiettivi intermedi. I suoi risultati sono parti accuratamente elaborate che appartengono a tutto il futuro.

Questi risultati sono realmente parti solide del tutto?

Nonostante l'incarico ufficialmente ricevuto dalle chiese e nonostante la loro competenza, i gruppi del dialogo in quanto tali non possono decidere questa questione. Qui, il giudizio definitivo spetta alle stesse chiese. Esse soltanto possono accettare definitivamente i risultati come parti solide di un tutto e dare ad essi un carattere vin-

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Litt. enc. Ut unum sint*, n. 69

⁵ *Ibid.*, n. 2.

colante. È questo che l'uso ecclesiale e teologico chiama «ricezione», di cui parla anche l'Enciclica *Ut unum sint*⁶.

L'ufficiale e intenso dialogo teologico tra le nostre chiese su importanti risultati dibattuti, che non sono da enumerare qui, ricopre ormai più di tre decenni. È un tempo lungo. Il tempo di un'intera generazione umana!

Comunque, finora nessuno di questi risultati — ripeto: nessuno! — è stato accettato, ufficialmente «ricevuto» dalle nostre chiese.

È innegabile che possono esservi ragioni legittime per questo fatto: il processo di ricezione nelle nostre chiese può essere piuttosto lungo; inoltre, vi sono tra i risultati del dialogo alcuni che non sono sufficientemente maturi e hanno bisogno d'essere approfonditi e solidificati.

Ancora, vi sono importanti risultati dibattuti circa i quali le differenze che dividevano nel passato sono state superate. Reiterate e pazienti conversazioni teologiche — ufficialmente autorizzate dalle chiese, con avvicendamento di membri, a livello nazionale e internazionale — sono pervenute agli stessi risultati in modo da riconfermarli ripetutamente. Il dialogo su questi risultati ha cominciato a procedere in circoli.

Questa impressionante discrepanza tra il dialogo teologico e la ricezione ecclesiale dei suoi risultati è un pesante aggravio nel nostro sforzo per l'unità nella fede. Non sto parlando principalmente di fatica, scoraggiamento e blocco che minacciano questo sforzo. Ciò che è in gioco è anzitutto la credibilità del dialogo teologico in quanto tale e la sua ricerca dell'unità nella fede: è questo dialogo interminabile per natura? Ha esso minimamente senso e futuro? Nella mia lingua tedesca già da qualche tempo e per molti l'espressione «consenso ecumenico» viene presa con una forte esagerazione satirica.

In questa situazione è grandemente rilevante che, sulla soglia del nuovo secolo, la Chiesa Cattolica Romana e la Federazione Mondiale delle Chiese Luterane stanno per la prima volta preparando un documento di ricezione ecumenica da collocarsi tuttora in questo secolo. Mi riferisco alla «Dichiarazione comune sulla Dottrina della Giustificazione», che al più alto livello ecclesiale confermerà e riceverà il consenso elaborato dai dialoghi su questo problema.

⁶ Cfr. *ibid.*, nn. 80-81.

La primaria rilevanza di questa «Dichiarazione Comune sulla Dottrina della Giustificazione», naturalmente, è che da tale documento una delle ragioni decisive, dal punto di vista Luterano sempre la ragione decisiva, della separazione tra la Chiesa Cattolica Romana e le chiese della Riforma sarà definitivamente superata.

Ma la rilevanza di tale «Dichiarazione Comune» va più in là ed è di fondamentale importanza. Dimostrerò che le nostre chiese sono determinate e capaci di non permettere che i loro dialoghi teologici approdino a nulla. Esse sono determinate a procedere sul loro cammino verso l'unità nella fede «ricevendo» ufficialmente i risultati del dialogo individuale e a dare ad essi lo status definitivo. Se qui si ha la ricezione, si avrà anche in altre istanze. Perciò tale «Dichiarazione Comune» eliminerà il blocco che mette in pericolo i nostri dialoghi teologici. Sarà superata la crisi che minaccia la credibilità dei nostri sforzi per l'unità nella fede e darà ad essi un nuovo impulso di cui, sulla soglia del nuovo secolo, si ha urgente bisogno.

Rosenweg, 4
77694 Kehl-Marlen
Germania

H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique. Enchiridion Symbolorum*, édité par Peter Hünermann pour l'édition originale et Joseph Hoffmann pour l'édition française, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. «Le magistère de l'Église», 1996, pp. LI+1283.

La publication par Les Éditions du Cerf du Denzinger est un événement éditorial vraiment historique, dont il convient de féliciter les responsables. C'est en effet la première fois que paraît en français l'ouvrage d'Heinrich Denzinger qui a déjà rendu tant de précieux et signalés services à des générations depuis l'édition *princeps* de 1854, dont on célébrera bientôt le sesquicentenaire.

Cette première édition en français suit la trenteseptième édition du Denzinger établie en 1991 par P. Hünermann quant à la présentation matérielle des textes (titres et sous-titres, découpage en paragraphes) ainsi que pour le choix des textes (retraits dans les textes aux phrases longues et complexes). Mais y ont été ajoutés des documents plus récents, ce qui fait que l'édition en français correspond en fait à la trente-huitième édition allemande, dont la parution est prévue pour 1997.

C'est dire que nous avons affaire à une édition en deux langues, texte original latin ou grec sur la page de gauche et, en regard sur la page de droite, traduction française. Pour les documents des conciles, la traduction retenue est celle de l'édition publiée en 1994 par le Cerf dans la même collection «Le magistère ecclésiastique», sous la direction de G. Alberigo, *Les conciles œcuméniques. Les décrets*, en deux volumes. Les autres traductions tiennent principalement compte des traductions existantes dans les quatre cents volumes des *Sources chrétiennes* et dans le livre de Dumeige, *La foi catholique*. L'Écriture Sainte est citée en fonction de la *Bible de Jérusalem* et de la *Traduction œcuménique de la Bible*. À partir du concile Vatican II compris, seul le texte français est proposé, étant

donné que souvent ces textes n'ont pas été composés en latin. Le texte français est pris de la traduction fournie par la Polyglotte, légèrement remanié le cas échéant. Les traductions entièrement nouvelles et le contrôle des traductions reprises ont été effectués en tenant compte de la traduction allemande.

La présence du texte latin ou grec de la plupart des documents cités est particulièrement appréciable. Et l'on ne peut que louer l'effort accompli en ce sens, car une traduction, aussi bonne soit-elle, ne saurait remplacer l'original. Le revers de la médaille est un format, 190x230, nettement moins pratique que celui des éditions du «Denzinger» que nous avons été habitués à manier. Et aussi l'utilisation d'un corps d'imprimerie que l'on pourra estimer trop petit et trop fin.

Pour le concile Vatican II, ont été retenues en totalité les parties doctrinales des constitutions (à l'exception de *Lumen gentium*), ainsi que les affirmations importantes concernant la dogmatique et la théologie morale des décrets et déclarations. Un même critère a guidé la présentation des textes du magistère plus récent, le dernier en date étant la réponse de la congrégation pour la doctrine de la foi, du 11 décembre 1995 (qui correspond aux numéros 5040 et 5041 de la division marginale du Denzinger), et avec un total de vingt-neuf textes publiés sous le pontificat de Jean-Paul II.

L'ouvrage comprend, comme dans les éditions antérieures, deux parties. La première apporte les Symboles de la foi (p. 1-29) et la seconde fournit les documents du magistère de l'Église (p. 30-1033). La numérotation de ces documents suit celle inventée par Schönmetzer, qui avait placé en regard des textes importants des numéros faciles à mémoriser. Dans cet esprit, les textes du concile de Vatican II commencent par le numéro 4001.

Le même Schönmetzer, est-il dit, avait eu le grand mérite d'équiper les divers documents du «Denzinger» de brèves introductions historiques, non dépourvues parfois d'une «certaine préoccupation apologétique, sans doute non préméditée. Les textes d'introduction ont été révisés quant au fond et quant à la forme, de même que les titres des colonnes, les titres et les notes de bas de page». En outre, les indications relatives aux éditions et à la bibliographie ont été vérifiées et souvent actualisées. Les mêmes principes sont appliqués aux textes nouvellement introduits dans cette trente-huitième édition.

L'index systématique, en treize sections, couvre les pages 1034 à 1225. Comme toujours, il est d'une aide extrêmement précieuse pour le chercheur et pour toute personne désirant connaître les différentes affirmations du magistère de l'Église sur un point déterminé de la foi ou de la morale catholique.

De moindre importance, mais tout aussi utiles, sont la table des références bibliques (p. 1226-1234), la table des documents (dans la mesure où ils sont cités par leurs premiers mots latins ou grecs) par ordre alphabétique (p. 1235-1246), l'index des personnes et des matières (1247-1277) et l'appendice donnant la con-

cordance des numéros marginaux entre les éditions à partir de 1963 et les éditions antérieures (p. 1278-1283). La liste chronologique des documents qui figurent dans le présent ouvrage est donnée *in limine* (vii-xxxv).

Dans des indications concernant l'usage du «Denzinger», le professeur Peter Hünermann fournit un bref rappel relatif au témoignage de l'Église et à l'annonce officielle de la parole de Dieu, de l'enseignement authentique et de l'enseignement infaillible. Se référant au P. Congar, il souligne enfin les dangers d'un mauvais usage du «Denzinger», qui conduirait à une «théologie du Denzinger», alors que l'ouvrage invite plus précisément à en faire un «usage théologique».

Les mérites du «Denzinger» n'étant plus à vanter, il reste à souhaiter que cette première édition en français des symboles et des définitions de la foi catholique aura le succès qu'elle mérite et permettra une meilleure connaissance de l'explicitation authentique de la foi par le plus grand nombre, au-delà du cercle des théologiens et des autres amoureux des sciences ecclésiastiques.

Dominique Le Tourneau

M. BORDONI, *Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 316.

Diverse sono le istanze che oggi spingono verso uno studio più attento del ruolo dello Spirito Santo nell'economia della nostra salvezza. In primo luogo vi sono ragioni intrinseche allo stesso annunzio cristiano dove lo Spirito Santo appare talmente unito a Cristo da doversi parlare di «missione congiunta di Cristo e dello Spirito», secondo la terminologia adoperata di recente nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Infatti, se il discorso sullo Spirito Santo non può che fondarsi su Cristo in quanto discorso specificamente cristiano, l'intero dato cristologico, a sua volta, non è accessibile all'uomo senza la presenza dello Spirito, che lo introduce all'accoglienza del mistero e lo fa progredire in esso. In questo ultimo senso l'azione dello Spirito è l'ambito di comprensione della cristologia e dell'esperienza della vita cristiana.

A queste considerazioni generali, che forniscono già in se stesse delle ottime ragioni per intraprendere uno studio sul rapporto tra cristologia e pneumatologia, si aggiungono oggi diversi altri motivi di non minore importanza. Nell'Introduzione al suo libro, l'A. si sofferma particolarmente in due di essi. In primo luogo, l'attuale *revival* dell'esperienza religiosa, un segno positivo per il terzo millennio che, tuttavia, suscita delle riserve in quanto lascia trasparire una certa riluttanza ad assumere contenuti definiti e concreti. Inoltre, la necessità, oggi fortemente percepita all'interno della Chiesa, di una maggiore disponibilità al

dialogo interreligioso, in un mondo sempre più interdipendente e bisognoso di dialogo.

Queste istanze comportano problematiche comuni: quelle dei rapporti tra religiosità e Spirito da un lato, e tra discorso di fede su Cristo e sullo Spirito dall'altro. Infatti, sia il fenomeno dell'attuale risveglio della religiosità in genere, sia le forme concrete con cui essa si manifesta nelle religioni non cristiane, obbligano a porsi la domanda sulla sua origine: se provengano o meno da quella azione dispositiva dello Spirito per orientare gli uomini alla pienezza che è Cristo. Se la risposta dovesse essere affermativa — come vuole l'A. —, per l'intero fenomeno religioso non cristiano, rimarrebbe implicito il discorso vero e proprio su Cristo, anche se non del tutto assente; si potrebbe dire che la cristologia rimane in questi casi *all'orizzonte* delle diverse esperienze religiose, le quali, però, sarebbero già guidate dallo Spirito *verso quell'orizzonte*. In tale prospettiva, l'esperienza religiosa in genere avrebbe il suo vertice nell'esperienza cristiana del Dio Trino, compiuta nello Spirito-Amore. Per questi motivi l'A. dedica al rapporto tra Spirito ed esperienza religiosa la prima parte del suo studio, intitolata «Cristologia nell'orizzonte dello Spirito».

Dopo aver svolto lo studio di questo rapporto in un quadro teologico assai ampio sviluppando sia il momento biblico, che quello corrispondente alla tradizione ecclesiale e alla riflessione teologica contemporanea, l'A. perviene a diverse conclusioni. Da sottolineare come l'esperienza religiosa sia vista nel quadro di una antropologia trascendentale, nella quale l'uomo, orientato costitutivamente verso il mistero di Dio, è per l'azione dello Spirito orientato concretamente verso il mistero di Cristo. Si dà nell'uomo una certa anticipazione del mistero di Cristo in forza di questa azione pneumatica, la quale, a sua volta, richiede la mediazione della Parola Incarnata da un doppio punto di vista; da un lato perché lo Spirito è donato per l'opera di Cristo, e dall'altro perché, senza Cristo, quest'azione non può esplicitarsi tematicamente e approdare a una vera e propria fede cristiana. Perciò, il legame di Cristo con questo influsso dello Spirito Santo è allo stesso tempo costitutivo e normativo. È *costitutivo* in quanto esso proviene da Cristo Risorto; è *normativo* perché questa azione dello Spirito mira a generare negli uomini la somiglianza con Cristo.

Da un punto di vista più antropologico, lo Spirito Santo coinvolge l'uomo nell'integrità delle sue dimensioni intellettive e affettive. Lo Spirito dona all'uomo una conoscenza di Dio e una esperienza affettiva tale che egli conosce e «partisce Dio». Più concretamente, la carità dello Spirito apre una nuova prospettiva alle vie della conoscenza, presentando l'oggetto (in questo caso Dio) come Colui che si dona e sollecita la risposta umana. Di conseguenza, il vero accesso a Dio — come anche ogni riflessione teologica susseguente — può darsi soltanto nell'amore di carità, per il quale lo spirito umano partecipa della conoscenza propria di Dio, della notizia che Dio ha di se stesso nel suo mistero di amore Tri-

personale. Naturalmente questa esperienza ha nella Chiesa la forma propriamente cristiana della comunione mistica «in Cristo» e «con Cristo»; essa partecipa delle caratteristiche della comunione di Gesù con il Padre nello Spirito.

Si evidenzia così il ruolo che Cristo e lo Spirito Santo hanno nell'esperienza di fede cristiana. Non si tratta di due ruoli indipendenti, ma di un intimo intreccio in forza del quale Cristo è mediatore costitutivo e normativo dell'azione dello Spirito, mentre Costui, da parte sua, permette l'autentica comprensione e l'adesione a Cristo all'interno del cristianesimo. La presenza dello Spirito, però, va oltre l'ambito cristiano, facendo germogliare i semi di verità che si trovano nelle altre religioni, sempre in riferimento a Cristo e in vista di Lui. Questo intrinseco legame tra cristologia e pneumatologia si rivela quindi fondamentale per dare ragione non solo dell'unicità e dell'irrepetibilità della mediazione di Cristo, ma anche della sua universalità. La mediazione di Cristo si rende infatti presente con efficacia in tutti gli uomini per mezzo dell'azione dello Spirito.

A questo punto appare conveniente ricercare il fondamento del rapporto oggettivo tra Cristo e lo Spirito, che non può che trovarsi nello stesso evento cristologico. Perciò l'A. dedica quasi tutta la seconda parte del suo libro a sviluppare questo rapporto, cercando di abbozzare appunto una «cristologia dello Spirito». Per meglio delinearla, L'A. concentra la presenza dello Spirito nella storia di Gesù attorno ai temi fondamentali dell'Incarnazione, dell'unzione battesimale e della Pasqua.

L'azione dello Spirito nell'Incarnazione è vista in rapporto allo Spirito di Dio operante già nella prima creazione (*Gen* 1,1). Con l'Incarnazione si introduce nel mondo la vera novità perché l'Amore assoluto di Dio coinvolge l'umanità assunta dal Verbo, elevandola nello Spirito a partecipare attivamente dell'amore eterno del Figlio verso il Padre. In questo senso, secondo il sentire dei Padri, l'intera umanità è già divinizzata ontologicamente nell'Incarnazione del Verbo; tuttavia questa divinizzazione deve raggiungere ogni uomo sul piano dell'esistenza storica, il che suppone da una parte la missione profetica di Cristo compiuta in forza della sua unzione battesimale e dall'altra la missione pasquale dello Spirito Santo. Con il Battesimo infatti, Gesù si rivela il Cristo che convoca la Chiesa alla sua sequela, ma ciò non è sufficiente per fondare l'universalità di questo incontro. Perché il cristiano di ogni epoca possa incontrare Gesù si richiede il momento pasquale, nel quale il Risorto si rende presente a ogni uomo come Redentore, per inserirlo nella Rivelazione dell'Amore della Croce. Questo contatto è possibile per l'azione personale dello Spirito, che essendo *l'exstasi* della comunione interpersonale del Padre e del Figlio stabilisce anche la possibilità teologica dell'incontro del Risorto con ogni uomo. Lo Spirito Santo è, quindi, il *luogo* personale nel quale l'uomo accede in Cristo, e in qualità di figlio, alla comunione con il Padre.

È stata dunque fondata, nell'evento cristologico, la possibilità di una esperienza genuinamente religiosa che, per quanto possa darsi al di fuori della con-

fessione cristiana, non si dà indipendentemente da Cristo. Gesù resta il mediatore unico di tale esperienza che, inoltre, per essere stata animata dallo Spirito sarà sempre tesa verso Cristo e verso la sua opera redentrice. Per questo si può veramente parlare anche di universalità della mediazione di Cristo, dovuta formalmente alla presenza universale dello Spirito. Infine si deve anche notare che in questa sistemazione lo Spirito Santo esercita il ruolo che le è più proprio e congeniale: a Colui che è *l'exstasi* dell'Amore interpersonale in Dio corrisponde l'essere a contatto con gli uomini per guidarli verso Cristo e portarli in Cristo alla comunione con il Padre.

In conclusione, la lettura di questo saggio può giovare a una maggiore comprensione del ruolo dello Spirito Santo nell'esperienza religiosa e cristiana; una riflessione condotta sempre in stretto rapporto con il mistero di Cristo, che benché sia frutto di concrete scelte teologiche, e quindi suscettibile di discussione e di approfondimento, tenta di cimentarsi su una solida base teologica, dimostrandosi alla fine consistente e ricca di stimoli.

Antonio Ducay

J.L. BRUGUES, *Précis de Théologie Morale Générale. Tome 1: Méthodologie*, Mame, Paris 1995, pp. 178.

Il prof. Bruguès, professore di teologia morale e membro della Commissione Teologica Internazionale, ci offre un compendio di teologia morale fondamentale in tre volumi, del quale presentiamo adesso il primo. L'opera viene strutturata in un modo innovativo e molto chiaro: il primo volume verte sulla metodologia della morale, mentre gli altri due studiano i concetti fondamentali di questa scienza: libertà, virtù, legge morale, ecc. La parte metodologica si propone di rispondere a quattro domande: cos'è la teologia morale? qual è il suo ruolo? quali sono le sue sorgenti? come è stata elaborata lungo i secoli? L'A. dedica un capitolo del libro per rispondere ad ogni domanda.

Il primo capitolo inizia con un'analisi metodologica e concettuale delle parole *morale* ed *etica*. Esso sottolinea che la morale più che un «codice di condotta» è una scienza sulla «costruzione di se stessi»; e perciò, in quanto agire pratico, costituisce il principale compito della propria persona. Indica poi il campo della filosofia morale e della teologia morale, per mettere in evidenza il ruolo del teologo moralista e la sua missione nella Chiesa. Dopodiché Bruguès dedica una sezione al valore dell'esperienza in questo ambito: sviluppa l'importanza dell'educazione morale, della cultura, delle tradizioni, dell'apporto delle scienze umane, ecc. L'ultima sezione del capitolo spiega il rapporto tra morale e Chiesa; essa deve ricordare e proporre il retto comportamento morale, perciò il suo Magistero ha la funzione di preservare e di dichiarare non soltanto le verità da cre-

dere, ma anche la condotta da seguire (o da evitare). Alla fine ricorda l'intima connessione tra liturgia e morale, e sottolinea l'importanza dei sacramenti nella vita morale cristiana.

Il secondo capitolo spiega il ruolo dell'agire umano nell'economia della salvezza offerta da Dio. L'A. ricorda che il cristianesimo si presenta come una religione della salvezza, ma l'uomo deve riceverla in modo meramente passivo oppure gli si chiede una partecipazione attiva? La teologia della Creazione e dell'Alleanza affermano che la morale cristiana è una morale della giustificazione e della salvezza e che, conseguentemente, l'uomo si salva tramite la fede e le opere. In questo modo si sottolinea che la vita morale possiede una struttura dialogica: Dio chiama e la persona deve rispondere; il Signore chiama l'uomo a partecipare alla Sua perfezione in tre tappe: imitare Dio, cooperare all'opera divina attraverso il dominio della Creazione, ed entrare in amicizia con il Signore. Il capitolo conclude con lo studio del rapporto tra morale e sapienza: essa comprende l'unità interiore della persona e la comunione con le altre persone, così come l'apertura alla dimensione trascendentale ed eterna.

«Le fonti della moralità» è il titolo del capitolo terzo, che cerca di individuare le fondamenta sulle quali poggiano i valori e i principi etici e che, pertanto, possono illuminare la moralità degli atti umani. Sviluppa poi il modello etico della modernità; questa presenta quattro caratteristiche: l'affermazione del soggetto come realtà prima, l'elevazione della tecnica ad uno statuto quasi messianico, la convinzioni di trovarsi in un mondo radicalmente nuovo, e la secolarizzazione che implica la privatizzazione della religione, la critica di ogni pensiero tradizionale e la piena autonomia nei diversi ambiti del pensiero e dell'attività. Da queste premesse derivano un insieme di proposte etiche «moderne», tra le quali primeggiano l'etica *procedurale* e la morale *autonoma*, che l'A. spiega e critica per i loro deboli — e anche nulli — fondamenti. Poi studia le fonti della moralità cristiana: la S. Scrittura e la ragione umana. Riguardo al primo punto, il prof. Bruguès chiarisce qual è il significato della Parola di Dio come fonte della vita morale, e sottolinea la sequela di Cristo e la specificità dell'etica cristiana. In rapporto al secondo punto, egli evidenzia il valore morale della natura umana nel suo senso più profondo, ed addita la valenza filosofica e teologica di tale concetto.

L'ultimo capitolo offre un riassunto della storia della teologia morale: l'interesse di conoscere tale storia si trova nel fatto che occorre evitare l'impressione che un rinnovamento della morale dovrebbe cominciare da zero: lungo tutta la vita della Chiesa si è lavorato molto in questo ambito e i risultati positivi sono chiari; si tratta, pertanto, di approfittare di quanto si è realizzato bene, per continuare il cammino percorso. L'A. divide la storia della morale in quattro epoche: gli esordi dei Padri della Chiesa che culminarono in sant'Agostino; le grandi sintesi medievali; il tempo delle rotture con il nominalismo, la nascita della modernità, il protestantesimo e la casistica; ed infine, il mondo odierno che Bruguès

chiama l'età delle ricerche. A quest'ultima tappa, che iniziò nel secolo scorso, l'A. dedica più spazio: sviluppa la crisi della teologia morale, i tentativi di rinnovamento, le innovazioni del Vaticano II, le questioni attualmente disputate e i contributi del *Catechismo della Chiesa Cattolica* per un ripensamento globale della morale cristiana.

Il giudizio d'insieme del libro presentato ci sembra molto positivo e attendiamo che i due volumi successivi confermino questo apprezzamento.

Enrique Colom

S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 261.

Il presente volume appartiene alla serie di manuali per l'insegnamento della teologia che l'associazione AMATECA, con sede a Lugano, sta pubblicando nel tentativo di offrire una esposizione unitaria e globale del sapere teologico che superi visioni con eccesso di parcellizzazione e difetto di cristocentrismo. Il piano generale della ripartizione della materia prevede, all'interno della sezione riguardante la persona umana, l'inserimento di un volume in due tomi sulla trattazione della vita spirituale del cristiano: il primo di essi non è stato ancora pubblicato e questa situazione condiziona la valutazione critica del secondo tomo — il manuale del Pinckaers — nell'impossibilità di giudicare se certi silenzi — la mancata presa di posizione nel dibattito sullo statuto epistemologico della teologia spirituale e dei suoi rapporti con la teologia dogmatica, per fare qualche esempio — sono da attribuire all'impostazione generale suddetta o ad una eventuale complementarità con il manuale non pubblicato.

L'autore dell'opera che qui trattiamo, il noto moralista domenicano, spiega nell'introduzione che vuole limitarsi «a presentare un'introduzione teologica alla vita spirituale e a tracciare le vie principali che conducono alle fonti che l'alimentano e agli scopi che essa persegue» (p. 2). Un quadruplice intento guiderà la sua analisi: ristabilire i legami stretti tra la spiritualità e la Scrittura; operare per la riunificazione tra la morale e la spiritualità; prendere come base l'opera di San Tommaso; frantumare l'opposizione tra l'intelligenza credente e la vera scienza radunandole nell'amore alla verità e nel rispetto del loro ordine e del loro metodo. Questi scopi convergono verso un punto: «la riscoperta e la valorizzazione della spontaneità spirituale e dell'azione dello Spirito Santo in noi, come sorgente primaria della vita cristiana» (p. 4). Il tutto si sviluppa nel corso di diciotto capitoli: i primi cinque girano attorno al problema della divisione moderna tra morale e spiritualità; seguono due capitoli dedicati all'interiorità della vita governata dallo Spirito Santo; poi sei capitoli analizzano gli elementi principali

della Legge nuova (le virtù teologali, i doni dello Spirito Santo, la preghiera e l'ascesi); altri due fanno riferimento agli elementi secondi ed esteriori (i sacramenti e la liturgia come strumenti della grazia, e le istituzioni ecclesiali); e infine ci sono tre singole brevi trattazioni sulle dimensioni attiva e contemplativa della vita spirituale, sul ruolo di Maria nella spiritualità cattolica e un prospetto storico delle principali correnti di spiritualità cristiana.

Sono i primi cinque capitoli quelli che maggiormente possono attirare la curiosità dello specialista giacchè proprio lì l'autore dovrebbe confrontarsi con i diversi problemi sorti finora nel cammino della giovane disciplina teologica. In questo senso, qualcuno potrebbe rimanere deluso per il mancato esplicito intervento già accennato. Ciononostante, un'attenta lettura dei primi due capitoli ("Teologia e spiritualità" e "Riconoscimento di modalità e di registri differenti all'interno della teologia") sarebbe in grado di cogliere alcuni punti che svelano in parte quanto la stessa natura del testo — un manuale per chi inizia corsi di teologia — e l'impostazione organica del progetto "Manuali di teologia cattolica" possano celare. In primo luogo l'autore vede nel recupero della spiritualità una condizione di sopravvivenza della teologia morale e scrive senza mezzi termini che occorre «reintegrare l'ascetica e la mistica in seno alla teologia morale» (p. 18). A conclusione del discorso sulle differenze tra la teologia scientifica e la dottrina spirituale e dei due modi diversi di pensare e di parlare di teologi e di spirituali, afferma che «pur sostenendo la reintegrazione della spiritualità nella teologia morale, è opportuno mantenere una certa differenziazione tra esse, secondo una duplice modalità nella considerazione di una stessa materia globale» (p. 22), quasi fossero sinonimi "teologia" e "teologia morale". Finalmente, costretto a dare una definizione di teologia spirituale per ragioni pedagogiche, si esprime così: «essa è una parte della teologia nella sua dimensione morale (ordinata intorno alle virtù e ai doni), che studia più particolarmente la vita spirituale nella sua esperienza, nelle sue condizioni e nel suo progresso, al fine di promuoverla praticamente» (p. 35). Mi sembra che Pinckaers, nel tentativo di collocare la spiritualità al centro stesso dell'esperienza cristiana, abbia trascinato la teologia spirituale all'interno della teologia morale per conferire a quest'ultima solidità e consistenza, anche se desideroso di mantenere una «stretta connessione con la considerazione più teorica e più generale della teologia speculativa» (p. 35). La posizione dell'autore, che d'altronde non può fare a meno del suo bagaglio di moralista, è legittima anche se non rispecchia la linea a cui tende la riflessione più recente che vede la teologia spirituale come prolungamento della dogmatica e punto di congiunzione con il comportamento etico, come se si trattasse di tre diversi momenti del procedere teologico che, comunque, deve restare uno e non frammentato.

Del resto l'opera raggiunge lo scopo prefissato di offrire una presentazione teologica della vita spirituale. Nei primi cinque capitoli in cui si affronta il pro-

blema della divisione moderna tra morale e spiritualità, compaiono argomenti cari a Pinckaers: il ruolo della libertà legata all'aspirazione al bene e alla felicità; l'accesso alla Bibbia per estrarne la sostanza spirituale; la fede in Cristo come origine della morale paolina; la Legge Nuova (o grazia dello Spirito Santo) intesa come linea di tendenza diretta verso la crescita, ecc. In questo senso i diversi riferimenti a *Les sources de la morale chrétienne* (S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Edizioni Ares, Milano 1992. Cfr. recensione di E. Colom in «Annales Theologici» 7 (1993), 505-508) sono d'obbligo. I successivi gruppi di capitoli sono ben strutturati e nell'insieme del lavoro mantengono un giusto equilibrio e una misurata proporzione.

Particolarmente interessanti e ricchi di spunti per ulteriori approfondimenti mi sembrano le trattazioni dei rapporti «carisma-istituzione» (Cap. XV: «Lo Spirito e le istituzioni ecclesiali»), e «scienza-sapienza» (Cap. XVI: «La contemplazione nel tempo della scienza»).

Per quanto riguarda il primo argomento l'autore considera che una riflessione sui rapporti tra la vita spirituale e le istituzioni ecclesiali è necessaria in questo momento di riscoperta del ruolo dello Spirito Santo nella vita dei fedeli (cfr. pp.197-198). E di fronte alla domanda, come può la libertà dello Spirito accordarsi con le leggi ecclesiastiche?, risponde con San Tommaso in base alla dottrina del prolungamento dell'Incarnazione di Cristo nella Chiesa: «poiché Cristo è il Verbo Incarnato (...), la grazia dello Spirito Santo, che viene da lui, non può compiere in noi la sua opera di santificazione senza incarnarsi nel Corpo della Chiesa con l'aiuto di istituzioni appropriate» (p. 200). Non si contrappongono dunque i carismi con le istituzioni che anzi le esigono per renderli operativi: «lo stesso Spirito che ha formato Cristo in Maria, forma e muove la Chiesa per mezzo dei sacramenti e delle istituzioni utili alla manifestazione delle sue attività spirituali» (p. 202). E seguendo l'Aquinate, l'autore distinguerà nella Chiesa istituzioni necessarie e inamovibili come alcuni ministeri (vescovo, catechista, missionario, ecc.), e altre più libere e variabili che lo Spirito suscita secondo i bisogni della storia (pensiamo agli Ordini mendicanti del medioevo o alle odierne comunità carismatiche).

In modo coraggioso e suggestivo Pinckaers affronta il declino della contemplazione nel mondo modellato dalla scienza e dalla tecnica. Nel confronto tra il mondo spirituale e l'universo della scienza, affascinati da quest'ultimo e «presi dalle nostre occupazioni, noi rischiamo veramente di perdere il senso stesso delle realtà spirituali e di inaridire in noi le fonti della nostra vita interiore» (p. 209). L'autore dopo aver distinto la contemplazione spirituale dalla contemplazione scientifica sottolinea l'incapacità delle scienze sperimentali di osservare dall'esterno l'interiorità dell'uomo (il cuore e la mente, il bene e il male, la libertà, l'amore, ecc.): ci vuole un altro tipo di sguardo, un'altra forma di conoscenza che «si svolge in seno all'esperienza interiore che si forma in ogni uomo, a

contatto con il mondo, con gli altri, e in ascolto della Parola di Dio». La contemplazione spirituale produce una forma di conoscenza che chiamiamo sapienza ed è sostanzialmente personale, ma non per questo priva di oggettività e di universalità anche se di un'altra natura: «la sapienza è oggettiva perchè unisce l'amore della verità e l'amore di amicizia, che è l'amore propriamente detto (...) Pur considerando le differenze e le distanze, la sapienza non oppone il soggetto all'oggetto, ma li riunisce in uno sguardo di benevolenza e di armonia» (p. 214). Si tratta dunque di una oggettività dinamica in tensione verso la verità e il bene delle persone e di una particolare universalità nel senso che quando la conoscenza spirituale si esprime tocca le persone molto più profondamente di qualsiasi opera scientifica. Le posteriori considerazioni del Pinckaers girano attorno al progresso della sapienza, che procede di pari passo con la crescita della carità, delle virtù, e della capacità di «squarciare il velo degli eventi», cioè: «di penetrare nella profondità dei fatti e delle coscienze per scoprire la presenza di Dio dietro le sue grazie e i suoi favori, come pure sotto le sofferenze che ci toccano e gli avvenimenti che possono disorientarci» (p. 218).

Più che opportuno l'inserimento del capitolo dedicato a Santa Maria in quanto la devozione alla Madre di Dio è stata fin dalle origini una componente caratteristica della spiritualità cristiana.

Merito dell'autore è stato saper coinvolgere il lettore in un confronto tra la trattazione dei diversi elementi che configurano la vita spirituale e la propria esperienza personale. In questo senso le intuizioni del Pinckaers, l'espressività del suo linguaggio e il tono incoraggiante che pervade tutta l'opera, favoriscono una fruttuosa lettura. Alla fine prende corpo l'idea che la vita spirituale non è riservata ad un'élite bensì riguarda tutti i cristiani, poichè tutti siamo chiamati dal Padre a conformarci a Cristo ed è questa l'opera dello Spirito Santo in noi.

Vicente Bosch

H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens* (Coll. Studi di Teologia, 4), Armando, Roma 1996, pp. 288.

Frequentemente si sente dire che la teologia del lavoro è tutta da farsi. Una certa verità è racchiusa in questa affermazione, poichè ancora siamo lontani dall'aver una visione globale di questo argomento in campo teologico; tuttavia negli ultimi anni è già molto quanto è stato pubblicato nell'ambito della teologia del lavoro. Adesso presentiamo un nuovo tassello che senza dubbio, a nostro avviso, si rivela come un importante apporto al tema del quale ci stiamo occupando: una riflessione teologica sul lavoro umano che serve come punto di riferi-

mento, di aggancio e di impulso per la costruzione di una teologia cristiana sul lavoro. L'opera è frutto di diversi anni di ricerca del prof. Hernán Fitte, docente di *Giustizia e Dottrina sociale della Chiesa* nel Pontificio Ateneo della Santa Croce; la sua metodologia è prevalentemente storica, senza rimanere, tuttavia, soltanto nella sfera dei fatti, né in quella esclusivamente etico-sociale, bensì evidenziandone le profonde radici antropologiche e dogmatiche.

La nozione di lavoro nel pensiero cristiano, ricorda l'A., ha subito un mutamento profondo durante l'ultimo secolo ed è logico che sia stato così: si tratta di una realtà della quale abbiamo un'esperienza immediata, per cui non è facile da definire. Il suo concetto è diventato sempre più chiaro con il trascorrere del tempo, proprio in rapporto alle vicende verificatesi all'interno della vita e della riflessione della Chiesa. È questo uno dei temi in cui le preoccupazioni pastorali del Magistero e l'impegno di evangelizzazione di tanti cristiani hanno preceduto la riflessione teologica. In questo senso Fitte sviluppa, nel primo capitolo, l'evoluzione del concetto di lavoro negli insegnamenti pontifici precedenti il Concilio Vaticano II, iniziando dal Magistero sociale di Leone XIII, senza dimenticare gli apporti del «cattolicesimo sociale». Nella seconda metà del secolo scorso, la principale preoccupazione in questo campo era la sorte di un'immensa moltitudine di uomini, di donne e anche di bambini, che lavoravano nell'industria quasi sempre in condizioni disumane; perciò la prospettiva leoniana si limita alle questioni quantitative ed organizzative del lavoro, che viene considerato principalmente nei suoi aspetti penitenziali; tuttavia non mancano in Papa Leone, alcuni riferimenti antropologici e teologici dell'attività lavorativa che segnano l'inizio di un cambiamento. Le mutate condizioni nel Pontificato di Pio XI, specialmente con la *Quadragesimo anno*, avviano un discorso di impostazione sociale e trascendente, che afferma non tanto il valore del lavoro in sé quanto il valore della fedeltà al proprio dovere, tenendo conto del ruolo che ogni persona occupa nella società; da qui deriva, come conseguenza, la possibilità di armonizzare l'impegno di santità cristiana con la propria professione. Ciò si intensifica negli insegnamenti di Pio XII, principalmente nel dopoguerra; i suoi discorsi e radiomessaggi indirizzati a svariati gruppi di lavoratori e di professionisti rilevano un suo duplice interesse: quello di non idolatrare il lavoro e la tecnica, e quello di approfondire il senso umano e cristiano delle diverse occupazioni.

Il Magistero di Giovanni XXIII segna in questo campo un importante cambiamento: senza essere un punto di rottura, bensì in continuità con la dottrina precedente, la sua prospettiva diventa più pastorale: il Papa sottolinea che il lavoro deve essere valutato come un'espressione della persona e, pertanto, va evitata un'artificiosa opposizione tra il perfezionamento dell'uomo e la sua presenza attiva nel mondo; ciò, sebbene rimanga ancora in grande misura sul piano esortativo, apre le porte alla riflessione teologica sullo stretto collegamento fra il valore del lavoro e la persona umana. Si inizia così un processo in cui il lavoro

trascende l'aspetto di fatica e di penitenza, per arrivare alla sua integrazione in una visione più vasta della condizione umana. Il capitolo conclude commentando un discorso fatto nel '60 del Card. Montini, arcivescovo di Milano, al mondo del lavoro: in esso si intersecano in stretta e naturale connessione, le trasformazioni sociali, la riflessione filosofica e la dimensione religiosa delle attività lavorative della persona.

Sebbene, nella sfera del lavoro, il Magistero aveva anticipato la teologia, ed alcuni dubitavano persino la possibilità di una teologia del lavoro, non si possono dimenticare che tra gli anni '30 e '60 si sviluppano nella Chiesa un insieme di eventi pastorali e teologici che convergono in modo importante nell'elaborazione di una teologia del lavoro. A questi fenomeni l'A. dedica il secondo capitolo: si spiega in primo luogo il contributo del cattolicesimo sociale, cioè di quelle iniziative cristiane di azione sociale, fiorite nel secolo scorso ed affermatesi saldamente con la *Rerum novarum*; qui vanno ricordate le settimane sociali di Francia, le cooperative e le casse rurali di Italia, le J.O.C. del Belgio, il movimento operaio cattolico e la pastorale sociopolitica della Germania (von Ketteler) e degli Stati Uniti, ecc. Dopo di che si spiega brevemente il ruolo avuto in questo ambito dell'Azione Cattolica; ed infine la dottrina del beato Josemaría Escrivá sul lavoro, poiché il suo insegnamento e la vita dell'Opus Dei da lui fondato alla fine degli anni '20 costituiscono un fenomeno pastorale di primo ordine in quanto cammino di santificazione nel lavoro professionale e nel compimento dei doveri ordinari dei cristiani. La seconda parte di questo capitolo studia il lavoro nella riflessione teologica cattolica, preceduta da un breve riferimento al pensiero filosofico; l'A. esamina i manuali di dottrina sociale della Chiesa più conosciuti prima del Concilio: quelli di Haessle, di Messner, di Calvez e di Pavan. Poi considera le monografie che fanno riferimento al lavoro nell'ambito della teologia dogmatica: Theilhard de Chardin (che senza dedicare molte pagine al lavoro ebbe un grande influsso), M.D. Chenu (che ne sottolinea l'aspetto oggettivo), G. Thils (considerato il padre della teologia delle realtà terrene), S. Wyszyński e Y.M. Congar; il prof. Fitte rileva i loro apporti e i limiti che sono comprensibili in opere pioniere. Un accenno viene dedicato alla teologia protestante, specialmente quella di K. Barth. Un primo bilancio conclusivo di quanto detto mostra che la riflessione teologica preconciliare sul lavoro, sia nella prospettiva dogmatica che in quella socio-morale, è piuttosto scarsa, con poca sostanza speculativa e, in generale, molto dipendente dai testi magisteriali.

Si entra così nella parte più estesa del libro dedicata all'insegnamento del Concilio Vaticano II. Il capitolo terzo verte sugli studi di preparazione al Concilio: le proposte dei vescovi, delle congregazioni romane e delle università ed atenei pontifici; tali proposte sono state preparate molte volte dagli autori già studiati. La seconda tappa si riferisce alla fase preparatoria, in cui primeggiano per il tema del lavoro gli schemi *De ordine sociale*, *De apostolatu laicorum* e *De ordi-*

ne morali. In questo capitolo e nei successivi, l'A. analizza accuratamente gli atti sinodali e diversi articoli e monografie sulla storia del Concilio. Lo studio della fase ante preparatoria e di quella preparatoria del Vaticano II evidenzia che si stavano facendo appena i primi passi di un lungo cammino che porterà a maturare la dottrina della Chiesa sul lavoro umano. Il capitolo quarto sviluppa in modo analitico due numeri della costituzione pastorale *Gaudium et spes*: nn. 34 e 67, che si riferiscono rispettivamente al valore dell'attività umana in generale e al lavoro professionale in concreto; l'A. realizza questo presentando l'elaborazione dei diversi schemi discussi nell'aula conciliare, le successive osservazioni più significative dei Padri e le modifiche introdotte negli schemi fino ad arrivare alla redazione finale della costituzione. Si tratta di pagine molto interessanti, sebbene difficilmente riassumibili in questa presentazione: esse illuminano non soltanto l'iter del testo ma sottolineano anche diversi elementi teologici per la concezione cristiana del lavoro. Il n. 34 rileva che l'attività umana concorda con i disegni di Dio, anzi è un mandato divino che si deve realizzare a gloria del Creatore, e ciò vale anche per i lavori ordinari. Il n. 67 contiene tre principi generali: il primato del lavoro sulle altre componenti dell'economia, la sua dimensione naturale e soprannaturale e il suo valore redentivo; vi si aggiungono cinque norme etiche: il dovere e il diritto al lavoro, la sua remunerazione, la subordinazione dei sistemi economici alla dignità del lavoratore, la promozione della persona umana nel lavoro e la necessità del riposo.

Non finisce qui l'insegnamento della *Gaudium et spes* sul lavoro: un'analisi più ampia della costituzione, realizzata nel capitolo quinto, ne mostra tre elementi importanti, ossia le conseguenze del peccato e il significato della ricapitolazione di tutte le cose in Cristo, la redenzione del mondo e il rapporto fra lavoro ed escatologia; a questi punti si dedicano le tre sezioni del capitolo. Anche se il lavoro viene presentato con una visione chiaramente ottimistica non poteva mancare nel Concilio un riferimento alle gravi conseguenze del peccato sull'attività umana, alla fatica del lavoro, alla possibilità di convertirlo in strumento di iniquità e alla realtà che soltanto un lavoro moralmente retto può condurre a Dio. Inoltre si ricorda la centralità universale della redenzione, che non purifica solo l'interiorità della persona, ma anche le sue opere e il suo lavoro. In questo senso l'uomo può associarsi tramite il lavoro all'opera redentiva di Gesù; la costituzione non specifica il modo in cui ciò avviene, sebbene ne indichi alcuni lineamenti: la carità, la giustizia, il ringraziamento a Dio, il servizio fraterno — con speciale riferimento all'apostolato e all'evangelizzazione — e l'espiazione; questa missione appartiene propriamente anche se non in modo esclusivo ai laici. Il capitolo termina analizzando le spiegazioni del Concilio sul rapporto tra lavoro ed escatologia, con uno sguardo particolare alla redenzione del mondo materiale: i Padri conciliari non hanno voluto dirimere la controversia preconciare tra incarnazionisti ed escatologisti; si afferma semplicemente il significato e il va-

lore escatologico del lavoro e delle cose di questo mondo, che deve essere ricercato nella continuità/discontinuità tra le realtà temporali e quelle del Regno dei cieli.

Il capitolo sesto studia gli elementi raccolti in altri documenti conciliari sulla teologia del lavoro. Tra essi spiccano i contenuti della *Lumen gentium* sulla vocazione e missione del laico e la dottrina sulla santificazione delle realtà temporali, fondate sul sacerdozio comune di tutti i fedeli: sono aspetti intimamente collegati — difatti i motivi che portarono al loro approfondimento teologico possiedono un'indubbia interconnessione —, in quanto procedono dalla presa di coscienza della responsabilità ecclesiale di tutti i fedeli e della loro chiamata alla santità nel proprio ambito; esse, per i laici, si concretizzano nel compito di cercare la perfezione nelle realtà terrene e di indirizzarle a Dio. La forza interiore per farlo e la capacità mediatrice per innalzarle al Signore sono fondate sul sacerdozio comune dei fedeli in virtù del battesimo; ciò è un altro modo di ricordare la necessità di unirsi a Cristo offrendo il proprio lavoro, per coadiuvare all'opera della redenzione: l'uomo corretime quando diventa sacerdote in Cristo e può attuare questo tramite il proprio lavoro realizzato in unione con Gesù — carpentiere a Nazareth e Crocifisso nel Calvario —, se ogni giorno porta la Croce nell'attività che è chiamato a compiere. Il lavoro umano è una risposta stimolata e sostenuta dalla parola di Dio; in esso la persona svolge ed applica una parte delle capacità impresse dal Creatore nella natura umana; in questo senso il lavoro non è soltanto umano, ma è anche *divino* e *cristiano*, per cui bisogna ricuperare ciò che di Dio e di Cristo è presente nell'attività lavorativa.

Qualcosa in più si trova nel decreto *Apostolicam actuositatem*: infatti, tale documento sottolinea che il fine della Chiesa non si limita all'evangelizzazione e alla santificazione delle persone prese nella loro individualità, ma include anche, in modo necessario, l'ordinazione del mondo a Dio e la redenzione obiettiva delle realtà terrene. Queste, inclusa la svariata gamma del mondo del lavoro, hanno una bontà ed un significato autonomo, e possiedono una speciale dignità per il servizio che devono prestare alle persone; tale valore e dignità crescono in virtù della redenzione, che diminuisce la distanza esistente tra l'ordine naturale e quello soprannaturale, armonizzando tutto il creato nella nuova economia della redenzione. In un certo senso si trovano qui le basi per sviluppare la rilevanza antropologica del lavoro umano e contemporaneamente si affermano i due termini, distinti e inseparabili, dell'apostolato cristiano: la santificazione delle persone e la perfezione del mondo; la finalità della Chiesa abbraccia entrambi gli aspetti e la soppressione di uno di essi modificherebbe la sua natura. Per chiudere questa terza parte, il capitolo settimo sintetizza l'insegnamento sul lavoro riportato nella *Gaudium et spes*: tale documento è il primo a rilevare una precisa teologia del lavoro e ad unirne con grande accuratezza gli elementi propriamente dogmatici con quelli morali e normativi; la costituzione afferma in modo palese,

sebbene embrionale, il rapporto tra lavoro e persona, e indica i fondamenti di una dottrina sul lavoro inserita nell'ordine della creazione — incluso i danni del peccato —, benché i suoi aspetti redentivi ed escatologici risultino poco sviluppati. A scanso dei suoi limiti, la *Gaudium et spes* costituisce una tappa importante nella teologia del lavoro e rappresenta un punto di riferimento necessario per tutto il magistero e la teologia posteriore su questo tema.

Il capitolo ottavo verte sulla dottrina del lavoro nel postconcilio, con speciale riferimento all'influsso della costituzione pastorale: i principali commentatori della *Gaudium et spes* ne sottolineano la metodologia, che è stata quella di stabilire l'intimo rapporto tra i principi basilari dell'antropologia e i problemi specifici del lavoro; ciò fa sì che le direttrici morali, più che derivare da un'analisi economico e sociale, siano viste in relazione alla persona e al disegno creatore e redentore: le diverse scienze umane e sociali possono e devono aiutare a capire come si debba impostare una corretta organizzazione lavorativa, ma l'interesse principale si trova nell'approfondire il legame fra il lavoro e la sua organizzazione da una parte e le verità cristiane dall'altra. Qui, l'unicità della vocazione dell'uomo che include necessariamente tutta la sua attività ha un momento importante: è così perché il mondo e la creazione sono realtà buone in se stesse e l'ordine naturale è stato assunto dall'ordine soprannaturale nella storia reale della salvezza; più concretamente, la creazione in Cristo di tutte le cose evidenzia che ogni impegno per lo sviluppo di una comunità autenticamente umana ha un valore positivo per la vita cristiana.

Dopo di che si studiano alcuni elementi riportati nei commenti al documento del Vaticano II; si inizia con gli aspetti generali dell'attività personale: in essi gli autori sottolineano diversi insegnamenti della costituzione pastorale, sebbene non sempre concordino sugli obiettivi e sul significato del documento. Più unanimità si trova sul valore del lavoro come collaborazione all'opera della creazione, che è un tema ampiamente illustrato, mentre il nesso lavoro-redenzione risulta quasi completamente dimenticato, e pochi fanno riferimento all'aspetto professionale del lavoro. Alcuni commenti accennano all'origine personale dell'attività lavorativa, ma non sempre lo fanno con la dovuta profondità e prospettiva, per cui manca un'accurata spiegazione dei motivi antropologici che illustrano la preminenza del lavoro sugli altri elementi della vita economica e sociale. Più estese sono le ricerche sugli aspetti organizzativi del lavoro, principalmente sul dovere e il diritto al lavoro, sulla sua remunerazione e condizioni e sul necessario riposo; inoltre viene sottolineata la crescente interdipendenza degli uomini del lavoro e il suo rapporto con i diversi sistemi economici: per cui oltre a studiarne le dimensioni individuali e microeconomiche, occorre considerare gli aspetti strutturali e macroeconomici.

Insomma, le riflessioni postconciliari si occupano principalmente dell'organizzazione del lavoro, con sporadici accenni di carattere antropologico: sono

commenti di indubbia utilità sociale, ma poco significativi per quanto riguarda la comprensione teologica del lavoro. Questa trascuratezza si spiega anche per il fatto che la riflessione teologica di quegli anni si spostò verso una tematica diversa, in un certo senso più ampia e radicale, ossia gli studi sulla prassi e sul progresso umano elaborati nell'ambito delle teologie del genitivo: principalmente, la teologia politica e le teologie del progresso, della speranza, della rivoluzione e della liberazione. Tuttavia non si possono dimenticare alcuni apporti alla teologia del lavoro fatte sulla scia del Concilio, seguendo i cammini avviati dal beato Josemaría Escrivá, dal cardinale Wyszyński e dal teologo K.V. Truhlar. Infine viene ricordato l'insegnamento di Paolo VI circa il lavoro, specialmente nella sua enciclica *Populorum progressio*, testo che si trova in diretto riferimento e costituisce il prosieguo della *Gaudium et spes*; il Papa sottolinea il significato cristiano dell'attività umana, la necessità di indirizzarla alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo, e propone il lavoro quale principio regolatore della vita economico-sociale; questa enciclica, come altri documenti del Suo pontificato, esplicitano il desiderio di Paolo VI di dialogare con il mondo del lavoro attraverso un discorso stimolante e positivo.

L'ultimo capitolo del libro rileva l'impulso dato alla teologia del lavoro con la pubblicazione della *Laborem exercens*. Già qualche mese prima, dopo l'annuncio di tale enciclica, diversi autori avanzarono proposte per un rilancio di questo aspetto della teologia: filosofia del lavoro, fondamenti biblici del lavoro, vocazione al lavoro, lavoro e salvezza, lavoro e religione, ideologie e lavoro, valore della tecnica, prospettive per organizzare il mondo del lavoro, implicanze socio-giuridiche del lavoro, ecc. Dopo la pubblicazione della *Laborem exercens* seguì un'ampia produzione che rimise in primo piano lo studio teologico del lavoro; forse uno dei principali meriti dell'enciclica è stato l'aver restituito al dibattito teologico un soggetto che, pur importante per la missione della Chiesa, era stato trascurato. Prima dell'analisi diretta del documento, il prof. Fittè molto opportunamente spiega alcuni elementi del pensiero di K. Wojtyła sull'attività umana e sulla persona come soggetto del lavoro: sottolineando la trascendenza della persona nel suo agire risulta fattibile fondare antropologicamente la possibilità di sviluppare la dignità della persona attraverso la dinamica del proprio lavoro: esso perfeziona l'essere umano nell'intreccio di intelligenza, volontà, virtù, esperienze e soggettività, che si allacciano nell'attività lavorativa. Dopo di che l'A. mette in risalto i punti principali della *Laborem exercens*: la prospettiva antropologica viene considerata fondante partendo «dal principio», cioè da una rilettura del libro della Genesi che evidenzia gli aspetti oggettivo e soggettivo del lavoro e il suo valore etico in quanto compiuto da una persona consapevole e libera. Poi si ricordano gli elementi che propone il Papa, in collegamento con quanto detto nella *Gaudium et spes*, per costituire una spiritualità del lavoro. La prospettiva antropologica e spirituale del lavoro umano, in un certo senso, capo-

volge le impostazioni precedenti, ma non dimentica i loro aspetti positivi; perciò l'enciclica non trascura l'importanza del lavoro professionale e la necessità di una corretta organizzazione dell'attività lavorativa: anzi, inquadrandole in una cornice più ampia e profonda, conferisce a tali aspetti un valore superiore e un obbligo più pressante per realizzarli.

Un breve Epilogo chiude il libro recensito: si rileva il cammino percorso dalla teologia del lavoro fino all'enciclica *Laborem exercens*, e si segnalano due punti concreti che potrebbero dimostrarsi utili nel suo procedere: un'elaborazione più dettagliata del collegamento tra lavoro umano e redenzione, probabilmente tramite l'approfondimento della nozione di sacerdozio comune dei fedeli; e, anche in continuità con quanto affermato, una spiegazione del rapporto tra lavoro umano e amore-carità, il che viene favorito da un'impostazione maggiormente antropologica e personalista dell'attività umana.

Si tratta insomma di un libro di grande interesse sia per i cultori della teologia sia anche per coloro che dedicati ad un impegno socioeconomico vogliono avere una seria base dottrinale sul valore, gli obblighi e i fini del lavoro umano.

Agostino Costa

F. APPI, *Cos'è la Dottrina Sociale della Chiesa*, Ed. Agrilavoro, Roma 1996, pp. 141.

Con questo libro inizia una nuova collana finalizzata alla conoscenza e all'approfondimento della dottrina sociale cristiana come strumento di evangelizzazione. Molto opportunamente, il primo volume è dedicato a mostrare cosa sia tale insegnamento della Chiesa. Il prof. Appi, direttore della collana e docente di Morale Sociale, ha già pubblicato diverse opere sul tema, e ora ci offre questo libro con un taglio particolare molto suggestivo: a più riprese si sottolinea l'importanza della dottrina sociale come parte della missione evangelizzatrice della Chiesa e la responsabilità di tutti i cristiani a incarnarla e a diffonderla. L'opera si divide in sei capitoli, dei quali cercheremo di dare una breve sintesi.

Il primo verte sul concetto e sull'evoluzione della dottrina sociale cristiana: viene sottolineato il suo aspetto storico e la sua fondazione sulla Sacra Scrittura, l'aspetto dottrinale di tale insegnamento che contiene principi immutabili ed elementi mutevoli, i diversi periodi in cui si può riassumere il Magistero sociale degli ultimi cent'anni, e il suo inserimento nella teologia, nella vita e nel ministero affidato da Gesù alla Chiesa.

Per spiegare meglio questa idea, il capitolo secondo rapporta la dottrina sociale con il compito di evangelizzazione; tale è, infatti, la vocazione propria e l'identità più profonda della Chiesa, e soltanto in questa luce si può capire l'agire

ecclesiale. Si sottolinea così la salvezza comunicata dalla Chiesa, il cui nucleo si trova nell'annuncio della comunione di Dio con l'uomo, che comporta la sua liberazione integrale e l'impegno morale nella triplice dimensione umana: personale, sociale e trascendente. Per cui l'insegnamento sociale ha di per sé il valore di strumento di evangelizzazione e non è da ritenersi, alla stregua delle ideologie, pura teoria, ma è prima di tutto un fondamento sicuro e un forte incentivo all'azione.

Dopotiché vengono studiati i destinatari di tale insegnamento: essi sono innanzitutto, i credenti in quanto tali, ma anche i lontani; in una società come la nostra nessuno può essere esentato dall'impegno attivo e passivo per evangelizzare il sociale. A tale proposito si ricordano gli evidenti smarrimenti della cultura odierna, senza però cadere nel pessimismo poiché ci troviamo in un «tempo favorevole»: nella Chiesa e mediante essa Cristo introduce il mondo nel suo Regno.

Il cap. IV verte sul metodo della dottrina sociale: la novità che i cristiani possono e devono apportare alla società dipende anche dalla loro capacità di farsi protagonisti di un dialogo con Dio e con i fratelli dentro l'evolversi della storia. Qui si analizzano i rapporti fra tempo ed eternità, fra mondo e Vangelo, fra storia umana e storia della salvezza. Inoltre si evidenzia l'importanza dei «segni dei tempi», che si devono *vedere* con accuratezza, *giudicare* alla luce della Parola di Dio, per poi *agire* con tempestività; da qui la necessità di un'attitudine contemplativa, senza una fuga nell'astratto, bensì con un atteggiamento sapienziale.

Riguardo ai soggetti di questo insegnamento si analizza la missione della gerarchia (papale ed episcopale) alla quale spetta l'accurata formulazione e la garanzia dell'insegnamento; il ruolo dei teologi, che terranno conto dell'importante dimensione interdisciplinare di tale dottrina senza dimenticare la corretta autonomia delle realtà terrene; si sottolinea anche il compito dei laici, ai quali per vocazione è affidata la santificazione del mondo e della società.

L'ultimo capitolo, il più ampio, tratta dei principi dottrinali di questo insegnamento: la dignità umana, la naturale socialità della persona, il valore del bene comune, la sussidiarietà, la libertà e la solidarietà, lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, la carità e la giustizia sociale, i diritti inalienabili della persona, la dignità del lavoro umano e la pace come criterio etico universale.

Ci troviamo di fronte ad una breve ed interessante opera, che consideriamo un utile strumento di studio e di evangelizzazione nelle odierne circostanze della cultura postmoderna.

Enrique Colom

JORGE MEJÍA, *Temi di dottrina sociale della Chiesa*, Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 181.

Jorge Mejía è stato per otto anni Vice Presidente del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace (dall'anno 1986 fino all'anno 1994). Sono anni di intensa attività nel campo della dottrina sociale della Chiesa, che vedono il magistero pontificio impegnato nella preparazione e pubblicazione di due importanti encicliche in materia: la *Sollicitudo rei socialis* (1987) e la *Centesimus annus* (1991). Inoltre, l'anno 1991 è stato dichiarato da Giovanni Paolo II l'anno della dottrina sociale della Chiesa per celebrare il centenario della enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII.

Il volume, come si può capire dal titolo, non è una ricerca monografica ma il risultato di conferenze e scritti di varia origine, nati in diversi momenti, tutti però riferentesi alla dottrina sociale. La prima parte del libro si riferisce alla natura e concezione della dottrina sociale, come parte integrante dell'insegnamento della Chiesa e dell'esercizio del suo magistero, sia papale che episcopale. La seconda parte sceglie alcune tematiche più generiche, ma che costituiscono come l'alveo della sua continua riflessione. La parte terza vuole affacciarsi su alcuni argomenti specifici, con i quali la medesima dottrina si è cimentata soltanto recentemente.

Le vicende attuali dell'economia e il dialogo con il mondo della teoria economica hanno occupato una parte significativa degli sforzi e attività del Pontificio Consiglio nel periodo in cui l'A. svolgeva il ruolo di Vice Presidente. Di questo impegno sono frutto le pagine del primo capitolo, soprattutto dove si tratta della mondializzazione dell'economia, dei problemi del neoliberalismo, della povertà e della disoccupazione. Tra i molti argomenti possibili in questo campo, l'A. dice di scegliere questi tre «sia a motivo della loro urgenza sia per il fatto che, prese congiuntamente, esse ci aiutano a definire alcuni aspetti o, se si vuole, un certo *volto* del mondo a noi contemporaneo» (p. 14). La povertà è tema ricorrente lungo il libro (cf. per esempio pp. 45ss, dove la povertà è vista come uno dei problemi particolari del contenuto della dottrina sociale, e a pp. 89-96, dove la lotta contro la povertà è integrata negli orizzonti della missione attuale della Chiesa), così come lunghi spazi vengono dedicati al lavoro e al sindacato.

La dottrina sociale della Chiesa non è solo responsabilità del Santo Padre. Essa è piuttosto frutto della comunione che esiste nella Chiesa tra la gerarchia e i fedeli, e tra vescovi, laici e teologi. In questo senso tutti sono protagonisti della dottrina sociale. Ma il primo soggetto che ne è responsabile, afferma Mejía, è il Vescovo. L'A. ci racconta un particolare del giorno stesso in cui lui ha assunto l'incarico che svolge adesso come Segretario della Congregazione per i vescovi. «Di fronte, appunto, ad una mia domanda su quale rapporto poteva trovarsi fra

quello che ero chiamato a fare adesso e quello che Egli stesso mi aveva chiamato a fare prima, il Santo Padre rispose, senza alcuna esitazione: così lei saprà infondere ai Vescovi un ancora più deciso impegno in favore della giustizia e della pace» (p. 8). Il ruolo del Vescovo nella proclamazione e nell'applicazione della dottrina sociale è il tema dell'ultimo dei contributi della parte prima del libro. Si tratta di una riflessione profondamente incarnata della Tradizione e illuminata dalla teologia del Concilio Vaticano II, nel quale Meĵa svolse ruolo di esperto e del quale è attento interprete.

La seconda parte del libro presenta due capitoli di grande interesse. Si tratta in primo luogo di un'analisi degli aspetti storici, culturali e pastorali dell'enciclica *Centesimus annus*. Analisi che può avere speciale significato se si considera che risulta difficile pensare che l'A. non sia stato molto vicino alla preparazione e alla nascita di questo documento. «Il contenuto e l'insegnamento della *Centesimus annus* si possono riassumere in un pressante appello a una verifica, personale e comunitaria, della nostra capacità di comportarci con i poveri come Cristo; una verifica di ciò che anima le nostre società, se la solidarietà o, al contrario, l'egoismo. Una verifica sotto ogni aspetto: politico, economico, culturale e anche pastorale» (p. 78). La verifica va fatta dunque, fuori e dentro la Chiesa, nei sistemi e idee dominanti, ma anche nelle forme che la Chiesa ha scelto per confrontarle. In secondo luogo troviamo in questa parte del libro una incoraggiante lettura — perché cristologica e trinitaria — degli orizzonti aperti all'attuale missione evangelizzatrice della Chiesa, secondo i contenuti della stessa *Centesimus annus* e della enciclica *Redemptoris missio*. «La missione della Chiesa è una e consiste sempre nel servizio del Regno di Dio, futuro e presente. Il Regno di Dio è innanzitutto Gesù Cristo, Dio e uomo, morto e risorto per noi. L'unica missione consiste nel "sottomettere" tutto a Lui, in ogni ambito della vita e della storia umana, affinché Egli, un giorno, ritornando fra noi, sottometta tutto al Padre, anche Se stesso, come ci insegna san Paolo: "E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti" (1 Cor 15,28). La nostra missione ecclesiale, dunque, ha una dimensione *cristologia e trinitaria*, in cui cielo e terra si incontrano, anzi, diventano "nuovi cieli e una terra nuova" — come è scritto nella Seconda Lettera di Pietro (3,13) — nei quali avrà stabile dimora la giustizia"» (p. 79-80). Di queste verità "noi non possiamo tacere" (At 4,20). Soprattutto nei nuovi areopaghi dove siamo chiamati a testimoniare la Verità.

Il Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace come organismo della Curia Romana è chiamato ad occuparsi non soltanto dei problemi dell'economia, del lavoro o della povertà, ma anche, appunto, della pace. Di questo argomento tratta il testo più profondamente biblico tra quelli presentati da Meĵa in questa pubblicazione sotto il titolo "Il mistero della non-violenza cristiana" (pp. 156-171). Il testo è a mio avviso il più *personale* e originale dal punto di vista teo-

logico. Mejía, da buon biblista, afferma che «nell'economia di una riflessione sulla non-violenza non si può prescindere da uno sguardo attento alla Sacra Scrittura; dalla Parola di Dio, infatti, i cristiani traggono i criteri e gli orientamenti delle loro azioni. (...) È necessario, dunque, per prima cosa, mettersi in ascolto del messaggio "completo" della Scrittura, nell'Antico come nel Nuovo Testamento. La Sacra Scrittura, infatti, è una sola, dettata dallo stesso Spirito, nella diversità degli Autori umani e dei tempi di redazione. È sempre Dio che parla attraverso la Bibbia, "molte volte e in diversi modi" (Eb 1,1), ma "ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio" (ivi)» (pp. 155-156). Dopo un attento analisi dell'insegnamento dell'Antico e del Nuovo Testamento sulla violenza e la guerra, condotto con acutezza teologica, l'A. conclude «La Sacra Scrittura non è un manuale di casistica, ma testimonia l'opera di Dio nel mondo e nella storia, il cui corso essa accompagna, al punto di assumerne tanto i valori che le imperfezioni, che sono l'effetto del peccato. Ma l'opera di Dio consiste precisamente nel superamento del peccato e di ogni imperfezione. La non-violenza o il superamento della violenza, a partire dalla violenza stessa, occupa, nella prospettiva biblica, un posto centrale e decisivo, non solamente come scopo da raggiungere, ma anche come orientamento pratico quotidiano. Tale scopo e tale orientamento pratico vengono raggiunti e realizzati nell'accettazione, da parte del Figlio di Dio fatto uomo, della violenza subita nella propria carne, perché Egli ne fa la materia del Suo sacrificio, offerto per amore; ed è in ciò che consiste il mistero della non-violenza cristiana. I discepoli di Gesù sono dunque invitati a camminare dietro di Lui sulla stessa via, la *via Crucis*, per vincere la violenza in se stessi e negli altri, nel mondo e nella storia» (p. 171).

Per finire, posso fare mie le parole del cardinale R. Etchegaray nella prefazione al libro: «Il mio augurio è che queste pagine stimolino riflessioni oggi tanto necessarie affinché il Vangelo possa irrigare della sua linfa feconda l'attuale tessuto sociale, complesso e talvolta lacerato». La raccolta di lavori di Mejía è teologicamente stimolante, oltre a mostrare profondo amore alla Chiesa di Cristo.

Hernán Fitte

M. NOVAK, *Business as a Calling. Work and the Examined Life*, The Free Press, New York 1996, pp. 246.

Son más de veinticinco los libros sobre filosofía, teología, política, economía y cultura escritos por Michael Novak hasta estas fechas. Considerado como uno de los autores católicos norteamericanos más influyentes en el campo de los estudios sobre la relación entre religión y capitalismo, forma parte del grupo de los intelectuales americanos generalmente conocido como neoconservadores. Recientemente

Novak ha recibido el “1994 Templeton Prize for Progress in Religion” por su contribución específica a la reflexión teológica sobre temas económicos.

En el pasado nuestra revista ha publicado recensiones a sus dos obras más importantes: *The Spirit of Democratic Capitalism*, cuya primera edición es de 1982 (cfr. “*Annales theologici*” 3 (1988/1) 191-198), y *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, del 1994 (cfr. “*Annales theologici*” 9 (1995/2) 498-500). Ambos libros han originado un intenso debate tanto en los Estados Unidos como en el resto del mundo. Como ya ha sido señalado en las recensiones a las que nos referimos, Novak defiende la tesis de la superioridad del capitalismo americano como modo de organización social. El capitalismo democrático americano es definido por Novak en base a tres elementos inseparables: la libertad económica (o de empresa), un régimen político democrático, y un conjunto de virtudes cívicas que constituyen el marco moral y cultural. Los tres elementos, afirmados contemporáneamente, originan un sistema social —que en la opinión del A.— es el mejor sistema social de los conocidos por el hombre. Novak no afirma nunca que el sistema americano sea perfecto, y repite insistentemente para dejar clara su posición que el capitalismo americano es sólo el mejor de los sistemas sociales “reales y posibles”.

No es nuestra intención entrar ahora en el mérito de las discusiones sobre la validez de la teoría novakiana, ni en las opiniones expresadas por los autores de las recensiones a las que hemos hecho referencia. En primer lugar, porque el tema exige un espacio mucho mayor al normalmente dedicado a una recensión, y en segundo lugar, porque el tema exigiría un estudio detenido de toda la producción de Novak que, —como ya hemos dicho—, supera los veinticinco volúmenes, de los cuales más de la mitad estarían directamente implicados en la discusión. Hay además otro motivo que nos exime de ocuparnos de la discusión sobre los sistemas económicos y políticos en modo directo. El motivo es que libro que deseamos presentar se ocupa de un tema más específico: concretamente del trabajo en la empresa entendido como vocación humana. Es evidente que las ideas de Michael Novak sobre el sistema de empresa y de libre mercado, y sus ideas sobre la política y la cultura están en la base de todas las reflexiones aquí presentadas. Pero casi todo lo que se afirma en este libro podría ser también compartido por quien, no estando de acuerdo con todo lo afirmado en sus dos mayores obras, acepta el valor positivo y creativo del mundo del trabajo en la empresa.

Si bien el libro está dirigido a un público amplio y que se supone de diversas religiones, Novak hace continuas referencias a la encíclica de Juan Pablo II *Centesimus annus* del 1991, en la que se apoya para subrayar la opinión positiva del catolicismo sobre las virtudes y posibilidades inherentes al sistema de empresa. El libro comienza desarrollando el significado del término *calling*, que para nosotros sería “llamada”, y con más precisión teológica, *vocación*, con la intención de hacer ver que cada hombre tiene una vocación personal y específica, y que además es posible y pertinente hablar de una “vocación a ocuparse de los

negocios". Esta idea no está lejos de la doctrina del Concilio Vaticano II, que afirma que es vocación de los laicos ocuparse de la gestión de los asuntos temporales (cfr. LG 31). El A. insiste en que no ha habido una reflexión teológica sobre el tema de la "vocación a los negocios", *business as a calling*, como dice el título del libro. En esto tal vez haya un juicio apresurado, a menos que por ello se entienda una reflexión teológica sobre la empresa como institución, y no una reflexión sobre el trabajo del empresario como vocación, tema sobre el que indudablemente existen análisis previos al suyo.

En una segunda parte del libro, luego de haber dedicado un capítulo a insistir en ideas expuestas en otras obras sobre la superioridad del sistema capitalista para la producción y distribución de la riqueza (cfr. capítulo cuarto: *For the Poor and for Democracy*), Novak desarrolla el núcleo de lo que quiere comunicar en este escrito: es decir, las virtudes y los valores que el sistema de empresa promueve en una sociedad abierta. Estas virtudes son resumidas en tres campos: la creatividad, la virtud de saber establecer comunidades de personas que funcionan, y el realismo práctico que lleva a construir realidades positivas.

Hay quien ha objetado que el pensamiento de Novak, —precisamente por querer ocuparse de los sistemas reales y posibles—, evita ir a la raíz de la cuestión. ¿De qué tipo de creatividad y libertad se habla? ¿Es la economía de empresa tal cual la entiende Juan Pablo II compatible con el capitalismo americano actual? Porque no cualquier tipo de libertad es necesariamente positiva y beneficiosa para la sociedad. El esquema de virtudes es luego utilizado por Novak para referirse a la responsabilidad de la empresa como institución social (capítulo séptimo: *Seven Plus Seven Corporate Responsibilities*). Aquí el A. demuestra un apreciable conocimiento de las realidades económicas, no siempre presente en todos los que pretenden ocuparse del tema ni en todos los que le critican.

El tono general de la obra es positivo y alentador, como es normal en todos los escritos de Michael Novak. Demuestra conocer a fondo la realidad a la que se dirige y la mentalidad de las personas con las que busca entablar un diálogo en su veste de pensador católico. Casi todas las críticas que se le hacen se reducen a la falta de un pensamiento radical sobre los límites del capitalismo en su forma filosófica original, o a la falta de una reflexión sobre la falacia de la teoría smithiana de la "mano invisible" que debería corregir las imperfecciones del mercado, o también a la falta de un análisis más teológico de nociones tales como comunión, solidaridad, creatividad, etc. En mi opinión, Novak debe ser leído en la misma clave en la que él escribe. Ciertamente no lo hace como filósofo, ni como eclesiólogo, sino que busca un diálogo con la cultura y el mundo de la economía real, para provocar allí mismo —en esos mismos ambientes— una reflexión cristiana. Es un modo eficaz, aunque no el único, de colaborar en la nueva evangelización.

D. SCHINDLER, *Heart of the World, Center of the Church. "Communion" Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*, edited by Eerdmans (Grand Rapids-Michigan) and T&T Clark (Edinburg-Scotland), 1996, pp. 322.

El presupuesto eclesiológico del libro de David Schindler, actual director de la edición anglo-americana de la revista *Communion* es la noción conciliar de comunión. Ya en el prefacio de la obra el A. aclara que «lo que el libro propone es que todos los seres creados, también en su integridad "natural", "subsisten" en la Iglesia de Cristo» (p. xii). La eclesiológia de comunión presentada por el Concilio Vaticano II implica una novedad en el modo de entender lo creado y la misión de la Iglesia en el mundo. El hombre, y en un cierto sentido, toda la realidad cósmica, han sido creados como *imago Dei*, a imagen de la comunión amorosa de la Trinidad, y han sido llamados a vivir en ella. La manifestación histórica de la vida de comunión se da en la vida de la Iglesia fundada por Cristo. En consecuencia, la misión cristiana es estar presente en el mundo *como Iglesia*, y llevar toda la realidad natural y humana (política, económica, cultural) a una vida de comunión. La referencia de todo lo creado al modelo de comunión vivido históricamente en la Iglesia no disminuye la dignidad de la creación, ya que el mundo natural, precisamente en cuanto *natural* y en cuanto *mundo*, es llevado a la plenitud de su ser a través de su relación con la noción de comunión revelada por Dios en Cristo Jesús.

Desarrollar estas nociones eclesiológicas básicas en el contexto de la cultura norteamericana exige entrar en diálogo con el liberalismo, y mejor aún, confrontarse con otros católicos que lo han intentado en los últimos años. El libro desarrolla el argumento en dos pasos sucesivos: en un primer paso, a través de una discusión crítica con lo que Schindler llama el actual "catolicismo liberal anglo-americano", y en un segundo paso, a través de una presentación positiva de una eclesiológia de comunión en diálogo con la cultura liberal americana.

La cuestión central del liberalismo anglo-americano en su versión actual es —en la opinión de Schindler— reivindicar la neutralidad filosófico-teológica es sus instituciones. Tenemos, por ejemplo la defensa de una libertad política y económica que termina por ser la defensa de una concepción «vacía» de libertad; la predicación en campo empresarial y económico de una creatividad que resulta ser una creatividad ciega (cfr. pp. 116-120); y el llamado a una solidaridad que se parece más a la caridad piadosa que a una virtud social constitutiva y necesaria en la sociedad moderna (p. 128). Ven como virtud del liberalismo el hecho de que sólo defiende la libertad y la creatividad, dejando la determinación de los contenidos ideológicos de la sociedad a la ley del mercado y al intercambio de ideas entre los ciudadanos. Vista la pluralidad de opiniones, lo mejor es la neutralidad de las instituciones y volcarse al trabajo sobre personas concretas.

Además —continúa Schindler— se añade un método puramente formal y vacío en la vida académica americana, que al ser defendido por su indiferencia teológica y filosófica, termina por eliminar toda diferenciación entre lo católico y lo protestante, lo secular y lo revelado. El énfasis del mundo liberal católico americano está siempre puesto en modo desproporcionado en el *ser individual*, en su *bacer* y su *construir*.

La eclesiología de comunión supone un desafío para el liberalismo católico americano: en primer lugar, a la falacia de la neutralidad de las instituciones en campo político, económico y universitario, y en segundo lugar, a la antropología implícita en los planteamientos liberales. Más concretamente Schindler busca demostrar que el intento de lectura de la tradición liberal americana desde el catolicismo liberal actual —una lectura benigna que postula la armonía entre catolicismo y liberalismo— no profundiza suficientemente las tesis liberales de la neutralidad de las instituciones ni en sus consecuencias sobre el modo de concebir a la persona humana. Schindler presenta una crítica a las ideas políticas de John Courtney Murray, a las ideas económicas de Michael Novak, Richard Neuhaus y George Weigel, y a las ideas sobre la universidad defendidas por Theodore Hesburgh. A todos ellos reconoce el mérito de sus escritos e iniciativas, pero critica fuertemente la «*unintended logic of their positions*» (p. xv). En su opinión tampoco han comprendido ni han tenido en cuenta suficientemente la nueva visión eclesiológica del Concilio.

En la parte constructiva, el libro presenta una primera introducción a las implicaciones de la eclesiología de comunión y de la visión del hombre como creatura creada a imagen de Dios. El hombre es un ser-desde, un ser-para, y un ser-con Dios y con los demás. La noción clave es la noción joánica de amor: “en esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que El nos amó” (1 Jn 4,10). El hombre es en primer lugar un ser-desde Dios: refleja la comunión trinitaria de personas y nace del amor de Dios; y además, en el único orden de la historia, recibe el amor de Dios a través del *fiat* de María y del Cuerpo Místico de Jesús, esto es de la Iglesia. La dignidad de la persona nace no de lo que ella “hace”, sino de lo que “es”, y más concretamente de lo que “es” por lo que “ha recibido”. El ser objeto del amor personal de Dios determina el ser del hombre, su condición más honda y definitiva. En esta óptica se entiende el rechazo frontal de Schindler a cualquier individualismo, o a cualquier sobrevaloración del “hacer” y “construir” por sobre el “amor” y la “comunión”.

Schindler depende en modo vital de la teología de von Balthasar, y en él se basa explícitamente en todo su análisis. El intento presentado en este libro es muy sugerente y penetrante, y por lo tanto se trata de una lectura proficua. Sin embargo, en nuestra opinión, la lectura de los autores americanos objetados está hecha, por así decirlo, desde una óptica distinta a la de los mismos autores. La noción balthasariana de vocación, su idea sobre la misión del laico en la Iglesia y

de la relación de la Iglesia con el mundo moderno, así como su teología de la santidad laical, no son quizás las mejores claves para proceder a la lectura y crítica de autores como Neuhaus o Novak. Además queda sin resolver, aunque el mismo Schindler dice que la suya es sólo una primera aproximación a la cuestión, el tema central de la presencia activa del cristiano en el mundo, que no exija necesariamente una vida de estado religioso, o alguno de sus múltiples sucedáneos.

Hernán Fitte

G. CHALMETA, *Ética especial. El orden ideal de la vida buena* (Coll. Iniciación Filosófica, 15), Eunsa, Pamplona 1996, pp. 222.

Il prof. Gabriel Chalmeta, docente di Etica e Filosofia sociale nel Pontificio Ateneo della Santa Croce e *visiting professor* del Pont. Istituto Giovanni Paolo II (Univ. Lateranense), ha pubblicato in questi ultimi anni diversi monografie e studi della sua materia. Adesso ci offre questo breve, ma intenso, trattato di Etica speciale con il sottotitolo «l'ordine ideale della vita buona». In una società come la nostra in cui tante persone, per l'affanno di una buona vita, perdono le ragioni e l'interesse per la vita buona, è quanto mai opportuno un studio filosofico come quello che presentiamo. Certo, l'A. non pretende di dire l'ultima parola sul tema; anzi, egli stesso ne indica gli obiettivi proposti, che sono ben più circoscritti: in primo luogo esporre la struttura essenziale degli aspetti più importanti dell'etica applicata, per aiutare il lettore a collocarli nell'insieme della razionalità etica; ed in secondo luogo illustrare il contenuto concreto dei principali criteri-guida, tramite la loro applicazione ad alcune questioni particolari specialmente importanti nel mondo odierno. La metodologia usata è quella puramente filosofica e razionale che, d'altro canto, non può prescindere dalla tradizione del filosofo che la svolge: in questo caso la tradizione cristiana. Perciò il punto di partenza si trova nell'etica classica, che considera la vera felicità (la *beatitudo*) come ciò che schiude il senso profondo della vita umana. Tale prospettiva viene anche completata ed integrata con gli elementi acquisiti dalla filosofia personalista. Tutto ciò comporta che la questione principale non sia impostata nel senso di sapere se è giusto che la persona agisca in un certo modo (etica della terza persona), bensì nel senso di individuare i comportamenti mediante i quali la persona diventa felice, vive bene (etica della prima persona).

Nei primi quattro capitoli si realizza una profonda fondazione dell'etica, per poi esplicitare le sue conseguenze sociali. Sono temi che, molte volte, vengono studiati nei manuali di etica generale, ma che tuttavia risultano molto opportuni come preambolo dell'etica speciale, in ordine a spiegare le basi necessarie

degli assunti poi sviluppati. Perciò l'opera premette la determinazione dell'ordine ideale della vita buona: in primo luogo la felicità come senso generico della vita umana; l'uomo, appunto perché uomo, cerca in ogni sua azione la felicità, sebbene tale desiderio non sia sempre esplicito e alle volte sembri contrario all'azione intrapresa. Questo orizzonte della vita personale — cercare la propria felicità — non va considerato come alternativa al dovere morale, ma piuttosto ne è il complemento e la motivazione più basilare.

Invero è un'esperienza universale che non tutti gli uomini valutano la felicità con lo stesso contenuto specifico; perciò occorre evidenziare le note distintive della vera felicità. Esse sono tre: l'infinità, in quanto la felicità piena non si realizza tramite nessuno dei beni particolari che l'uomo si propone; la necessità di ricercarla secondo il principio personalista, al quale si dedica un ulteriore capitolo; e la sua natura ascetica, giacché il cammino della felicità frequentemente richiede uno sforzo e una fermezza d'animo per inseguire beni ardui e non immediati. Dopo queste note distintive l'A. spiega, seguendo il *De moribus* di sant'Agostino, qual è la natura della vera felicità alla luce della riflessione filosofica: tenendo conto delle diverse esperienze di felicità non si può non concludere che essa si rapporta in modo essenziale a quelle realtà che si trovano intenzionalmente collegate alla soggettività umana mediante l'intelletto e l'amore, e che Chalmers designa con l'espressione *Ideale pratico*. Per chi accetta la metafisica dell'essere questo Ideale pratico viene senza dubbio identificato con l'Essere e il Bene supremo, vale a dire la *beatitudo* consiste nel cercare attraverso il proprio comportamento la comunione di amore con Dio. Inoltre, il principio personalista sottolinea la necessità dell'amore del prossimo in quanto immagine di Dio. Sono i temi che svilupperà in seguito: la chiamata alla felicità come punto di partenza e motore della vita buona (cap. 2), l'amore di Dio come fondamento e sintesi di tutto l'ordine ideale della vita buona (cap. 3), e il dovere di rispettare e di promuovere la dignità delle persone come criterio di razionalità etica (capp. 4 a 9).

La ricerca della felicità è, come detto sopra, il criterio ultimo di razionalità etica degli atti umani; tuttavia tale ricerca non può essere impostata in forma di autochiusura: significa piuttosto la realizzazione del vero bene, che è comune a se stesso e alle persone implicate in quell'atto (tra cui si trova Dio in un senso del tutto peculiare); anzi, la verità sull'uomo evidenzia che soltanto nella ricerca del bene comune la persona può trovare la propria felicità. Da ciò l'A. conclude, in modo apparentemente sorprendente, l'occorrenza dell'umiltà come dimensione basilare di tutto l'atteggiamento etico; quella dimensione, cioè, che porta a stimare se stesso in modo realista, né più né meno di quanto corrisponde alla verità. Prima però di studiare i comportamenti relazionali, bisogna spiegare gli effetti personali delle azioni buone, tra cui primeggia la *beatitudo*; e siccome questa non si raggiunge mai pienamente in questa vita, è necessaria anche la speran-

za. Poi vengono sviluppati la natura e gli effetti delle virtù come energie che derivano e pretendono verso gli atti positivi e la vita buona; in senso negativo si trovano i peccati, e la loro radice che è la superbia o amor proprio irrazionale e disordinato; il peccato significa un isolamento alienante che cristallizza nei vizi. Ciò non toglie che la «vita privata» abbia un suo significato etico; infatti, la natura sociale della persona comporta che ogni atto umano non sia mai puramente individuale: ne consegue sempre un risultato relazionale. Inoltre, ogni atto umano edifica la propria personalità (in senso integro o corrotto), che ha risvolti positivi o negativi nei rapporti con gli altri. Da qui le implicanze morali di costruirsi una personalità integra negli aspetti fisici (salute, riposo, ecc.), psicofisici (cultura, professione) e spirituali (religione, vita morale). Un tema particolare nella vita privata si trova negli atti sessuali, non soltanto per la grande intensità dei piaceri venerei e la loro profonda traccia nella psiche umana, ma soprattutto per il loro carattere oggettivamente relazionale.

Il terzo capitolo verte sul riconoscimento pratico di Dio e la sua rilevanza etica; l'importanza di questo argomento si trova nel fatto che il principio e la radice dell'amore di sé secondo verità si regge sulla riverenza che la creatura deve al Creatore. In seguito il prof. Chalmeta spiega la natura e i doveri costitutivi della religione: la ricerca della vera religione e l'obbligo del culto che si concretizza — tra l'altro — attraverso la meditazione, la contemplazione, gli atti di umiltà, l'orazione di petizione. A questi si oppongono i peccati contro la religione, come l'ateismo, l'idolatria, la superstizione, ed altri. Molto opportunamente l'A. evidenzia il solidale rapporto che esiste tra il riconoscimento di Dio e il riconoscimento del principio personalista: soltanto un atteggiamento profondamente religioso è fondamento sicuro di una condotta altruista: l'accettazione di un Creatore comporta l'obbligo etico di rapportarsi positivamente con quelli che sono «immagine Sua», cioè gli altri uomini (tutti, senza eccezione); gli esempi negativi in questo campo, sia nell'ambito intellettuale (Sartre) che pratico (nazismo, *apartheid*), sono stati particolarmente evidenti in questo secolo.

La prima parte dell'opera recensita termina con una lunga esposizione del principio personalista. Tale principio si può formulare in due versioni: la prima lo fonda sul fatto che l'uomo è immagine di Dio, la seconda basa la dignità personale sul carattere relazionale, dialogico della sua libertà; tutte e due le versioni possono sviluppare una razionalità etica, sebbene quest'ultima, ricorda l'A., comporta debolezze e limiti non sempre superabili. L'attuazione del principio personalista significa che ogni atto umano deve essere indirizzato alla realizzazione del bene comune, non soltanto nell'ordine dei mezzi (il bene proprio si attua insieme agli altri), ma anche nell'ordine dei fini (il bene proprio si ottiene attraverso il bene degli altri). Ciò può formularsi in senso attivo dicendo che il mio bene è che tu acquisti il tuo bene, e in senso passivo: il tuo bene è che io consegua il mio bene; da questi enunciati derivano, rispettivamente, i doveri e i diritti

umani. Tra i principali doveri eccelle il rispetto e la promozione della dignità e della libertà altrui, e il principio di tolleranza, che poi si concretizzano in un insieme di doveri a seconda delle situazioni delle persone; intimamente collegati ai doveri — come loro correlati — si trovano i diritti umani, tra i quali vengono sottolineati i diversi diritti personali (alla vita, al lavoro, e così via) e il rispetto della natura (questione ecologica). Poi Chalmeta ricorda la necessità di una contestualizzazione del bene comune: l'ordine ideale della vita buona richiede una certa relativizzazione dei principi etici che integrano la nozione di bene comune, affinché in ogni sistema di rapporti umani si stabilisca uno specifico insieme di principi etici particolari adeguati alla concreta situazione. Ciò non comporta la caduta in un sistema relativista, ma evita il pericolo di una posizione integralista o fondamentalista. Infatti, congiuntamente alla difesa di una cerchia di diritti/doveri inalienabili, è necessario difendere l'esistenza di un pluralismo culturale che accetti la diversità dei punti di vista senza perdere l'unità dei principi-guida dell'azione. Si evidenzia così il bisogno di un fine discernimento critico per garantire la diversità senza intaccare la dignità delle persone.

Dopo queste premesse, l'A. dedica la seconda parte del libro ai diversi rapporti sociali. Egli inquadra questi rapporti in tre categorie: le comunità di amicizia, le comunità lavorative e le comunità politiche. In questo senso il capitolo quinto verte sull'amicizia e su diverse comunità da essa originate; così si sottolinea un'altra volta l'importanza del principio personalista, visto adesso come reciprocità dell'amore: ciò comporta un insieme di atteggiamenti, tra i quali l'autentica affabilità esternata tramite adeguate manifestazioni, la necessità di educare e consigliare gli altri arrivando, quando occorre, alla correzione, ecc. A questo riguardo Chalmeta mette in rilievo l'importante valore propedeutico dell'affettività, giacché la natura dello sviluppo etico rimarca che esso, o si realizza nell'ambito di una comunità di amicizia, oppure risulta monco; allo stesso tempo si promuove nell'educando l'interesse di entrare in comunione con gli altri in forma altruistica. Il capitolo conclude ricordando il ruolo di alcune comunità di amicizia: la prima e più necessaria è la famiglia, a cui dedicherà il capitolo successivo; poi si parla della scuola in senso ampio e si evidenziano alcune delle sue caratteristiche; infine le diverse comunità di tradizione, molte volte legate ad una determinata concezione religiosa, senza le quali svanisce qualsiasi tentativo di una profonda formazione morale e culturale. Indubbiamente le comunità di amicizia hanno i loro limiti anche nell'ambito educativo, ed esigono l'esistenza di altre comunità e l'adeguata preparazione della persona tramite la socializzazione.

La famiglia come comunità fondante richiede un'accurata spiegazione, sia dal punto di vista della vita di coppia che di quello del rapporto tra i genitori e i figli. La realtà familiare si sorregge sull'istituto del matrimonio; da qui la necessità di sottolineare la differenza, la complementarità e l'uguale dignità tra marito e moglie. Dopo di che si presenta l'affettività sessuale come causa dei rapporti

di coppia, la valutazione etica di tali rapporti, i limiti dell'affettività sessuale e la necessità di essere integrata con l'amore personale, le caratteristiche dell'amore coniugale e il bisogno che esso sia istituzionalizzato attraverso il matrimonio. Tale istituzione reclama un insieme di note specifiche: il consenso, l'indissolubilità e la fecondità. A quest'ultima nota, tenendo anche conto della cultura dominante, si dedicano diverse pagine al fine di evidenziare il bene che comporta per le persone e per la società: la procreazione è un'esigenza immanente all'amore coniugale e al matrimonio; si spiegano poi il senso della paternità e della maternità responsabile, il diritto-dovere dei genitori all'educazione dei figli, e l'inseparabilità tra l'aspetto unitivo e procreativo nel matrimonio.

Il capitolo settimo verte sul lavoro professionale come elemento importante per la definizione sociale delle persone; a questo riguardo occorre impostare con accuratezza il senso e la necessità di lavorare e il modo di farlo, affinché sia un'attività che favorisca lo sviluppo della vocazione personale alla vita buona. Inoltre il lavoro genera un insieme di rapporti di giustizia con altre persone: l'umanizzazione di quanti lo condividono (padroni, impiegati, clienti), la necessità di lavorare bene, la formazione professionale, il giusto prezzo, il bene comune, ecc. Poi si studiano i rapporti concreti tra imprenditori e lavoratori, tra Stato ed economia, tra consumatori e mercato; senza dimenticare l'esistenza di alcuni problemi di grande portata morale: corruzione imprenditoriale e amministrativa, distribuzione di prodotti iniqui, ecc.: tutto ciò richiede un delicato discernimento etico ed un accurato giudizio prudenziale.

La parte terza del libro si riferisce alla società politica. Inizia con un'introduzione sulla giustizia politica nella società statale: il progetto dell'A. è volutamente limitato: studiare i diritti-doveri dei cittadini (individui e gruppi intermedi) riguardo ad altri cittadini all'interno di uno Stato, tenendo anche conto che molti dei principi raggiunti possono essere ugualmente applicati ad altre entità politiche, come la società internazionale o le autonomie dipendenti da uno Stato. Il primo punto considerato è la natura e le forme storiche della società politica, la cui finalità si trova nel bene comune politico; esso è integrato principalmente da tre punti: il rispetto di un ampio spazio per l'autodeterminazione degli individui e dei gruppi intermedi, la promozione dei requisiti necessari per raggiungere una vita buona e virtuosa, il riconoscimento dei diritti di ogni cittadino senza discriminazioni né esclusivismi. Ciò comporta la necessità dell'autorità politica e la pluralità di forme di governo. Poi l'A. tratteggia l'origine e lo sviluppo dello Stato moderno, da quello assoluto a quello sociale e democratico. È palese che quest'ultimo si trova in una crisi profonda: eccesso di burocratizzazione e conseguente diminuzione delle libertà reali, assenza di finalità veramente comuni che sfocia in svariate antinomie delle libertà civili difficilmente armonizzabili. Tutto ciò spiega la fervida ricerca di un nuovo paradigma di giustizia politica che permetta di costruire una nuova società statale o post-statale. Il capitolo ottavo esa-

mina i paradigmi di giustizia sociale attualmente più in voga, per raccogliere i loro esiti ed evitare i loro insuccessi; queste sono, in essenza, le teorie teleologico-utilitaristiche e le teorie contrattualistiche. Certamente all'interno di entrambi le correnti esistono molte differenze, che il prof. Chalmeta analizza e critica con coerenza. La squalifica di questi due gruppi di teorie non porta però ad un vicolo cieco; anzi, raccogliendo i loro aspetti positivi ed accettando una verità minima sull'uomo, è possibile proporre una via diversa, in grado di affrontare adeguatamente l'odierna crisi sociale e costruire una comunità politica migliore: tale è il tema dell'ultimo capitolo del libro.

Il punto di partenza di questo paradigma è, ancora una volta, il principio personalista: si tratta adesso, sotto questa luce, di esprimere i diritti-doveri delle persone quando queste agiscono come concittadini. Essi sono così riassunti: il rispetto della libertà, che comporta il buon esercizio della libertà, la sussidiarietà e la tolleranza; la solidarietà, nella quale si include la promozione all'educazione etica; lo sviluppo dei requisiti che costituiscono il supporto psicofisico della libertà, come sono le adeguate condizioni di vita, la salute, la libertà di associazione, ecc.; tutto ciò significa, tra l'altro, il diritto alla proprietà privata e il rispetto della sua funzione sociale. Inoltre sono necessari una garanzia giuridica di questi diritti e un dialogo veritativo circa le soluzioni che si devono adottare; tale dialogo è indispensabile, poiché i problemi politici non si possono risolvere in modo apodittico, ma neppure si può prescindere da un insieme di certezze come base irrinunciabile per un autentico dialogo. L'attuazione sociale di questo bene comune richiede una corretta e profonda formazione (e non soltanto informazione) in ambito etico-politico, ed il superamento della fallacia sociologista (oggi molto estesa) che pretende ingiustificatamente di trasformare i dati sociologici in premesse intangibili della vita sociopolitica. Da quanto detto si palesa l'importanza dell'educazione etico-politica; essa corrisponde, in primo luogo, alle comunità di amicizia, tra le quali primeggiano la famiglia, le comunità di tradizione (religione) e la scuola: il sorgere di una società politica a servizio dell'uomo va di pari passo con una giusta sistemazione sociale di queste comunità. Gli ultimi paragrafi del capitolo sono dedicati alle conseguenze giuridiche dei principi raccolti in precedenza.

Indubbiamente ci troviamo di fronte ad un libro breve, ma di ampio respiro, che attinge con solerzia diversi aspetti dell'etica speciale e che schiude alacremente molte prospettive per impostare l'ordine ideale della vita buona. Anche se la metodologia è prettamente filosofica sarà di grande utilità per i teologi, specialmente per quelli dedicati alla dottrina sociale della Chiesa. La sua traduzione all'italiano è in via di completamento, e forse sarà pubblicata contemporaneamente con la nostra recensione.

Agostino Costa

F. CAPRIGLIONE, *Etica della finanza e finanza dell'etica*, Laterza, Roma-Bari, pagg. 208

L'ultima fatica intellettuale del professor Capriglione (per lunghi anni avvocato della Banca d'Italia e ora ordinario di diritto bancario presso l'Università di Pisa oltre ad essere apprezzato docente presso la Luiss di Roma) che si recensisce, si caratterizza per la completa eppur sintetica, agile e insieme moderna, informazione su temi di grande rilevanza e attualità per i Paesi occidentali, quelli relativi all'economia sociale e alla c.d. finanza etica così come al correlativo sviluppo delle attività poste in essere dagli organismi di Terzo settore.

Il movimento per un'economia etica in Italia è ancora allo stato embrionale (rare le figure di economisti d'eccezione nell'area nazionale: Ignazio Mussu, Enrica Chiappero Martinetti, Giampaolo Barbetta, Pellegrino Capaldo, Antonio Fazio, Stefano Zamagni); e ciò deriva dal pregiudizio inveterato che le istituzioni del Mercato per essere efficienti devono necessariamente sottrarsi alle valutazioni etiche, così come dall'insufficiente prospettiva storica in ordine alla novità di quanto sta avvenendo nella *morfogenesi sociale*, per dirla con una espressione cara ai sociologi. Situazione che implica il bisogno urgente di ripensare completamente il modello di sviluppo della nostra società, non solo per quanto riguarda la scienza, la tecnologia e i sistemi di comunicazione ma anche i modelli di produzione, di consumo e il modo di agire economico in generale alla luce dei fondamenti etici di una nuova società civile che si sta formando. Tutto ciò è avvertito dalle menti più sensibili; e l'A. ne è ben consapevole dal momento che nel suo libro si inoltra in una attenta riflessione teoretica e di coscienza sui fondamenti e i precari e talvolta ambigui legami fra profitto e solidarietà.

Stimoli vengono, al riguardo, dall'agire dei soggetti individuali e collettivi e dal sorgere di iniziative legislative o da prassi che impongono l'auspicato ripensamento. L'A. non si fa distrarre nella ricognizione puntuale — e ben padroneggiata dall'esperienza matura di pratico e di studioso — circa i movimenti dei meccanismi tecnici economici, finanziari e bancari rilevabili; ma indica al lettore i rischi e le sfide che la prassi e la disciplina giuridica ed economica porta con sé. Sul piano pratico esistono — lo si diceva — nell'incerta realtà italiana qua e là fermenti promettenti: in forma sperimentale e pionieristica si promuovono i fondi e investimenti etici, ma il risparmio solidale ha bisogno di fare ancora molta strada per una diffusione ed una espansione sul territorio — e il capitolo VIII rende giustizia di tali fenomeni — mentre si profilano nell'orizzonte dell'esperienza pratica il sorgere stentato di istituti finanziari (la c.d. banca etica; il ruolo tuttora non chiarito delle fondazioni bancarie) indispensabili per lo sviluppo del Terzo settore quale dimensione etica, economica, sociale e politica, ricca di speranze per la costruzione di quella rinnovata società civile di cui si diceva poc'anzi. Invero stiamo constatando un nuovo fenomeno che è sotto gli occhi di tutti e

che è confortato da ricerche empiriche approfondite e da riflessioni d'impegno come quelle dell'A.: il cittadino comune nella nostra epoca postmoderna si prende le sue responsabilità più sul serio, si impegna più a fondo nelle sfere della vita quotidiana, nei mondi di vita — nella famiglia, nella scuola, nel quartiere, nelle parrocchie, nel volontariato, — in tutta quella sfera di rapporti sociali che viene definito, come sopra si diceva, dagli studiosi il Terzo settore. Questo settore è ben distinto dal mercato e dallo Stato e non è — nè va teoricamente evocato in tale direzione — una via di uscita al preteso fallimento del mercato e del contratto ovvero dell'azione statale; rappresenta piuttosto un modo peculiare e originale da parte della società civile di autorganizzarsi e di assumere le proprie responsabilità nell'affrontare i bisogni materiali e immateriali della vita quotidiana attraverso l'azione solidale di forme associative nuove nella forma giuridica e nello spirito che le anima: la cooperazione sociale, il volontariato organizzato e informale, l' associazionismo che realizza servizi alla collettività. A tali formazioni sociali disciplinate di recente parzialmente dal legislatore italiano l'A. dedica capitoli sinteticamente aggiornati (i capitoli VI e VII del volume).

In altri termini attraverso tali nuove forme di socialità sorge e si produce una nuova società civile, vale a dire "quelle solidarietà primarie e secondarie che non agiscono né per profitto né per comando" (P. Donati). La valutazione positiva che va data a tale fenomeno risiede nella constatazione che la società civile reagisce attivamente di fronte alle diverse patologie della vita sociale e genera soprattutto nuovi stili etici, una etica interpersonale che si sta instaurando a poco a poco nella coscienza collettiva e in chi opera nel sociale, nell'economico e nel politico (Adam Seligman, *L'Idea di società civile*, trad. it., Garzanti, Milano, 1993 e Peter Koslowski, Derrik De Kerckhove, Jeffrey C. Alexander (a cura di P. Donati), *L'etica civile alla fine del XX secolo. Tre scenari*, Mondadori, Milano 1997). Tale rilevazione dell'esperienza pratica, economica e giuridica, la constatazione dell'emergere di un rinnovato ethos, corrisponde — e l'A. non si fa sfuggire tale notazione ma dedica ad esso appropriati sforzi di riflessione nei capitoli relativi alla *Etica come ricerca di un 'ideale'*, *Economia sociale e 'proposte' di finanza etica* e quale acuita e grave piaga sociale, il capitolo relativo a *La lotta all'usura*, anche alla luce della recente legislazione introdotta, la n. 108 del 1996 — alle recenti interventi magisteriali in seno alla Dottrina sociale della Chiesa, alla riflessione teologica avvenuta nelle encicliche di Giovanni Paolo II, la *Sollicitudo rei socialis* e la *Centesimus Annus* sopra tutte. L'A. è consapevole che la Dottrina sociale della Chiesa non è la terza via (la prima sarebbe il liberalismo, la seconda il socialismo marxista, che fanno parte del pensiero politico), ma si colloca su di un piano epistemologico e pratico diverso. La Chiesa non ha un modello; il disegnarlo è compito di molti fedeli laici competenti, cattolici o meno; ma da parte sua, in quanto "esperta in umanità", stabilisce convincimenti antropologici ed etici, valori e motivazioni (al riguardo il n. 41 della *Sollicitudo rei socialis*). Co-

sciente di tale nuova configurazione dell'assetto sociale ed etico della organizzazione societaria, l'A. si inoltra discutendo con gli autori più impegnati nella coscienza riflessa e nell'esperienza del governo dell'economia italiana, alcuni dei quali illustri colleghi nella Banca d'Italia che si sono occupati dell'argomento dal punto di vista economico — finanziario (Desario, B. Bianchi, Ciocca e il governatore Fazio), sui fondamenti dell'agire economica sottoponendo a verifica e ricognizione alla luce delle valutazioni etiche le soluzioni legislative e le prassi adottate soprattutto nei capitoli relativi a *Credito e finanza*, *Organizzazione aziendale e trasparenza operativa* (rispettivamente capitoli II e III) ove vengono esaminati le forme concrete di tutela del consumatore e le esigenze etiche della trasparenza nei rapporti finanziari, *Autoregolazione del mercato finanziario* (cap. IV) ove si sofferma l'A. sui codici deontologici, quale formazione negoziale del diritto sorto al di fuori delle fonti istituzionali, *Innovazione del mercato finanziario* (capitolo V) ove la istituzione recente nell'ordinamento giuridico di settore dell'Ombudsman bancario e le forme di autoregolazione del mercato mobiliare poste a tutela degli investitori.

L'idea base che esprime il terzo settore, in altri termini, aspira e intende realizzare una umanizzazione dei servizi e delle relazioni fra le persone. Il cittadino, in definitiva, si rende attivo. Nella vita contemporanea essere cittadino significa piuttosto costruire con gli altri una nuova comunità locale, una nuova convivenza civile. Si tratta di un movimento che intende ed ambisce riorganizzare tutte le istituzioni dello Stato sociale, fra le quali sono da noverare le istituzioni economiche, la loro azione e la loro prassi. Chiunque assume propri diritti e doveri seriamente e si relaziona con gli altri in una situazione locale concreta, dimostra una attitudine alla solidarietà, la propensione a praticare le virtù civiche, all'altruismo e alla cooperazione interpersonale, senza attendere tendenzialmente nulla dallo Stato e dalle istituzioni. Il cittadino contemporaneo non aspetta nulla dalle istituzioni o dalla macrostruttura, ma sente la necessità di mobilitarsi personalmente e in piccoli gruppi per migliorare la vita quotidiana, per cercare di soddisfare i bisogni della vita quotidiana. E qui il senso della cittadinanza si unisce con la cultura della solidarietà; l'etica acquista nuovo vigore e pone nuove forme realizzative.

Nei capitoli VIII e IX — pagg. 142 e ss — relativi alla *'banca etica'* e alle *Fondazioni bancarie e finanziamento del 'non profit'*, l'A. analizza gli strumenti finanziari e le possibili fonti di finanziamento in Italia del terzo settore (la c.d. finanza etica), sono rappresentati oltre dalla possibile evoluzione della disciplina giuridica e della azione finanziaria delle fondazioni bancarie e dalla realizzazione del progetto di banca etica. Spinte dall'esigenza di dotare il terzo settore di un soggetto finanziario appropriato, che riprenda in qualche misura le istanze e le realizzazioni della esperienza finanziaria della Grameen Bank (la banca rurale del Bangladesh, realtà fondata dal prof. Muhammed Yunus) alcune tra le più si-

gnificative realtà del mondo della cooperazione sociale, del volontariato e dell'associazionismo hanno dato vita all'iniziativa. Lo scopo era quello di vedere se l'esperienza poteva essere condivisa e se tali realtà erano disposte a iniziare insieme il cammino verso la costituzione di una banca specifica per il settore non profit. Nel dicembre 1994, la proposta si è concretizzata nell'Associazione verso la Banca Etica, con la partecipazione di 20 organizzazioni che rappresentano a livello nazionale una cospicua porzione del terzo settore. Nel capitolo *Finanza etica e cooperazione* (pagg. 125 e ss), Capriglione intrattiene il lettore su quell'originale e diffuso fenomeno sociale e giuridico dell'ordinamento italiano che è costituito dalle cooperative di solidarietà sociale. Tali organismi Le cooperative sociali sicuramente operative, iscritte alle due maggiori organizzazioni nazionali (Confcooperative e Lega), sono oltre 2.200 e il loro numero è in continua crescita. Esse occupano tra i 50 e i 60 mila addetti (il 10% degli occupati nel settore cooperativo), impiegano decine di migliaia di volontari e qualche centinaio di obiettori di coscienza. Secondo recenti stime nel 1993 circa il 13% della spesa pubblica per servizi socio-assistenziali è stato impiegato per l'acquisto di servizi da cooperative sociali (Fonti: Consorzio G. Mattarelli, 1994). Di recente inoltre la Banca di Roma ha promosso la Compagnia Investimenti Sociali spa (Cis), una vera e propria merchant bank che si propone, di mobilitare un'ampia rappresentanza dell'imprenditoria profit per impegnarla a sostenere iniziative di imprenditorialità sociale creatrici di nuova occupazione.

In sintesi il libro che si recensisce merita di essere letto e considerato per la completezza informativa su fenomeni civili, economici e sociali, che emergono da una cittadinanza nuova e per un coraggioso esperimento di riguardare i fatti descritti alla luce di una coscienza cristiana alla ricerca di una effettiva ed autentica affermazione della dignità della persona nella sfera dei rapporti economici. Maggior spazio avrebbero meritato la discussione delle posizioni del c.d. movimento per una nuova società civile e l'analisi dell'intreccio relazionale fra i settori societari per ricercare l'operatività economica ed etica delle formazioni sociali all'interno del quale si attivano procedure e forme di solidarietà allargata, ma capaci di estendersi all'esterno del settore, nel tessuto sociale. La materia trattata dall'A. richiede inevitabilmente per essere esauriente, trattandosi di fenomeni in via di formazione ed affermazione, un approfondimento che tenga conto della complessa analisi pluridimensionale (civile, politico, sociale ed etico) dei dati pur rilevati. Nè può essere trascurata la presa d'atto della dimensione triadica della organizzazione sociale (stato, mercato e terzo settore) e non più diadica (stato-mercato) da intendersi oramai superata, in quanto caratteristica di una modernità oramai tramontata e la presenza e il bisogno insieme di un nuovo valore dell'intero sistema societario e della democrazia (in quest'ultimo caso anche alla luce del dibattito fecondo fra liberali e neocomunitaristi John Rawls, Robert Nozick, Bruce Ackermann, Ronald Dworkin, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel,

Charles Taylor, Robert Unger, Michael Walzer) che possa essere riconosciuto legittimato e promosso anche dallo Stato-Mercato: la solidarietà, valore preminente che serve per lo scambio tra tutti i settori della società e costituisce quel qualcosa che serve per produrre beni comuni relazionali (P. Donati). Temi di ricerca e approfondimento che speriamo possano essere affrontati con la competenza riconosciuta dall'A. in un prossimo suo studio che attendiamo.

Bruno Fasanelli

F. RUSSO - J. VILLANUEVA (cur.), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico* (Coll. Studi di Filosofia, 8), Armando, Roma 1995, pp. 188.

Questo volume raccoglie gli interventi del IV Convegno internazionale di Studio promosso dalla Facoltà di Filosofia del nostro Ateneo, che si è svolto il 23 e 24 febbraio 1995. Il prof. Russo introduce il libro con brevi ed interessanti accenni ai diversi approcci che sul tema della libertà si trovano nella filosofia e nella sociologia contemporanea; poi sottolinea l'importanza di studiare questo problema con un'impostazione interdisciplinare. Segue il discorso di apertura del Rettore, Mons. Lluís Clavell, che non si limita ad un saluto di circostanza; egli fa riferimento a due punti fermi della libertà: i suoi attuali paradossi a tutti i livelli (filosofico, politico, culturale, ecc.), e la consapevolezza che la vera libertà culmina nel dono sincero di sé. Dopo di che iniziano le prolusioni proprie del Convegno: la prospettiva neurofisiologica viene spiegata dai proff. J. Cervós (Berlino) e S. Sampaolo (Napoli). Con i dati sinora conosciuti non è possibile stabilire l'esatto rapporto tra cervello e coscienza umana. Le cose non cambiano molto quando si introduce l'elemento della libertà, benché si debba ricordare che la coscienza è condizione necessaria per la libertà e, d'altra parte, esista nelle persone normali una correlazione non deterministica tra funzione cerebrale ed agire libero. Ciò è più palese nel caso di diverse patologie (Alzheimer, Parkinson) e malformazioni congenite, o anche nelle disfunzioni che possono apparire come risultato di alcuni incidenti. Insomma, conclude la relazione, esiste una fisiopatologia della libertà: tale conclusione non comporta un riduzionismo della libertà umana, giacché non nega l'esistenza di altri aspetti dell'agire libero, bensì sottolinea la necessità, in questo come in altri temi, di avere una visione olistica della persona.

La prospettiva psicologica è stata sviluppata dal prof. di psichiatria C.L. Cazzullo (Milano); l'A. inizia con un'esposizione introduttiva sul tema trattato: distinzione tra libertà da e libertà per, il suo rapporto con la volontà e con il processo conoscitivo, e i limiti della libertà umana. Studia poi le modificazioni della libertà nella maturazione della persona e il concetto di personalità come riferimen-

to di base per ogni interpretazione dei suoi cambiamenti. In seguito l'A. espone i nuovi dati e le ipotesi attuali che esistono sullo sviluppo del cervello in rapporto alle funzioni spirituali e più concretamente alla libertà, ed infine i fenomeni interni ed esterni che influiscono sull'agire libero della persona. Il prof. G. Kamphausen (Bayreuth, Germania) tratta la prospettiva sociologica del nostro tema: la posizione più diffusa in sociologia — che lui non condivide — vede la libertà come un'emancipazione fino al punto di scivolare verso proposte contraddittorie e paradossali; l'A. analizza come si sia arrivati a questa situazione a causa di una perdita di ragionevolezza, della sopravvalutazione delle immagini, del pessimismo culturale e del fatalismo sociale. Dopo di che ricorda tre condizioni necessarie per l'autentica libertà: il rispetto delle istituzioni e dell'autorità, il superamento di un'uguaglianza massificante e il bisogno di una disciplina della libertà.

La sfera antropologica viene esaminata dal prof. A. Malo (Roma), che considera il rapporto — frequentemente impostato come contrapposizione — tra natura e libertà; l'A. centra la sua relazione su una questione cruciale in tale rapporto, vale a dire la tendenzialità umana come ciò che vi è di più basilare ed elementare nelle persone. Poi spiega alcune soluzioni filosofiche al tema della tendenza umana in confronto all'istintività animale e propone una linea di ricerca che collega la tendenzialità all'atto umano nel senso usato da K. Wojtyła: la scoperta dell'*io* concreto come causa volontaria dell'atto e la sua integrazione correlata all'unità e all'identità dell'*io*; ciò sottolinea l'importanza della coscienza di sé e chiarisce perché non esista una vera contrapposizione tra natura ed essenza nella persona. In seguito analizza i costitutivi essenziali della tendenza umana: essa si presenta inizialmente come un'impulsività che nasce dalle necessità della persona, ma che in qualche modo è già permeata dalla spiritualità umana. Da qui derivano i giudizi tendenziali (le passioni dei classici), che sono giudizi pratici non razionali in quanto non comportano una conoscenza oggettiva, perché in tali giudizi il soggetto si identifica con la realtà a cui tende. Tale tendenza, tranne nei casi patologici e di passioni violente (emozionalizzazione), viene oggettivata dalla razionalità e guidata (non deterministicamente) dalla cultura; così si integrano le diverse tendenze attraverso il progetto esistenziale della persona, e si imposta un piano di azione. In seguito la volontà, come causa ultima della volizione, rende reale l'atto umano. Sono appunto la conoscenza e la volontà a fornire il senso completo della realtà, e qui si manifesta in modo palese la libertà della persona.

Si arriva, in questo modo, alla prospettiva metafisica, trattata dal prof. E. Forment (Barcellona). Egli sostiene che soltanto la filosofia dell'essere è in grado di chiarire e di fondare cosa siano la persona e la libertà. Ciò viene sviluppato in diversi brani: in primo luogo occorre chiarire il concetto di persona; da qui, tramite l'autodeterminazione della volontà, si raggiunge il fondamento metafisico della libertà. Questa viene definita come «volere il bene». La libertà, pertanto, non viene ostacolata — anzi ne è un necessario presupposto — dall'inclinazione

naturale al bene e alla felicità, così come non è un ostacolo alla libertà la reale causalità in noi della Causa Prima: l'uomo non è un piccolo «assoluto», ma partecipa dell'Essere Assoluto. L'A. spiega, con la dottrina di san Tommaso, che tale mozione divina non annulla la libertà creaturale, piuttosto ne è la causa a la garanzia; inoltre la persona ha la possibilità di scegliere i mezzi: si tratta del binomio *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*, a cui si può aggiungere la volontà elettiva del fine. Conseguentemente, non ogni necessità priva della libertà umana, né questa può identificarsi con una pura indifferenza riguardo al bene e al male; anzi, il grado supremo di libertà si trova nella necessaria inclinazione al bene. Infine, Forment spiega il collegamento tra libertà e carità in quanto l'essere libero è amare. Da ultimo, il prof. R. Tremblay (Roma) studia la verità come condizione imprescindibile per l'attuazione della libertà dell'uomo. Tratta l'argomento in tre fasi: per primo fa vedere alcune correnti odierne che diffidano (in un senso o in un altro) della verità; tra esse si trova il fallibilismo popperiano, il nichilismo postmoderno e l'eticismo antimetafisico e antireligioso di P. Singer. Nella seconda fase l'A. spiega, con l'aiuto di alcuni esegeti, il senso di *Gv* 14,6 in cui Gesù dice di essere «la verità»; il fatto che Egli sia la verità significa per l'uomo un pressante invito a ricercarla e ad amarla. Nella terza fase, seguendo *Gv* 8,32, Tremblay evidenzia che la libertà è una realtà di ordine ontologico e morale che comporta l'unione con il Padre attraverso l'identificazione con il Figlio.

L'ultima parte del libro (circa un terzo della sua estensione) raccoglie il dibattito sulla libertà curato dal prof. Villanueva (Roma). Esso offre gli interventi dei relatori e di una parte dei partecipanti al Convegno. Certamente tale dibattito ha un tono più colloquiale e meno formale delle prolusioni, ma non per questo meno profondo ed illustrativo: ci sono state diverse chiarificazioni e precisazioni che completano quanto raccolto in precedenza. Alla fine i curatori offrono un insieme di conclusioni che aiutano a concretizzare gli apporti del Convegno. Ci troviamo, pertanto, con una lettura molto utile per coloro che sono interessati ad un tema, così rilevante nel mondo odierno, quale è quello della libertà.

Agostino Costa

P. POUPARD, *La nuova immagine del mondo. Il dialogo tra scienza e fede dopo Galileo*, Piemme, Casale Monferrato 1996 (163 págs.). Título original: *Après Galilée. Science et foi: nouveau dialogue*, Desclée de Brouwer, Paris 1994.

El interés y la actualidad del diálogo ciencia-fe no precisa presentación. Desde el Concilio Vaticano II, y muy especialmente durante el pontificado de Juan Pablo II, ha tenido lugar un gran esfuerzo de clarificación. Se han afronta-

do con gran rigor y con perspectiva pluridisciplinar -histórica, exegética, filosófica, teológica y científica- los mayores casos de incompreensión y aparente contraste entre pensamiento científico y enseñanzas de la Iglesia: el caso Galileo y la cuestión del evolucionismo. El resultado de estos trabajos, realizados en gran medida con el impulso de Juan Pablo II, no ha sido meramente clarificador: ha marcado pautas de interés para la prosecución de un diálogo, que está revelándose fecundo para la ciencia y vitalizador para la fe en su función iluminadora de las realidades humanas.

Este es el marco en el que se encuadra la obra colectiva, dirigida por Poupard, que se ha traducido recientemente al italiano. Aunque la edición italiana ha prescindido de algunos estudios presentes en la publicación original, en su conjunto, nos muestra el *status quaestionis* del diálogo ciencia-fe, junto con interesantes perspectivas.

En la introducción del libro se recogen las conclusiones de la Comisión Pontificia instituida el 3-VII-1981 para el estudio de la controversia tolemaico-copernicana de los siglos XVI y XVII, en la que se inserta el caso Galileo. Los trabajos de esta Comisión duraron más de diez años, y fueron presentados a S.S. Juan Pablo II el 31-X-1992 por el card. Poupard, coordinador de las investigaciones de la Comisión en la fase conclusiva. A la relación de Poupard siguió el discurso de Juan Pablo II, dirigido a la Pontificia Academia de las Ciencias, que se incluye también en la introducción del libro. Algunos puntos de este discurso resultan particularmente significativos. En él se expresa claramente y sin ambages que las recientes investigaciones sobre el caso Galileo, permiten afirmar que este doloroso malentendido pertenece al pasado (cfr. Juan Pablo II, *Discurso*, 31-X-1992, n. 10). Se indica además que el fruto de estos estudios se proyecta hacia el futuro. En efecto, puesto que los problemas subyacentes al caso Galileo tocan la naturaleza de la ciencia y la naturaleza del mensaje de la fe (cfr. *ibidem*, n.4), de estos trabajos se sacan enseñanzas de permanente actualidad para situaciones análogas que puedan presentarse hoy o en el futuro (cfr. *ibidem*, n. 11).

A la introducción siguen cinco ensayos sobre el diálogo ciencia-fe abordado desde perspectivas diversas. Me limitaré a mencionar esquemáticamente la temática de cuatro estudios, para extenderme únicamente en el que tiene mayor contenido epistemológico y más elementos propositivos.

La contribución de Sergej Averincev, pensador ortodoxo ruso, explica cómo el pensamiento bíblico se caracteriza por un estilo narrativo completamente distinto del discurso mítico; observa también que la tradición católica ha valorado siempre la filosofía como un elemento de gran importancia en su diálogo con las culturas. En este contexto señala que el caso Galileo, más que un contraste entre ciencia y fe, parece que ha de entenderse como un conflicto en el seno de la cultura de la época.

En el siguiente ensayo, Peter Hodgson, jefe del departamento de Mecánica cuántica del Corpus Christi College de Oxford, aborda, con perspectiva histórico-epistemológica los orígenes cristianos de la ciencia moderna. Se trata de una excelente síntesis, oportunamente documentada, de los trabajos ya bien conocidos de Duhem, Crombie, Whitehead y, sobre todo, de Jaki. Hodgson los presenta con el rigor y amenidad que caracterizan sus escritos.

El estudio de C. V. Coyne, Director de la Specola Vaticana, cierra la primera serie de ensayos. Se pregunta en qué modo la teología y la filosofía pueden ofrecer una contribución a la comprensión científica del universo, y propone un cauce. Para legitimar metodológicamente la intervención de la teología en las ciencias, y encauzar este diálogo interdisciplinar, apunta una vía inspirada en los criterios epistemológicos de las ciencias experimentales. Es sabido que para determinar el valor cognoscitivo de las teorías o modelos científicos se acude a los llamados criterios de confiabilidad (verificación empírica, capacidad predictiva, simplicidad, etc.). Uno de estos criterios es el poder explicativo: si el modelo no sólo explica las observaciones inmediatas para las que se postula la explicación, sino que también está en armonía con otros hechos conocidos, adquiere mayor confiabilidad. En esta línea, y apoyándose en los estudios de Ellis (Véase: G. ELLIS, *The Universe, the Cradle of Existence*, Bowerdean Press Ltd, London, en prensa) sugiere que la filosofía y la teología, al prestar inteligibilidad a gran número de datos, observaciones y explicaciones cosmológicas, podrían relacionarse con las ciencias, también en este nivel epistemológico; en efecto, las explicaciones científicas, al estar en armonía con explicaciones situadas fuera del campo de las ciencias de la naturaleza, recibirían por este nuevo título una confiabilidad mayor. Indudablemente el camino que propone requiere un estudio más detallado, pero no deja ser sugerente.

La última parte del libro titulada «Nuevas perspectivas», comprende dos ensayos. El primero lo firma G. Tanzella-Nitti, astrónomo y teólogo, profesor en el Pontificio Ateneo de la Santa Cruz. En mi opinión, Tanzella-Nitti traza un diagnóstico certero de la cuestión y se hace eco de las instancias más prometedoras que se vislumbran para el diálogo ciencia-fe. Cierra el libro el estudio de J.M. Madalmé quien centra su reflexión en la pasión de verdad que anima toda empresa científica y que es, en definitiva, el auténtico motor del diálogo entre ciencia, cultura y teología.

Me detengo en el comentario de algunos puntos del estudio de Tanzella-Nitti.

El autor parte de la constatación de un hecho universalmente reconocido: la crisis de sentido en la que se ha visto amenazada la cultura actual como consecuencia del desarrollo predominante de las tecno-ciencias. Sin embargo, resulta cierto también que en los últimos decenios las preguntas últimas, el cuestionarse por el significado de la vida, el origen del universo, el motivo de su belleza, etc.,

surgen más frecuentemente en el ámbito científico que en los escritos de los filósofos. Desde otra perspectiva, la Revelación cristiana, depositaria de un preciso proyecto para el hombre, posee ya la respuesta a esas preguntas últimas. Si ciencias y Teología se miran como mundos *a se*, incomunicados, la eventual contribución de la Revelación cristiana queda inoperante. Pero la cultura actual aboga por un intercambio interdisciplinar que le permita salir de los callejones sin salida en los que se ha visto amenazada. Y ¿qué aspectos de la cultura científica actual se muestran más propicios para el diálogo?

Tanzella-Nitti indica muy certeramente -a mi juicio- dos elementos de la ciencia actual que ofrecen una excelente plataforma para el diálogo ciencia-fe: la apertura epistemológica y la apertura antropológica que se advierte hoy en las ciencias.

¿Cuáles son los elementos epistemológicos presentes en los desarrollos científicos actuales que propician el diálogo? Algunos de los más significativos son: la superación del mecanicismo determinista, evidenciada ya en los tiempos de Maxwell, Poincaré y Heisenberg, y mucho más manifiesta en los recientes estudios sobre el caos; la incompletitud lógico-formal de todo sistema axiomático-deductivo (Goedel); la visión de la naturaleza como un sistema abierto, no plenamente formalizable con los instrumentos físico-matemáticos. En síntesis, una mayor conciencia de los límites de la ciencia, de la insuficiencia de la ciencia en cuanto tal. Esta situación no lleva de suyo al relativismo, puesto que la insuficiencia de la ciencia no es la insuficiencia de la totalidad del saber. Sin embargo, en buena parte de los desarrollos de la Filosofía de la ciencia, ha derivado hacia una visión relativista e instrumental del saber científico.

A primera vista, esta debilidad gnoseológica podría parecer terreno más propicio para el diálogo: una ciencia funcionalista -no dogmática-, una ciencia perpleja ante su capacidad de acceder a la verdad, podría verse como más fácilmente tendente al intercambio interdisciplinar. Además, si esta debilidad gnoseológica se extiende -como de hecho ha sucedido- a la teología, parecería deducirse que una teología menos ligada al dogma estaría también con mayor disponibilidad para el diálogo y la confrontación con la ciencia.

Tanzella-Nitti afirma claramente que la insistencia en los límites de la ciencia como condición del diálogo no es camino certero. La premisa de este diálogo -subraya- no es encerrar la ciencia dentro de sus límites, sino más bien mostrar cuáles son sus verdaderos fundamentos. Considero que haber evidenciado esta línea de trabajo es uno de los principales méritos del ensayo.

El segundo elemento al que se refiere Tanzella-Nitti es la apertura antropológica de la ciencia. El autor nos remite, no a los análisis lógico-formales de la ciencia, sino a la ciencia real, a la ciencia vivida. En efecto, la investigación científica -si se entiende como investigación de la verdad- es inseparable de la pregunta sobre el significado: a la pregunta sobre qué es el mundo, sigue enseguida un juicio de valor sobre el significado que tiene esa pregunta para la pro-

pía existencia y destino. El problema cosmológico y el problema antropológico no son totalmente independientes.

Llegados a este punto, nos topamos nuevamente con otra propuesta de gran interés para el diálogo ciencia-fe. Se trata de una visión personalista de la verdad y del conocimiento, también del conocimiento y de la verdad científica. El autor, parte del carácter dialógico y personal de la creación: el mundo es inteligible y tiene significado porque es efecto de una Palabra pronunciada libremente por un Dios Personal, siendo nosotros sus potenciales interlocutores. La verdad no es algo despersonalizado, no se da como información puramente objetiva, sino como contenido de una relación persona a Persona. El acto de conocimiento nos vincula con la realidad, y tal acto -por ser de la persona-, es capaz de acoger en lo real una alteridad, una carga dialógica.

Como síntesis de este planteamiento interdisciplinar y dialógico expresa el autor: «la cultura científica es compatible con una visión del saber jeráquicamente estructurado, en el que la esfera empírica se apoya sobre la de la filosofía del ser y ésta a su vez sobre la del significado y los valores. La respuesta de la Revelación no limita la ciencia en su objeto propio, sino que se refiere a niveles de inteligibilidad progresivamente más altos» (p. 127).

Sumariamente puede decirse que la obra en su conjunto es un interesante instrumento de trabajo.

María Angeles Vitoria

B. NEVEU, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Bibliopolis ("Istituto italiano per gli studi filosofici", serie Studi XII), Napoli 1993, pp. 758.

Bruno Neveu, ancien membre de l'Ecole française de Rome, est actuellement président de l'Ecole pratique des Hautes Etudes (Sorbonne) à Paris. Il est l'auteur de divers travaux dans le domaine de l'histoire ecclésiastique des XVII^e et XVIII^e siècles, concernant notamment le jansénisme et les rapports entre la monarchie française et le pontificat romain.

Dans *L'erreur et son juge*, il cherche à savoir pourquoi l'Eglise a délaissé, à partir du XIX^e siècle, le mode de censure qui avait été le sien auparavant. Du XIII^e au XVIII^e siècle, en effet, la vie doctrinale a dépendu bien moins de canons et de constitutions indiquant les vérités à croire que de jugements de condamnation, accompagnés de notes de censure qui désignent l'hérésie ou fixent le degré d'erreur. Au cours des siècles s'est constituée une *scientia notarum* qui était aussi un véritable *ars notandi*. Forgé par les universités, cet instrument d'évaluation a été ensuite emprunté par l'autorité enseignante: évêques, conciles,

pontife romain. Or, cet usage a disparu en grande partie après les censures contenues dans la bulle *Auctorem fidei* (1794). Le Saint-Office, par exemple, s'est contenté le plus souvent, au XIXe siècle, de répondre aux *quaestiones* par *affirmative* ou *negative*, changeant ainsi la méthode utilisée entre sa fondation (1588) et la fin du XVIII^e siècle, période pendant laquelle les censures ont tenu une place considérable.

M. Neveu entend "revenir avec quelque détail sur l'emploi de ces censures et sur les voies qu'emprunte le magistère pour décider du sens dogmatique d'un texte, qui peut être en relation avec un auteur" (p. 12). La modestie du propos ne trompe pas longtemps le lecteur, qui est bientôt confronté à une mine de renseignements de tous genres, où il pénètre avec pour guides l'érudition et l'enthousiasme de l'enquêteur. L'entreprise se devait d'être pluridisciplinaire. Elle relève non seulement de l'histoire (de l'Eglise et du dogme) et de la philologie, mais aussi de l'ecclésiologie et de la théologie fondamentale (l'acte de foi), sans oublier le droit canonique.

D'importantes questions surgissent tout au long du parcours. Outre la notion de censure théologique, apparaît celle de "fait dogmatique", ce donné dont la valeur historique se double d'une portée doctrinale et dont on trouve une application dans le jugement sur le sens des textes. Si l'on s'interroge sur la nature ou la portée de l'intervention, il faut aborder le thème de l'autorité doctrinale de l'Eglise avec ses ramifications: la nature et le degré d'obligation d'une décision, le genre d'assentiment qui en est le corollaire, l'infaillibilité de l'autorité enseignante, les rapports entre primauté et collégialité. A tous ceux qui sont habitués à aborder ces questions dans une perspective historico-théologique, le travail attentif d'un archiviste paléographe doublé d'un humaniste, issu de la meilleure tradition française, ouvre bien des perspectives pour une plus juste perception des enjeux des controverses religieuses.

La nature même de l'ouvrage rend malaisé le propos d'en rendre compte. Parmi les différentes méthodes possibles, cette note emprunte la plus modeste, celle qui consiste à relever quelques traits saillants de la construction, dans le but d'éveiller le désir de la parcourir en long et en large. A l'occasion, on se permettra d'introduire quelque réflexion suggérée par la lecture du livre.

* * *

Vestigia est le titre du premier des cinq chapitres. Consacré à l'héritage laissé par le moyen âge, il traite de la vigilance doctrinale des universités et l'élaboration par celles-ci d'un système de censures qui ira en se perfectionnant. La démarche sera bientôt assumée par le pontificat romain, sans que cesse pour autant le rôle des universitaires.

Même si l'impact du moyen âge sur les temps modernes n'a pas été aussi fort que celui de la patristique, il reste que les facultés de théologie ont joué un rôle considérable, du fait qu'elles étaient investies d'une autorité non seulement

enseignante mais aussi doctrinale. L'Occident latin s'est adjoint, dans le gouvernement de l'Eglise, la compétence universitaire. Saint Thomas distinguait *magisterium cathedræ pastoralis* et *magisterium cathedræ magistralis*, ce dernier étant conçu comme autorité de science publiquement reconnue, sans juridiction, mais avec mission ecclésiale.

Tout en dépendant directement de Rome, les universités exercent un rôle majeur dans le jugement de l'hérésie et la définition de la doctrine orthodoxe. "Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle (...) l'autorité des docteurs s'exerce quasi sans partage sur l'univers théologique dont le siège romain assure la régulation dogmatique en dernier ressort, par des interventions rares, presque toujours sous la forme négative ou modale (...) Il n'est pas interdit d'imaginer que si les rapports entre la papauté et l'université de Paris avaient conservé le caractère souhaité par Rome, le soin de la vigilance doctrinale aurait peut-être été délégué aux facultés de théologie des universités majeures, et sur leur rapport le siège apostolique eût rendu son jugement d'autorité" (p. 89-90). Avec cette réserve que, tout en jouissant d'une autorité universelle, les censures universitaires n'affectaient que les doctrines, et non les personnes, puisqu'elles sont prononcées *doctrinaliter* et non *iudicialiter*.

Au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle, on assista à la séparation, allant parfois jusqu'au conflit déclaré, entre les facultés et le Siège romain. C'est alors que la papauté chercha assistance auprès de la Compagnie de Jésus. Les académies ne furent pas pour autant repoussées. D'autant qu'à Paris de nombreux clercs restent favorables aux positions d'outre-monts.

Selon l'A., l'effondrement des anciennes universités, balayées avec les monarchies, et l'obsolescence des principes canoniques et ecclésiologiques qu'elles entretenaient dans l'épiscopat et le clergé, confèrent au siège romain le monopole de la détection et de la qualification de l'erreur théologique.

Antiquitas redux. Le deuxième chapitre traite des effets du retour en force de la tradition patristique dans la tridentinité et du statut particulier reconnu à saint Augustin, tenu pour l'arbitre sur les matières de la grâce et de la prédestination. Cela donnera lieu aux démêlés entre les jansénistes et les partisans de la théologie issue de l'Ecole.

Suite à la découverte de l'imprimerie, la condamnation des erreurs gagne en précision. "Le regard scrutateur que l'autorité ecclésiastique applique sur le texte se fait de plus en plus attentif; elle exigera bien vite de lire l'oeuvre en manuscrit, avant impression, pour prévenir l'irréparable contagion par les signes" (p. 139-140).

L'humanisme donne lieu à une ferveur pour les sources des premiers siècles. Cependant le succès de la théologie rationnelle au moyen âge ne se ralentit pas à l'époque moderne. Rome doit intervenir sur deux fronts, d'une part, la nostalgie d'un impossible retour aux origines, et de l'autre, le vertige d'une extension indéfinie des conclusions théologiques, puis des faits dogmatiques.

Les jansénistes placent le critère d'orthodoxie dans l'antiquité chrétienne — une antiquité figée —, alors que pour d'autres la tradition connaît des évolutions. Les uns ont la "religion du texte" et les autres n'en ont que le respect (p. 163). Au XVII^e siècle, on fera entrave à l'autorité doctrinale du souverain pontife, par une conception statique de la *fides Patrum*.

L'Eglise se voit paralysée quand elle s'apprête à condamner ces novateurs qui couvrent leur hérésie du manteau de l'antiquité. Leur programme de défense consiste en la prétention de *réduire les choses à l'antiquité*. "Dissimulée au sein même de l'Eglise et parlant le langage de la tradition, l'*hæresis umbratilis* sut se dérober, censure après censure, aux traits qui ne frappaient, selon ses *fautores*, qu'un *simulacrum*" (p. 238).

Le troisième chapitre, *Ars censoria*, s'attache à suivre les grandes lignes de l'évolution des notes de qualification et de censure du XVI^e au XVIII^e siècle. Forgé par les universités, adopté par les tribunaux inquisitoriaux et par les juges de la foi, évêques et pontife romain, le système des *notes théologiques* a fonctionné pendant des siècles sans que l'acceptation des termes fût irrévocablement fixée. Faute de faire l'objet d'une théorie générale et d'une codification officielle, ce système recèle des difficultés d'interprétation (l'A. voit, p. 243, 348-349, dans le *Srutinium doctrinarum* de G. A. Sessa (Rome, 1709) le meilleur exemple de la science des censures théologiques, à l'époque où elle parvient à son plus grand degré historique de maturité. Cet ouvrage a été étudié par C. KOSER, *De notis theologicis historia, notio, usus*, Vozes, Petropolis (Brésil), 1963). La chose se complique encore par l'emploi de la formule ambiguë du *respective*, qui laisse au théologien le soin d'appliquer les notes de censure à chacune des propositions visées.

Il est vrai que très tôt les auteurs avaient essayé d'établir une diplomatie des écrits pontificaux et conciliaires, permettant de distinguer par la forme entre les prononcés rendus infailliblement et les autres. Mais il n'y a pas d'uniformité de critère, ce qui ne va pas sans compliquer l'interprétation des enseignements doctrinaux.

Un problème majeur est constitué par la relation entre le texte et son auteur. Les censures et les qualifications portent avant tout sur des doctrines, condensées en propositions, jugées *absolute*, et non sur des personnes ou leurs ouvrages. Cette distinction fondamentale sépare le jugement doctrinal de science et le jugement inquisitorial de prudence et de répression qui peut lui être associé. Chaque jugement reflète un des deux aspects de la foi, objectif et subjectif. L'on distingue la *propositio mentalis* et la *propositio obiectiva*. Pour le jugement de science, il suffit d'examiner les *propositiones obiectivas, absolute consideratas, quidquid sit de dispositione mentali errantium circa illas* (p. 253).

Dans les décrets doctrinaux du Saint-Office et les condamnations prononcées par le siège apostolique, on tient compte d'une manière ou d'une autre des circonstances historiques. Une doctrine est censurée à travers des proposi-

tions tirées d'un ouvrage composé par un auteur déterminé. Mais il ne s'agit pas pour autant d'un procès contre une personne. Le jugement de l'autorité enseignante est d'une nature particulière: il ne se ramène ni à une pure sentence judiciaire, ni à une pure décision théologique. Il participe des deux. Vouloir séparer l'évaluation de propositions prises *absolute* de leur présence dans tel texte reviendrait à disjoindre deux éléments organiquement unis dans le prononcé du juge de la foi.

L'usage du *respective*, l'ambiguïté du recours au *sensus auctoris*, la confusion quasi inévitable entre le jugement de science porté *objective* sur un énoncé saisi en lui-même et la sentence rendue *subiective*, prononcés par les mêmes organes, tout cela pouvait constituer un ensemble de motifs pour refuser la réception entière et paisible des décisions de l'autorité, même exprimées de la manière la plus solennelle. L'on comprend dès lors qu'au XVIII^e siècle, l'*ars notandi* se soit simplifié et qu'on préféra s'en tenir à une élégante et efficace simplicité, éloignée des arguties d'écoles.

Pervigil Argus, le quatrième chapitre, a pour objet les institutions inquisitionnelles qui ont procédé non seulement à des prohibitions, analogues à celles que prononce la congrégation de l'Index, mais à des expurgations et à des condamnations qui intéressent l'ordre doctrinal autant que l'ordre disciplinaire.

L'A. évoque à grands traits l'histoire de l'*Index librorum prohibitorum et expurgandorum* sous les formes diverses qu'il a connues à Rome, dans les empires ibériques et en France, en signalant au passage que l'Eglise catholique n'est pas le seul corps religieux à avoir tenté de protéger l'orthodoxie par la censure d'ouvrages dangereux. Il fait aussi l'historique de la congrégation du Saint-Office, dont il décrit le rôle à la fois judiciaire et doctrinal, ce qui, en certaines occasions, amène le tribunal à naviguer entre les formes d'un procès et celles d'un examen théologique.

B. Neveu illustre cette particularité par l'histoire du jansénisme et du quiétisme. Dans le cas des *Maximes des saints* de Fénelon, un livre et un auteur étant mis en cause, on a hésité sur la méthode, ce qui montre que la voie à suivre n'est pas inflexiblement réglée. Des échanges publics eurent lieu entre les examinateurs, avant qu'ils ne rédigent leur *votum*. Les experts purent aussi conférer avec le représentant de l'archevêque à Rome. On s'orientait ainsi vers une procédure beaucoup plus attentive que de coutume aux déclarations de l'intéressé et de ses accusateurs. Mais ce qui l'emporta finalement ce fut moins ce que l'auteur avait voulu dire que ce qu'il avait écrit. Le Saint-Office s'orientera vers la censure de propositions, notes théologiques à l'appui. "Même lorsqu'il s'agit de se prononcer sur des textes qui lui sont déférés ou dont il s'est saisi, sans que la personne de l'auteur soit directement en cause, le Saint-Office romain ne se considère pas comme une académie théologique ou un sénat doctoral mais comme un organe de vigilance dont le jugement de science est assorti d'une action pénale" (p. 473).

En ce qui concerne le jansénisme, les côtés inquisitoriaux furent mêlés aux aspects doctrinaux. L'évaluation du contenu de l'*Augustinus* sembla se confondre avec l'examen de l'irrégularité disciplinaire de l'auteur défunt (évêque et professeur universitaire) et les troubles suscités au sein du clergé, des universités et des fidèles. La tâche fut rendue plus ardue par les obstacles dressés par le pouvoir civil pour la réception des bulles et les arguties des *Iprensens* pour trouver des échappatoires.

Ces questions reviennent au dernier chapitre, *Sensus et sententia*. L'A. y étudie le processus d'évaluation d'ouvrages ou de propositions; la question du sens visé et proscrit par le jugement; les rapports entre l'oeuvre, l'auteur et la personne; les desseins de l'autorité quand elle examine le sens dogmatique; le sort des décisions de l'autorité enseignante et leur caractère contraignant, l'appartenance au corps ecclésial se vérifiant par la souscription ou le rejet de formulaires avec des énoncés dogmatiques considérés comme l'expression plénière et immuable de la vérité.

De cette analyse, il résulte que si l'Eglise se prononce sur un texte, elle vise une opinion ou un système, et non un message personnel. Elle s'intéresse avant tout à l'auteur dans son texte, nullement à l'individu et à sa subjectivité. La personne n'est visée que si la pertinacité la conduit à s'identifier à l'auteur, à l'issue du jugement rendu sur son livre ou sur les propositions qui en sont tirées.

M. Neveu fonde ses explications sur l'histoire du conflit janséniste, qui remonte en fait à la condamnation des propositions attribuées à Baius. Celles-ci furent censurées *ut iacent*, sans relation avec l'auteur (qui n'est pas cité) ni avec le contexte (le titre du livre n'est pas mentionné). Il fut aisé pour le Louvaniste et ses disciples de ne pas se reconnaître parmi les *assertores* visés. La personne même de Michel du Bay n'eut guère à souffrir de la réprobation d'une doctrine qu'il ne répudiait pas entièrement. La querelle théologique du *comma pianum* met en lumière une autre lacune, au niveau de la forme: l'absence de ponctuation dans la transcription des bulles dogmatiques sur le registre des actes du pape régnant.

En ce qui concerne les propositions extraites de l'*Augustinus*, elles avaient déjà un passé, une vie propre, au moment où l'autorité romaine s'en saisit. La Sorbonne les avait examinées en 1649, sur base de travaux antérieurs. La même année, elles avaient été envoyées au Saint-Office.

Le lecteur est conduit à travers les dédales de la procédure suivie par les juges qui tiennent compte du sens de l'auteur, mais sans que soit précisée la nature du rapport des propositions à celui-ci et au livre. Cela aurait nécessité une analyse de l'authenticité jansénienne et même de l'autorité augustinienne de la doctrine examinée. Il n'y eut pas d'investigation subséquente d'une hérésie subjective, celle de la personne de l'auteur, puisque l'ouvrage était posthume. L'articulation assez lâche des Cinq propositions au corps de doctrine du livre

(prohibé dix ans plus tôt) et au sens de l'auteur a privé d'une bonne partie de son efficacité la bulle pontificale, dont le caractère réducteur apparaît dès l'incipit: *Cum occasione libri cui titulus Augustinus Cornelii Iansenii*.

Comme on sait, les jansénistes s'acharnèrent à éluder la décision pontificale de 1653, d'abord par la distinction des différents sens, puis par celle du droit et du fait. Après d'autres érudits, le P. Lucien Ceysens a entrepris de nos jours la recherche de l'authenticité jansénienne des Cinq propositions. Il conclut par la négative quant à la présence matérielle intégrale des thèses incriminées, ce qui n'exclut ni les analogies, ni les échos souvent très nets. Selon ce spécialiste du jansénisme, l'évêque d'Ypres aurait eu, en composant son livre, une intention surtout historique, celle de fournir au Saint-Siège, en suivant les instructions données par Clément VIII aux *Congregationes de auxiliis*, l'instrument indispensable permettant de parvenir à une solution définitive (L. CEYSSENS, *L'authenticité des Cinq Propositions condamnées de Jansénius*, in «Antonianum» 55 (1980), 368-424. Cité par B. Neveu, p. 557).

M. Neveu fait toutefois remarquer que la «personne de Jansénius avait pu offrir quelque aliment au soupçon inquisitorial, avant même la prohibition de 1643; l'agitation des *Ipreuses* belges et surtout de leurs amis port-royalistes avait donné naissance et consistance à un parti "janséniste" et compromis la mémoire et l'ouvrage de l'évêque d'Ypres, devenu à titre posthume chef nominal d'une faction de rebelles. Son livre — mine d'où les propositions ont été extraites avant d'être taillées, polies et mises sous les yeux des experts et des juges — constitue une infraction aux règles disciplinaires *de auxiliis* et révèle à la lecture un parti pris qui jure avec l'ambition affichée de ne s'attacher qu'à rétablir le sens exact des écrits augustiniens sur la grâce. La violence du ton, le mépris hautain porté aux opinions adverses et à leurs auteurs, les attaques contre le *comma pianum*, la *perpetua D. Augustini ostentatio* qui fait écho (...) à *Augustinus meus* de Gotteschalk et aux louanges hyperboliques de Calvin, témoignent amplement du caractère polémique de cet ouvrage» (p. 571).

Pourquoi l'A. s'attarde-t-il tellement au jansénisme? Parce que ce mouvement "a soulevé successivement, durant plus d'un siècle de polémiques et de chicanes, à peu près tous les problèmes que le juge de la foi est contraint de résoudre, dans l'ordre dogmatique et dans l'ordre disciplinaire, pour désigner et proscrire une déviation en la rattachant à son fondement textuel" (p. 613). Dans leur refus de souscrire aux formulaires pontificaux, les jansénistes sont amenés à rejeter l'inséparabilité du fait et du droit ainsi que l'infaillibilité en matière de fait doctrinal.

Ce qui leur valurent une attaque en bonne et due forme de la part de Fénelon qui s'est fait le champion de l'infaillibilité de l'Eglise dans les faits dogmatiques. Selon l'archevêque de Cambrai, l'Eglise s'attribue sur l'hérécité du texte jansénien une autorité irréfragable, et son jugement est exempt d'erreur. Elle

n'accepte pas le simple silence respectueux, elle exige que l'on croie d'une créance intérieure. Dans cette optique, l'héréticité du texte long (le livre) n'est pas moins une question de droit que celle du texte court (les Cinq propositions) (même optique chez G. A. Sessa, dont il a été question ci-dessus, qui défend la thèse de l'inséparabilité du fait et du droit, p. 661-662). Les prises de position de Fénelon ont à leur tour alimenté d'interminables polémiques fomentées par des auteurs favorables à la thèse janséniste. Celle-ci peut se résumer comme suit: nous condamnons toutes les erreurs que l'Eglise condamne, mais nous ne croyons pas que Jansénius enseigne dans son ouvrage l'erreur que l'Eglise a condamnée à juste titre dans les Cinq propositions, que nous rejetons avec elle sans la moindre réserve.

Beaucoup de questions sont liées à celles de l'inséparabilité du fait et du droit, et du silence respectueux. Par exemple, les sujets de l'infailibilité et la réception épiscopale des décisions pontificales. Fénelon les traite longuement. Selon les théologiens romains du XVIII^e siècle, le pape tout autant que la concile est le sujet de l'infailibilité; il peut agir indépendamment du consentement de l'épiscopat; d'autre part, l'objet de l'infailibilité s'étend aux faits dogmatiques. Fénelon, qui prend ses distances par rapport au gallicanisme, coïncide largement avec eux. Avec des nuances cependant. Favorable à l'infailibilité pontificale, il est cependant encore tributaire de la distinction *sedes-sedens* (cf. J. GOTTIGNY, *La infalibilidad pontificia en la teología de Fénelon. Estudio del "De summi pontificis auctoritate"*, in «Scripta theologica» 4 (1972), p. 173-200). Il développe une théologie de la réception, conçue comme un assentiment responsable de la part des évêques à une décision irrévocable de l'autorité suprême de l'Eglise. Les évêques, en tant que juges de la foi, décident "via iudicii" *eamdem sententiam una cum suo capite* (le pape en tant que chef du collège épiscopal) *pronuntiare*, pour que resplendisse la *totius pastoralis ordinis unanimis consensus*. Lorsqu'ils *confirmant* une définition romaine, ils *affirment avec le pape, après lui, la même chose* que lui (cf. J. GOTTIGNY, *La infalibilidad de la Iglesia y de la Sede Romana en la teología de Fénelon*, thèse de doctorat dactylographiée, Université de Navarre, Pamplona 1972, p. 157-158).

Une fois apaisées les querelles qui avaient opposé partisans et adversaires des faits dogmatiques, les spécialistes ont pu aborder la question avec une plus grande objectivité. L'A. rappelle notamment les positions de L. Choupin, de F. Marín-Sola, de A. Gits et d'Y. Congar. Son étude se termine ainsi par des perspectives plus proprement théologiques.

L'erreur et son juge est en somme une enquête historique qui porte sur les méthodes utilisées par l'Eglise pour conjurer le péril des interprétations défectueuses du dépôt révélé, dont elle est à la fois la dépositaire et l'interprète autorisée. On peut avoir l'impression que, pendant de nombreux siècles, elle a surtout voulu exorciser l'erreur. Ce serait oublier l'essentiel de son *munus docendi*, celui

de l'annonce sereine du salut, tant au niveau du kérygme qu'à celui de l'approfondissement doctrinal de ses théologiens et de ses pasteurs. Ce serait laisser dans l'ombre l'action primordiale du Saint-Esprit dans et à travers son magistère.

L'A. rappelle par son livre qu'il n'y a pas d'affirmations dogmatiques à l'état pur, qui ne fassent référence à une situation concrète de temps et d'espace. Lorsqu'il y a lieu, il faut discerner le contenu permanent d'une définition et sa fonction concrète de réponse face à une erreur déterminée. En s'attaquant à "la compréhension des formes du pensée du passé" (p. 569), Bruno Neveu s'est livré à un travail de fourmi dont les méandres demandent au lecteur de ne pas perdre de vue l'ensemble de la question et de garder une bonne dose de patience, s'il ne veut pas y perdre son latin. Une traduction des textes majeurs serait d'ailleurs la bienvenue. Mais ce serait encore allonger l'ouvrage, à moins que l'on n'opère un choix dans les longues et nombreuses citations. Un index alphabétique serait d'une grande utilité pour tirer tout le parti de cette oeuvre de référence. L'A. a le grand mérite d'attirer l'attention sur des faits et des textes destinés à servir à l'histoire des jugements doctrinaux à l'époque moderne, étude qui reste à écrire.

Jean Gottigny

G. CONCETTI, *Il diritto di intervento umanitario*, C.E.C.C., Vigodarzere (Pd) 1994, pp. 215.

In anni recenti si sono verificati guerre e conflitti, molte volte di carattere etnico, all'interno di diverse nazioni, e non sono neppure mancate le aggressioni nei confronti di paesi più deboli. Tutto ciò ha fatto crescere la consapevolezza che la comunità internazionale non poteva rimanere estranea a queste sofferenze e sopraffazioni. A poco a poco si è fatto più insistente la necessità di un *intervento umanitario* a favore dei gruppi (persone, comunità, paesi) che subiscono le ingiustizie; inoltre, tale intervento è stato richiesto in diverse circostanze dalle più alte autorità internazionali sia in campo religioso-morale che in campo politico. Tuttavia è chiaro che questo atteggiamento suscita un insieme di questioni etiche, come il suo fondamento, i suoi limiti, la possibilità e l'effettività di misure alternative, ecc. Ciò evidenzia l'opportunità del libro pubblicato dal prof. Gino Concetti, docente di teologia morale e di teologia politica presso il Pontificio Ateneo Antonianum, autore e curatore di numerose monografie teologiche e noto articolista di *L'Osservatore Romano*.

Secondo l'A. l'opera presentata costituisce un «tentativo», un «abbozzo» esplicativo del tema proposto; e certo non poteva essere altrimenti data la novità del problema. Nonostante ciò, la competenza del P. Concetti riesce a sviluppare

l'argomento in modo profondo, completo e contemporaneamente chiaro. Per incorniciare adeguatamente il diritto di intervento umanitario, il primo capitolo spiega i diritti inviolabili dei popoli: il primo e fondamentale di essi è il diritto all'esistenza, al quale sono intimamente legati la propria dignità, l'identità nazionale e il possesso di un territorio. Poi vengono un insieme di diritti politici, come quello di organizzarsi in stato sovrano e indipendente, quello di avere un governo libero e democratico rispondente alla propria idiosincrasia, quello dell'autodeterminazione soprattutto nel caso di unioni politicamente forzate, quello di associarsi in partiti politici, ma anche in altri tipi di aggregazioni. Il capitolo termina con il diritto allo sviluppo riferito a tutti i settori della vita: economico, sociale, morale, ed altri. Questi diritti di ogni popolo si trovano in intimo rapporto con i diritti degli altri popoli, per cui occorre spiegare le relazioni tra la comunità politica nazionale e la comunità politica internazionale (cap. 2): ciò significa che ogni popolo ha il diritto che gli altri popoli lo rispettino come parte integrante della comunità planetaria, che promuovano i suoi diritti, che lo trattino con giustizia e verità, e ne garantiscano la pace e la sicurezza.

Queste premesse servono ora per fondare solidamente il diritto di intervento umanitario (cap. 3). La novità del tema e la facilità con cui esso venga usato ideologicamente impongono un'iniziale chiarificazione terminologica allo scopo di evitare ambiguità ed interpretazioni che tradiscano l'esatto contenuto. Viene poi evidenziato il suo fondamento antropologico: alla pari di ogni vero diritto, il diritto di intervento umanitario si regge sull'autentica verità sull'uomo; inoltre, esso deve essere esercitato in modo compatibile con gli altri diritti. È anche auspicabile la sua codificazione legislativa, che potrebbe integrarsi come un diritto di supplenza della comunità internazionale nei confronti di un gruppo o di una etnia che subisce l'ingiustizia. Dopo aver chiarito il concetto di intervento umanitario, il cap. 4 ne indica le condizioni di attuazione: la prima è determinata da oggettive condizioni subumane in cui è costretta a vivere una popolazione o, almeno, un ingente gruppo di persone; inoltre l'intervento deve prefiggersi obiettivi concreti e limitati, e deve anche stabilire scadenze e tempi per ritornare quanto prima alla normalità; occorre pure rispettare le legittime libertà delle parti in conflitto e ricorrere all'intervento come *ultima ratio*, dopo aver esaurito altre vie meno traumatiche. Tutto ciò richiede una decisione al di sopra delle parti, presa da un organismo internazionale che possieda un'autorità — e non solo una potestà — indiscutibile.

Nel cap. 5 sono spiegate le forme di intervento: occorre fare un'autentica valutazione per ridurre al massimo le conseguenze negative dell'azione. Da qui la necessità di iniziare con una mediazione e un dialogo diplomatico; se questo fallisse si potranno adottare altre misure, come le sanzioni di carattere economico e politico fino ad arrivare all'embargo che, purtroppo, colpisce spesso più severamente i gruppi più deboli, quelli cioè che già subiscono l'ingiustizia. Ven-

gono anche contemplati l'intervento armato e dissuasivo, il compito di polizia internazionale, la possibilità di instaurare un nuovo tipo di governo, ecc. Tuttavia, queste scelte più gravi vanno ponderate con saggezza ed applicate secondo il principio della gradualità. Poiché questo tipo di intervento non sempre è stato realizzato con finalità specificamente etiche alla luce dei diritti umani, Concetti denuncia nel cap. 6 altre ipotesi fattibili che si potrebbero mascherare sotto la veste di intervento umanitario, senza esserlo propriamente, ad esempio l'ingerenza per conservare lo *status quo*, gli interventi «liberatorio», «cobelligerante» e «assistenziale».

L'intervento umanitario comporta anche un insieme di problemi che possono avere una connotazione morale e che occorre valutare: la formazione del contingente di pace, i costi economici dell'operazione, il diritto alla verità e alla libertà di informazione nei limiti della dignità umana ed evitando la spettacolarità, la punizione dei crimini contro l'umanità, l'aiuto ai rifugiati e ai deportati, ecc., ecc. Molto opportunamente il cap. 8 si riferisce alle iniziative di pace; infatti, l'intervento umanitario comporta l'impegno per ripristinare la concordia perduta, la libertà e la giustizia, perciò si devono promuovere tutte le iniziative che consolidano questi valori. Ciò impegna in modo diretto l'ONU, in quanto ne costituisce una delle sue finalità programmatiche e, a questo riguardo, le sue decisioni indirizzate al bene comune internazionale sono da considerarsi vincolanti. Oltre all'ONU lo sforzo per la pace del mondo compete certamente ad altri organismi mondiali e regionali, ai singoli stati, alle autorità religiose e morali, ai gruppi umanitari e ai pacifisti, ecc., a patto che si eviti una strumentalizzazione ideologica. Il coraggio per la pace comporta l'intraprendere quanto prima trattative che saranno normalmente lunghe ed estenuanti, e nelle quali si deve dar prova di pazienza, di prudenza e di lungimiranza. Un atteggiamento imprescindibile, ma non sempre facile, è quello della riconciliazione e del perdono: oltre a quanto la fede insegna a questo proposito, non si può dimenticare che la vendetta e anche un'eccessiva severità con i colpevoli, rappresenta un focolaio di nuove tensioni e violenze.

Il capitolo nono studia alcuni insegnamenti recenti del Magistero che hanno gettato le basi etico-giuridiche e hanno poi sviluppato il contenuto e le esigenze del diritto all'intervento umanitario; si analizzano in concreto i documenti dei Papi, da Pio XII in poi, del Concilio Vaticano II e del Magistero dei vescovi. L'ultimo e breve capitolo mette in risalto come il diritto di intervento umanitario è una spiegazione coerente del «vangelo della solidarietà» impostato su scala mondiale.

Per finire ci preme ribadire che ci troviamo di fronte a un libro che ha saputo sviluppare coerentemente ed accuratamente i principi e i valori della dottrina sociale cristiana applicandoli a un «segno dei tempi» emerso in epoca recente. La sua lettura risulterà molto utile per coloro che sono interessati a queste tematiche.

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- GIUSEPPE ANGELINI (a cura di), *La Chiesa e i media*, Glossa, Milano 1996, pp. 239.
- AA. VV., *La Famiglia alle soglie del III millennio*, Atti del Congresso Europeo Lugano, 21-24 settembre 1994, Facoltà di Teologia di Lugano, Lugano 1996, pp. 243.
- AA. VV., *Gesù Cristo Legge Vivente e Personale della Santa Chiesa*, Atti del IX Colloquio Internazionale di Teologia di Lugano sul Primo capitolo dell'Enciclica «Veritatis Splendor», Piemme, Casale Monferrato 1996, pp. 304.
- DAVID W. BENNETT, *Metaphors of Ministry: Biblical Images for leaders and Followers*, Paternoster Press, Carlisle (U.K.) 1993, pp. 207.
- JUAN ESQUERDA BIFET, *Hemos visto su estrella, Teología de la experiencia de Dios en las religiones*, B.A.C., Madrid 1996, pp. XIX + 275.
- ALDINO CAZZAGO, *Cristianesimo D'Oriente e D'Occidente in Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1996, pp. 162.
- JOSÉ MIGUEL CEJAS, *Col Battere Dei Vostri Passi, José María Somoano e gli inizi dell'Opus Dei*, Ares, Milano 1997, pp. 237.
- GIUSEPPE COLOMBO, *Del Soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, pp. XI + 370.
- GIOVANNI CHIMIRRI, *Ragione e Azione Morale, Conflitto e Conciliazione di Teoria e Pratica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, pp. 141.
- GIOVANNI CHIMIRRI, *Prenderla con Filosofia, Le risposte ai problemi della vita*, Bonomi, Pavia 1997, pp. 167.
- MICHELE DOLZ, «Maestro, Dove Abiti?», *Meditazioni per adolescenti*, Ares, Milano 1997, pp. 145.
- JAMES D.G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: a commentary on the greek text*, Paternoster Press, Carlisle (U.K.) 1996, pp. XVII + 388.

- FRANCISCO-CRISTOBAL FERNANDEZ SANCHEZ, A. *Rosmini, De la Conciencia Ética*, P.P.U., Barcelona 1996, pp. 241.
- RINO FISICHELLA (a cura di), *La Teologia Fondamentale, Convergenze per il terzo milenio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 295.
- EUGENIO FIZZOTTI (a cura di), *La dolce seduzione dell'Acquario: New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, Las, Roma 1996, pp. 202.
- EUGENIO FIZZOTTI (a cura di), *Il ritorno degli angeli, tra teologia, psicologia e cultura*, Las, Roma 1996, pp. 151.
- JOHN GOLDINGAY, *After Eating the Apricot: Mens and Women with God*, Paternoster Press, Carlisle (U.K.) 1996, pp. V + 242.
- STANISLAW GRYGIEL, *Dolce guida e cara*, Ares, Milano 1996, pp. 179.
- J.L. ILLANES - M. BELDA PLANS, *Teología espiritual y sacerdocio*, Encuentros sacerdotales, Mejico D.F. 1995, pp. 231.
- GRAHAM W.P. MCFARLANE, *Christ and the Spirit: The Doctrine of the Incarnation according to Edward Irving*, Paternoster Press, Carlisle (U.K.) 1996, pp. X + 204.
- FRANCISCO MARTINEZ FRESNEDA, *La Gracia y la Ciencia de Jesucristo - Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buena-ventura*, Ed. Espigas, Murcia 1997, pp. 340.
- JOHN P. MEIER, *A Marginal Jew: rethinking the historical Jesus*, vol. II, Doubleday, New York 1994, pp. 1118.
- GIOVANNI MOIOLI, *Il quarto sacramento, Note introduttive*, Glossa, Milano 1996, pp. XLVIII + 438.
- PAOLO MOLteni, *Al di là degli estremi. Introduzione al pensiero di Erich Przywara*, Ares, Milano 1996, pp. 105.
- PNINA NAVE LEVINSON, *Introduzione alla Teologia Ebraica*, San Paolo, Milano 1996, pp. 245.
- DAVID C. NORRINGTON, *To preach or not to preach? the Church's urgent question*, Paternoster Press, Carlisle (U.K.) 1996, pp. XIV + 130.
- FERNANDO OCARIZ, PEDRO RODRIGUEZ, JOSÉ LUIS ILLANES, *L'Opus Dei dans l'Eglise*, Nauwelaerts, Beauvechain (Belgique) 1996, pp. 283.
- JESUS ORTIZ LOPEZ, *Redescubrir hoy la Iglesia*, Palabra, Madrid 1996, pp. 157.
- SERVAIS PINCKAERS, *La Via della Felicità, Alla riscoperta del Discorso della montagna*, Ares, Milano, 1997, pp. 371.
- GIUSEPPE RIZZARDI, L. MASSIGNON (1883-1962), *Un profilo dell'orientalista cattolico*, Glossa, Milano 1996, pp. 178.
- GIROLAMO SAVONAROLA, *La Semplicità della Vita Cristiana*, Ares, Milano 1996, pp. 170.
- ANGELO SCOLA, *Hans Urs von Baltasar, ein theologischer Stil*, Bonifatius, Paderborn 1996, pp. 111.

-
- DERYCK SHERIFFS, *The Friendship of the Lord: an Old Testament spirituality*, Paternoster Press, Carlisle (U.K.) 1996, pp. XIII + 363
- GIAMBATTISTA TORELLO, *La Famiglia: Personaggi & Interpreti*, Ares, Milano 1997, pp. 175.
- MAX TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now*, Paternoster Press, Carlisle (U.K.) 1996, pp. XIII + 374.

Pagina bianca

INDICE

STUDI

ARTURO BLANCO

Prassi sacramentale della riconciliazione ed uso del confessionale3

ANTONIO RUIZ RETEGUI

La pluralidad humana67

FRANCISCO-CRISTOBAL FERNANDEZ SANCHEZ

La argumentación moral en Santo Tomás. Argumentaciones básicas
y modos deónticos111

QUADERNO

L'UNITÀ DEI CRISTIANI, FATTORE DI RINNOVAMENTO

TEOLOGICO ED ECCLESIALE189

DONATO VALENTINI

Prospettiva cattolica191

DAMASKINOS PAPANDREOU

Prospettiva ortodossa217

HARDING MEYER

Prospettiva protestante233

RECENSIONI

H. Dezinger, *Symboles et définitions de la foi catholique.*

Enchiridion Symbolorum [Dominique Le Tourneau]243

M. Bordoni, *Cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, [Antonio Ducay] ..245

J.L. Bruguès, *Précis de Théologie Morale Générale. Tome 1:*

Méthodologie[Enrique Colom]248

S. Pinckaers, <i>La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino</i> [Vicente Bosch]	250
H. Fitte, <i>Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborel exercens</i> [Agostino Costa]	253
F. Appi, <i>Cos'è la Dottrina Sociale della Chiesa</i> [Enrique Colom]	260
Jorge Mejía, <i>Temí di dottrina sociale della Chiesa</i> [Hernán Fitte]	262
M. Novak, <i>Business as a Calling. Work and the Examined Life</i> [Hernán Fitte]	264
D. Schindler, <i>Heart of the World, Center of the Church. "Communio" Ecclesiology, Liberalism, and Liberation</i> [Hernán Fitte]	267
G. Chalmeta, <i>Ética especial. El orden ideal de la vida buena</i> [Agostino Costa]	269
F. Capriglione, <i>Etica della finanza e finanza dell'etica</i> [Bruno Fasanelli]	275
F. Russo - J. Villanueva (cur.), <i>Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico</i> [Agostino Costa]	279
P. Poupard, <i>La nuova immagine del mondo. Il dialogo tra scienza e fede dopo Galileo</i> [María Angeles Vitoria]	281
B. Neveu, <i>L'erer et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne</i> [Jean Gottigny]	285
G. Concetti, <i>Il diritto di intervento umanitario</i> [Enrique Colom]	293
LIBRI RICEVUTI	297