

THE PONTIFICAL
ACADEMY OF
ST. THOMAS AQUINAS

Doctor
Communis

FASC. 1-2

Persona, legge naturale, diritti umani in una società complessa e globale

*The Human Person, Natural Law, Human
Rights in a Complex and Globalised World*



VATICAN CITY
2007

ATTI DELLA VI SESSIONE PLENARIA
23-25 GIUGNO 2006

PROCEEDINGS OF THE VI PLENARY SESSION
23-25 JUNE 2006

DOCTOR COMMUNIS

Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino
Review of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas

DIRETTORE

Rev. P. EDWARD KACZYŃSKI, O.P., *Presidente dell'Accademia*

COMITATO DI REDAZIONE

S. Ecc.za Mons. MARCELO SÁNCHEZ SORONDO, *Prelato Segretario dell'Accademia*

Prof. LLUÍS CLAVELL, *del Consiglio Accademico*

Prof.ssa EDDA DUCCI, *del Consiglio Accademico*

Prof. ANGELO CAMPODONICO, *del Consiglio Accademico*

Rev. P. KEVIN FLANNERY, S.J., *del Consiglio Accademico*

Prof. RUSSELL HITTINGER, S.J., *del Consiglio Accademico*

DOCTOR COMMUNIS

PERSONA, LEGGE NATURALE,
DIRITTI UMANI IN UNA SOCIETÀ
COMPLESSA E GLOBALE

THE HUMAN PERSON, NATURAL LAW,
HUMAN RIGHTS IN A COMPLEX
AND GLOBALISED WORLD

Indirizzo/Address

Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis
Casina Pio IV, 00120 Città del Vaticano
Tel. 0669881441, Fax 0669885218
Email: past@acdscience.va

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

DOCTOR COMMUNIS

PERSONA, LEGGE NATURALE,
DIRITTI UMANI IN UNA SOCIETÀ
COMPLESSA E GLOBALE

THE HUMAN PERSON, NATURAL LAW,
HUMAN RIGHTS IN A COMPLEX
AND GLOBALISED WORLD



Atti della VI Sessione Plenaria, 23-25 giugno 2006
Proceedings of the VI Plenary Session, 23-25 June 2006

VATICAN CITY 2007

The opinions expressed with absolute freedom in this publication, although published by the Academy, represent only the points of view of the authors and not those of the Academy.

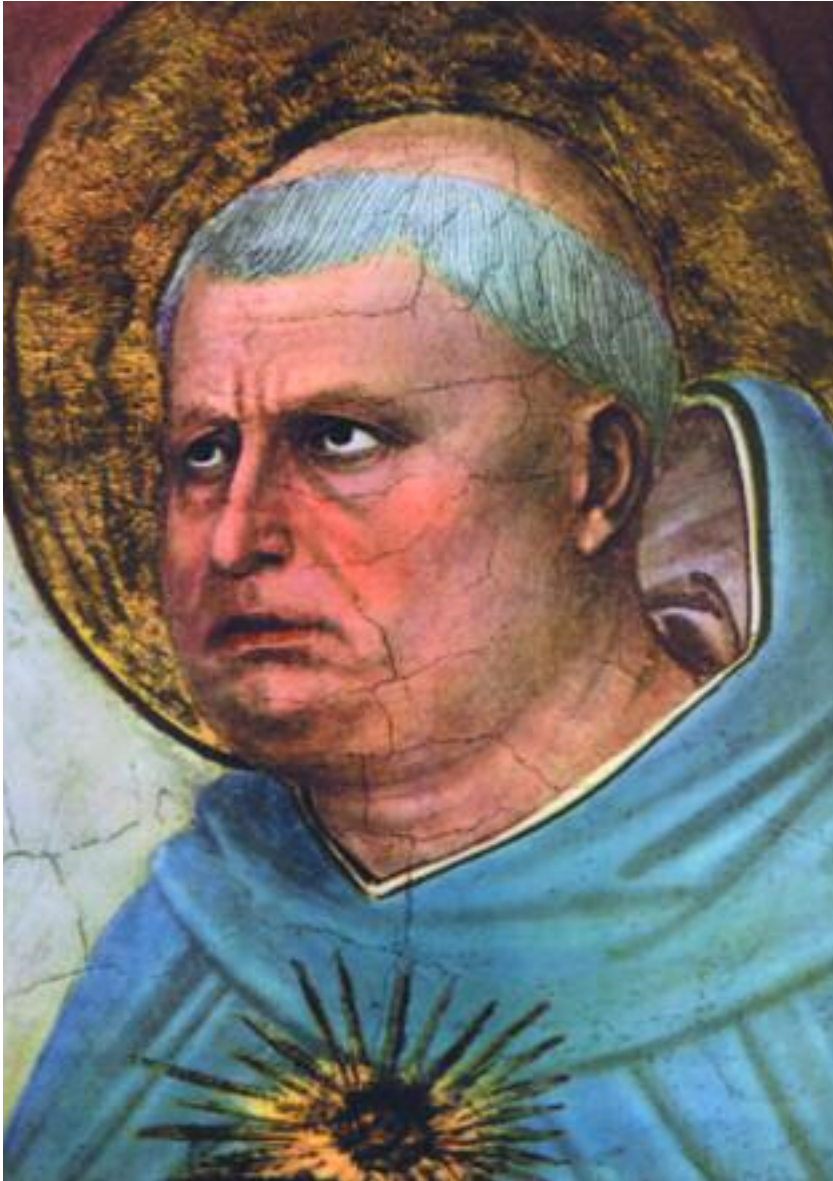
ISBN 978-88-88353-13-5

© Copyright 2007

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS
VATICAN CITY



Sua Santità Benedetto XVI



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





SOMMARIO/CONTENTS

<i>Programma / Programme</i>	11
<i>Lista dei Partecipanti / List of Participants</i>	14
<i>Lettera della Segreteria di Stato agli Accademici</i>	18
<i>Saluto di benvenuto del Presidente dell'Accademia</i> Edward Kaczynski, O.P.	19
<i>Word of Welcome of the President of the Academy</i> Edward Kaczynski, O.P.	21
<i>Loi naturelle et Décalogue</i> Georges M. Cottier	23
<i>Saint Thomas and the Enculturation of the Natural Law: Doing Moral Theology on Earth</i> Romanus Cessario	41
<i>Sulla prossimità spirituale a Tommaso d'Aquino nel pensiero di Charles Taylor. Aspetti antropologici ed etici</i> Umberto Galeazzi	54
<i>Thomas d'Aquin et Emmanuel Kant: Loi naturelle et impératif catégorique. Et après?</i> Francis Jacques	93
<i>La visione etica di Karol Wojtyła</i> Jarosław Merecki	129

<i>John Rawls: The Basis of Social Justice and Intercultural Dialogue in a Globalized World</i>	
Russell Hittinger	142
<i>Etica di responsabilità in D. Hume e H. Jonas</i>	
Horst Seidl.....	165
<i>Ethics and Virtue Ethics</i>	
Ralph M. McInerny.....	177
<i>Verità e libertà</i>	
Lluís Clavell.....	187
<i>Legge naturale e legge nuova nel recente Magistero e nella teologia di San Tommaso</i>	
Ricardo A. Ferrara	199
<i>Cultura e valori per una Società Globalizzata</i>	
Battista Mondin	216
<i>Stato, diritto, religione. Il dialogo tra J. Habermas e J. Ratzinger</i>	
Vittorio Possenti.....	245
<i>Gesù Cristo "misura" dell'uomo in Tommaso d'Aquino</i>	
Inos Biffi.....	259
<i>La polémica de Las Casas con Sepúlveda. Su dependencia respecto de la Escuela de Salamanca</i>	
Mauricio Beuchot	275

PROGRAMMA/PROGRAMME

VENERDÌ 23 GIUGNO 2006 / FRIDAY, 23 JUNE 2006

- 16:00 *Saluto di benvenuto/Word of Welcome:*
Presidente dell'Accademia/President of the Academy
Prof. Edward KACZYNSKI
- 16:05 Moderatore/Chairperson:
Relatore/Speaker:
H.Em. Card. Georges M.M. COTTIER OP: *Il valore assoluto della legge naturale secondo San Tommaso • The Absolute Value of Natural Law according to Saint Thomas*
Discussione/Discussion
- 17:00 Relatore/Speaker:
Rev. Prof. Romanus CESSARIO OP: *San Tommaso e l'inculturazione della legge naturale • Saint Thomas and the Enculturation of the Natural Law*
Discussione/Discussion
- 18:00 Pausa/Break
- 18:30 Relatore/Speaker:
Prof. Umberto GALEAZZI: *Sulla prossimità spirituale di Charles Taylor a Tommaso d'Aquino. Aspetti antropologici ed etici • On the Spiritual Proximity of Charles Taylor to Thomas Aquinas. Anthropological and Ethical Aspects*
Discussione/Discussion
- 19:30 Cena presso la Casina Pio IV/Dinner at the Casina Pio IV

SABATO 24 GIUGNO 2006 / SATURDAY, 24 JUNE 2006

- 9:00 Moderatore/Chairperson:
Relatore/Speaker:
Prof. Francis JACQUES: *Saint Thomas et Kant: personne, impérative, loi naturelle*
Discussione/Discussion
- 10:00 Relatore/Speaker:
Rev. P. Jarosław MERECKI SDS: *Morale ed etica nella prospettiva di Karol Wojtyła • Morals and Ethics: The Views of Karol Wojtyła*
Discussione/Discussion
- 11:00 Pausa/Break
- 11:30 Relatore/Speaker:
Prof. Russell HITTINGER: *Rawls: le basi della giustizia sociale e il dialogo interculturale nel mondo globale • Rawls: The Basis of Social Justice and Intercultural Dialogue in a Globalised World*
Discussione/Discussion
- 12:30 Pranzo presso la Casina Pio IV/Lunch at the Casina Pio IV
- 15:00 Moderatore/Chairperson:
Relatore/Speaker:
Prof. Horst SEIDL: *Etica della responsabilità: Hume e Jonas • Ethics of Responsibility: Hume and Jonas*
Discussione/Discussion
- 16:00 Relatore/Speaker:
Prof. Ralph M. McINERNEY: *L'etica della virtù • The Ethics of Virtue*
Discussione/Discussion
- 17:00 Pausa/Break
- 17:30 Relatore/Speaker:
Mons. Lluís CLAVELL: *Verità e libertà • Truth and Freedom*
Discussione/Discussion
- 18:30 *Sessione riservata/Closed Session*
- 19:30 Cena presso la Casina Pio IV/Dinner at the Casina Pio IV

DOMENICA 25 GIUGNO 2006 / SUNDAY, 25 JUNE 2006

8:00 *Santa Messa, Monastero "Mater Ecclesiae" / Holy Mass, Monastery 'Mater Ecclesiae' (Comunità delle Benedettine, Largo del Monastero, Città del Vaticano)*

9:00 Moderatore/Chairperson:

Relatore/Speaker:

Rev. P. Prof. Ricardo A. FERRARA: *Legge naturale e legge nuova nel recente Magistero e nella teologia di San Tommaso • The Evangelic Law and the Natural Law in the Post-Counciliar Magisterium and in Thomas Aquinas*

Discussione/Discussion

10:00 Pausa/Break

10:30 Relatore/Speaker:

Rev. P. Battista MONDIN SX: *Una nuova cultura religiosa per una società globalizzata • New Religious Culture in a Globalised Society*

Discussione/Discussion

11:30 Relatore/Speaker:

Prof. Vittorio POSSENTI: *Dialogo fra Habermas e il Cardinal Ratzinger • Dialogue between Habermas and Cardinal Ratzinger*

Discussione/Discussion

12:30 Pranzo presso la Casina Pio IV / Lunch at the Casina Pio IV

LISTA DEI PARTECIPANTI
LIST OF PARTICIPANTS

Accademici/Academicians

Prof. Mauricio BEUCHOT PUENTE, OP
Calz. de las Brusas 51
14300 Tlalpan (Mexico)

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

Prof. Angelo CAMPODONICO
Via Fiume, 1/8
I-16043 Chiavari, Genova (Italy)

Prof. Romanus CESSARIO, OP
St John's Seminary
127 Lake Street
Brighton, MA 02135 (USA)

Prof. Lluís CLAVELL
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di S. Apollinare, 49
I-00186 Roma (Italy)

H.E. Card. Georges M.M. COTTIER, OP
Pro-Teologo della Casa Pontificia
Palazzo Apostolico
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Lawrence DEWAN, OP
Dominican College of Philosophy and Theology
Department of Philosophy
96, Empress Avenue
Ottawa, K1R 7G3 (Canada)

Prof. Joseph DI NOIA, OP, Sotto-Segretario
Congregazione per la Dottrina della Fede
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Maria C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI
Hipólito Yrigoyen 1018
1638 Vicente López
Buenos Aires (Argentina)

Prof. Edda DUCCI
Via Rodi, 24
I-00195 Roma (Italy)

Prof. Leonard J. ELDERS, SVD
Groot Seminarie "Rolduc"
Institut voor filosofie
Heyendahllaan 82
NL-6464 Ep Kerkrade (The Netherlands)

Prof. Kevin L. FLANNERY, SJ
Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta 4
I-00187 Roma (Italy)

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

Prof. Russell HITTINGER
Department of Philosophy and Religion
The University of Tulsa
600 South College Avenue
Tulsa, OK 74104 (USA)

Prof. Edward KACZYNSKI, OP
Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino
Largo Angelicum 1
I-00184 Roma (Italy)

Prof. Antonio LIVI
Pontificia Università Lateranense
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Ralph M. McINERNY
University of Notre Dame
Director Jacques Maritain Center
714B Hesburgh Library
Notre Dame, IN 46556 (USA)

Prof. Battista MONDIN, SX
Via Aurelia, 287
I-00165 Roma (Italy)

Prof. Mario PANGALLO
Pontificio Seminario Romano Maggiore
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Giuseppe PERINI, CM
Collegio Alberoni
Via Emilia Parmense, 77
I-29100 Piacenza (Italy)

Prof. Vottorio POSSENTI
Università ca' Foscari di Venezia
Palazzo Nani Mocenigo - Dorsoduro 960
I-30123 Venezia (Italy)

Prof. Mons. Pedro RODRÍGUEZ
Universidad de Navarra
Facultad de Teología
31080 Pamplona (Spain)

H.E. Msgr. Marcelo SÁNCHEZ SORONDO, Cancelliere
Pontificia Accademia delle Scienze
Casina Pio IV
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Horst SEIDL
Via del Pergolato, 84
I-00172 Roma (Italy)

Prof. Robert WIELOCKX
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare 49
I-00186 Roma (Italy)

Rev. Prof. John F. WIPPEL
The Catholic University of America
School of Philosophy
Washington, DC 20064 (USA)

Esperti non accademici / Outside Experts

Mons. Ricardo Antonio FERRARA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Teología
Concordia 4422
1419 Buenos Aires (Argentina)

Prof. Francis JACQUES
17, rue le Verrier
F-75006 Paris (France)

Rev. Prof. Jarosław MERECKI, SDS
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
V-00120 Città del Vaticano

Prof. Umberto GALEAZZI
Università degli Studi "G. D'Annunzio"
Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia, Scienze Umane e Scienze dell'Educazione
Via dei Vestini, 31
I-66013 Chieti (Italy)



SEGRETERIA DI STATO

PRIMA SEZIONE - AFFARI GENERALI

Dal Vaticano, 28 giugno 2006

Eccellenza Reverendissima,

con delicato pensiero, Ella, unitamente al Reverendo Presidente Padre Edward Kaczynski, OP, ed anche a nome dei Membri di codesta Pontificia Accademia, ha fatto pervenire al Sommo Pontefice Benedetto XVI un fervido messaggio augurale in occasione della Festa dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, accompagnandolo con l'assicurazione di costanti preghiere.

Sua Santità, riconoscente per la premurosa testimonianza di devozione e di vicinanza spirituale, mentre invoca l'abbondanza dei celesti favori per un sempre più fecondo servizio ecclesiale, auspice la Vergine Maria e San Tommaso d'Aquino, imparte di cuore a Vostra Eccellenza ed a quanti si sono unito al cortese atto di omaggio l'implorata Benedizione Apostolica, estendendola volentieri alle persone care.

Profitto della circostanza per confermarmi con sensi di distinto ossequio

dell'Eccellenza Vostra Rev.ma
dev.mo nel Signore

A Sua Eccellenza Reverendissima
Mons. Marcelo SANCHEZ SORONDO
Segretario della Pontificia Accademia
di S. Tommaso d'Aquino
Piazza della Cancelleria, 1
CITTA' DEL VATICANO

SALUTO DI BENVENUTO DEL PRESIDENTE DELL'ACCADEMIA

Alle Eminenze ed Eccellenze Reverendissime e a Voi tutti colleghi e membri della Pontificia Accademia di San Tommaso, va il mio saluto cordiale e il mio ringraziamento per la Vostra presenza a questa sesta Sessione Plenaria dedicata alla *Persona, legge naturale, diritti umani in una società complessa e globalizzata*.

Vorrei partire dall'affermazione del Card. Joseph Ratzinger pronunciata durante l'omelia della Messa "Pro eligendo Romano Pontifice" del 18 aprile 2005: "Quanti venti di dottrina abbiamo conosciuto in questi ultimi decenni, quante correnti ideologiche, quante mode di pensiero. La piccola barca del pensiero di molti cristiani è stata non di rado agitata da queste onde – gettata da un estremo all'altro: dal marxismo al liberalismo, fino al libertinismo; dal collettivismo all'individualismo radicale; dall'ateismo al sincretismo e così via... Avere una fede chiara, secondo il Credo della Chiesa, viene spesso etichettata come fondamentalismo, cioè il lasciarsi portare qua e là da qualsiasi vento di dottrina, appare come l'unico atteggiamento all'altezza dei tempi odierni. Si va costituendo una dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo, che lascia come ultima misura il proprio io e le sue voglie. Noi invece, abbiamo un'altra misura: il Figlio di Dio, il vero uomo. E' Lui la misura del vero umanesimo (*L'Osservatore Romano*, 19 aprile 2006, 6/7). E vorrei ricordare le parole del Santo Padre pronunciate a Varsavia il 26 maggio 2006: "(Oggi) Si cerca di creare l'impressione che tutto sia relativo: anche le verità della fede dipenderebbero dalla situazione storica e dalla valutazione umana. Però la Chiesa non può far tacere lo Spirito di Verità... Non dobbiamo cadere nella tentazione del relativismo o dell'interpretazione soggettivistica e selettiva delle Sacre Scritture (e noi possiamo aggiungere della morale cristiana). Solo la verità integra ci può aprire all'adesione a Cristo morto e risorto per la nostra salvezza" (*L'Osservatore Romano*, 26-27 Maggio 2006, 11).

Seguendo, poi, i suggerimenti dei partecipanti alla quinta Sessione Plenaria della PAST nel 2005, il Consiglio della PAST ha formulato il tema della presente Sesta Sessione nel modo seguente: *Persona, legge naturale, diritti umani in una società complessa e globalizzata*.

Come possiamo caratterizzare la dittatura del relativismo di cui parla Benedetto XVI in riferimento alla morale? Prima di tutto il relativismo esclude la *verità* dalla considerazione sul bene e sul male morali. La morale non è più espressione della verità ma delle *emozioni* e *sentimenti* o come dice il Papa delle *voglie*. Se non è espressione della verità, neppure ha qualcosa di *oggettivo*; è l'interpretazione soggettivistica e selettiva della nostra problematica.

Di pari passo con l'esclusione della verità dalla morale e dell'oggettività dalla morale si esclude anche Dio: il Sommo Bene e il Fine ultimo della vita umana; non si cerca più in Dio la felicità o beatitudine umana. Come Dio dopo il peccato originale ha espulso Adamo ed Eva dal paradiso, così certi teologi cristiani nel XX secolo hanno espulso Dio dal mondo umano; sia come Fine ultimo sia come Grazia speciale.

Di conseguenza tale morale è ridotta alla giustizia e al dovere come è il caso in Kant e in Marx. M. Weber va ancora più avanti, e cioè esclude dalle considerazioni scientifiche i valori specificamente morali. Restano solo i nudi fatti, come ha osservato Benedetto XVI, i cosiddetti dati tecnologico-scientifici.

Quale rimedio a questa crisi epocale – dopo Auschwitz – seguendo l'insegnamento di San Tommaso propone la nostra Sessione? Resta ancora nella morale di San Tommaso qualche cosa di *assoluto*, di *oggettivo*, di *verità* e di *libertà*?

Distinti ed illustri accademici, auspico a tutti un fecondo e proficuo lavoro di riflessione ed approfondimento su persona, legge naturale e diritti umani, per il bene di tutti i cristiani e di tutti gli uomini di buona volontà.

Poichè i mezzi finanziari a disposizione della Pontificia Accademia di San Tommaso sono limitati, propongo per l'anno prossimo, al posto di una Sessione Plenaria, di preparare un Commento all'Enciclica *Deus Caritas Est* di Benedetto XVI. Per la consegna del Commento, verrà chiesto un incontro speciale con il Papa per tutti gli accademici della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino.

Pertanto a tutti Voi vadano i miei più cordiali ringraziamenti per la partecipazione a questa Sesta Sessione Plenaria. Vi prego di voler gradire i miei migliori auguri per tutti i lavori e per gli importanti risultati che saranno conseguiti.

Edward Kaczynski, OP

WORD OF WELCOME OF THE PRESIDENT OF THE ACADEMY

Most Reverend Eminences and Excellencies, and all of you colleagues and members of the Pontifical Academy of St. Thomas, I greet and thank you cordially for your presence in this sixth Plenary Session dedicated to *The Human Person, Natural Law, Human Rights in a Complex and Globalised Society*.

Starting from the statement of Card. Joseph Ratzinger during his homily at the Mass 'Pro eligendo Romano Pontifice' on April 18, 2005: 'How many doctrinal winds have we known in these last decades, how many ideological streams, how many fashions of thought... The small boat of thinking of many Christians has been not seldom shaken by these waves – thrown from an extreme to the other: from Marxism to Liberalism, up to libertinism; from collectivism to a radical individualism; from atheism to syncretism, and so on... Having a solid faith, according to the Creed of the Church, is often labeled as fundamentalism, i.e. to let oneself be carried here and there by whatever doctrinal wind, seems to be the only attitude to be up to our modern days. A dictatorship of relativism is being created which acknowledges nothing as definitive, which allows as final measure the own self and its whims. On the contrary, we have another measure: the Son of God, the true Man. It is He who is the measure of the true humanism' (*L'Osservatore Romano*, April 19, 2006, 6/7). The words spoken by the Holy Father in Warsaw on May 26, 2006, are: (Today) 'one tries to give the impression that everything is relative: even the truths of faith would depend on the historical situation and a human evaluation. But the Church cannot make the Spirit of Truth silent... We ought not to fall into the temptation of relativism or subjective and selective interpretation of the Sacred Scriptures (and we can add 'of the Christian morals'). Only the integral truth allows us to be open to the adhesion to Christ, dead and risen for our salvation' (*L'Osservatore Romano*, May 26-27, 2006, 11).

Following then the suggestions of the participants to the fifth Plenary Session of the PAST in 2005, the Council of the PAST has formulated the theme of the present sixth Session in the following way: *The Human Person, Natural Law, Human Rights in a Complex and Globalised Society*.

How can we characterize the dictatorship of relativism Benedict XVI speaks about in reference to Morals? First of all, relativism excludes the *truth* from the consideration on moral good and evil. Morals is not any longer an expression of truth, but of the *emotions* and *feelings* or – as the Pope says – *whims*. If it is not the expression of the truth, it is not something *objective* either; it is the subjective and selective interpretation of our problems.

Together with the exclusion of the truth from morals and objectivity from morals, one also excludes God: the Supreme Good and the Final Goal of human life; and one does not look to God for human happiness or beatitude. Just as God after original sin expelled Adam and Eve from Paradise, in the same way the Christian theologians in the 20th Century expelled God from the human world, both as final goal and special grace.

Consequently, moral theory has been reduced to justice and duty, as it is the case in Kant and in Marx. In M. Weber it goes even further, i.e. excludes from the ethical considerations also specifically moral values. Only the bare facts remain, as Benedict XVI observed, the so called technologico-scientific data.

What kind of remedy to the present crisis after Auschwitz – following the teaching of St. Thomas, can our Session propose? Does something absolute, objective, of truth and liberty, still remain in the morals of St. Thomas?

Distinguished Members of this Academy, I wish you all a fruitful and prosperous work of reflection and thorough study about the human person, natural law and human rights, for the good of all Christians and all men of good will.

Since the financial means at the disposition of the Pontifical Academy of St. Thomas are limited, I propose for next year, instead of a Plenary Session, to prepare a Comment to the Encyclical *Deus Caritas Est* of Benedict XVI. At the time of the delivery of the Comment, we will ask for a special meeting with the Pope for all the Members of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas.

In the meantime my best thanks to all of you for your participation in this sixth Plenary Session. Please accept my best wishes for all your work and the important conclusions you will reach.

Edward Kaczynski, OP

LOI NATURELLE ET DÉCALOGUE

GEORGES M. COTTIER

I

Problématique

1. Le traité de la *loi naturelle* dans la *Summa theologiae* est un traité théologique. Il n'est pas inutile de le rappeler, bien que nous y trouvions aussi les principes d'une philosophie de la loi naturelle et du droit naturel.

En tant que théologique, ce traité s'inscrit dans la considération plus vaste de l'histoire du salut. Cette dimension historique, loin d'être mise entre parenthèses, doit toujours être tenue présente, tout en écartant toute interprétation de marque historiciste.

Dans sa signification plus générale, la loi désigne une forme de motion extérieure orientant les actes humains vers le bien (q. 90). Il est traité de la loi naturelle dès la question 91, qui a pour objet la diversité des lois, à l'article 2. Cette question 91 occupe une place centrale.

Auparavant, l'article 1 avait traité de la *loi éternelle*. Son intelligence présuppose la doctrine de la providence divine qui gouverne l'ensemble de l'univers créé par Dieu. La loi désigne la raison divine en tant qu'elle a pour objet le gouvernement du monde. Cette loi est dite éternelle parce que ce que conçoit la raison divine, elle le conçoit de toute éternité, et non pas *ex tempore*.

Les autres types de loi sont, directement ou indirectement et selon des modalités diverses, des participations à la loi éternelle. On distingue ainsi trois grands types de loi: la loi naturelle (a. 2), la loi humaine (a. 3), la loi divine (a. 4).

Sur la base d'une expression de saint Paul, dans l'épître aux Romains (7,23), saint Thomas parlera encore de la *lex peccati* ou *fomitis*, dont nous aurons à parler plus loin. Mais c'est là un sens dérivé.

De la *loi naturelle* traite la question 94. La *loi divine* occupe une longue série de questions: *loi ancienne* (q. 98-105), à l'intérieur de laquelle on dis-

tingue trois formes de loi (q. 99): préceptes moraux (q. 100), préceptes cérémoniaux (q. 101-103), préceptes judiciaires réglant l'ordre social (q. 104-105), puis *loi nouvelle* ou *loi évangélique* (q. 106-108). Les formes successives de la loi divine déterminent les époques de l'histoire du salut.

2. La loi naturelle n'est pas extérieure à l'historicité de l'histoire du salut, pour la bonne raison que l'ordre de la création et l'ordre du salut, tout en étant distincts, ne sont pas étrangers l'un à l'autre. La loi naturelle, du point de vue anthropologique et éthique, constitue la donnée de base.

Je n'entends pas proposer un examen complet du traité de la *loi naturelle* (q. 94), mais plutôt dégager quelques problèmes sur lesquels sont perceptibles aujourd'hui des hésitations, ce qui fait obstacle à la transmission du message pastoral de l'Église.

Ces problèmes tournent autour de la question posée par saint Thomas: si tous les préceptes moraux de la *loi ancienne* appartiennent à la *loi naturelle* (*sint de lege naturae*) (q. 100, a. 1)?

On sait que l'idée même d'une loi naturelle est aujourd'hui fortement contestée. Ainsi une certaine interprétation de l'évolution exclut l'idée d'une nature humaine ontologiquement déterminée (ce qui d'ailleurs n'exclut pas une large plasticité des natures). Le positivisme juridique, en faisant de l'homme et de la société la source du droit, aboutit pour sa part à une semblable négation. Je n'entre pas ici dans la réfutation de ces théories, qui évidemment est présumée à ce que nous dirons.

La quasi coïncidence de la *loi naturelle* et de la *loi ancienne* (*le Décalogue*) n'est pas une doctrine propre à saint Thomas. Elle est une doctrine commune de l'Église. On lui a opposé une série d'objections. En posant cette identité, l'Église ne projette-t-elle pas sur la nature humaine dont la connaissance est accessible à la raison naturelle, ce qu'elle a en réalité appris par la Révélation? A l'inverse, si le Décalogue reprend ce que contient la loi naturelle, n'est-ce pas que l'idée de Révélation, au moins dans ce cas précis, est une création de notre esprit? Mais alors quelles seraient la nécessité et l'utilité d'une Révélation? Notre exposé cherchera à répondre à ces objections.

On sait qu'un des fondements de la doctrine de la loi naturelle se trouve dans saint Paul: "Quand des païens, sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi. Ils montrent que l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans leur cœur; leur conscience en témoigne également ainsi que leurs jugements intérieurs qui tour à tour les accusent et les défendent" (Rm 2, 14-15).

Quelques rappels

3. Quelques rappels sont utiles pour avancer dans notre réflexion.

On appelle loi naturelle, dit saint Thomas, la participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable (cf. q. 91, a. 2).

En effet, tous les êtres portent l’empreinte de la loi éternelle, en ce qu’ils sont naturellement inclinés vers leurs actes propres (ou connaturels) et vers leur fin.

Mais c’est d’une manière plus haute que la créature raisonnable est soumise à la divine providence, en tant qu’elle pourvoit (*providens*) à elle-même et aux autres. (En d’autres termes sa participation est active et responsable, et pas seulement passive).

Elle tient de la loi éternelle son inclination naturelle à l’acte approprié (*debitus*) et à sa fin.

Ainsi la participation à la loi éternelle est constitutive de la loi naturelle. Celle-ci est dans la nature créée l’empreinte de la raison divine créatrice de cette nature. On est ici dans l’ordre de la raison pratique où la fin a raison de principe. L’ordination à la fin n’est pas surimposée du dehors, elle est inscrite dans la nature, plus précisément dans les inclinations de la nature. C’est ce qu’indiquent le terme d’*impressio* et le verbe *imprimer*.

Ceci est déterminant quant à la connaissance que nous avons de la loi naturelle: avant toute thématization conceptuelle elle est saisie par voie de connaissance par connaturalité.¹

Quand on parle ici de la nature et de ses inclinations, la chose doit s’entendre dans un sens ontologique, ce serait se fourvoyer que de l’entendre en un sens psychologique.

La réponse à la seconde objection que nous commentons apporte une précieuse précision: les opérations de la raison et de la volonté dérivent en nous de ce qui est selon la nature (cf. q. 10, a. 1). En effet, tout raisonnement (*ratiocinatio*) dérive de principes qui sont naturellement connus et tout désir (*appetitus*) de biens qui conduisent à la fin, dérive du désir naturel de la fin ultime.

Il ne faut donc pas opposer la volonté à la nature, puisqu’elle est un *appetitus rationalis* naturel.

Autre précision (ad 3): les animaux privés de raison participent eux aussi à leur manière (*suo modo*) à la raison éternelle. Mais comme la créature rai-

¹ Jacques Maritain a insisté sur cet aspect dans *La loi naturelle ou la loi non écrite*, OC XVI, Fribourg-Paris, 1999, pp. 687-918.

sonnable y participe par l'intelligence et la raison (*intellectualiter et rationaliter*), la participation à la loi éternelle dans la créature raisonnable est appelée loi au sens propre, puisque la loi est chose de la raison (cf. q. 90, a. 1). La créature privée de raison n'y participe pas rationnellement; c'est pourquoi cette participation ne peut être appelée loi que par similitude.

Connaissance de la loi naturelle

4. Quelle connaissance avons-nous de la loi naturelle? Tel est le sujet dont traite la question 94.

Plus haut nous avons rencontré la formule: *intellectualiter et rationaliter*. *L'intellectus* s'entend de la saisie immédiate de l'objet connu. Il désigne ainsi soit l'acte qui fonde la connaissance humaine soit celui qui la parachève. *Ratio* renvoie au raisonnement, au discours, au processus de passage des principes aux conclusions. La *ratio* désigne ainsi le mode proprement humain, la condition en nous de *l'intellectus*.

Retenons quelques thèmes de la question 94 qui aident plus directement à la compréhension du sujet qui nous occupe.

L'article 2 traite de la pluralité des principes de la loi naturelle. Il établit un parallèle entre les principes de la raison spéculative et ceux de la raison pratique. Dans les deux cas, nous avons affaire à des principes connus par soi (*per se nota*).

Mais ceci s'entend d'une double manière: en soi (*secundum se*) et par rapport à nous (*quoad nos*).

Une proposition, en effet, est dite connue par soi quand le prédicat entre dans la raison du sujet. Mais, ajoute saint Thomas, pour celui qui ignore la définition du sujet, la proposition ne sera pas connue par soi.

C'est pourquoi on distinguera à la suite de Boèce entre les principes connus par soi d'une manière générale par tous (*communiter omnibus*), c'est-à-dire ceux dont les termes sont connus de tous (par exemple, le tout est plus grand que la partie) et les principes connus par soi pour les seuls sages, c'est-à-dire ceux qui comprennent la signification des termes de la proposition. Thomas donne comme exemple: l'ange n'est pas présent dans un lieu en étant circonscrit. En effet, le sujet, un être spirituel, implique que celui-ci ne soit pas dans le lieu à la manière des êtres matériels. Cette vérité échappe aux *rudes*, à ceux qui sont dépourvus de culture suffisante.

La distinction ne s'applique pas à tous les principes, car il existe un ordre entre les objets appréhendés par l'intelligence. Ce qui est premier c'est l'être (*ens*), qui est inclus dans toutes nos appréhensions. D'où le premier

principe indémontrable: on ne peut pas simultanément affirmer et nier, fondé sur la notion d'être et sur celle de non-être (cf. Aristote, *Metaph.*, III, III, 9, 1005 b. 29).

D'une manière semblable, ce qui est premier dans l'appréhension de la raison pratique, laquelle est ordonnée à l'*opus* (au sens générique: œuvre à faire, acte à poser), c'est le bien. Tout agent agit en vue d'une fin, laquelle a raison de bien. En conséquence, c'est sur la raison de bien qu'est fondé le premier principe de la raison pratique.

Or le bien est ce que toutes choses désirent (*omnia appetunt*). Le premier principe de la loi naturelle sera donc: il faut faire et rechercher le bien, il faut éviter le mal.

Sur ce premier principe sont fondés tous les principes de la loi naturelle, de telle sorte que tout (*omnia*) ce qui est à faire ou à éviter se rapporte aux préceptes de la loi naturelle. La raison pratique saisit naturellement l'objet de ces préceptes comme constituant l'ensemble des biens humains.

5. Le bien ayant raison de fin et le mal raison du contraire, il s'ensuit que tout ce à quoi l'homme a une inclination naturelle, la raison l'appréhende naturellement comme bien et par conséquent comme devant être objet de l'action (*opera prosequenda*), tandis que ce qui est contraire est perçu comme mauvais et devant être évité.

C'est donc l'inclination naturelle qui est ici le *medium* qui nous fait connaître les exigences de la loi naturelle.

C'est pourquoi selon l'ordre des inclinations naturelles, nous avons l'ordre des préceptes de la loi naturelle.

Il existe d'abord (*inest primo*) chez l'homme une inclination au bien selon la nature, inclination qu'il a en commun avec toutes les substances. En effet, toute substance désire (*appetit*) naturellement la conservation de son être selon sa nature. Selon cette inclination, est du ressort de la loi naturelle tout ce par quoi la vie de l'homme est protégée et ce qui lui est contraire est empêché.

Nous rencontrons en second lieu une inclination à des biens plus particularisés, ceux dans lesquels l'homme par sa nature communique avec les autres animaux. Est ainsi du ressort de la loi naturelle "ce que la nature a appris à tous les animaux", l'union du mâle et de la femelle, l'éducation des enfants, etc.

En troisième lieu est innée (*inest*) en l'homme une inclination selon la nature de la raison, inclination qui lui est propre. Ainsi l'homme a une inclination naturelle à connaître Dieu et une inclination à vivre en société. C'est pourquoi est du ressort de la loi naturelle tout ce qui se rapporte à des incli-

nations de ce type, comme éviter l'ignorance ou ne pas offenser ceux avec lesquels on doit vivre...

On aura sans doute remarqué la fréquence de l'emploi du mot nature et de ses dérivés. On pourrait penser que cela tient tout simplement au fait que l'on parle de la loi naturelle. En réalité, cette fréquence met aussi en évidence la richesse du concept, qui désigne soit la nature créée comme telle, soit la nature spécifique, la nature humaine, soit encore la connaissance naturelle spontanée, immédiate, que nous avons d'elle.

Quant à la pluralité des préceptes, elle reflète la complexité de l'être humain. Mais cette pluralité ne s'oppose pas à son unité. Les préceptes communiquent tous en une unique racine (cf. ad 2). A partir du fondement anthropologique pourrait se développer la critique des morales aprioristiques de type kantien.

6. L'article que nous commentons est certainement un des pivots du traité. Revenons sur certains points. Le premier concerne la connaissance des préceptes. Ils sont connus par soi, c'est-à-dire que leur intelligibilité est évidente puisque le prédicat est compris dans la notion même du sujet. Mais la perception de cette évidence peut être à la portée de tous ou à la portée des seuls sages. Saint Thomas entend sans doute par sages les philosophes et les théologiens. L'une et l'autre disciplines en effet sont une sagesse, la sagesse désignant une science portant sur les causes suprêmes. La philosophie et la théologie sont en effet des sciences capables de démonstrations rigoureuses. Certes, cela n'exclut pas la sagesse supérieure, don de l'Esprit Saint, ni non plus cette sagesse que donnent l'expérience et la droiture de la vie.

Il convient ici de nous demander comment se présente aujourd'hui la distinction entre *sapientes* et *rudes*. La diffusion de la culture a pour conséquence que le savoir des sages est communiqué à un plus grand nombre. Tant que nous avons affaire à un savoir, au sens propre du terme, cette diffusion demeure homogène, de sorte que la conscience de la loi naturelle se trouve renforcée par l'adhésion, fondée en raison, de couches plus larges de la société. Mais de fait, le développement de la philosophie conduit à une rupture de l'homogénéité. Car en se développant et avec la multiplication des systèmes, la philosophie voit surgir en elle-même des oppositions, qui portent sur sa nature même comme savoir. La multiplication des courants philosophiques antagonistes a pour résultat d'offusquer ou d'ébranler les convictions. Contestée, l'idée même de loi naturelle doit être défendue dans une culture où la voix des sages a peine à être entendue. Par rapport à la loi naturelle, dans son existence et dans son contenu, se sont créés au sein de

la culture des préjugés fortement enracinés. La présentation de la loi naturelle ne peut faire l'économie d'une discussion critique.

A propos des préceptes qui se rapportent à la spécificité de l'homme comme homme, saint Thomas fait référence aux inclinations *selon la nature de la raison* et donne deux exemples qui illustrent la nécessité de la discussion critique. Il reconnaît en effet une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu. De là, la nécessité de réfuter le sécularisme dans sa racine. De son côté, l'inclination naturelle à vivre en société conduit à contester une thèse fondamentale du libéralisme qui est l'antériorité mythico-historique de l'individu sur la société, laquelle prendrait naissance par le contrat social.

Nous verrons plus loin quelles sont les causes de ce paradoxe: ce dont la connaissance devrait aller de soi, parce qu'elle est naturelle, cesse d'être perçu spontanément.

La pluralité des préceptes de la loi naturelle est une pluralité organique qui renvoie à la complexité de l'être humain. Mais ces préceptes se rapportent tous à une racine unique, qui n'est autre que l'unité substantielle de cet être.

Par ailleurs, dans cette pluralité, tous les préceptes ne sont pas également aisés à saisir, certains ne sont évidents qu'aux *sages*.

Raison pratique

7. De ce qui précède, on peut dès maintenant déduire que les préceptes de la loi naturelle ne constituent pas une sorte de code systématique, au sens des théories rationalistes du droit naturel. Ce qui n'exclut pas le processus naturel qui conduit à exprimer conceptuellement ce qui est d'abord saisi par connaturalité.

Il ressort également qu'entre les préceptes il existe des différences autres que celles qui tiennent au contenu. De ces différences traitent les articles suivant de la q. 94.

La loi naturelle est-elle identique chez tous (a. 4)?

La loi naturelle porte sur des biens (ou des fins) vers lesquels l'homme est naturellement incliné. Or le propre de l'homme est d'être incliné à agir selon la raison. Le mot raison doit s'entendre ici en tant que distinct d'*intellectus*. Or la raison procède des principes communs (*ex communibus*) aux conclusions particulières (*ad propria*).

Ici se présente une première différence. La raison spéculative porte sur le nécessaire, sur ce qui ne peut pas être autrement: on passe ainsi sans

faille (*defectus*) de la vérité des principes communs à celle des conclusions propres. Entendons que la vérité ne subit aucun fléchissement.

Il n'en va pas de même avec la raison pratique. S'occupant des choses humaines, elle porte sur le contingent. C'est pourquoi, si la nécessité se trouve dans les principes communs, plus l'on descend vers le particulier plus la nécessité se trouve en défaut.

Dans l'ordre spéculatif, on trouve la même vérité, pour tous, dans les principes et dans les conclusions, bien qu'elle ne soit pas, comme nous l'avons vu, connue de tous dans les conclusions.

Dans l'ordre pratique nous ne trouvons pas la même vérité chez tous quand on arrive aux conclusions (*propria*). Cette identité ne se trouve qu'au niveau des principes communs. Saint Thomas parle ici de vérité ou rectitude, parce que, dans l'ordre pratique, au niveau du jugement prudentiel, la vérité se définit comme *conformitas ad appetitum rectum*.

Ainsi au niveau de la raison pratique nous n'avons pas la même vérité ou rectitude chez tous. De plus, là où elle est la même, tous ne la perçoivent pas. Il reste cependant que, chez tous, cela est droit et vrai qu'il faut agir selon la raison.

Saint Thomas propose un exemple. De ce principe découle comme (*quasi*) une conclusion propre qu'il faut restituer ce qui nous est confié en dépôt. Or cela est vrai *ut in pluribus*, dans la majorité des cas, car il peut se présenter que la restitution entraîne des conséquences néfastes; elle devient alors contraire à la raison. Par exemple, je ne dois pas restituer son arme à celui qui complète contre la Patrie.

Plus donc on descend vers le particulier et plus se multiplient les cas où le précepte cesse de pouvoir s'appliquer. Le précepte de la restitution du dépôt est vrai, mais doit s'appliquer avec précaution et selon une modalité appropriée. En d'autres termes, plus on va vers le particulier, et plus il faut tenir compte des conditions d'application du précepte. A la limite, se rencontrent des cas où il ne s'applique plus.

Nous aboutissons ainsi à une série de distinctions qui sont décisives.

La loi naturelle, quant aux premiers principes communs est la même chez tous, soit selon la vérité ou rectitude, soit selon la connaissance que l'on en a.

Quant aux jugements portant sur une matière déterminée, certains préceptes sont comme (*quasi*) des conclusions des principes communs (selon notre exemple, restituer le dépôt, agir selon la raison).

Ces préceptes sont les mêmes pour tous dans la plupart des cas (*ut in pluribus*), et ceci quant à la rectitude et quant à la connaissance que nous en

avons. Mais ces préceptes peuvent ne plus s'appliquer dans un petit nombre de cas (*in paucioribus*), quant à la rectitude, à cause d'obstacles particuliers. Ainsi la raison m'interdit de restituer son arme à une personne dangereuse pour l'ordre public. Saint Thomas note que la nature nous offre une analogie avec ce type de loi: les lois de la nature se vérifient *ut in pluribus*.

Ici intervient une nouvelle précision. La non-application n'est pas seulement commandée par la rectitude elle-même, elle peut encore dépendre d'un manque qui affecte notre connaissance. Ce manque peut venir de la dépravation de la raison par les passions, de dispositions (*habitus*) mauvaises de la nature, des mœurs sociales. Ainsi, selon Jules César, le vol, qui est expressément contre la loi naturelle, n'était pas considéré comme un mal chez les anciens Germains.

Les recès de la psyché ainsi que ses pathologies, le poids du social et des moyens modernes de communication sur les individus doivent faire l'objet d'une étude critique attentive, permettant de mesurer jusqu'où peuvent s'étendre l'ignorance ou l'occultation de certains préceptes de la loi naturelle.

Mutation de la loi naturelle

8. Les dernières considérations portent à poser une nouvelle question: *la loi naturelle peut-elle subir des mutations* (a. 5)?

Qu'entend-on par mutation? Elle peut signifier un changement par addition, ayant en vue l'utilité de la vie humaine. Un tel changement est chose positive. Tel est l'apport de la loi divine et de la loi humaine.

Mais la mutation peut s'entendre comme changement par voie de soustraction. Ainsi ce qui d'abord appartenait à la loi naturelle, cesserait de lui appartenir.

C'est en ce sens qu'il faut examiner la question. La réponse présuppose la distinction entre principes premiers et principes seconds.

Les premiers principes de la loi naturelle sont absolument immuables. Quant aux préceptes seconds, nous avons vu qu'ils sont comme (*quasi*) des conclusions particulières proches des premiers principes. A leur niveau, la loi naturelle ne change pas, en ce sens que ce qu'elle prescrit est d'une manière générale (*ut in pluribus*) toujours droit. Mais elle peut changer dans un cas particulier et ceci peu fréquemment (*in paucioribus*), pour quelques causes spéciales qui en empêchent l'observance, comme nous l'avons vu à l'article 4.

La *Glose* dit que la loi écrite est donnée pour corriger la loi naturelle, ce qui doit s'entendre par mode d'addition, le précepte de la loi naturelle

devant être complété. Cela peut aussi s'entendre en ce sens que dans le cœur de certains la loi naturelle a été corrompue sur certains points: ils jugent bons des actes qui naturellement sont mauvais (c'est le cas rappelé par le *De Bello Gallico* de Jules César). Une telle corruption a besoin d'être corrigée (cf. ad 1).

La seconde objection pose une question difficile. Elle se réfère à la Bible où nous trouvons l'exemple de préceptes divins personnels qui semblent aller à l'encontre des préceptes de la loi naturelle: le sacrifice d'Abraham, les trésors des Egyptiens, le mariage d'Osée. En nous basant sur les acquis de l'exégèse et de l'anthropologie culturelle, nous sommes à même d'apporter une réponse différente de celle qu'apporte saint Thomas.² On retiendra cependant l'affirmation de la souveraineté de Dieu, qui est au fondement de sa réponse.

Ainsi immuable dans ses principes premiers, la loi de nature admet de possibles *defectus* quand on passe au niveau des préceptes seconds. Cette possibilité va croissant plus on s'approche du particulier, où l'application de la loi dépend de conditions concrètes. Les causes de ces *defectus* sont de diverses sortes.

Abolition de la loi naturelle

9. L'existence de possibles carences dans la connaissance que nous avons des préceptes seconds de la loi naturelle soulève une question ultérieure: la loi de nature peut-elle être effacée (*aboleri*) du cœur de l'homme (a. 6)? C'est là une question radicale. La réponse doit tenir compte de la distinction, que nous avons déjà rencontrée, entre préceptes communs (*communissima*) qui sont connus de tous, et préceptes seconds, plus particuliers (*propria*) qui sont comme des conclusions proches des principes (*quasi conclusiones propinqua principii*).

Quant aux principes communs, la loi naturelle ne peut d'aucune façon être détruite dans le cœur de l'homme, dans son universalité. Mais elle peut être détruite dans une action particulière (*in particulari operabili*), à cause de la concupiscence ou de quelque autre passion. Il s'agit donc, dans le cas d'un acte particulier, de la non application du principe. Le sujet, en proie à la passion, agit en écartant la considération du principe.

² Cf. sur ce point, les pages éclairantes de Raïssa Maritain, *Histoire d'Abraham ou les premiers âges de la conscience morale*, in Jacques et Raïssa Maritain, *Œuvres Complètes*, XIV, Fribourg-Paris, 1993, pp. 567-617.

En ce qui concerne les préceptes seconds, la loi naturelle peut être détruite dans le cœur des hommes. Cette destruction peut dépendre de deux sortes de cause. D'une manière analogue à ce qui se passe dans l'ordre spéculatif où des erreurs peuvent se présenter touchant des conclusions nécessaires, des convictions mauvaises (*malae persuasiones*) peuvent être cause de la non-application du précepte dans un cas particulier. Ainsi, au niveau des conclusions, il se peut trouver des jugements qui, loin de conduire à la vraie fin, conduisent à mal agir.

Les *malae persuasiones* sont l'équivalent d'erreurs dans le jugement pratique sur un choix particulier. Mais la "destruction", l'abolition de la loi naturelle dans un cœur peut encore avoir pour causes les mauvaises habitudes ou un *habitus* corrompu, comme chez ceux pour qui le vol n'est pas considéré comme un péché. Les vices contre nature dont parle saint Paul aux Romains (1,24) peuvent également être causes d'une telle destruction.

Thomas résume l'enseignement de cet article en une brève phrase: la faute (*culpa*) détruit la loi naturelle dans le cas d'une action particulière (*in particulari*), mais non d'une manière générale (*in universali*), si ce n'est peut-être en ce qui concerne les principes seconds (cf. ad 1).

C'est sur cette dernière partie de la phrase que j'aimerais faire porter la réflexion.

La loi naturelle n'est pas un bloc d'une seule coulée. Elle comporte des différenciations intrinsèques. La connaissance que nous en avons n'a pas toujours la même fermeté. Pour des causes diverses, des carences peuvent se présenter.

Le rapport de la loi naturelle au Décalogue se comprend à partir de ce qui précède. Ce sera l'objet de notre seconde partie.

II

La "loi du péché"

10. Nous retrouvons ici les questions que nous avons posées au début. Si les préceptes de la loi naturelle se retrouvent dans le Décalogue, on ne comprend guère la raison de ce qui semble n'être qu'une doublure superflue. Ce que l'on prétend être inscrit dans la nature ne viendrait-il pas en réalité de la Révélation? Ou, à l'inverse, l'idée d'une loi divine révélée ne serait-elle pas la simple projection d'un sentiment religieux appartenant à la nature humaine? Saint Thomas donne la réponse à ces objections.

Partons d'une donnée anthropologique. Il appartient à la raison d'exercer son *dominium* sur les autres puissances. Les inclinations naturelles de ces dernières doivent être gouvernées par la raison. En ceci consiste la rectitude (cf. q. 94, a. 4, ad 3). Si cet ordre n'est pas respecté, la rectitude fait défaut.

A la question 91 qui traite des différentes espèces de loi, saint Thomas parle de la *lex fomitis* ou *lex peccati* (a. 6), en se fondant sur une affirmation de saint Paul (Rm 7,23): "mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres".³ Il est clair que la loi s'entend ici dans un sens dérivé. On pourrait s'étonner de sa mention en ce lieu. En réalité, le sujet intéresse directement notre compréhension de la loi naturelle.

La loi existe, comme mesure, chez le législateur et, d'une manière participée, chez celui qui est soumis à la loi. Dieu, qui est le suprême législateur, n'a pas donné à toutes les créatures les mêmes inclinations naturelles. L'agressivité, naturelle chez les fauves, est contraire à la loi de la brebis.

L'homme a reçu de l'ordination divine pour loi, d'agir selon la raison. Cette loi est à ce point vigoureuse (*valida*) que, dans le premier état de l'homme, celui de la justice originelle, aucun acte n'échappait à la régulation de la raison ou ne s'y opposait (*praeter vel contra*). Mais quand l'homme se fut éloigné de Dieu, il s'est laissé conduire par les pulsions de sa sensualité. Et ceci se vérifie en chacun en particulier: plus quelqu'un s'écarte de la raison, et plus en un certain sens il devient semblable aux bêtes, qui sont menées par la force de la sensualité.

Mais dans la mesure où l'homme est destitué de la justice originelle et de la vigueur de la raison la pulsion de la sensualité qui l'entraîne a raison de loi, en tant qu'elle est pénale et consécutive à la loi divine destituant l'homme de sa propre dignité.

Une conclusion de première importance ressort de cet article 6. La considération de la loi naturelle n'est correcte que si elle tient compte des conditions concrètes, historiques, de son actualisation. Comment en irait-il autrement dès lors que nous sommes dans l'ordre de la raison pratique? La condition de l'humanité après la chute originelle se répercute sur la manière selon laquelle la loi naturelle est vécue et perçue. La "loi du péché" (*fomes*) agit dans l'*impetus* (la pulsion) d'une sensualité exerçant son empire sur l'homme, en opposition à l'empire normal de la raison, qui se trouve affaiblie.

³ Sur ce que la Tradition appelle *concupiscence* ou, métaphoriquement "le foyer du péché" (*Fomes peccati*), cf. CEC., n. 1264, qui renvoie au Concile de Trente, DS 1515.

Une lecture rationaliste du traité de la loi naturelle pêche sur deux points majeurs. Premièrement elle ne prête pas l'attention voulue à la distinction entre les concepts d'essence et de nature. La nature signifie, en effet, l'essence, non pas dans sa nudité d'essence, mais en tant qu'elle est la racine d'activités spécifiques. Avec l'activité, nous sommes dans l'ordre de l'exister, et non dans le ciel des pures essences.

En second lieu, le rationalisme ignore les conditions réelles d'exercice de la raison pratique, qui sont celles de l'humanité porteuse du péché originel et objet de la grâce rédemptrice. On ne peut ignorer la présence de la *lex fomitis* dans le comportement habituel de l'humanité ni non plus la difficulté, dans la situation de l'homme après la chute, de discerner clairement ce qui est une authentique *inclinatio naturae* mesurée par *l'inclinatio rationis*, et ce qui ressortit à *l'impetus sensualitatis*. Le naturalisme présuppose l'absence de ce discernement.

Le Décalogue

11. La prise en compte de la *lex fomitis* permet d'aborder la question 100, qui traite des préceptes moraux de la *Loi ancienne* (articles 1,3,11).

Tous les principes moraux de la Loi ancienne appartiennent à la loi naturelle. L'article 1 commente l'affirmation de Paul Rm, 2,14: "Quand des païens, sans avoir de loi font naturellement ce qu'ordonne la loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes, eux qui n'ont pas de loi".

Nous avons déjà rencontré les arguments qui exposent les fondements de cette affirmation.

Distincts des préceptes cérémoniaux et de ceux qui règlent la vie sociale (*iudicialia*), les principes moraux règlent la bonté, la rectitude des mœurs. Or le principe propre des actions humaines est la raison. Des mœurs sont bonnes quand elles sont en accord avec la raison, mauvaises quand elles sont en désaccord. Se référant à la distinction des préceptes établie auparavant, saint Thomas observe que certains jugements sur des actes humains sont si explicites qu'il suffit d'une simple considération pour les approuver ou les désapprouver en vertu des principes premiers et communs. D'autres jugements sur des actes humains requièrent un examen approfondi des diverses circonstances; un tel examen poussé n'est pas à la portée de tous, mais des seuls *sages*. Et il existe certains jugements pour lesquels l'homme a besoin d'être instruit par Dieu, comme c'est le cas pour les vérités à croire.

Puisque les préceptes moraux concernent les bonnes mœurs, et, partant, sont consonants à la raison, tout jugement de la raison humaine d'une

certaine façon dérive de la raison naturelle. De la sorte, il est nécessaire que tous les préceptes moraux se rapportent à la loi naturelle.

Mais cela se vérifie selon des modalités différentes.

Certains préceptes, tels que: honores ton père et ta mère, tu ne tueras pas, tu ne voleras pas (cf. *Dt.* 20, 12.13.15.), sont saisis aussitôt par tout homme. Des préceptes de ce genre appartiennent à la loi naturelle absolument, *absolute*. D'autres supposent une considération plus subtile qui requiert la sagacité des sages. De tels préceptes appartiennent certes à la loi naturelle mais exigent d'être enseignés par les *sages* à ceux qui sont dépourvus de culture (les *minores*). L'exemple est tiré du *Lévitique*: "Tu te lèveras devant une tête chenue, tu honoreras la personne du vieillard et tu craindras ton Dieu. Je suis Yahvé" (Lev. 19,32). Saint Thomas emploie ici les termes de *disciplina* et d'*instructio*. *Disciplina* signifie le fait d'être enseigné. Les deux termes sont très proches.

Ainsi il y a des cas où l'appréhension spontanée et immédiate n'est pas possible. Il faut un enseignement, une formation, une transmission culturelle. Dans cette transmission les penseurs et les maîtres et le patrimoine vivant dont la tradition est porteuse sont des facteurs indispensables.

Enfin, pour les préceptes qui concernent les choses divines, la raison humaine a besoin d'être enseignée par Dieu lui-même. Les exemples sont tirés du livre de l'*Exode*, 20,4.7): "Tu ne te feras aucune image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux, là-haut, ou sur la terre, ici-bas, ou dans les eaux, au-dessous de la terre... Tu ne prononceras pas le nom de Yahvé ton Dieu à faux, car Yahvé ne laisse pas impuni celui qui prononce son nom à faux".

A côté de ce qu'elle saisit quasi immédiatement, la raison a besoin de recevoir les préceptes naturels par la voie de la *disciplina*. Cela découle de la nature sociale de l'homme. Mais, de plus, la raison humaine est ouverte à la réception de l'enseignement divin. Radicalement, la raison humaine est disciple de Dieu. Le *lumen naturale*, venant de Dieu, vérifie déjà d'une certaine manière cette *disciplina*; de par sa nature même elle est ouverte à une *instruction* divine surnaturelle. Celle-ci peut porter sur les mystères, elle peut aussi conforter la raison naturelle dans la saisie de son objet connaturel.

12. On comprend dès lors que *tous les préceptes moraux de la loi ancienne puissent être ramenés aux dix préceptes du Décalogue* (a. 3). Ceux-ci ont été proposés au peuple directement par Dieu, tandis que les autres préceptes l'ont été par la médiation de Moïse.

Appartiennent au Décalogue les préceptes dont l'homme tient de Dieu la connaissance directe qu'il en a (*quorum notitiam homo habet per seipsum*

a Deo). Tels sont les préceptes qui sont aussitôt connus à partir des premiers principes moyennant une rapide (*modica*) considération ainsi que ceux qui sont connus aussitôt, par la loi divinement infuse. Il existe ainsi une analogie entre la connaissance des premiers préceptes de la loi naturelle et la connaissance de foi: leur origine est immédiate, elle est une lumière divine: le *lumen* naturel de la raison et la foi infuse.

Saint Thomas illustre cette analogie à propos de Mt 22,36-40: “Maître, quel est le grand commandement dans la loi? Jésus déclara: Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée. C’est là le grand, le premier commandement. Le second est aussi important: Tu aimeras ton prochain comme toi-même. De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les prophètes”.

Ce sont là les préceptes premiers et communs de la loi naturelle. Ils sont connus directement (*per se*) par la raison humaine, et ceci soit par la voie de la nature (*per naturam*) soit par celle de la foi. C’est pourquoi tous les préceptes du *Décalogue* s’y rapportent comme des conclusions aux principes communs (cf. ad 1).

Dans le *Décalogue*, nous trouvons deux genres de préceptes. Les préceptes premiers et communs qui sont inscrits dans la raison naturelle et dont nous venons de parler et ceux dont la convenance à la raison n’apparaît qu’au terme d’une recherche poussée; ces derniers préceptes proviennent au peuple de la part de Dieu par la médiation de l’enseignement des *sages*. Saint Thomas pense sans doute ici à tout l’enseignement des Livres sapientiaux. Ces deux genres de préceptes sont, les uns et les autres, contenus dans le *Décalogue*, mais selon des modes différents.

Ceux qui sont premiers et communs y sont contenus comme les principes le sont dans les conclusions prochaines. Pour ceux qui sont connus par la médiation des *sages*, ils y sont à l’inverse, contenus comme les conclusions dans les principes.

13. L’article 11 pose une nouvelle question: *Qu’est-ce qui distingue les préceptes moraux autres que ceux du Décalogue?*

Les préceptes moraux tirent leur efficacité du *dictamen* de la raison naturelle, même s’ils n’ont pas été notifiés (*statuuntur*) dans la loi. Cette affirmation, qui doit être entendue au sens de *Rm* 2,14-15, signifie que la loi précède sa codification.

Certains préceptes, en effet, sont à ce point manifestes qu’ils n’ont nullement besoin d’être promulgués (*editio*). Tels sont les commandements de l’amour de Dieu et du prochain, et ceux qui leur sont semblables: ils sont comme les fins des préceptes. A leur sujet personne ne peut se tromper selon le jugement de la raison.

Puis viennent des préceptes davantage déterminés. Chacun, même s'il s'agit de gens du commun (*popolaris*)⁴ peut aussitôt en saisir facilement la raison. Cependant, parce que, dans un minimum de cas (*in paucioribus*), le jugement humain à leur sujet peut être perverti, il est nécessaire qu'ils soient publiés (*editione indigent*). Tels sont les préceptes du Décalogue.

Enfin, il y a les préceptes dont la raison n'est pas manifeste à chacun, mais n'est perçue que par les *sages*. Tels sont les principes moraux que Dieu a ajoutés au Décalogue et qu'Il a transmis par Moïse et Aaron.

Mais, parce que les préceptes manifestes sont les principes de notre connaissance de ceux qui ne sont pas manifestes, les autres principes moraux ajoutés aux préceptes du Décalogue se ramènent à ces derniers par mode d'addition. Saint Thomas montre ainsi, en puisant dans l'*Exode*, le *Lévitique* et le *Deutéronome*, à propos de chacun des préceptes du Décalogue, quels sont les préceptes ajoutés qui lui correspondent. Avec l'économie rigoureuse dont il a le secret, le Docteur Angélique nous offre une remarquable leçon de lecture de l'Écriture.

III

Quelques considérations conclusives

14. Essayons de ramasser en quelques propositions le contenu des articles que nous avons parcourus.

1. La saisie des préceptes de la loi naturelle va de l'appréhension immédiate des principes à la connaissance de préceptes qui exige déjà un certain raisonnement. Plus on va vers le particulier plus cette saisie peut offrir de difficulté.

Plus aussi la loi morale, dans son application peut comporter des *defectus*,⁵ qui tiennent à diverses causes, mais ceci toujours *in paucioribus*, dans un nombre limité de cas.

⁴ *Popolaris*. Il s'agit des gens du peuple, lequel est à l'époque en grande partie analphabète, par opposition à ceux qui ont accès à la culture, avant tout les clercs. En fonction de cette distinction, il conviendrait de réfléchir sur la valeur culturelle de la culture de masse et sur ses ambiguïtés. Comment juger de l'*editio*, pléthorique, de la culture de masse?

⁵ On ne doit nullement à propos de ces *defectus* parler d'exception. Pour expliquer cette remarque, il faudrait développer la doctrine de la prudence et mettre en évidence l'importance des circonstances dans la pensée de saint Thomas. Mais tel n'est pas le sujet de la présente réflexion.

2. La racine de la moralité est la raison: agir moralement c'est agir *ut secundum rationem*. L'œuvre de la raison se déploie à partir de la saisie des principes premiers lesquels sont donnés *naturellement* ou *par la foi*.

Ratio naturalis et foi ne signifient pas deux origines hétérogènes, car l'une et l'autre ont la même source, qui est Dieu. Leur rapprochement n'infirmes en aucune façon la distinction entre nature et grâce; il est fondé dans le fait que la loi naturelle et la loi divine ont en commun d'être une *disciplina*. C'est parce que la raison humaine est participation à la raison divine qu'elle est naturellement disposée à recevoir l'enseignement divin. Cette disposition à l'accueil de la lumière surnaturelle est en pleine consonance avec la nature du *lumen naturale*.

Voir dans ce binôme *fides* et *ratio* une dualité potentiellement antagoniste, c'est être tributaire de la conception rationaliste de la raison, conception qui a particulièrement marqué les temps modernes: la raison humaine se replie sur sa prétendue autosuffisance, allant jusqu'à l'identification avec la Raison *überhaupt*.

3. Quand nous disons que certains préceptes s'appliquent *ut in pluribus*, nous entendons que, dans certains cas, les circonstances font que son application irait contre la raison et donc contre l'essence de la loi morale.

La parole *defectus*, dont use saint Thomas, peut désigner des déviations et des erreurs touchant la perception de la loi naturelle, au niveau des préceptes seconds. Ces déviations sont possibles *ut in paucioribus*. Elles ont leur cause dans la loi du péché (cf. Rm 7,24). La nature humaine est une nature blessée par le péché.

La rupture de l'amitié avec Dieu a pour conséquences le désordre des facultés et l'affaiblissement de leur inclination vers leur bien propre. Bède le Vénérable, cité, énumère quatre blessures de la nature: infirmité, ignorance, malice et concupiscence. Le poids des péchés actuels vient s'ajouter à celui du péché des origines. La raison perd son acuité (*hebetatur*), surtout dans l'ordre pratique. La volonté perd de son élan spontané (*induratur*) au bien, la difficulté à bien agir est accrue, la concupiscence est davantage excitée.⁶

Devant la fragilité que le péché a introduite dans la nature humaine, on comprend la raison pour laquelle la loi naturelle est également objet de la Révélation, dans le *Décalogue*. On a ici une illustration du principe que saint Thomas énonce dès le début de la *Summa theologiae* (I, q. 1, a. 1):

⁶ Cf. *Sum. theol.* I-II, q 85, a1. Cf. aussi I, q. 101, a. 1.

“Il fut nécessaire que les hommes fussent instruits par révélation divine également au sujet des vérités concernant Dieu qui sont l’objet de l’investigation de la raison humaine.

Car la vérité concernant Dieu, qui est objet d’investigations humaines, n’est atteinte que par un petit nombre d’hommes, après un long temps et non sans que ne s’y mêlent beaucoup d’erreurs. Or de la connaissance de ces vérités dépend tout le salut de l’homme, qui est en Dieu.

Afin donc que le salut de l’homme soit offert d’une manière adaptée et plus certaine, il fut nécessaire que nous fussions instruits des choses divines par la révélation divine”.

Le respect de la loi naturelle est lui aussi nécessaire au salut. Puisque la saisie des préceptes seconds peut faire défaut, le principe énoncé s’applique, toutes proportions gardées, également à la connaissance de la loi naturelle.

A cause de cela, il n’y a rien d’étonnant à ce que, sur certains points qui ressortissent à la loi naturelle, l’Eglise, gardienne et interprète de la Révélation, soit seule à se prononcer.

Il s’agit de préceptes qui de soi sont accessibles à la raison naturelle, mais qui de fait le sont difficilement à cause de notre nature blessée. Notre raison connaîtrait-elle ces préceptes sans l’éclairage de la foi? Sans l’appui de la Révélation et du magistère, nous serions peut-être dans la perplexité. Nous devons donc, tout en percevant clairement leur bien-fondé, être conscients des difficultés à les saisir.

Il n’est pas conforme à la vérité de parler de ces choses comme si, au niveau existentiel de la nature blessée laissée à elle-même, leur appréhension allait sans difficultés.

SAINT THOMAS AND THE ENCULTURATION OF THE NATURAL LAW: DOING MORAL THEOLOGY ON EARTH¹

ROMANUS CESSARIO

0. THE PROVIDENCE OF REDEMPTION

When he discusses his views on the fittingness of the Incarnation, St. Thomas Aquinas takes up a theme that finds extensive development in the writings of the Fathers of the Church: ‘Man fell back to earth by deserting God. How right it was for God to use the remedy of earth, and by taking flesh to lead him back to health’.² This foundational reflection on Christian salvation introduces today’s discussion on enculturation of natural law. In order to emphasize that enculturation and evangelization go hand in hand, the paper is subtitled ‘doing moral theology on earth’.

When considering the governance of the whole community of the universe (*tota communitas universi*), the theological tradition upon which the Roman Magisterium draws points to the Eternal Law.³ Thus, *Fides et Ratio* describes the overarching role that the divine Logos plays in ordering human affairs, and includes the expression, ‘the logic of the Incarnation’, which I take to refer to the divine plan or idea that governs all that on *this* earth pertains to our salvation.⁴ Since he is not created but begotten naturally of God,

¹ Some material in this essay appears in my ‘Moral Theology on Earth: Learning from Two Thomases’, *Studies in Christian Ethics* 19.3 (2006) 305-322.

² *Summa theologiae* IIIa, q. 1, art. 3, ad 1, trans. Thomas Gilby, *St. Thomas Aquinas. Theological Texts* (Durham, N.C.: The Labyrinth Press, 1982), p. 142.

³ For a good study, see Oscar J. Brown, *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981), esp., chap. 5, ‘The Transcendent Natural Legality of the Cosmic Common Good’.

⁴ See the Encyclical Letter, *Fides et Ratio*: ‘Human language thus embodies the language of God, who communicates his own truth with that wonderful “condescension” which mirrors the logic of the Incarnation’ (no. 94).

the Son of God himself is not subject to the Eternal Law.⁵ At the same time, God confides to Christ the judgment of the universal rule that finds its exemplar in Eternal Law: 'All human affairs', writes Aquinas, 'are ordered to the same end, that happiness which is eternal salvation, to which men are either admitted or refused entry by Christ's judgment'.⁶ In other words, 'the logic of the Incarnation' moves inextricably toward the Last Judgment.⁷

As part of his effort to justify the application of the term 'law' to something as analogically distant from human positive law as imaginable, Aquinas discusses the Eternal Law's promulgation: 'eternally', he writes, 'the Eternal Law is promulgated in the divine Word and in the Book of Life, temporally in those who listen and read'.⁸ This distinction between eternal and temporal promulgation of Eternal Law reminds us of the seriousness that attaches to our ascertaining divine truth in all that pertains to human affairs. At the same time, it prompts one to develop those habits of heart that dispose the human creature to form correctly his or her moral conscience. We find ourselves drawn back from the things of earth, to the things of heaven: 'If then you were raised with Christ, seek what is above, where Christ is seated at the right hand of God. Think of what is above, not of what is on earth' (Col. 3: 1,2). No human person remains immune from this injunction: 'both the blessed and damned', as Aquinas explains, 'come under the Eternal Law'.⁹

I want to suggest that the enculturation of natural law follows upon the temporal promulgation of the Eternal Law. To explore this proposal, I consider first, an example of right enculturation, namely, the virtuous refusal of obedience to civil authorities; secondly, an example of inverted enculturation, that is, when sinful cultural patterns affect adversely the teaching of divine truth, and thirdly, the current dispute over the moral evaluation of the use by AIDS-infected persons of condoms in order to sterilize their procreative and other sexual acts. My proposal, again, is that natural law achieves its fullest and most complete enculturation wherever the Eternal Law is promulgated, as Aquinas distinguishes, 'temporally'. That is, we should look for the enculturation of natural law in those who listen to and read 'the Word

⁵ See *Summa theologiae* Ia-IIae q. 93, art. 4, ad 2.

⁶ *Summa theologiae* IIIa q. 59, art. 4, which discusses whether Christ's judiciary power extends to all human affairs (*ad omnes res humanas*).

⁷ For a brief summary of Catholic doctrine, see *Catechism of the Catholic Church*, no. 1038.

⁸ *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 91, art. 1, ad 2, trans. Gilby, *Texts*, pp. 145,146.

⁹ *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 91, art. 6, ad 3.

of God found in the Scripture [and] handed on faithfully by the Church's living Tradition under the guidance of the Magisterium'.¹⁰ Recognized saints best help us to see how this enculturation works.

1. THE EXAMPLE OF SAINT THOMAS MORE (1478-1535)

Eternal Law orders the whole community of the universe. This *theologoumenon* obliges those who enact civil governance. During the Great Jubilee of the Year 2000, Pope John Paul II proclaimed St. Thomas More to be the heavenly Patron of Statesmen and Politicians. 'There are many reasons', the Pope wrote, 'for proclaiming Thomas More Patron of statesmen and people in public life. Among these is the need felt by the world of politics and public administration for credible role models able to indicate the path of truth at a time in history when difficult challenges and crucial responsibilities are increasing'.¹¹ He then explained what is at stake: 'Today, in fact strongly innovative economic forces are reshaping social structures; on the other hand, scientific achievements in the area of biotechnology underline the need to defend human life at all its different stages, while the promises of a new society-successfully presented to a bewildered public opinion-urgently demand clear political decisions in favor of the family, young people, the elderly and the marginalized'.¹² To help Catholics meet these present-day challenges, the Pope chose a man who died rather than sin against the fourth commandment of the decalogue. This precept of the law obliges 'the citizen...in conscience not to follow the directives of civil authorities when they are contrary to the demands of the moral order, to the fundamental rights of persons or the teachings of the Gospel'.¹³

Thomas More's acceptance of martyrdom embodies both a concrete instance of the promulgation of Eternal Law and a *bona fide* example of the enculturation of natural law. Recall that Aquinas holds that the human creature possesses a natural inclination to love God more than self.¹⁴

¹⁰ 'Ecclesial Vocation of the Theologian', no. 21.

¹¹ 'Apostolic Letter of Pope John Paul II Issued *Motu Proprio* Proclaiming Saint Thomas More Patron of Statesmen and Politicians' (31 October 2000), no. 4.

¹² *Motu Proprio*, no. 4.

¹³ *Catechism of the Catholic Church*, no. 2242.

¹⁴ For a discussion of natural love, see Thomas M. Osborne, Jr., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005), esp., chap. 3.

Thomas More, however, is not Socrates. More received a supernatural grace that enabled him to see things clearly and to make a choice that preferred love of God to love of self. Still, it may not have been psychologically easy for him. Those familiar with his biography know that More met few sympathizers; even his wife found it difficult to fathom why he would surrender his high standing for what many regarded at the time as a matter of legal and ecclesiastical technicalities. In addition, we must remember that the period styles of mid-sixteenth-century Renaissance popes such as Clement VII (1523-1534) and Paul III (1534-1549) is not what we have become accustomed to expect from the papacy over the past four centuries, that is, since the death of Pope St. Pius V in 1572. In many ways, Thomas More fulfilled the verse of Colossians 3: 'Think of what is above, not of what is on earth' (Col. 3: 1,2).

Clear thinking about moral theology today is not commonplace, especially when the conclusions entail deep personal sacrifice. It is difficult to persuade people of the proper relationship between truth and freedom. *Veritatis Splendor* provides the theoretical context within which to evaluate as praiseworthy the course of action that Thomas More chose.

The morality of acts is defined by the relationship of man's freedom with the authentic good. This good is established, as the eternal law, by Divine Wisdom which orders every being towards its end: this eternal law is known both by man's natural reason (hence it is 'natural law'), and – in an integral and perfect way – by God's supernatural Revelation (hence it is called Divine law). Acting is morally good when the choices of freedom are in conformity with man's true good and thus express the voluntary ordering of the person towards his ultimate end: God himself, the supreme good in whom man finds his full and perfect happiness.¹⁵

Thomas More died rather than separate himself from this 'full and perfect happiness'. By doing so, he promulgated temporally the Eternal Law: 'eternally the Eternal Law is promulgated in the divine Word and in the Book of Life, temporally in those who listen and read'.¹⁶

Doing moral theology on earth requires Christian believers who are disposed to both listen and read. Anti-Roman affect impedes the temporal promulgation of the Eternal Law. Docility toward the Magisterium of the Church favors it, and at the same time makes the task of enabling a com-

¹⁵ *Veritatis Splendor*, no. 72.

¹⁶ *Summa theologiae* Ia-IIae, q. 91, art. 1, ad 2 (see above, note 4).

mon Christian witness on earth – something that both fosters and flows from enculturation of natural law – easier instead of more difficult. The Apostolic Letter, cited above, refers to the conciliar teaching on the moral conscience: ‘Whenever men or women heed the call of truth, their conscience then guides their actions reliably toward the good’.¹⁷ Thomas More clearly heeded ‘the call of truth’.

2. ENCULTURATION AND SEXUAL MORALITY

The call of truth! Western culture is less disposed now to heed it than some theoreticians in the 1960s may have expected to be the case. Consider the difficulty that parents experience when they instruct their children about right conduct in matters of human sexuality and the relationship of experiencing sense pleasure to achieving human fulfillment. In her review of Tom Wolfe’s novel, *I Am Charlotte Simmons*, Mary Ann Glendon issues a wake up call when she reports on the author’s reason for writing this potent exposé of American university life. Professor Glendon also provides us with another reason for doing moral theology on earth:

Tom Wolfe was drawn to the subject of university life, he told an interviewer, when he realized that college has ‘more and more replaced the church as the source of new values, of new ethical outlooks’. Though conceding that ‘sex, booze, and status’ have always been part of the college scene, Wolfe declared that the contemporary situation is different in that, ‘with a few exceptions, universities have totally abandoned the idea of strengthening character, and this enormous change’ seems to have been ‘hardest on young women’.¹⁸

One must conclude after reading *I Am Charlotte Simmons* that Western bourgeois life has not recovered completely from the false ideologies of the 1960s and 70s, when licentiousness was facilely but erroneously accepted as a liberation from oppressive structures. Tom Wolfe announces that colleges and universities in the United States have replaced churches as conveyors of ‘ethical outlooks’. If this is true, then the enculturation of natural law has suffered a significant setback.

¹⁷ *Motu Proprio*, no. 1. The opening paragraph of the Apostolic Letter refers to the teaching of the Second Vatican Council on conscience in *Gaudium et Spes*, no. 16.

¹⁸ Mary Ann Glendon, ‘Off at College’ *First Things* 150 (February 2005): 41-44.

The *Oxford Dictionary* says the following about the noun 'enculturation' (also inculturation): 'the gradual acquisition of the norms of a culture or group'. The Church cannot employ this definition. She is not in the business of acquiring secular cultural norms, but rather of conforming human culture to the plan of divine governance. The Church instrumentally uses culture, She does not acquire it. We see this proposition verified in the way that the 1990 'Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian' enjoins doing moral theology on earth: 'It is the theologian's task...to draw from the surrounding culture those elements which will allow him better to illumine one or other aspect of the mysteries of faith'.¹⁹ The Church assumes that her theologians are in possession of the mysteries of faith from a Source other than that embedded in culture. On the other hand, theologians have not always observed the architectonic place of Eternal Law, especially when they have treated of human sexuality.

It has been observed that since 1965 much Catholic theology has paid scant attention to the Magisterium of the Church's Pastors.²⁰ Specifically, moral theologians have occasioned confused thinking in the area of sexual morality, that is, in the instruction they have given (or have failed to give) about the virtue of chastity. One of the early signs that post-conciliar moral theology had come under the influence of bad sexual theory appeared in the relaxed attitudes theologians began to adopt toward masturbation. This turn of events had been under discussion in secular circles since the beginning of the twentieth century, at least. At a 1912 symposium of the Vienna Psycho-Analytical Society, Sigmund Freud acknowledged the lack of uniformity on the subject of masturbation among psychologists. 'But I think the time has come to break off', he said. 'For we are all agreed on one thing-that the subject of masturbation is quite inexhaustible'.²¹

¹⁹ Congregation for the Doctrine of the Faith, 'Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian', no. 10.

²⁰ For two recent studies that treat diversely the present state of scholastic thought, see Nikolaus Lobkowitz, 'Vetera novis perficere: Der Beitrag der (deutschen) Neuscholastik zur Versöhnung der Kirche mit der Moderne', *Forum Katholische Theologie* 20 (2004): 241-256, and Fergus Kerr, 'A Different World: Neoscholasticism and its Discontents', *International Journal of Systematic Theology* 8 (2006), 128-148.

²¹ Sigmund Freud, 'Contributions to a discussion on masturbation' in J. Strachey, ed. & trans., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 12 (London: Hogarth, 1958), pp. 239-254. The original essay was published in 1912.

By the late 1960s, the eminent moralist Bernard Häring reported that Catholic moral theologians had begun to 'assert the normality of adolescent masturbation insofar as it is a phase through which almost all adolescents go, although a phase to be overcome by a general growth towards maturation'.²² In the second volume of his *Free & Faithful in Christ* entitled *The Truth Will Set You Free*, Father Häring ascribed this view to two American authors, Robert P. O'Neil and Michael A. Donovan. In 1968, their book, *Sexuality and Moral Responsibility*, was published by Corpus Books in Washington, D.C. It included a Foreword by Gregory Baum.²³ To give some indication of the status held by Corpus Books, Cardinal Dulles's *Revelation and the Quest for Unity* and *The History of Apologetics* also appeared under this imprint in 1968 and 1971 respectively. Corpus Books were meant to explain to English speakers what was held to become the new theology after Vatican II.

Father Häring's own assessment of youthful autoeroticism shows the influence of developmental psychology: 'An appropriate evaluation of the situation of youth who are not yet able to master the problem [of masturbation] is only possible by giving attention to whether the overall picture is one of growth or of stagnation'.²⁴ We may conclude that moral theologians allowed their thinking about masturbation in youths and adults to be influenced by findings from the life sciences.²⁵ By the late 1960s, the common consensus of the American Psychological Association held that masturbation should be regarded as a therapeutic bodily function without moral significance. A survey of the literature reveals that psychologists today adopt a positive view of this form of autoeroticism, and that they consider negative moral evaluations archaic and harmful, especially to those persons who experience guilt as a result of repeated occurrences of masturbatory sex.²⁶ By

²² See Bernhard Häring, *Free & Faithful in Christ*, vol. 2, *The Truth Will Set You Free* (New York: The Seabury Press, 1979), p. 561.

²³ *Sexuality*, pp. 107ff.

²⁴ Häring, *The Truth*, p. 562.

²⁵ In Catholic circles, prejudice against natural law thinking began even before the Second Vatican Council. Thus, Jacques Leclercq (1891-1971), the Belgian priest-sociologist, cites approvingly in his *Les Droits et Devoirs Individuels* (3rd ed., 1947) the searing critique of natural law made by Hippolyte Adolphe Taine (1828-93) in his *Les Philosophes Classiques du XIXe Siècle en France*, 7th ed. (Paris: Librairie Hachette, 1895). Whatever one may think of the natural law thinking set forth by nineteenth-century French savants, Taine remains an odd bedfellow for a Louvain professor ordained by Cardinal Mercier.

²⁶ See for example, Martha Cornog's review of the literature in 'The Decloseting of Masturbation?' *Journal of Sex Research* 41 (2004): 310-312.

allowing themselves to be influenced by such views, moral theologians from the late 1960s began to enact an inverse enculturation of natural law teaching. This irony is all the more striking when one reflects that, during the same period, the Magisterium was developing various arguments to show that unimpeded human sexual congress is required to safeguard the relational character of the marriage covenant: *totius vitae consortium*.

Consider what is said in the 1981 Apostolic Exhortation *Familiaris Consortio*: 'As a mutual gift of two persons, this intimate union, as well as the good of children, imposes total fidelity on the spouses and argues for an unbreakable oneness between them'.²⁷ The conjugal act is ordered to effect a complete gift of self to another – 'an unbreakable oneness'. We now are in a better position than before *Familiaris Consortio* to recognize the gross disorders that the declassification of masturbation has introduced into the life of the Church. For reasons that touch upon one's communion with the life of the Trinity, the successful fulfillment of the marriage covenant, and the psychological health of the human person, autosexual gratification of any kind, but especially masturbation, prepares a baptized Christian for pursuing no recognized vocation in the Church.

I mention the example of autoerotic activity inasmuch as masturbation so clearly exemplifies the frustration of natural law that unchastity causes. What *telos* is more manifest to human observation and experience than the complementarity of the sexes? What teleology is more foundational to the good of the human race than the relational and fruitful character of human sexuality? What motion is more clearly natural in its dynamics than the impulsion of the male ejaculate? The significance of such questions, however, escapes proponents of unthematized teleology, that is, those who do not respect the teleological grammar governing the constitution of the object and species of the moral act. 'Don't knock masturbation, it's sex with someone you love', opines Woody Allen in his 1977 film 'Annie Hall'. This film explores what happens when a man obsessed with death falls in love with a woman who loves life...Today it is not uncommon to discover this kind of cavalier moral attitudes among young people, including some Roman Catholic seminarians.²⁸

²⁷ Second Vatican Ecumenical Council, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Gaudium et Spes*, n. 48, quoted in the Post-Synodal Exhortation, *Familiaris Consortio*, no. 20.

²⁸ For more on this theme, see my 'Sex, Lies, and Freud', *Logos* 7.3 (2004): 47-59.

3. AIDS AND CONDOMS

Recent public debate surrounding the Vatican's outlook on the distribution and use of condoms in AIDS-infected regions of the world continues discussions that began shortly after the identification of the AIDS virus in 1981.²⁹ The recent visit of American actress Ashley Judd to Archbishop Fernando Saenz Lacalle of San Salvador illustrates that doing moral theology on earth requires a correct understanding of the *telos* of that act proper to married spouses.³⁰ The Archbishop had to explain to Ms. Judd that excellence not expediency governs the way that the Church promotes the containment of contagious diseases. While the secular establishment advances its own agenda to mark the twenty-fifth anniversary of the AIDS crisis, the Church continues to hold up virtues like courage, chastity, and purity as the preferred means to safeguard the political common good. St. Thomas More's new patronage serves well this world-wide campaign.

In light of the traditional doctrine of the Church and the recent documents of the Magisterium, the elements that define an integral conjugal act according to its inherent teleology and as interpreted by ecclesiastical jurisprudence are: Spouses married to one another, the conjugal act itself (which implies and requires penetration) with no contraceptive impediment, and with the will to accept the children toward which the act is ordered. Even in the case of accidental sterility, this will should be implicitly and actually present, owing to the normative teleology of the coital act.³¹ Thus, Canon 1061 §1: 'A valid marriage between baptized persons is said to be merely ratified if it is not consummated; ratified and consummated, if the spouses have in a human manner engaged together in a conjugal act in itself apt for the generation of offspring: to this act marriage is by its nature ordered and by it the spouses become one flesh'.³²

²⁹ *The New York Times* reported on 5 June 2006, 'On June 5, 1981, in the Morbidity and Mortality Weekly Report from the federal Centers for Disease Control and Prevention, brief note was taken of a peculiar cluster of pneumonia cases in five otherwise healthy gay men'. For a summary of the most recent outbreak of AIDS discussion among Church leaders and theologians, see Sandro Magister, 'Condoms: Yes, or NO? "La Civiltà Cattolica" Cuts Off the Pass' at www.chiesa.espressonline.it on 29 May 2006.

³⁰ See Msgr. Richard Antall, 'The Archbishop, the Actress and the AIDS Problem' in the 11 June 2006 issue of *Our Sunday Visitor*, p. 8.

³¹ I acknowledge the assistance of Professor Steven A. Long, Ave Maria University, Naples, Florida, for his help in formulating the arguments contained in this section.

³² 'Matrimonium inter baptizatos validum dicitur ratum tantum, si non est consummatum; ratum et consummatum, si coniuges inter se humano modo posuerunt coniugalem

The spouses perform a free act (*humano modo*), that is *per se aptum ad prolis generationem*. Not only the act, but marriage itself is so ordered to this end, for it is by such an act that the spouses become one flesh, *fiunt una caro*. Use of condoms deprives the act of its proper matrimonial matter and end. No room exists for appeal to the so-called ‘totality’ of the marriage, for that very totality (*totius vitae consortium*) is by nature ordered to this act.³³

3.1. *The Procreative Act*

Even when one or both spouses are HIV-positive, there is no moral argument that validly concludes to the licitness of condom use in the context of the marital act. The reason is that insofar as one presupposes the marital act, the contraceptive nature of the condom is objectively significant. Penetration with deposit are required for the conjugal act. However, if there is some medical defect in the composition of the semen, or if the man cannot even produce it, this condition no more renders the act impossible than the removal of a cancerous uterus from a woman renders her incapable of the conjugal act. That is to say, the conjugal act can occur even in cases where owing to some material defect or accidental extrinsic impediment the end to which it is naturally ordered cannot be achieved. A parallel situation occurs in the slow student who genuinely performs acts of study.

The normative teleology follows upon the supposition of integral, that is, healthy, human nature. If this last is subject to deprivation, it is not that there is a new normative teleology – there is the same teleology, only impeded. The religious sisters in Africa who were at one point permitted to use IUDs owing to the threat of rape were not performing, nor intending to perform, any venereal act. But in the case of spouses, we are presupposing the conjugal act, and the integral nature of one’s action is always included at least materially in the object of the act. Deliberate impedance, whether by condom use or withdrawal, is excluded. For deliberate impedance by definition is not a merely accidental limit on an existing openness to children, but rather essentially negates such openness.

actum per se aptum ad prolis generationem, ad quem natura sua ordinatur matrimonium et quo coniuges fiunt una caro’.

³³ See Can. 1055 § 1: ‘Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturale ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum...’

This analysis follows upon the clear teaching of *Veritatis Splendor*, especially, nos. 78-83. Indeed the citation in *Veritatis Splendor*, no. 80, from Pope Paul VI's 1968 Encyclical Letter *Humanae Vitae*, no. 14, points to the use of condoms by spouses as an illustration of 'something which of its very nature contradicts the moral order'. To allow the sterilization of the conjugal act for putatively good outcomes contravenes a fundamental moral intuition of the New Testament, namely, it is not licit to do evil that good may come of it (see Rom 3:8).

3.2. *Public Authorities and Divine Truth*

Whether to promote the common good or to preserve public health, for example, in an effort to prevent or contain the spread of contagion, public authorities should not promote or orchestrate health-education campaigns that recommend the use of condoms for those persons who are sexually active. Not for married people – for they would betray their vow and *matrimonial munus*. In other heterosexual scenarios, argument by appeal to the 'lesser moral evil' does not hold up well in the case of publicly sponsored condom campaigns and distributions. While there may be some accidental good which accrues to the commonweal from doing such a thing, that is, recommending and/or supplying condoms, doing such a thing is not good. Further, whatever good may accidentally accrue to society from doing such a thing, nonetheless a further species of evil is added to the unchaste act in rendering it contraceptive. That is to say, the act itself is more distorted from its natural paradigm. Insofar as it is true that one may not do or encourage evil that good may derive therefrom, it would seem to follow that the state ought not encourage the use of condoms. Of course, the above holds in the case of heterosexual sex, where the condom is contraceptive.

What of homosexual sex? It might be thought that if the further evil avoided by use of a condom in an act itself evil, e.g., sodomy, were sufficiently grave – and if it were made clear that such acts are essentially evil – that then there might be some prudence in presenting condom use in such cases as an accident curtailing the destructiveness of an already and essentially destructive act. But even if one grants the premise, the following points are to be made: first, the act remains essentially evil; second, in prudential terms any benefit that might be achieved in this fashion would likely be outweighed by the ensuing confusion regarding the intrinsic evil of such acts; and third, the attempt to redress the effects of damnific evil would not be remedying the evil but fatalistically ceding the inevitability of

such acts and merely trying to render their consequences more livable. This is harmful to the common good as well as to individual integrity.

One also notes that some secular researchers assert that 'behavior change programs' work better than medical solutions, including condom distribution. See for instance, Edward C. Green, *Rethinking AIDS Prevention. Learning from Successes in Developing Countries*.³⁴ The author, who holds a position at Harvard University's School of Public Health, exposes as doubtful or false on the basis of medical-anthropological research many widely held, and sometimes facile, assumptions about condom effectiveness. Of course, the use of condoms in high-risk sexual congress already involves a certain imprudent expectation placed upon the impermeability, unbreakability, and incapacity to slip, of the condom.

3.3. *The Witness of the Church's Pastors*

It is not licit for the Church's Pastors, individually or collegially, to refrain from opposing publicly a campaign promoted by the state in favor of recourse to condoms in order to fight a pandemic of HIV/AIDS. Although it is possible to imagine circumstances in which a Bishop in a given region may prudently defer public announcement of the disapproval, the Church's Pastors must oppose publicly such an aforementioned campaign when promoted by the state. Otherwise they risk condoning sins of fornication, and may at least indirectly implicate themselves in the eventual harmful effects of condom dependency, including the highly proven failure of condoms to prevent lethal contagion, as Green's study documents. The same holds true for addressing those who commit homosexual acts. Since the principal objective should be not rendering the evil consequences of homosexual activity fewer or less grave, but to offer the means of salvation to persons suffering with such temptations, it also is wrong for the Church's Pastors to involve themselves in the logic of the 'lesser evil' with respect to homosexual condom use.

3.4. *The Church's Place in Public Life*

The Magisterium must continue to teach why marriage is the natural context for sexual intercourse, and why deformation of the one-flesh union

³⁴ Westport, CT: Praeger, 2003.

by use of condoms betrays the *matrimonial munus*. Casuistry and policy positions will not do much good without a clear teaching on the fundamentals. Above all, the *essentiales* of marriage (the very nature of the union) deserve attention. Without this focus, the *fines* of marriage will seem disconnected and at war with themselves. The Magisterium should uphold this truth of Catholic and divine faith without involving itself in the complications of condom debate.

The Church is concerned not to help society live comfortably with the consequences of the culture of death, but to replace that culture with a culture of life, and to offer the grace of Christ to all those who are suffering temptations to immoral conduct harmful to self and others. Of course, in the case of homosexual acts, there is no question of contraception. It might be that greater condom use by homosexuals would spare lives from the AIDS virus. But the Church does not exist to instruct the world in how to perform evil acts so as to cause the least damage, but rather to convert the world, setting persons on the path toward God and moral rectitude.

Thus the pastoral program that the Church has adopted up to this point fulfills her mission by encouraging persons toward virtue. At the same time, individuals, especially recognized theologians, who aver that there exists some virtuous or at least licit use of condoms, should be informed that their pronouncements occasion confusion among people and risk harming the Church's pastoral mission. The fallacious reasoning which would have the state focus upon performing wrongful acts in a 'most hygienic' way needs to be publicly criticized and rejected. This course of action seems especially warranted inasmuch as many different efforts to portray the Church in a negative light, and to immunize the public realm from the light of the Gospel, intersect in the presentation of the public acceptance of sodomitic vice, general condom use, and contraception as mature, reasonable, moderate, and centrist: as a *vade mecum* for everything from the AIDS epidemic to abortion. Bringing to light the jejune and utopian character of this tendency, and contrasting it with the sober responsibility of the state not to encourage destructive and immoral conduct but to encourage virtue and promote the common good, are important ends. We need present-day Thomas Mores to heed this call of truth.

SULLA PROSSIMITÀ SPIRITUALE A TOMMASO D'AQUINO
NEL PENSIERO DI CHARLES TAYLOR.
ASPETTI ANTROPOLOGICI ED ETICI

UMBERTO GALEAZZI

SUMMARY

This inquiry attempts to assess whether there is a Taylor's debt, or at least a spiritual proximity (if nothing else through an indirect influence), to Aquinas' speculative production, especially in the anthropologic and ethical sphere.

So, we focus on two facets of this closeness, or even of convergence, that justify a positive answer to the question that carries out the research: first, the ethical life with its tension towards the good and the highest aim; second, the great subject of freedom.

* * *

Il lettore attento di Charles Taylor, che conosce anche il pensiero tommasiano, non può non notare dei temi e dei problemi di indubbio rilievo, i quali inducono a ritenere che ci sia un debito del filosofo canadese, o almeno una prossimità spirituale, nei confronti della ricca produzione speculativa dell'Aquinate, specie in ambito antropologico ed etico.

Ma, giacché nelle opere tayloriane per lo più non è dato riscontrare delle citazioni dirette dei testi tommasiani, o dei riferimenti espliciti ad essi, è difficile accertare in che misura si tratti di influenza diretta e in che misura di influenza indiretta, mediata, cioè, dalla lettura di altri autori. Tuttavia, il considerare quei temi e problemi, confrontandoli con le posizioni tommasiane, è comunque un momento imprescindibile per fare chiarezza, per capire meglio la portata e il senso delle indagini di Taylor; con ciò, però, facendo emergere anche la presenza viva e operante del pensiero di Tommaso d'Aquino nella filosofia contemporanea.

In questa sede non intendo attuare un confronto a tutto campo che dia conto anche delle indubbie differenze – ciò richiederebbe un'indagine che va al di là degli intenti e dei limiti di questo saggio –, ma realizzare una ricerca, mirante a considerare quei punti di vicinanza, o addirittura, in alcuni casi, di convergenza, che in maniera più chiara e convincente fanno pensare a una prossimità spirituale di Taylor a Tommaso d'Aquino.

VITA PIENA, TENSIONE AL BENE E FINE ULTIMO

Innanzitutto conviene tenere presente la critica che Taylor ritiene di dover fare a “gran parte della filosofia morale contemporanea”, in quanto sostiene una visione riduttiva della moralità. In tal modo emergerà che cosa intende recuperare, come imprescindibile, con la sua indagine. Recupero è un termine importante in Taylor e connota il senso del suo impegno intellettuale, uno dei principali obbiettivi della sua ricerca, che è in controtendenza rispetto a certe liquidazioni contemporanee di posizioni classiche.

La vita etica non si può ridurre all'osservanza dell'obbligazione, perché così non si capirebbe il dinamismo dell'agire, ciò che lo muove, le sue radici profonde, riconducibili comunque alla tensione verso un positivo, in quanto voluto, amato, perseguito. Di conseguenza la riflessione su questa dimensione ineludibile della condizione umana rischia di isterilirsi se resta bloccata esclusivamente nel delimitare i contorni e i contenuti della norma, nell'interrogarsi su ciò che si deve fare e su ciò che non si deve fare. Le carenze di questa filosofia morale emergono se si tiene conto che il suo scopo “è quello di stabilire che cosa è giusto fare, anziché che cosa è bene essere; di definire il contenuto dell'obbligo, anziché la natura della vita buona. In tal modo, alla nozione di bene come oggetto del nostro amore e della nostra dedizione – o ... come obiettivo privilegiato dell'attenzione o della volontà – non resta alcuno spazio concettuale” (RI, p. 15).¹

¹ Ecco l'elenco delle sigle, secondo cui sono citate le opere di Taylor in riferimento, quando esistono, alle traduzioni italiane:

RI = *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, trad. it. di R. Rini, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993.

DM = *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto 1991, ripubblicato con il titolo *The Ethics of Autenticità*, Harvard University Press, Cambridge 1992, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994 e 1999.

Si tratta, invece, per Taylor, di tematizzare l'obiettivo primario dell'agire umano, cioè la vita buona, la migliore vita possibile, che, in quanto tale, giustifica lo stesso ordine etico: l'obbligazione riguardante il nostro agire in tanto non è immotivata, arbitraria o repressiva, in quanto la si riconosce e considera finalizzata a "rendere la nostra vita significativa e appagante ... degna di essere vissuta" (RI, p. 16). In vista del pieno compimento di sé, l'uomo può capire che i suoi atti debbano essere ordinati, debbano seguire certi criteri normativi, proprio per raggiungere quel fine. Ora, "gran parte della filosofia morale contemporanea" ha trascurato tutto ciò, ritenendo anche di poter ignorare e addirittura liquidare definitivamente "i più ricchi linguaggi di fondo in cui collochiamo la base e la ragion d'essere degli obblighi morali che riconosciamo" (ibi). Al contrario, Taylor si propone di mettere in luce quanto sia essenziale questa dimensione della nostra coscienza e delle nostre convinzioni morali (cfr. ibi), ritenendo che la posizione filosofica che la misconosce abbia "accreditato una visione angusta e parziale della moralità propriamente intesa non meno che dell'intera gamma di questioni che lo sforzo di vivere la migliore vita possibile porta con sé – e ciò non solo tra i professionisti della filosofia, ma anche agli occhi del pubblico più vasto" (RI, p. 15).

FDH = *Le Fondamental dans l'Histoire*, in G. Laforest – Ph. De Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy; Éditions du Cerf, Paris 1998.

SA = *Self-interpreting Animals* (1977), in C. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 45-76, trad. it. in: C. Taylor, *Etica e umanità*, a cura di P. Costa, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 87-126.

CP = *The Concept of Person*, in C. Taylor, *Social Theory as Practice*, Oxford University Press, Delhi 1983, pp. 48-67; poi in ID., *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 97-114; trad. it. in C. Taylor, *Etica e umanità*, cit., pp. 127-149.

EPB = C. Taylor, *The Explanation of Purposive Behaviour*, in R. Borger, F. Cioffi (eds.), *The Behaviour Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 49-79; trad. it., *La spiegazione del comportamento intenzionale*, in AA.VV., *La spiegazione nelle scienze del comportamento*, F. Angeli, Milano 1981 pp. 21-53.

EB = C. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London 1964.

LN = C. Taylor, *What's Wrong With Negative Liberty*, in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 175-193, trad. it. di A. Tentindo, *Cosa c'è che non va nella libertà negativa*, in I. Carter – M. Ricciar-di (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 75-99.

AU = C. Taylor, *What is Human Agency?*, in T. Mischel (ed.), *The Self*, Blackwell, Oxford 1977, pp. 103-135, trad. it., *Che cos'è l'agire umano*, in C. Taylor, *Etica e umanità*, cit., pp. 49-85.

HSM = C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, trad. it. di A. La Porta, *Hegel e la società moderna*, Il Mulino, Bologna 1984.

I “linguaggi di fondo” o “quadri di fondo”, di cui parla il filosofo canadese, sono “certe visioni della natura e dello status degli esseri umani” (RI, p. 17), che sono implicate, più o meno esplicitamente, dalle nostre scelte etiche. Sicché, sotto questo aspetto, ogni nostro atto morale si può considerare “un atto di assenso a una certa ontologia dell’umano o un’affermazione di tale ontologia” (RI, p. 18). Di fronte ai nostri bisogni, ai nostri desideri e alle nostre aspirazioni, sulla base della situazione, delle circostanze e delle relazioni in cui ci troviamo, siamo chiamati a fare delle scelte, ma ciò implica dare delle risposte rispetto alla nostra condizione situata che ci interpella, anche per rendere ragione di quelle scelte rispetto a opzioni diverse o opposte. Quelle risposte si possono chiamare, come fa Taylor, “risposte morali”, in quanto sono teoriche e pratiche: intuizioni morali e comportamenti conseguenti, nonché articolazioni di quelle intuizioni, che, più o meno esplicitamente e consapevolmente, implicano delle “pretese ontologiche”, le quali, di per sé, “sono chiaramente comprensibili e suscettibili di venire argomentate e vagliate razionalmente” (RI, 21). Si tratta, per Taylor, di esplorare a fondo quell’“ontologia morale”, sopra chiamata anche “ontologia dell’umano”, che sta alla base delle intuizioni e delle risposte morali: “il mio obiettivo è rappresentato dall’ontologia morale che articola queste intuizioni. Qual è il quadro della nostra natura e della nostra situazione spirituale che dà senso alle nostre risposte? ‘Dar senso’ qui significa esplicitare ciò che rende queste risposte appropriate ... illustrare più compiutamente la natura delle risposte e mettere a fuoco che cosa presuppongono circa noi stessi e la nostra posizione nel mondo. A emergere sarà allora il quadro di fondo che assumiamo – quello a cui facciamo riferimento ogniqualvolta sosteniamo di essere nel giusto, quello che, almeno in parte, siamo costretti a chiamare in causa quando ci troviamo a dover difendere la correttezza delle nostre risposte” (RI, pp. 21-22). Ora, questa ontologia morale, che sta alla base della prospettiva e della prassi di una persona, può in larga misura rimanere non esplicitata e non intesa dallo stesso agente a livello di chiara consapevolezza, a meno che non intervenga una “sfida”, particolarmente ardua e impegnativa esistenzialmente, che induca non solo a prenderne coscienza, ma a coglierla nella sua decisiva rilevanza.² Per esempio, in genere non si riflette “sul fondamento del rispetto universale, anche perché oggi quasi tutti lo accettano come un assioma” (RI, p. 22);

² Cfr. RI, p. 22. Per il senso preciso, peculiare di questo termine in Taylor si veda SA, p. 91 segg.

oppure, analogamente, di fronte al problema di che cosa sia a rendere la vita umana degna di essere vissuta o a conferire ad essa un senso, molti, o addirittura i più, non hanno ancora scoperto una risposta (cfr. RI, p. 23). In questi casi si tratta di far emergere l'ontologia morale e "tale esplicitazione può attuarsi solo mostrando che di fatto una certa ontologia è il solo fondamento adeguato delle nostre risposte morali, sia che la riconosciamo sia che non la riconosciamo" (RI, p. 24). Sulla base di questa ontologia, cioè tenendo conto della nostra vera condizione, è possibile dare risposta alla domanda di senso dell'esistenza, individuandone il fine, perché "una vita ha un significato se ha uno scopo; non ce l'ha se non ha uno scopo" (RI, p. 32).

Questa indagine ontologica scopre e tematizza il rapporto costitutivo e ineludibile dell'umano con il bene, perché vita buona, come oggetto primario e movente dell'agire morale, è una vita degna di essere vissuta in quanto, in definitiva, è "vita piena" (RI, p. 28), non destinata allo scacco o al naufragio, ma all'adempimento che non può prescindere dal rapporto con il bene. La ricerca su questo rapporto può far luce su interrogativi cruciali e ineludibili: "Qual è il tipo di vita che porterebbe a compimento le promesse implicite nei nostri talenti? Quali sono le richieste morali a cui deve far fronte una persona che abbia le doti che ho io? Che cos'è a rendere una vita ricca e significativa, anziché miserevole e tutta presa da banalità?" (*ibid.*).

Come si vede la tensione al bene si delinea non solo in rapporto all'adempimento del desiderio, ma altresì in relazione "con il come si deve essere, o con il come ci si prospetta di fronte a ciò che è buono, ciò che è giusto, ciò che è realmente degno di essere fatto".³ Essere un sé significa esistere nello spazio di tali questioni, che coinvolgono la nostra identità, in quanto inestricabilmente connessa alla nostra comprensione della nostra condizione e azione morale (cfr. *ibid.*). Può essere illuminante in proposito l'attenta analisi che Taylor fa del linguaggio delle emozioni, come modalità affettive di consapevolezza della situazione, della quale facciamo esperienza come significativa o rilevante per i nostri desideri, per i nostri fini e aspirazioni. Non bisogna farsi ingannare, dice Taylor, l'esperienza delle emozioni non deve farci pensare che esse siano tutte "autocentranti" o "narcisistiche": in determinate situazioni posso fare esperienza di un "sentimento di obbligo" (SA, pp. 102-103), che mi conduce agli antipodi di motivazioni "narcisistiche", alla luce di un'ontologia morale che le trascende radical-

³ C. Taylor, *The Moral Topography of the Self*, Rutgers University Press, New Brunswick 1988; trad. it. a cura di A. Pirni *La topografia morale del sé*, Edizioni ETS, Pisa 2004, p. 51.

mente. Facciamo l'esperienza di imbatterci in qualcuno in difficoltà e di sentirci sollecitati all'aiuto: "vediamo un uomo giacere sanguinante sul ciglio della strada e sentiamo che non possiamo semplicemente cambiare lato, ma dobbiamo curare le sue ferite" (SA, p. 102). Qui non è il desiderio che mi muove ad agire, ma un obbligo di tipo forte, un obbligo morale: "A ben vedere, potrei non sentire alcun desiderio nel senso usuale del termine. Eppure mi sento sollecitato ad aiutarlo. E mi sento sollecitato in quanto essere razionale, o essere morale, o in quanto creatura fatta da Dio a sua immagine e somiglianza, in altre parole in quanto sono in grado di rispondere a questa situazione non diversamente da Dio, cioè per *agape*, per amore disinteressato" (SA, p. 103). Il richiamo del bene come obbligo morale ha come quadro di riferimento l'ontologia morale, il tipo di essere che noi siamo (cfr. RI, p. 47 e ss.).

Ora, nel duplice senso sopra richiamato, noi non possiamo fare a meno di un orientamento al bene (cfr. RI, p. 51). Per capire questo si può considerare il problema dell'identità, in cui la persona si chiede: chi sono io? Secondo Taylor, per rispondere devo comprendere che cosa è per me di importanza cruciale e dove sono. Pertanto la mia identità "è definita dagli impegni e dalle identificazioni che costituiscono il quadro o l'orizzonte entro il quale posso cercare di stabilire, caso per caso, che cosa è buono o apprezzabile, che cosa devo avversare o sottoscrivere. In altre parole è l'orizzonte entro il quale mi è possibile assumere una posizione" (RI, 43). Non posso fare a meno di queste "distinzioni qualitative forti" nel mio agire e nel mio esistere come persona umana (cfr. *ibi* e anche SA). Infatti, non si può caratterizzare essenzialmente l'io, il sé, indicando solo il requisito dell'autocoscienza, secondo l'antropologia di Locke, condivisa, per questo aspetto, anche da Hume e giudicata da Taylor riduttiva e non vera, come "un esempio paradigmatico ... fatto che la moderna affermazione dell'individuo ha diffuso una concezione erronea dell'io" (RI, 70). Si tratta di una visione dell'io, come "neutrale", o "puntiforme", "in quanto definito facendo astrazione da tutti i suoi interessi costitutivi e quindi da ogni identità ... La sua sola proprietà costitutiva è la consapevolezza di sé. È l'io che Hume si è proposto di cercare e che, com'era prevedibile, non ha trovato. Ed è, fondamentalmente, la stessa nozione di io su cui lavora Parfit ..." (RI, 70).

In realtà le persone umane non sono oggetti neutrali e puntiformi, ma hanno degli interessi costitutivi, tra cui un originario "autointeresse". Mentre questa visione riduttiva dell'io ha trascurato proprio "il fatto che esso *ci sta a cuore*" (RI, 70). Se si riflette sulla natura dell'azione ci si rende conto che la persona non ha semplicemente la capacità di formarsi rappresenta-

zioni delle cose, ma che “ciò che vi è di cruciale negli agenti è che a loro le cose importano. Perciò non possiamo semplicemente identificare gli agenti sulla base di un criterio di prestazione, né assimilare gli animali alle macchine. Dire che agli agenti le cose importano significa che gli possiamo attribuire scopi, desideri, avversioni in senso forte, originario” (CP, 129). Anche le macchine hanno degli scopi, ma sono “derivati”, cioè derivano loro da chi le progetta e le usa. Mentre la persona, in quanto soggetto di scopi originari (cfr. CP, 130), si può chiamare “rispondente”, cioè un essere a cui ci si può rivolgere e che può replicare (cfr. CP, 128): “Un agente può essere un rispondente in quanto le cose gli importano in modo originario. Ciò di cui egli risponde è la significatività originaria che le cose hanno per lui” (CP, 130). Ma importa, interessa ciò che è considerato un bene, ovvero il bene è l’oggetto dell’interesse, del tendere verso di esso, dell’orientamento verso di esso da parte del soggetto appetente e desiderante, oppure del rispetto verso di esso, in quanto fonte dell’obbligazione. Ci sono beni, infatti, che non sono misurati e definiti dalla loro dipendenza e funzionalità ai nostri desideri, alle nostre inclinazioni e alle nostre scelte, ma che “anzi rappresentano i criteri con cui giudicare desideri, inclinazioni e scelte” (RI, 35). Perciò, se la persona ha degli interessi costitutivi, vuol dire che è originariamente orientata al bene, che, pertanto, è punto di riferimento imprescindibile della sua identità.

Infatti “le persone esistono solo entro un certo spazio di problemi e hanno degli interessi costitutivi. Problemi e interessi hanno a che fare con la natura del bene in base al quale la persona si orienta e con la posizione che occupa nei suoi confronti” (RI, 70). Quando noi, come persone, non siamo in grado di prendere posizione in relazione ai problemi miranti ad individuare il bene ed il valore e, quindi, al riconoscimento di ciò che è degno e ammirevole, andiamo incontro a forme acute di disorientamento e, addirittura, a crisi d’identità, derivanti dal non sapere più chi siamo, che cosa è per noi la realtà, che significato hanno per noi le cose e, quindi, da una radicale incertezza riguardo al posto che occupiamo in esse, ovvero in tutta la realtà (cfr. RI, 44).

Onde si manifesta un legame essenziale tra la nostra identità e l’orientamento al bene: “Puoi dire di sapere chi sei se sai orientarti nello spazio morale, ossia nello spazio all’interno del quale nasce il problema di stabilire che cosa sia bene e che cosa sia male, che cosa meriti di venir fatto e che cosa no, che cosa abbia significato e importanza per te e che cosa sia, invece, insignificante e futile” (RI, 44). Ma l’implicanza è reciproca. L’orientamento ci permette di cogliere un aspetto essenziale della nostra identità e l’i-

dentità, in quanto conosciuta, è la condizione imprescindibile dell'orientamento: "l'identità è la sola cosa che ha il potere di darci un orientamento, cioè il quadro di riferimento all'interno del quale, in virtù delle distinzioni qualitative che incorpora, le cose per noi acquistano significato. Che cosa, infatti, potrebbe svolgere questo ruolo senza incorporare tali distinzioni? La nostra identità è ciò che ci consente di determinare che cosa è importante per noi e che cosa non lo è. È ciò che rende possibili tutte queste discriminazioni e in particolare quelle incentrate su valutazioni forti" (RI, 47).

Non sembra che ci sia circolo vizioso in questo reciproco rinvio di momenti qualificanti dell'antropologia tayloriana, perché l'argomentazione si fonda sulla constatazione, con la conseguente articolazione, della costituzione non "monologica" (cfr. DM, pp. 39ss) o monadologica dell'uomo, originariamente impegnato, specie in quanto agente, con distinzioni qualitative forti (come, in primo luogo, quella tra bene e male), in quanto quadri di riferimento ineludibili, che sono al di là dell'orizzonte narcisistico e superano l'arbitrio soggettivo. Queste valutazioni forti costituiscono la base dell'incremento sia della consapevolezza identitaria che dell'orientamento. Tra questi due aspetti non c'è circolo vizioso, perché crescono insieme, sinergicamente, con l'articolato approfondimento della radice comune, cioè dell'orizzonte – dischiuso dalle valutazioni forti –, irriducibile all'immanenza del soggetto e al suo arbitrio, eppure inaggirabile dal soggetto stesso.

Inoltre, c'è una considerazione da non trascurare, né sottovalutare, cioè che l'analisi tayloriana non è la fotografia di una realtà statica, ma il resoconto narrativo di un dinamismo dell'agente umano in cui al crescere di un fattore cresce l'altro con un'articolazione progressiva e più profonda di che significa essere uomo (cfr. SA). Infatti, la condizione umana è tale per cui, "come essere che si muove e diviene, io posso conoscere me stesso solo per il tramite dei miei progressi e dei miei regressi, delle mie vittorie e delle mie sconfitte. La mia immagine di me stesso necessariamente ha uno spessore temporale e una struttura narrativa" (RI, 71). Un tratto distintivo della nostra vita consiste nel fatto che è in movimento, per cui il problema della nostra condizione non è solo quello di che cosa *siamo*, o di dove *siamo*, ma anche, e inevitabilmente, di *dove andiamo* (cfr. RI, 66-67). Così, sulla base dell'indagine fin qui condotta, si deve ritenere "che il fatto che la nostra vita intesa come storia abbia un senso non è un *optional*, così come non lo è il fatto che abbia un orientamento nei confronti del bene; e che anche la nostra vita si muove in questo spazio problematico che può trovare risposte solo in un racconto coerente. Per capire chi siamo dobbiamo farci un'idea di come siamo

giunti dove siamo e della direzione in cui ci muoviamo” (RI, 67). Sicché dall’orientamento al bene, come “percezione della discriminazione qualitativa, dell’incomparabilmente superiore” (*ibi*) e dalla considerazione che la vita è una vicenda in corso di svolgimento, emerge l’importanza della direzione della nostra esistenza. Vale a dire: l’aspirazione ineliminabile ad essere in armonia con il bene, il bisogno di collocarci nella posizione giusta rispetto ad esso (cfr. RI, 64, 63) pongono in primo piano la questione se ci muoviamo verso il bene o ce ne allontaniamo, che è la questione della direzione della nostra esistenza (cfr. RI, 65). In questo caso la ricerca, che è, insieme, teorica e pratica, si muove “all’interno dello spazio di ciò che è sommamente importante” (RI, 61), perché si tratta di ciò in riferimento a cui misuriamo il valore della nostra vita (*ibi*), andando incontro “a una delle più fondamentali aspirazioni umane, il bisogno delle persone di essere in rapporto, o in contatto, con ciò in cui vedono il bene, o con ciò a cui attribuiscono un’importanza cruciale o un valore fondamentale” (RI, 61). Come si vede, il bene è ciò rispetto a cui è in gioco “il significato *complessivo* della mia vita, non una cosa suscettibile di venir determinata arbitrariamente” (RI, 71): è decisivo, cioè, nella scoperta del senso della mia esistenza, ma anche, e insieme, per orientarmi nell’agire; a ragione, dunque, lo si deve ritenere come il principio dell’etica, perché consente di conseguire quell’adempimento, cioè quella “vita buona”, quella “vita piena”, che è l’obiettivo principale della sua ricerca. Se nella vita i giorni seguono i giorni, senza uno scopo, senza un senso e senza un’unità, allora essa può apparire solo “tempo perduto”, “nel doppio significato che questa espressione assume nel titolo della celebre opera di Proust, cioè tempo, insieme, sprecato e perduto irrecuperabilmente” (RI, 62), ma se e quando a questo tempo si riconosce uno scopo nel bene, allora il futuro come pienezza “redime” il passato, il tempo che era considerato “perduto” viene riscoperto nella sua unità con la vita a venire, cioè come “la componente di una vicenda dotata di un senso e di uno scopo” (RI, 71), che lo assorbe in un’unità significativa.

Ma nell’agire umano e nelle scelte che esso implica, inevitabilmente si adotta una gerarchia tra i beni – o, come dice Taylor, “una gerarchia dei beni è ineliminabile” (RI, 91) –, perché scegliere significa preferire un bene rispetto ad altri e, quindi, considerarlo, più o meno consapevolmente ed esplicitamente superiore. Fino ad arrivare al “bene considerato più elevato”, che “occupa una posizione di tutto rilievo. Poiché ciò che maggiormente contribuisce a definire la mia identità è l’orientamento che adottato nei suoi confronti, quest’ultimo ha per me un’importanza unica ... il mio rap-

porto con il bene che apprezzo sopra tutti gli altri ha un'importanza cruciale" (RI, 90).

Questo bene costituisce il criterio fondamentale per orientarci nelle scelte, in quanto ci permette di ordinare o, meglio, di riconoscere un ordine tra gli altri beni, proprio considerandoli in rapporto a tale bene considerato superiore.

Di fatto, in base alle opzioni e ai personali itinerari di ricerca di ciascuno, i beni considerati più elevati sono diversi, perciò Taylor ne parla anche al plurale, anche se nell'attualità dell'agire è unico il bene superiore che orienta la scelta. Questi beni superiori sono chiamati da Taylor *iperbeni*, "intendendo con questa espressione quei beni che, oltre a essere incomparabilmente più importanti degli altri, rappresentano il punto di vista a partire dal quale gli altri beni vanno valutati, giudicati e scelti" (RI, 91).

Ora, ad una prima considerazione si potrebbe pensare che su questo punto così rilevante il debito tayloriano sia solo nei confronti di Aristotele, perché l'"iperbene" si potrebbe assimilare al "bene supremo", tematizzato dallo Stagirita. In realtà, è lo stesso filosofo canadese a porre la questione, rifiutando sbrigative assimilazioni e precisando che c'è una somiglianza, ma anche una differenza non trascurabile: "Potremmo dire che il ruolo di iperbene nella teoria di Aristotele è quello che spetta al 'bene supremo' (*teleíon agathón*), ma va chiarito che 'bene supremo' è la vita buona nella sua *interezza*, ossia l'insieme formato da tutti i beni nelle giuste proporzioni" (RI, 94). Evidentemente il bene supremo aristotelico è inteso da Taylor come ciò verso cui tendere per conseguire la pienezza (e questa può considerarsi una delle caratteristiche principali dell'iperbene), in quanto insieme di tutti i beni nelle giuste proporzioni. Ora, però, proprio in quanto insieme di tutti i beni, il bene supremo aristotelico non è quel bene che permette di ordinare gli altri beni gerarchicamente e nelle giuste proporzioni, mentre l'iperbene tayloriano ha anche quest'altra caratteristica peculiare e ineliminabile, per cui ci fa vedere gli altri beni in modo diverso (cfr. RI, 100), costituendo il punto di vista in base a cui valutiamo, stabiliamo un ordine di preferenze e scegliamo gli altri beni (cfr. RI, 90-1). Ne consegue che è in virtù di questa seconda caratteristica dell'iperbene che ci facciamo un "piano di vita" (CP, 127). Quindi, se ne consideriamo non solo la prima caratteristica, ma anche la seconda, appena richiamata, l'iperbene è più simile al fine ultimo tommasiano e al ruolo che esso ha come principio dell'ordine etico. C'è una significativa affinità anche terminologica, oltre che concettuale, perché Tommaso parla di "diversi sistemi di vita", ciascuno dei quali scaturisce, come dal suo

principio, da un bene considerato sommo o supremo (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 7, ad 2).⁴ Quindi Taylor va oltre Aristotele (almeno per come lo interpreta) e si avvicina maggiormente a Tommaso, per il quale il sommo bene, che è anche il fine ultimo, ha entrambe le caratteristiche, analizzate dal filosofo canadese e considerate come proprie dell'iperbene.

Ma riprendiamo con ordine gli aspetti sopra indagati del pensiero tayloriano, per valutare le possibili analogie con le posizioni di Tommaso d'Aquino.

Per Taylor la ricerca etica indaga principalmente su "che cosa è bene essere" (RI, 15) per l'uomo, e non solo su ciò che è giusto fare, il suo oggetto primo, cioè, è la vita buona, la vita piena e non solo, riduttivamente, la norma dell'agire. Ora, anche in Tommaso troviamo che non è in primo piano la legge morale: "il primo principio nelle azioni, di cui si occupa la ragion pratica, è il fine ultimo" (*S.Th.*, I-II, q. 90, a. 2). Infatti, come è stato giustamente rilevato, il trattato sulla legge "compare solo nella *Prima secundae* della *Summa theologiae* e compare nella questione 90 e seguenti, quando i concetti fondamentali dell'etica sono già stati esposti".⁵ È vero che l'etica nella prospettiva tommasiana prende in esame gli atti umani, cioè quelli di cui l'uomo è padrone, avendone, quindi, la responsabilità, ma fa ciò avendo di mira in primo luogo il fine ultimo della persona e del suo agire, cioè la *beatitudo* o felicità. Infatti valuta quegli atti onde discernere quelli che permettono di conseguire il fine ultimo da quelli che, invece, sono di ostacolo (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 1, *prologo*; q. 6, *prologo*).

⁴ Si tengano presenti le sigle con cui sono citate le opere di Tommaso:

QDV = *Le questioni disputate*, con testo latino a fronte dell'ed. leonina, voll. I, II, III, *La verità*, trad. it. a cura di R. Coggi e V.O. Benetollo, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992-1993.

S.Th. = *Summa theologiae*, testo latino dell'ed. leonina con trad. it a fronte a cura dei Domenicani italiani, Edizioni Studio Domenicano, 35 voll., Bologna 1985.

QDM = *Quaestiones disputatae de malo*, ed. leonina, Roma-Paris 1982; per la trad. it. delle qq. VIII-XV di quest'opera mi riferisco a quella contenuta in: Tommaso d'Aquino, *I vizi capitali*, con testo latino a fronte, traduzione, introduzione e note di U. Galeazzi, BUR, Milano 2001³; per la trad. it. delle qq. I, II, III, VI di quest'opera mi riferisco a quella contenuta in Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, con testo latino a fronte, introd. e note di U. Galeazzi, trad. di U. Galeazzi e R. Savino, BUR, Milano 2002.

CG = *Summa contra Gentiles*, ed. leonina, Roma 1918-30; mi servo dell'ed. spagnola che riproduce il testo latino della leonina con trad. a fronte: S. Tomás de Aquin, *Summa contra los Gentiles*, 2 voll., B.A.C., Madrid 1968. Per la traduzione italiana mi riferisco a quella di T.S. Centi, UTET, Torino 1970.

⁵ S. Vanni Rovighi, *C'è un'etica filosofica in San Tommaso d'Aquino?*, in ID., *Studi di filosofia medioevale*, vol. II°, Vita e Pensiero, Milano 1978, p. 144.

Ma per intendere l'importante riflessione tommasiana sul fine ultimo, bisogna in primo luogo tener presente che il fine e il bene coincidono *in re*, cioè nella realtà perseguita dal soggetto, anche se concettualmente sono diversi. Nel dinamismo dell'agire si persegue un fine in quanto lo si considera un bene e, se si considera una certa realtà come un bene, si tende ad essa come ad un fine. Infatti, "il fine è ciò in cui si acquieta l'appetito di chi agisce o muove, e del soggetto posto in movimento. Ora è proprio del bene appagare l'appetito: poiché 'il bene è ciò a cui tutti gli esseri tendono' (Aristotele, *Etica nicomachea*, I, c. 1, n. 1; 1094a 3). Dunque l'azione e il moto sono per un bene" (CG, III, c.3). Ciò vale a maggior ragione per un essere, come l'uomo, che agisce in virtù dell'intelligenza. Questi "non si prefigge un fine, se non sotto l'aspetto di bene: poiché l'oggetto dell'intelligenza non muove che sotto l'aspetto di bene, che è oggetto della volontà" (*ibid.*).

Noi non viviamo le nostre azioni come irrelate, come separate l'una dall'altra, e quindi nemmeno i fini delle azioni sono senza relazioni tra di loro, anzi in genere perseguiamo dei fini intermedi che sono considerati dei mezzi per altri fini e così via, fino ad arrivare a un fine ultimo a cui tutto si subordina.

Onde scegliamo non solo i fini delle singole azioni, ma facciamo anche una scelta di rilevanza primaria che riguarda un certo ordine di priorità tra i diversi fini, per cui alcuni sono visti come più importanti, altri meno, uno è perseguito in funzione di un altro e quest'ultimo in funzione di un altro ancora e così via; e tutto ciò sulla base di un fine che è considerato come supremo, che è voluto per sé e non per altro e in funzione del quale sono perseguiti tutti gli altri fini. Nei momenti cruciali si evidenzia qual è veramente il fine ultimo per un uomo, perché è quello a cui tendono le scelte fondamentali e la direzione del suo agire, nonché l'affezione del suo cuore: "ciò in cui uno stabilisce il suo ultimo fine domina totalmente l'affetto di un uomo: poiché da esso questi prende la norma di tutta la sua vita" (*S.Th.*, I-II, q. 1, a. 5, Sc.). Esso comanda le singole azioni, i desideri e gli amori particolari: "... tutto ciò che l'uomo desidera e persegue lo vuole per il fine ultimo" (*S.Th.*, I-II, q. 1, a. 6).

Questo fine in un certo senso è ultimo, in un certo senso è primo. È ultimo perché si raggiunge dopo tutti gli altri fini, voluti come mezzi per conseguirlo, in quanto è (o è ritenuto) il termine in cui si appaga il desiderio e si placa la tensione operativa; è ultimo, quindi, anche perché una volta raggiunto non c'è nessun altro fine da perseguire e perciò è voluto per se stesso e non in vista di altro. Dunque, è ultimo nell'ordine di esecuzione, ma è il primo secondo l'ordine di intenzione, perché è voluto prioritariamente e

costituisce il principio che muove tutto il comportamento di un uomo; è per tendere a esso che si mette in moto tutto il dinamismo dell'agire (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 4). Si tratta della questione decisiva dell'esistenza ed è la stessa questione del sommo bene: per quale fine impegno tutta la mia vita, in quanto lo ritengo il sommo bene? Infatti "un uomo desidera e persegue come fine ultimo ciò a cui tende come a un bene perfetto e capace di realizzare se stesso pienamente (*completivum sui ipsius*), poiché ogni cosa tende alla sua perfezione ... Bisogna, dunque, che il fine ultimo soddisfi talmente ogni desiderio ed esigenza dell'uomo, da non lasciare niente da desiderare e da ricercare all'infuori di esso" (*S.Th.*, I-II, q. 1, a. 5). Questo, dunque, è il problema fondamentale della vita, la cui realizzazione dipende dal riconoscere, amare e raggiungere quel bene che è tale da meritare di essere considerato come il fine ultimo, e invece il fallimento dipende dal misconoscerlo, dal voltargli le spalle, per rincorrere beni parziali, illusori e, in definitiva, deludenti. Ma il fine ultimo è anche una realtà ineludibile, nel senso che inevitabilmente ogni uomo ha un fine, che, almeno di fatto, con le sue scelte, considera e vive come supremo e, per conseguirlo, gli subordina tutto il resto, con un impegno non privo di lotte, di rinunzie e di sacrifici.

Nella vita ci troviamo di fronte a scelte inevitabili, per cui non possiamo non prendere posizione. Perciò le visioni scettico-agnostiche, oltre alla confutazione a cui vanno incontro sul piano teoretico, nella pratica, nella vita vissuta svaniscono. Infatti uno può dire di non conoscere il vero, o di non sapere qual è il bene e qual è il male, o può negarne la differenza o può pretendere di essere al di là del bene e del male, ma poi, scegliendo, pone il valore e il disvalore, almeno implicitamente valuta una realtà come da preferire rispetto ad altre; anche se non lo dice in teoria, le sue scelte manifestano inequivocabilmente che quella realtà è per lui il bene supremo.

In tal modo la tensione effettiva del desiderio e le opzioni concrete costruiscono gradualmente e progressivamente la personalità definendone l'identità. Ora, a parte quest'ultimo tema peculiarmente tayloriano su cui ritorneremo, da quanto abbiamo detto si manifestano chiari motivi di convergenza che autorizzano a parlare di un debito o almeno di una prossimità spirituale di Taylor a Tommaso d'Aquino.

Per quanto riguarda il fine ultimo bisogna ulteriormente precisare che lo si può considerare sotto due aspetti. In primo luogo lo si può considerare in generale sotto il profilo dell'appagamento soggettivo, identificandolo con la "nozione universale di felicità. E in questo senso è necessario che ciascun uomo voglia la felicità. Infatti la felicità in genere consiste nel bene perfetto. ... Ed essendo il bene oggetto della volontà, quel bene che total-

mente sazia la volontà di un uomo è per lui il bene perfetto. Perciò tendere alla felicità non è altro che tendere all'appagamento della volontà. E questo tutti lo vogliono" (*S.Th.*, I-II, q. 5, a. 8). Invece, se consideriamo il fine ultimo, cioè la felicità, nella sua nozione specifica in rapporto all'oggetto, al bene in cui si può conseguire, allora non tutti concordano, perché ciò dipende dalla ricerca e dalle scelte di ciascuno, in cui si può verificare l'errore non solo teorico, ma anche morale (cfr. *ibid.* e *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 7). Ciò induce a fare alcuni rilievi certamente non secondari in rapporto alla prossimità ed all'analogia delle due posizioni che stiamo considerando.

In primo luogo la felicità (*beatitudo*), come fine ultimo in generale a cui tutti gli uomini tendono, nel linguaggio dell'Aquinate esprime, come abbiamo visto, una realtà che non è sostanzialmente diversa da ciò che Taylor intende con la "vita buona", la "vita piena". Le due nozioni, inoltre, in modo analogo, assumono un rilievo e un ruolo primari nell'etica. La felicità, in quanto scaturisce dal tendere al bene, in quanto si consegue in modo perfetto raggiungendo il sommo bene e in quanto implica il pieno adempimento, la piena realizzazione dell'uomo, si può a buon diritto intendere come la "vita buona", la "vita piena". Come dice Tommaso, "il bene dell'uomo portato alla sua perfezione è il suo fine ultimo" (*S.Th.*, I-II, q. 1 a. 6, ad 1). Ma in che consiste il bene perfetto dell'uomo? Per rispondere non si può prescindere dall'"ontologia morale", come direbbe Taylor. E, in effetti, nella fondazione e nell'articolazione dell'etica tommasiana, l'ontologia morale – che si può considerare come la risposta speculativa alla domanda su chi è l'uomo, senza trascurare le relazioni essenziali che ne definiscono l'identità, e che, quindi, include la metafisica della creazione – gioca un ruolo primario: "la felicità è il bene perfetto che appaga totalmente l'appetito: altrimenti non sarebbe l'ultimo fine, se lasciasse ancora qualcosa da desiderare. Ora, l'oggetto della volontà, che è l'appetito umano, è il bene universale (o totale), come quello dell'intelletto è il vero nella sua totalità. È evidente quindi che niente può appagare la volontà umana, se non il bene totale (che non lascia fuori di sé alcuna positività). Esso però non si trova in un bene creato, ma solo in Dio: poiché ogni creatura ha una bontà partecipata. Perciò solo Dio può appagare la volontà dell'uomo. ... Dunque solo in Dio consiste la felicità dell'uomo" (*S.Th.*, I-II, q. 2, a. 8). Nel teocentrismo tommasiano, proprio in virtù della prospettiva ontologica sull'uomo e sul suo agire, c'è la confutazione dell'individualismo e del "narcisismo", criticati da Taylor (cfr. DM, p. 4 e ss.) e incapaci di aprirsi a quadri di riferimento, ad orizzonti di senso che trascendono l'arbitrio soggettivo: "... poiché l'uomo non è il sommo bene ... è evidente che è ordinato ad un fine, che non può che essere una realtà altra

da sé" (*S.Th.*, I-II, q. 2, a. 5), è evidente che non è il fine ultimo di se stesso (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 3, a. 5, ad 3). Tommaso, dunque, supera il soggettivismo (per la cui critica da parte di Taylor cfr. DM, pp. 65-83) antropocentrico, in vista della realizzazione della "vita buona" per l'uomo.

Inoltre, non si può trascurare un altro aspetto, sopra richiamato e ritenuto da Taylor decisivo per non misconoscere la peculiarità dell'esistenza personale e del suo agire morale, vale a dire il fatto che essa valuta e sceglie in base a "distinzioni qualitative forti". Questo aspetto non era stato affatto sottovalutato da Tommaso, il quale, al contrario, ne aveva sottolineato il rilievo primario, sostenendo che, "poiché il bene si denomina dall'ordine universale verso il fine, e il male dalla privazione di detto ordine, è necessario che le prime differenze nell'ambito morale siano *bene e male*" (CG, III, 9).

Il criterio radicale che permette di articolare queste differenze è il riferimento al fine ultimo: "la misura dei fatti morali è la ragione. Perciò in morale certe cose dovranno dirsi buone ed altre cattive in base al fine della ragione. Ecco perché le azioni morali che derivano la specie dal fine conforme alla ragione sono specificamente buone; mentre quelle che derivano la loro specie da un fine contrario alla ragione sono specificamente cattive" (*ibid.*). Sicché sono buone le azioni che mirano al fine ultimo o, comunque, sono ad esso ordinate; sono cattive, invece, quelle che sono contrarie all'ordine che conduce al fine ultimo e che, anzi, ne impediscono il raggiungimento: per un bene limitato o per un piacere parziale e precario impediscono il pieno godimento. Non si tratta, evidentemente, di negare o di sacrificare il bene particolare, ma di inquadrarlo in un orizzonte più vasto, tanto è vero che, proprio aprendosi al bene totale, il soggetto raggiunge anche quei beni parziali che sono la sua perfezione e il godimento che la accompagna: infatti "la felicità (*beatitudo*) è il conseguimento del fine ultimo" e "la gioia è il coronamento della felicità (*beatitudo*)" (*S.Th.*, I-II, q. 3, a. 4).

Una differenza, dunque, non secondaria nell'etica sta nell'individuare e nel perseguire il vero o il falso fine ultimo. Infatti, coloro che agiscono male moralmente "si allontanano da quel bene in cui realmente si trova l'essenza del fine ultimo: non si allontanano invece dallo stesso tendere al fine ultimo, che ricercano, sbagliando, in altre realtà" (*S.Th.*, I-II, q. 1, a. 7, ad 1). Ecco, allora, la differenza cruciale: c'è chi sceglie il vero fine ultimo, ma c'è anche chi sbaglia moralmente e sceglie per sé come fine ultimo concreto qualche realtà che non è degna di essere ritenuta tale. A questo punto, però, la posizione tommasiana, *prima facie*, sembra aporetica: come abbiamo visto, del fine ultimo come felicità non c'è scelta, ma, d'altra parte, si può scegliere il vero fine ultimo o diversi altri falsi fini ultimi. J. Leclercq ha formulato l'a-

poria in questi termini: “Supporre la volontà necessariamente orientata verso un fine qualsiasi è sopprimere la libertà”.⁶ Ma si può dire, in virtù di una suggestione vichiana e richiamando brevemente un tema, affrontato più ampiamente altrove,⁷ che chi ritiene di poter riscontrare l'aporia si basa su un'ermeneutica, la quale si avvale della filologia, cioè di un'esegesi isolata di alcuni passi, ma è carente di filosofia, cioè di una ricostruzione critica che sappia intendere quei passi nel contesto di tutto il pensiero tommasiano. Infatti l'Aquinate in una lunga e interessante questione (*S.Th.*, I-II, q. 2; cfr. CG, III, cc. 27-37) esamina e valuta criticamente i diversi fini ultimi concreti, le diverse realtà che di fatto gli uomini scelgono ritenendo, a ragione o a torto, di trovare in essi la felicità. Ora, se coloro che ricercano il fine ultimo in diverse realtà che non possono essere il vero fine ultimo degno dell'uomo, sono ritenuti responsabili moralmente, vuol dire che Tommaso riconosce la possibilità di scelta di quelle realtà e di quella che è il vero fine ultimo; se l'uomo fosse necessitato a scegliere l'una o l'altra, non ci sarebbe responsabilità morale. Quest'ultima, invece, è riaffermata parlando di peccato e alludendo a una scelta sbagliata della volontà che decide tutto il “sistema di vita” (cfr. *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 7 e ad 1 e ad 2). Si tratta di “di una scelta concreta di un fine concreto personale della propria vita”,⁸ per cui “pur desiderando tutti la felicità, poi scelgono ciascuno in concreto fini diversi, alle volte anche opposti, per la propria vita”.⁹ La logica del discorso etico tommasiano induce a condividere l'interpretazione del Fabro, contenuta nel libro appena citato, e a ritenerla fondata anche se innovativa. Così ci si rende conto che in realtà l'aporia non sussiste: infatti, del fine ultimo non c'è scelta nel senso che non si può non tendere alla felicità e a un bene concreto in cui si ritiene possa consistere la felicità, ma non si è affatto necessitati a volere questo o quel bene concreto come fine ultimo. C'è scelta di quelle realtà in cui si ricerca il fine ultimo, c'è scelta del fine ultimo concreto, cioè di quella realtà che si considera e si vive come fine ultimo. È questo un momento cruciale e decisivo del dinamismo dell'umana libertà.

⁶ J. Leclercq, *La philosophie morale de S. Thomas devant la pensée contemporaine*, Vrin, Louvain-Paris 1955, p. 120, da cui cito traducendo.

⁷ Cfr. U. Galeazzi, *Introduzione* a Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, p. 54-87.

⁸ C. Fabro, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, p. 43. Di quest'opera è uscita recentemente una seconda edizione a cura di Christian Ferraro, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (Roma) 2004.

⁹ *Ibi*, p. 48.

Ciò è confermato anche dalla valutazione tommasiana del male morale, che non sarebbe tale se non fosse frutto di una scelta che implica il voltar le spalle (*aversio*) al vero fine ultimo, preferendogli dei beni parziali e caduchi (*conversio*) (cfr. *S.Th.*, II-II, q. 162, a. 6; QDM, q. 8, a. 2, ad 12). C'è un "fine debito" per la vita umana, ma è possibile, da parte della libertà finita dell'uomo, allontanarsi da esso e perseguire un "fine indebito" (cfr. *S.Th.*, II-II, q. 45, a.1, ad 1). A questo livello c'è la differenza radicale, il momento decisivo dell'etica: "la volontà specialmente nel suo tendere al fine ultimo ... è principio di tutti i moti dello spirito" (*S.Th.*, II-II, q. 44, a. 5). Dunque, l'aporìa sopra prospettata è superata sulla base della comprensione del pensiero tommasiano e, oltre a quelli già citati, passi come il seguente sono risolutivi, in quanto la difficoltà è stata considerata dall'Aquinate e risolta: "Ogni mente razionale desidera naturalmente la felicità in modo indeterminato e universale, e in ciò non può venir meno, ma in particolare il moto della volontà della creatura non è determinato a cercare la felicità in questa o in quella cosa; e così uno può peccare anche nella ricerca della felicità, se la cerca dove non deve cercarla. ... Il che è dovuto al fatto che nella mente si trova naturalmente l'appetito del bene, ma non di questo o quel bene, per cui in ciò può verificarsi il peccato" (QDV, q. 24, a. 7, ad 6).

Dunque, è certamente significativo che le due posizioni che stiamo considerando, anche se sono così lontane nel tempo, convergono nel ritenere che le persone umane hanno in comune il rapporto, la tensione al bene, pur riconoscendo che la vita etica è costituita da distinzioni qualitative forti, ovvero da differenze radicali, e dalle scelte tra di esse. Questi due aspetti – universalità e differenza – sono ritenuti compatibili nell'ambito di un'antropologia non riduttiva e consapevole della complessità e unitarietà dell'esistenza.

Ma c'è da aggiungere che, analogamente a quanto abbiamo visto in Taylor, Tommaso aveva messo in luce lo stretto rapporto che c'è tra identità umana e bene. E ciò in un duplice senso. In un primo senso: poiché "per ogni realtà è bene ciò che le si addice (*convenit*) secondo la sua forma" (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 5) e poiché la forma connota la natura di un ente, la quale per l'Aquinate costituisce l'aspetto principale della sua identità, è chiaro che non si può intendere qual è il bene per un uomo se non tenendo conto della sua identità. È vero che nella prospettiva tommasiana si dà maggiore importanza alla natura specifica, comune a tutti gli esseri umani, per cogliere l'identità di un uomo, ma ciò non vuol dire che di questa identità sia trascurata la singolarità, che dipende anche dalle libere scelte di ciascuno. Infatti, quando deve spiegare il concreto dinamismo dell'agire morale, che è sempre della singola persona, Tommaso fa esplicito

riferimento alle disposizioni e agli abiti morali, che dipendono dalla volontà, le cui scelte contribuiscono gradualmente a formare l'identità di ciascuno: "Se la disposizione è tale che non è naturale, ma soggetta alla volontà, ad esempio quando qualcuno è disposto per un abito morale o per una passione al fatto che qualche cosa gli appaia buona o cattiva in questa circostanza particolare, allora la volontà non si muoverà secondo necessità: poiché potrà rimuovere questa disposizione, in modo che qualche cosa non gli appaia più così, come quando uno calma in sé la collera in modo da non giudicare come (quando era) adirato" QDM, q.6, a. unico, tr. it. cit., p. 709). Dunque ci sono delle disposizioni naturali, che non dipendono dalla volontà, ma anche delle disposizioni e degli abiti morali, che non solo sono frutto delle scelte della volontà di una persona, ma sono anche tali che la stessa persona, nell'esercizio della sua libertà, può cambiare, incidendo in modo non trascurabile sulla propria identità. La quale, perciò, per Tommaso, da un lato è data – dalle potenzialità e disposizioni naturali – dall'altro è costruita, formata (sempre e imprescindibilmente sulla base di ciò che è dato¹⁰ e che proviene da Chi ha creato la natura) dal concreto esercizio della libertà di ciascuno in interazione con gli altri e con la situazione.

Per quanto riguarda Taylor, egli sottolinea l'originalità irripetibile dell'identità di ciascun uomo, ma certamente non l'intende come una radicale autocreazione. Egli riscopre e valorizza l'idea di Herder, secondo cui "ciascuno di noi ha una sua maniera originale di essere uomo" (DM, p. 35). Ora, per quanto siano diversi e molteplici i modi di "essere uomo", nessuno di essi può prescindere dall' "essere uomo". Ciò significa che l'ideale tayloriano dell'autenticità implica l'originalità irripetibile di ciascuno, anche come impegno etico di fedeltà a se stessi (cfr. DM, p. 36), sulla base, però, della propria ineludibile natura umana. Infatti, "l'ideale dell'autenticità esi-

¹⁰ Nel pensiero contemporaneo ci sono stati dei tentativi di negare questa datità, per proporre una radicale autocreazione dell'uomo, ma si sono rivelati fallimentari, destinati allo scacco, con costi umani molto elevati, quando hanno cercato di tradursi nella prassi. Lo stesso Sartre ha riconosciuto onestamente, anche se aporeticamente nel suo pensiero, il fallimento di questi tentativi, in quanto fuori della realtà: "l'uomo non si è creato da solo" (J. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943; *Lessere e il nulla*, trad. it. di G. Del Bo, Milano 1980, VI^a ed., p. 63). Per una discussione più ampia e articolata della posizione sartriana mi permetto di rinviare al mio saggio *Libertà assoluta e rifiuto di ogni imperativo in J. P. Sartre*, ora nel libro: U. Galeazzi, *Identità umana e libertà. Narrazioni rivali nella storia della filosofia*, Milella, Lecce 2002, cap. 10°.

ge che noi *scopriamo* e articoliamo la nostra propria identità”;¹¹ si tratta in primo luogo di *scoprire*, evidentemente, ciò che è dato e, quindi, di svilupparlo e articularlo creativamente in modo originale.

Inoltre, per Tommaso, in un altro senso, connesso e dipendente dal primo, appena considerato, il bene ha uno stretto rapporto con l'identità, perché, in quanto conseguito nella sua totalità non manchevole, consente all'uomo di realizzare pienamente la propria identità, come abbiamo visto. Secondo l'Aquinate, il bene non si riduce al suo carattere di perfettività, come ciò a cui si tende perché soddisfa il desiderio, non si riduce, cioè, al bene piacevole o al bene utile, ma è anche e principalmente *bonum honestum*, (cioè avente un valore intrinseco e perciò voluto e perseguito per sé dalla volontà umana o appetito razionale, cfr. *S.Th.*, I, q. 5, a. 6, ad 2; II-II, q. 145, a. 3, ad 1), che, in quanto oggetto di amore di amicizia (*amor amicitiae*), è fonte di obbligazione morale, analogamente a quanto abbiamo sopra rilevato secondo un'istanza fatta propria anche da Taylor. Tommaso precisa che “ciò che si ama di amore di amicizia è amato direttamente e per se stesso; invece ciò che è amato per amore di concupiscenza non è amato in tal modo, ma è amato per un altro” (*S.Th.*, I-II, q. 26, a. 4).

Alla luce di questa distinzione si arriva a capire l'inganno e la non verità che si celano nell'amare ogni realtà – sia essa cosale o personale – con un amore di concupiscenza, vale a dire solo in quanto e perché soddisfa un proprio bisogno o un proprio desiderio. Come si dice che uno ama il vino perché soddisfa il proprio appetito. In tal modo la realtà che si dice di amare non è considerata come un bene per se stesso, ma solo come un bene strumentale, non è amata per se stessa ma solo in funzione di altro, con ciò misconoscendo che ci sono realtà, che ci sono beni che hanno valore per se stessi e, quindi, sono degni di essere amati come tali. Perciò, giacché amare è volere il bene di qualcuno, il soggetto che ama solo di un amore di concupiscenza in realtà non ama nessuno, resta rinchiuso nella gabbia del proprio egocentrismo, perché in realtà “nell'amore di concupiscenza il soggetto propriamente ama se stesso, nel volere il bene che brama” (*S.Th.*, I-II, q. 27, a. 3). In tal modo il soggetto considera e tratta ogni realtà strumentalmente in funzione di sé, cioè si pone come fine ultimo. Ma se l'uomo ama

¹¹ DM, p. 95. Corsivo mio. A conferma dell'interpretazione che qui propongo si vedano le pagine che seguono quella appena citata. In proposito si potrebbero citare tanti altri testi tayloriani; si veda almeno l'efficace e significativa critica alla teoria sartriana della scelta radicale (cfr. AU, pp. 66-75).

se stesso (bene limitato e parziale) come fine ultimo, come bene supremo, anziché realizzarsi se ne preclude la possibilità, perché si chiude al bene infinito, a cui per natura aspira il suo desiderio. Infatti, l'uomo non si realizza se non trascendendosi, non consegue il proprio bene se non amando il bene infinito. Perciò, se l'amore nella spontaneità irriflessa nasce dall'umana povertà, dalla mancanza e dalla tensione a colmarla, cioè nasce come amore di concupiscenza, esso è condotto a superarsi nell'amore di amicizia proprio in base alla consapevolezza della non verità e dello scacco della pretesa autosufficienza ed autoassolutizzazione del soggetto finito. Sicché, sebbene per l'uomo l'amore al bene, che è, in verità, amore al bene non manchevole, al bene sommo, nasce come amore di concupiscenza, è condotto dalla riflessione razionale a superarsi nell'amore di amicizia. E l'uomo è capace, secondo Tommaso, di questa riflessione e di questo superamento. Infatti si rende conto che amare il sommo bene, cioè Dio, in funzione di sé significa, in realtà, non amarlo, perché implica il considerare e amare sé come fine ultimo e sommo bene e, quindi, non riconoscere e amare Dio come Dio, ma considerarlo come un bene strumentale e, perciò, parziale, non come il bene infinito e per essenza. Dunque l'indagine razionale, che scopre Dio come il sommo bene e la fonte di ogni bene, riconosce che Egli è massimamente degno di essere amato per se stesso, cioè con un amore di amicizia, secondo il quale "chi ama è nell'amato in quanto considera il bene...dell'amico come suo proprio ..." (S.Th., I-II, q. 28, a. 2). Ora, considerare il bene che è Dio come bene proprio, significa per l'uomo liberarsi della prigionia della propria finitezza, aderendo all'Essere infinito e compiacendosi di Lui. Ma in tal modo il bene amato di amore di amicizia è fonte di obbligazione per il soggetto e addirittura dall'amore al sommo bene scaturisce tutto l'ordine etico come *ordo amoris* (cfr. QDM, q. 11, a. 1 e ad 1; S.Th., I-II, q. 19, a. 9), che consente all'uomo di essere coerente, nelle scelte concrete e nel suo "sistema di vita", con l'amare il sommo bene per se stesso: "... nell'amore verso Dio lo stesso Dio è il fine ultimo al quale sono ordinate tutte quelle realtà che sono amate con un retto amore" (QDM, q. 8, a. 2), per cui la carità, che è l'amore verso Dio, comanda a tutte le altre virtù ed è giustamente ritenuta forma e madre di tutte le virtù (cfr. *ibid*).

Ognuno può valutare l'analogia tra questa posizione tommasiana e quella tayloriana sopra analizzata; analogia che si rivela ancora più stretta se si considera quanto il filosofo canadese dice sul "bene costitutivo", per la cui nozione si richiama inizialmente a Platone, ma poi va oltre Platone: "per Platone bene costitutivo è l'ordine dell'essere o, magari, il principio di quest'ordine, il bene. Ma ci rendiamo immediatamente conto che il bene, oltre a

costituire o a definire l'azione buona, gioca anche un altro ruolo. È ciò il cui amore ci motiva all'azione buona. Il bene costitutivo è ciò che io chiamo una fonte di moralità: è, cioè, una cosa il cui amore ci consente di fare il bene e di essere buoni" (RI, p.128). In tal modo "l'amore per il bene costitutivo è una componente della definizione di uomo buono. Questa tesi costituisce anche un elemento della teoria morale, la quale, così, comprende ingiunzioni non solo ad agire in un certo modo e a mostrare certe qualità morali, ma anche ad amare ciò che è buono" (*ibid*). Taylor precisa, però, che non è solo il platonismo a fare del bene costitutivo una fonte di moralità, ma anche il teismo cristiano e quello ebraico. Ed aggiunge: "Per dei platonici cristiani come Agostino, era del tutto naturale attribuire a Dio lo stesso posto che Platone assegnava all'idea del bene. L'immagine del sole va bene per entrambi, con la differenza tutt'altro che trascurabile, ovviamente, che agli occhi dell'Ipponate ciò che ci consente di essere buoni non è solo il nostro amore per Dio, ma anche l'amore di Dio per noi" (RI, p. 129). Su questo punto – cioè sull'*agápe* – c'è piena convergenza o, addirittura, identità di vedute tra Agostino e Tommaso, anzi si può dire che l'Aquinate sviluppa tutte le conseguenze, sul piano antropologico ed etico, di questa fondamentale sottolineatura agostiniana del *kerygma* cristiano, per cui non è fuorviante ritenere che la vicinanza di Taylor all'Ipponate è anche vicinanza a Tommaso.

E comunque, il ruolo rilevante che assume l'*agápe* nel pensiero di Taylor rende manifesto che è insufficiente il ricorso alla fonte platonica o aristotelica per intenderne il senso profondo e peculiare. A conclusione della sua opera maggiore il filosofo canadese esprime inequivocabilmente la sua convinzione, secondo cui c'è un grande motivo di speranza nel teismo giudaico-cristiano e "nella sua promessa centrale di un'affermazione divina dell'umano – e di un'affermazione più completa di quelle che gli umani, da soli, siano mai riusciti a realizzare nella storia" (RI, p. 632). E ciò proprio perché "l'originaria nozione cristiana di *agápe* indicava l'amore che Dio ha per gli uomini, un amore a cui è legata la loro bontà di creature. ... Per il tramite della grazia gli esseri umani partecipano a questo amore. Nella frase frequentemente ripetuta del primo capitolo del Genesi – "E Dio vide che era buono" – c'è un'affermazione divina della creatura. L'*agápe* è inseparabile da questa visione della bontà delle creature" (RI, p. 626).

Questi passi sono evidentemente in consonanza con la prospettiva creazionista tommasiana, secondo la quale il riconoscimento essenziale viene ad ogni essere umano da Dio che lo crea, perché lo vuole, lo ama e lo costituisce nella sua intrinseca positività. Se Dio decide liberamente di chiamare all'essere le creature, certamente non lo fa perché ne abbia bisogno; in

Lui infatti non c'è indigenza (cfr. *S.Th.*, I, q. 44, a.4, ad 1), perché non gli può mancare nessuna delle perfezioni dell'essere (cfr. *S.Th.*, I, q. 4, a. 2, ad 3). Perciò Egli solo è capace di una completa gratuità donativa, "Egli solo è massimamente generoso: perché non agisce per propria utilità, ma solo per la sua bontà" (*S.Th.*, I, q. 44, a. 4, ad 1), nel senso che, nel creare, non agisce "per l'acquisizione di qualche fine, ma mira solo a comunicare la sua perfezione che è la sua bontà" (*S.Th.*, I, q. 44, a. 4). Sicché nel comprendere la creazione libera e gratuita, si semantizza originariamente l'amore (*agápe*) vero, quello di Dio, che, volendo il bene delle creature, lo realizza, costituendole nella loro positività intrinseca: "Dio vuole il bene proprio di ciascun essere: poiché vuole che ciascun essere esista in quanto è buono in se stesso ..." (CG, I, c. 91, e cfr. cc. 74 e 75). Tra le creature, poi, si distingue la persona, la quale è "ciò che vi è di più nobile e di più perfetto in tutta la natura" (*S.Th.*, I, q. 29, a. 3); ha, quindi, un dignità assoluta, inferiore solo a quella di Dio. Solo le creature intellettuali – e perciò gli uomini, le persone umane – sono volute per se stesse nell'universo, mentre tutte le altre sono volute da Dio per le persone (cfr. CG, III, c. 112). A tal punto gli uomini sono amati personalmente da Dio, che "ha predisposto per essi il godimento di se stesso come fine ultimo" (CG, III, c. 117).

MOMENTI DELLA LIBERTÀ

Il tema della libertà, nella molteplicità delle sue dimensioni e implicazioni, è presente con un ruolo centrale in tutto l'itinerario di ricerca di Taylor fin dai suoi inizi, sicché per darne conto in modo completo si dovrebbero presentare i risultati di un'ampia indagine, andando, però, ben al di là degli intenti e dei limiti del presente lavoro. Ai fini del quale, perciò, ritengo sufficiente soffermarmi su alcuni momenti cruciali di quell'itinerario, pur tenendo presente il quadro unitario dello sviluppo complessivo. Dedicherò particolare attenzione e maggiore spazio agli inizi dell'indagine filosofica di Taylor, proprio perché in tal modo sarà possibile non solo contestualizzare la genesi del suo pensiero nel dialogo critico con il comportamentismo e con i suoi presupposti filosofici ed epistemologici, ma anche individuare un motivo che permane nella produzione del filosofo canadese, rivelandosi particolarmente fecondo nell'approfondire e nell'arricchire l'analisi etico-antropologica e sulla libertà, vale a dire la critica alla visione riduttiva dell'uomo, giudicata presente in una certa "versione empiristica" della filosofia analitica.

Taylor elabora ad Oxford la sua tesi di dottorato, che completa nel 1961 e pubblica come libro nel 1964 con il titolo *The Explanation of Behaviour*. In questo lavoro, rispetto a posizioni meccanicistiche, difende “un modello di spiegazione del comportamento umano più articolato e rispettoso della complessità del modo d’essere proprio dell’uomo”.¹² Questa ricerca va intesa nel contesto della filosofia anglosassone del secondo dopoguerra prevalentemente d’impostazione analitica, nell’ambito della quale veniva dibattuta la questione – di notevole rilevanza antropologica, ma anche epistemologica – relativa all’agire umano e alla sua corretta spiegazione in campo scientifico e filosofico.

Taylor discute direttamente le teorie psicologiche comportamentistiche soprattutto in quanto legate al meccanicismo, secondo cui lo stimolo esterno sarebbe *la* causa del comportamento, ritenuto, perciò, prevedibile infallibilmente in base al modello delle regolarità indagate dalle scienze naturali. Il comportamentismo, in tal modo, era riduzionista per diversi aspetti, in quanto riduceva l’indagine psicologica a quella sul comportamento, eliminando ogni riferimento ad altro (per esempio: a tutta la dimensione interiore dell’agire umano), assimilava la psicologia alle scienze della natura, riconducendo in modo semplificatorio le forme più complesse di sapere a quelle ritenute più semplici e fondamentali, riduceva lo stesso organismo animale a un meccanismo, che selezionerebbe in modo automatico e deterministico la risposta allo stimolo in base a proprietà anatomiche o chimiche o elettriche. Per dare un’idea delle riserve critiche di Taylor nei confronti della prospettiva behaviorista si può, forse, citare quanto dice a proposito di certi esperimenti di laboratorio: “quello che occorre in realtà è spalancare la porta ed esaminare il mondo reale, tener conto non solo delle più sorprendenti prestazioni dei topolini bianchi, ma considerare anche quello che possono fare gli esseri umani”.¹³ Come si vede, la contestazione tayloriana è proprio sul terreno dell’esperienza, per rivendicarne una lettura libera da pregiudizi miranti a produrre artificiosamente delle uniformità,

¹² P. Costa, *Verso un’ontologia dell’umano. Antropologia e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano 2001, p. 42. Il libro, appena citato, di C. Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, London 1964 d’ora in poi sarà indicato con la sigla EB.

¹³ C. Taylor, *The Explanation of Purposive Behaviour*, in R. Borger, F. Cioffi (eds.), *The Behaviour Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it., *La spiegazione del comportamento intenzionale*, in AA.VV., *La spiegazione delle scienze del comportamento*, F. Angeli, Milano 1981, p. 52. D’ora in poi questo saggio sarà indicato con la sigla EPB in riferimento alla traduzione italiana.

quando, invece, bisogna in primo luogo imparare dal reale con la sua varietà pluriforme, con le sue diversità sorprendenti (si tratta del *novum* a cui va incontro ogni autentica esperienza) e non inquadrabili in rigidi schemi prefissati. Questa critica evidentemente è rivolta non solo alla psicologia comportamentista, ma anche ai presupposti epistemologici in essa operanti e provenienti da quella “versione empiristica della filosofia analitica”,¹⁴ ben presto rivelatasi deludente per lo studioso canadese, proprio per i residui scientifici e neopositivistici, persistenti anche dopo la crisi del principio di verificazione, in quanto preteso criterio di significanza dei vari universi di discorso, e dopo la conseguente liberalizzazione dei linguaggi, dei giochi linguistici, sostenuta da Wittgenstein nelle sue *Ricerche filosofiche* (1945-1949). Infatti, si può riconoscere la significanza dei diversi usi del linguaggio (per esempio: l'uso poetico, quello scientifico, quello filosofico, quello estetico, quello etico, quello religioso, ecc.), magari dichiararne anche la pariteticità, ma, se poi si ritiene, in modo più o meno esplicito, che l'unico tipo di uso (e quindi di sapere) valido, cioè avente valore cognitivo, è quello che si realizza nelle scienze naturali, si è in pieno nel presupposto scientifico. Quest'ultimo, in quanto assolutizzazione di un certo tipo di sapere, preso come modello normativo per ogni altro tipo di conoscenza, porta ad avere un'immagine riduttiva e falsificante di tutte quelle realtà che sono irriducibili al suo monismo metodologico.

Questi rilievi critici sono presenti nel fermo richiamo tayloriano ad una lettura dell'esperienza che non si lasci sfuggire la peculiarità dell'agire umano: “Ciò che occorre è una riflessione sul comportamento nei suoi termini specifici ed una classificazione delle sue diverse varietà, uno studio della sua struttura che indichi l'intera gamma di possibilità ed i limiti di elasticità ed intelligenza. Dobbiamo vedere che cosa si deve spiegare, per farci un'idea di quello che significherebbe spiegare il comportamento. Non si può più continuare con l'assunto dei behaviorismi, per cui possiamo in un primo momento afferrare i comportamenti semplici a livello inferiore, e poi costruire da qui quelli a livello superiore: ciò implica che non esistano differenze di livello tra comportamento più rigido e comportamento più intelligente e quindi si dà per certa una delle più importanti questioni in psicologia. Tutto ciò può condurre ad un esame di quei comportamenti già pro-

¹⁴ C. Taylor, *De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance*. Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor, in G. Laforest e PH. De Lara (sous la direction de), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Cerf, Paris, 1998, p. 353.

dotti per adattarsi alla teoria. Ma per compiere dei progressi nella scienza del comportamento, bisogna abbattere le pareti del labirinto e osservare di nuovo il mondo reale”.¹⁵ Il rischio è che si arrivi più o meno subdolamente e surrettiziamente ad adattare alla teoria ciò che è dissonante rispetto ad essa e perciò non collocabile nei suoi canoni metodologici, anziché rivedere e correggere la teoria di fronte alla sorprendente novità e varietà dell’esperienza. Può essere più comodo semplificare, può dare anche l’illusione di possedere un sapere rigoroso, costruito sulla “pura roccia dell’indiscutibile”,¹⁶ che domini pienamente il suo oggetto, rischiando, illuminando e dissipando le tenebre dell’ignoranza, del dubbio, del problema, del mistero, ma in realtà è solo un censurare ciò che si tratterebbe di spiegare e, prima ancora, di lasciare che si manifesti, pur nei limiti della nostra capacità di intenderlo. Quei limiti, che indicano l’ulteriorità, irriducibile al già saputo e condizione del procedere dell’indagine, non si possono imporre alla realtà, perché, tra l’altro, ciò implicherebbe il blocco miope della ricerca. Se la teoria considera il reale con un taglio selettivo, che misconosce quegli aspetti di esso che la mettono in difficoltà o, addirittura, la confutano, allora essa rischia di parlare a vuoto, di perdere l’oggetto della propria indagine, come dirà Taylor nell’introdurre una sua importante raccolta di saggi diversi anni dopo, ma in sintonia con i suoi primi lavori.¹⁷

Ma nel suo primo libro *The Explanation of Behaviour* Taylor pone principalmente la questione del modello teleologico nella spiegazione del comportamento. La spiegazione teleologica, che si basa sull’esperienza del soggetto agente, visto come un sistema nella concretezza della situazione in cui si trova e, quindi, in rapporto all’ambiente in cui opera, secondo il filosofo

¹⁵ EPB, p. 52. Ho modificato lievemente la traduzione.

¹⁶ L’espressione è di Emanuele Severino (*Verità storica e fede*, in “Corriere della sera” del 30-VII-2002), la cui posizione, certamente diversa rispetto allo scientismo di cui qui ci si occupa, corre il rischio nondimeno di risolversi in una costruzione teorica soggettiva poco rispettosa delle realtà indagate.

¹⁷ C. Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers I*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, pp. 1-15. Qui, con questa citazione, non sostengo una tesi storiografica aprioristicamente continuista, oggi particolarmente aborrita, quasi che nei primi lavori di un autore si possano trovare in germe tutti gli sviluppi successivi. Se la storiografia filosofica si facesse guidare da questo presupposto trascurerebbe, anche qui, il *novum* che si tratta di scoprire nei classici della filosofia. Ma questo giusto rilievo non può certo impedire di tener conto dell’autointerpretazione che un filosofo dà del proprio itinerario di pensiero, i cui sviluppi inediti si basano inequivocabilmente – come Taylor evidenzia nel luogo appena citato – sulle acquisizioni precedenti nell’indagare progressivamente sul medesimo tema: la condizione umana, l’identità umana.

canadese, coglie nell'operare di questo sistema una direzione, una linea di tendenza naturale verso il fine, che non si può ridurre, come vorrebbe la filosofia meccanicista, a relazioni causali di tipo non teleologico (Cfr. EB, pp. 6-10). In riferimento agli esseri viventi bisogna dire che "l'ordine visibile nel comportamento deve esso stesso entrare nella spiegazione di come viene prodotto", per cui «gli eventi che causano o costituiscono quest'ordine vanno descritti in termini di cause finali, in quanto occorrono (cioè: si verificano e sono richiesti) in vista dell'ordine che risulta» (EB, p. 17). La spiegazione teleologica presenta, dunque, una sorta di asimmetria rispetto a spiegazioni legate a prospettive di tipo oggettivistico o naturalistico. Che cosa si vuol dire quando si afferma che una condotta animale o umana è finalizzata ("purposive") o intenzionale, cioè tendente ad un fine? Il senso di condotta finalizzata ("purposive") implica che nella produzione di una determinata catena di fenomeni lo scopo non è qualcosa di estraneo o di semplicemente aggiuntivo, perché, al contrario, quella condotta produce un ordine nei fenomeni proprio in vista di un fine.¹⁸ Ciò comporta il superamento della lettura atomistica dei dati d'esperienza, giudicata astratta, perché separa, isolandoli dal contesto, dei momenti che in realtà sono concretamente in relazione in un processo unitario. Prescindere dalla relazione, censurare dei fattori che sono in gioco nel dinamismo dell'agire significa sezionare e ridurre a cadavere la realtà vivente, con una lettura scorretta dell'esperienza. Come si vede è in gioco la stessa nozione di esperienza o di corretta osservazione di essa.

Con la spiegazione teleologica sorge, dunque, "la nozione non semplicemente di una direzione degli eventi empiricamente scoperta, ma di una tendenza o pressione degli eventi verso un certo esito. ... Questa pertanto è la forza della nozione di potere o tendenza naturale: non una serie *de facto* di eventi, ma piuttosto una spinta degli eventi che soggiace all'intuizione che l'ordine esibito nel comportamento degli organismi viventi non si produce per accidente ma è in qualche modo parte della loro natura essenziale" (EB, p. 24). Non si tratta di una legge universale che riguarda tutti gli avvenimenti, ma di spiegare la peculiarità di un comportamento tenendo conto delle caratteristiche specifiche del soggetto agente: "la spiegazione teleologica ci fornisce una nozione di tendenza verso una data condizione che implica qualcosa di più che semplicemente l'universale, privo di ecce-

¹⁸ Cfr. P. Ricoeur, *La sémantique de l'action*, Paris, 1977, trad. it. e introduzione di A. Pieretti, *La semantica dell'azione*, Jaca Book, Milano, 1986, p. 135.

zioni, movimento degli eventi verso quella direzione ... sostiene che un particolare risultato in un dato sistema è privilegiato, in altre parole che questo risultato sarà ottenuto a meno che altri fattori contrapposti intervengano” (EB, p. 24). Con ciò non sono introdotti degli elementi non osservabili, ma si tratta di rendersi conto nell'indagine sul comportamento intenzionale che “una condizione sufficiente dell'accadere di un evento è che esso sia richiesto per un determinato scopo, e che la tendenza verso questo risultato non possa essere ridescritta da altre leggi più basilari, la spiegazione teleologica pone in speciale posizione un risultato tra tutti quelli che sono idealmente possibili quali descrizioni del sistema” (EB, pp. 21-22). Considerando l'azione non si può prescindere dal fatto che essa è diretta ad una meta (cfr. EB, p. 28) e, quindi, dal riferimento alle intenzioni del soggetto. Si può parlare di azione se c'è l'intenzione o il desiderio di perseguire un determinato obbiettivo, ma non se si tratta di una mera reazione meccanica ad uno stimolo; non si può intendere e spiegare l'azione se non si tiene conto della meta per la quale è stata intrapresa (cfr. EB, p. 37): “... attiene ... alla stessa *semantica* dello scopo e del desiderio che ne faccia parte 'la disposizione a portare a compimento ciò che è desiderato' e questo desiderio non ha bisogno di, né permette, alcuna altra spiegazione rispetto al fatto che esso venga perseguito ... il desiderio è *prima facie* un motivo autoconsistente e *naturaliter* teleologico, ed in grado di spiegare senz'altro le ragioni dell'agire”.¹⁹ Perciò la spiegazione teleologica, se formulata correttamente, non comporta il ricorso ad entità inosservabili, in quanto viene intesa come la forma di una legge che può essere applicata empiricamente; le questioni in essa implicate sono sia concettuali che empiriche, come chiarisce efficacemente Taylor: “la posta in gioco qui ... riguarda la forma delle leggi che devono essere utilizzate nella spiegazione e i concetti in cui queste leggi devono essere espresse ... Ora, tali questioni ... sono nondimeno empiriche in questo senso: affinché un determinato principio, ad esempio quello del meccanicismo, o quello della finalità, sia giudicato valido bisognerà in ultima istanza appurare se le leggi del tipo che esso prescrive valgono per e spiegano i fenomeni in oggetto” (EB, pp. 100-101). In questa prospettiva non c'è un principio che possa decidere a priori, in ogni caso, la soluzione delle questioni, si tratta, invece, di andare a vedere caso per caso in base all'imprescindibile accertamento empirico. La riflessione filosofica, per

¹⁹ A. Allegra, *Le trasformazioni della soggettività. Charles Taylor e la tradizione del moderno*, Editrice A.V.E., Roma 2002, p. 22, corsivo dell'Autore. Il riferimento è a EB p. 38.

Taylor, non precede la scoperta empirica, delimitando aprioristicamente l'ambito del possibile rispetto a quello dell'impossibile; essa, invece, non può che essere una riflessione su scoperte empiriche, una riflessione che si interroga sulla loro interpretazione, sui loro rapporti, sui problemi che suscitano o aiutano a risolvere.²⁰

Un altro aspetto importante, che l'analisi tayloriana sottolinea, è il rapporto tra la spiegazione teleologica e il linguaggio ordinario che usiamo specialmente in riferimento all'azione umana. Questo linguaggio, in cui è contenuto il modello di tutte le spiegazioni in termini di fine (cfr. EB, p. 26), ci permette di cogliere la distinzione tra un mero movimento corporeo e l'azione, intesa come "un comportamento che non solo determina una certa situazione, ma è diretto a determinare quella situazione come un fine".²¹ Inoltre, attraverso questo linguaggio si evidenzia lo stretto rapporto che c'è tra l'azione, l'intenzione e il desiderio: su questo punto il contributo peculiare di Taylor mira a sottolineare la dimensione interiore dell'agire al di là di quella esteriore. Si tratta della capacità di agire di un agente concreto che la vive come possibilità di dirigere il proprio comportamento secondo le proprie intenzioni; di conseguenza è ritenuto responsabile degli atti di cui è padrone. L'attenta analisi tayloriana rileva che il linguaggio ordinario dell'azione è il linguaggio del progetto e del desiderio e, quindi, dell'intenzionalità, che presuppone "un nucleo interiore da cui l'azione sgorga" (EB, p. 57), una coscienza, un'interiorità anche come centro di responsabilità. La direzione, che si riscontra nell'agire e che si riflette nel linguaggio ordinario, non può che rinviare a chi dirige: "i sistemi a cui può essere attribuita l'azione hanno uno status speciale, perché sono considerati centri di responsabilità, centri da cui viene diretto il comportamento" (EB, p. 57); infatti, "quando parliamo di azioni forniamo un resoconto in termini di desideri, intenzioni e propositi individuali. E questo è il motivo per cui consideriamo l'individuo responsabile".²² In tal modo la nozione di azione

²⁰ Cfr. C. Taylor, *What is involved in a Genetic Psychology?*, from T. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology*, Academic Press, New York and London 1971, ora in C. Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 139.

²¹ EB, p. 32. Su questo punto, cioè sulla descrizione dell'azione nel linguaggio ordinario Taylor segue Elisabeth Anscombe, di cui è stato allievo, ed altri autori wittgensteiniani.

²² EB, p. 35. Anche su questo punto la spiegazione di Ricoeur si rivela illuminante: "... l'intenzione cosciente è l'elemento rivelatore della specificità dell'umano in rapporto alla forma teleologica ... Il criterio è ... cercato in un aspetto connesso alla riflessività, cioè nel

come comportamento direzionato, che implica l'intenzionalità, costituisce, se bene indagata nel suo scaturire dall'esperienza concreta, un punto di osservazione privilegiato per arrivare ad intendere, attraverso un itinerario rigoroso, aspetti non secondari dell'uomo come persona: "... quello di 'desiderio', come quello di 'azione', è un concetto che comporta intenzionalità e che può essere riferito solo ad esseri a cui può essere riconosciuta coscienza o intenzionalità. Le nozioni di *agency*, ovvero di un centro di responsabilità, e di intenzionalità sono perciò profondamente radicate nel nostro linguaggio ordinario. Questo può essere osservato in riferimento ad altre nozioni chiave oltre a quelle di azione e desiderio. Così l'idea di *agency* è essenziale alla nozione di persona, come di un essere a cui si possono attribuire fini, che può essere caratterizzato in parte dagli scopi che persegue e dal modo in cui tratta il mondo che lo circonda" (EB, p. 61).

Per questi motivi il linguaggio ordinario è il linguaggio dell'azione, perché, tra l'altro, permette di distinguerla da ciò che non è azione, come il semplice movimento. Ma, soprattutto, è rilevante il fatto che noi viviamo l'azione con i concetti e le prospettive (desideri, intenzioni, progetti, fini da perseguire) del linguaggio ordinario, che, in tal modo, sono elementi imprescindibili dell'azione stessa, incomprendibile senza di essi: in quanto "pensiamo che le azioni siano definite dagli scopi o dalle intenzioni che le ispirano, non possiamo comprendere le azioni degli uomini senza conoscere i concetti con cui elaborano le loro intenzioni" (EPB, p. 32). Sicché eliminare il linguaggio ordinario per far posto alla spiegazione "scientifica" dell'azione significa cercare di spiegare ciò che in realtà si è perso di vista; vale a dire: se si vuole spiegare l'azione sostituendo il linguaggio ordinario, in realtà si sta parlando d'altro e non più dell'azione stessa. Il punto culminante dell'argomentazione tayloriana, secondo Ricoeur, "sembra essere la non plausibilità di un cambiamento di schema tale da far scomparire il discorso dell'azione dalla nostra cultura, data l'insostenibile radicalità di questo cambiamento. Bisognerebbe infatti, per es., smettere di leggere delle intenzioni nelle espressioni dirette e sostituire queste ultime con una semiologia indiretta, presa a prestito dalle macchine; bisognerebbe inoltre eliminare dal linguaggio ogni menzione del desiderio in quanto disposizione ad agi-

legame tra azione e agente, tra direzione e direttore. L'intenzionalità introduce il retroriferimento ad un centro di responsabilità da cui l'azione procede; o, per dirla diversamente, ad un interiore, ad un 'dentro', a cui si riconduce la nozione di *coscienza*, nel senso di intenzionalità. E' per l'agente e mediante l'agente, che ha l'idea di fare, che il 'purpose' diviene un'intenzione" (op.cit., p.141, corsivo dell'autore).

re, cioè in quanto inizio di azione che ha un legame non contingente con il suo compimento”.²³

A chi pretende di suggerire che la spiegazione teleologica, considerata meno “scientifica”, debba cedere il passo a quella meccanicistica Taylor risponde che “c’è qualcosa di assurdo in questo suggerimento, perché implica non solo che tutte le nostre comuni spiegazioni in termini di scopi, desideri, intenzioni, sentimenti e simili sono errate e lo sono sempre state, ma persino che lo stesso linguaggio che usiamo per azioni e sentimenti, che è imbevuto della logica di queste spiegazioni comuni, è sistematicamente non appropriato e mistificante. E questo è decisamente troppo da accettare”.²⁴

Dunque, a ben vedere, l’agire umano è un agire intenzionale, ma l’agire intenzionale implica la possibilità di scegliere in base ad “un dato repertorio di comportamenti possibili” (EPB, p. 42), esprimendo una capacità di conoscenza – dell’ambiente e della situazione – non legata unidirezionalmente all’angustia del particolare, nonché una capacità “elastica”, cioè non fissata rigidamente a schemi ripetitivi e deterministici, di trovare soluzioni nuove a problemi inediti.²⁵ Da parte dell’agente, a partire dai propri scopi, desideri, intenzioni, sentimenti, ecc., e dalla situazione, “la risposta appropriata è (spesso) scelta da questo repertorio. La domanda è: come avviene questo? Non può essere per qualche connessione ‘stampata’ dall’esperienza passata, come si credeva un tempo, perché il comportamento presenta improvvisazione e novità; non abbiamo a che fare con una serie di movimenti fissi, ma con capacità elastiche, che si possono dispiegare con molti effetti: è la *scelta* che determina come devono dispiegarsi. ... *Scelgo* di volta in volta il comportamento appropriato, o quello che ritengo tale” (EPB, p. 42, corsivo mio).

Tenendo conto di questi lavori sul comportamento umano, nel quale non si può censurare la scelta, lavori che scaturiscono da un dialogo critico con il determinismo behavioristico, si può capire come in opere successive Taylor prenda posizione contro altre forme di determinismo originate da altre matrici culturali, secondo cui la necessità incomberrebbe sull’uomo non a causa della sua natura psico-fisica, ma della situazione storico-sociale; questa sarebbe una sorta di “gabbia di ferro” deterministica, rispetto alla quale, invece, il filosofo canadese rivendica la libertà di scelta dell’uomo.

²³ P. Ricoeur, op. cit., pp. 140-141.

²⁴ CH. Taylor, *Replica*, in R. Borger, F. Cioffi (eds.), op. cit., p. 65.

²⁵ Cfr. quanto Taylor dice a proposito dell’“insight” (EPB, p. 37).

Taylor riconosce che in certe diagnosi della società industriale avanzata vi sia “una buona dose di verità”, nel senso che “la società moderna tende effettivamente a spingerci nella direzione dell’atomismo e dello strumentalismo, da un lato rendendo assai arduo contrastarne il dominio in certe circostanze, e dall’altro generando una mentalità che ne fa dei modelli scontati” (DM, p. 115). Ma, com’è sua ferma convinzione, ciò non significa che l’umana libertà sia annullata, che le persone non possano andare contro corrente rispetto a tendenze diffuse: “credo che la concezione della società tecnologica come una sorta di destino ineluttabile non stia in piedi” (DM, p. 115); “penso che queste teorie forti della fatalità siano astratte e sbagliate. La misura della nostra *libertà* non è pari a zero. Non è privo di senso *deliberare* quali debbano essere i nostri fini, e se la ragione strumentale debba avere nelle nostre vite un ruolo minore di quello che effettivamente ha”.²⁶ Sicché, a partire dai primi lavori, la sua ricerca sull’uomo lo conduce a rivendicarne – con vigore argomentativo e critico – la libertà come capacità di deliberazione e di scelta.

Tuttavia, approfondendo il tema antropologico, Taylor considera che la libertà, in questo primo e imprescindibile senso, può essere intesa riduttivamente come mera “libertà negativa”, come mera libertà di fare senza vincoli e ostacoli esterni, e ne rileva i limiti non lievi, per cui ritiene che debba essere inverata in una prospettiva positiva per la vita della persona. Indagando, in *Sources of the Self* (1989) sull’identità moderna e, quindi, sulla libertà moderna si rende conto che quest’ultima “non diviene una possibilità coerente che sullo sfondo di un nuovo orizzonte, che ci apre la sua propria concezione del bene. E non potrebbe essere altrimenti, perché la struttura della nostra vita di agente rende impossibile la definizione di una pos-

²⁶ DM, p. 11. Corsivo mio. Anche i francofortesi Horkheimer e Adorno, che prima di Taylor avevano denunciato le conseguenze disumanizzanti della logica del dominio e della ragione strumentale nella società industriale avanzata, rifiutano l’idea di una reificazione totale ed irreversibile dell’uomo, ritengono contraddittorio parlare di una determinazione totale dell’uomo da parte della struttura economica o della situazione storico-sociale. Se quella reificazione fosse totale non potrebbe nemmeno costituirsi una “teoria critica”. Se, invece, certe diagnosi critiche si fanno, vuol dire che la tendenza reificante non riesce a soffocare ogni spazio di libertà. L’uomo non è determinato in modo necessario dalla situazione, ma è condizionato, vale a dire che la sua libertà non è incondizionata, ma si esercita a partire da certe condizioni.

Per un concreto e documentato emergere della validità di questa interpretazione – qui appena accennata – dei Francofortesi non posso che rinviare al mio libro: U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000.

sibilità umana significativa (come la libertà moderna) senza riferimento al bene”.²⁷ E ciò in virtù del fatto che, come abbiamo visto anche sopra, “l’essere umano non può concepirsi al di fuori di ogni rapporto al bene”; infatti nel dinamismo della vita della persona “il rifiuto di un bene non si realizza se non facendo affidamento su un altro bene” (*ibid.*).

Ma già dieci anni prima della pubblicazione della sua opera maggiore Taylor aveva fatto valere l’esigenza di superare “il concetto grezzo di Hobbes e Bentham secondo il quale la libertà è l’assenza di ostacoli esterni, fisici o legali” (LN, p. 80), ritenendo, invece, che la libertà non si può separare dalla realizzazione della persona e, quindi, che “uno dei motivi più convincenti che stanno dietro la difesa moderna della libertà come indipendenza individuale” è “l’idea post-romantica che c’è una forma di autorealizzazione originaria in ogni persona, e che questa, dunque, può essere elaborata solo da lui o da lei in modo indipendente” (LN, pp. 76-77). Parlando di autorealizzazione qui si allude soprattutto al fatto che nel concreto esercizio della libertà sono coinvolte inevitabilmente la responsabilità e l’originalità irripetibile di ciascuno. Comunque, mettendo in campo l’idea della realizzazione di sé e dei propri fini come inseparabile da quella della libertà, è evidente che di quest’ultima si dischiude la possibilità di una nozione positiva, che supera e inverte quella meramente negativa: “Il primo passo dalla definizione hobbesiana verso una nozione positiva – verso un’idea di libertà come capacità di realizzare i propri scopi, che cresce con il crescere dell’importanza degli scopi – è un passo che non possiamo fare a meno di compiere” (LN, p. 98).

Proprio perché siamo esseri che perseguono scopi, la libertà è per noi importante e va valutata in rapporto ai fini perseguiti (cfr. LN, p. 85) e alla loro idoneità a far raggiungere a ogni persona “la propria forma originale di realizzazione” (LN, p. 82). Ora, mentre le teorie negative della libertà si basano su “un-concetto-di-opportunità”, secondo cui l’esser libero riguarda ciò che possiamo fare, le possibilità di cui disponiamo, invece le teorie positive si fondano su un “concetto-di-esercizio”, “perché questa idea (almeno in parte) identifica la libertà con l’autodirigersi, cioè con l’effettivo esercizio del controllo sulla propria vita” (LN, pp. 78-79). In quest’ultima prospettiva vengono poste delle condizioni alle motivazioni del soggetto, perché la libertà non è semplicemente l’assenza di ostacoli esterni, “ma l’assenza di ostacoli esterni all’azione significativa, a ciò che è importante per l’uomo”

²⁷ FDH, p. 39, da cui cito traducendo. Questo saggio è particolarmente significativo, perché in esso Taylor propone al lettore delle indicazioni decisive per ben intendere *Sources of the Self*.

(LN, p. 84), per cui quelle motivazioni vanno valutate alla luce di ciò che è importante per la vita umana. Ne consegue che il fare ciò che si vuole, secondo i propri desideri e il proprio arbitrio, non può essere considerato come condizione sufficiente dell'essere libero: "per un concetto-di-esercizio della libertà, l'essere libero non può essere solo fare ciò che si vuole nel senso non problematico. Occorre anche che ciò che si vuole non sia controcorrente rispetto ai propri scopi fondamentali, o alla propria autorealizzazione ... il soggetto stesso non può essere l'autorità finale sulla questione se egli è libero, perché non può essere l'autorità finale sul problema se i suoi desideri sono autentici, se essi frustrano o meno i suoi scopi" (LN, p. 81). Ciò implica che per la libertà si richiedono doti di autoconsapevolezza, di auto-comprensione, di discernimento morale e di autocontrollo (cfr. LN, p. 80). Così Taylor intende evitare le aporie di un individualismo che rischia di sfociare in un nichilismo asociale e disumanizzante. Ma altresì, a suo avviso, bisogna fronteggiare e respingere la minaccia totalitaria, che si annida nelle ideologie, le quali, con la pretesa di fornire a tutti la piena libertà positiva, si ritengono legittimate a passare sopra – fino a calpestarle – alla originalità irripetibile, alla dignità non strumentale e all'autonoma responsabilità di ciascuno. Perciò difende efficacemente la prospettiva, la quale "crede per principio che nessuna guida valida possa essere fornita dall'autorità sociale, a causa della diversità e dell'originalità umane, e sostiene inoltre che il tentativo di imporre tale guida distruggerebbe altre condizioni necessarie per la libertà" (LN, p. 82).

Studiando Hegel il filosofo canadese aveva approfondito il tema in un altro suo aspetto cruciale, legato a quello appena affrontato, mettendo a confronto due concezioni rivali della libertà: quella che la vede come assoluta e quella che la intende comunque situata.

Quella che Hegel chiama "libertà assoluta" è una libertà intesa come illimitata e incondizionata (cfr. HSM, p. 148), in cui il soggetto pretende di autoprogettarsi radicalmente non tollerando nessuna datità che non sia risolta e dissolta nelle proprie scelte: ogni limite (e, quindi, ordine) e ogni condizione – compresa quella costituita dalla propria natura o quella derivante dalla trama di relazioni della situazione storico-sociale – sono visti come minacce o addirittura negazioni della libertà. Evidentemente in questa posizione si presuppone un'idea di libertà come radicale autodipendenza (cfr. HSM, p. 232), implicante l'autoassolutizzazione del soggetto, che pretende di non rispettare i valori, ma di crearli con le proprie scelte. Di conseguenza questa prospettiva non ha elementi per demarcare, tra le azioni, quelle positive da quelle negative, poiché si basa su un principio che può

giustificare qualsiasi modo di agire, l'importante essendo l'affermarsi a qualsiasi costo dell'arbitrio soggettivo. Ma con ciò emerge la vacuità e il carattere potenzialmente distruttivo del progetto di autonomia radicale dell'uomo: "questa libertà senza situazione è ciò che Hegel chiamò 'libertà assoluta'. Era un concetto della libertà che Hegel giudicava sterile e vuoto in quanto non ci indicava alcuna ragione per agire in un modo piuttosto che in un altro; ed era un concetto distruttivo, giacché nella sua vacuità ci spinge a distruggere qualsiasi altra opera positiva come ostacolo alla libertà" (HSM, p. 214). Questo spiega una certa furia distruttiva che si riscontra a volte nella psicologia individuale e in eventi storici: "Secondo Hegel, il Terrore, o almeno la furia della distruzione, è endemico nella spinta verso la libertà assoluta come tale. Esso non può tollerare strutture immutabili, nemmeno le proprie creazioni passate, le quali non sono un'emanazione della volontà effettuale. Di conseguenza esso trova il senso della propria realtà solo nell'opera di demolizione".²⁸

È interessante confrontare questa concezione della libertà assoluta con quella della libertà situata, che non astrae dalle concrete condizioni storiche, esistenziali, relazionali (si tenga presente la decisiva relazione creaturale e l'identità dialogica dell'uomo senza trascurare il rapporto con la natura) in cui opera il soggetto. Situare la libertà significa "... portare alla luce la sua collocazione nella natura, nella nostra stessa natura e in quella tutt'intorno a noi" (HSM, pp. 222-223), rendendosi conto che essa si esercita a partire dalla condizione di storicità e di finitezza dell'uomo, nella tensione al bene, cioè ad una liberazione non effimera, che, lungi dal trascurare la verità del proprio essere, mira alla realizzazione della propria peculiare identità.

Ora, questi rilevanti contributi tayloriani sulla libertà presentano significative consonanze con la visione tommasiana. Basta richiamare quest'ultima, sia pur – com'è possibile in questa sede – sinteticamente e nelle sue linee essenziali,²⁹ per rendersi conto di quelle consonanze.

²⁸ HSM, p. 171. Su questo tema è interessante vedere come Taylor sintetizza la sua interpretazione hegeliana: "... Hegel fu uno dei critici più severi di questa nozione di libertà in quanto autodipendenza. Egli ne mise a nudo la vacuità e la potenziale carica distruttiva con un intuito e una capacità di previsione senz'altro straordinari. Paradossalmente egli ha contribuito sia a portare questa dottrina moderna alla sua espressione più estrema sia a mostrare il dilemma nel quale essa ci coinvolge" (*ibid.*, p. 232).

²⁹ Per un più ampio approfondimento del tema della libertà nell'Aquinate, il quale coinvolge anche il ruolo – che qui non possiamo affrontare – della ragione e della volontà nell'agire, nonché il loro rapporto, mi permetto di rinviare alla citata mia *Introduzione* al libro Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, cit.

C'è un primo aspetto che Tommaso vuole far emergere come peculiare dell'agire libero dell'uomo: la differenza rispetto all'unidirezionalità dell'agire istintivo e, quindi, l'autonomia dell'umana volontà, rispetto alle pulsioni necessitanti degli istinti e delle passioni (e abbiamo visto come la confutazione del determinismo è uno degli intenti primari dell'indagine tayloriana). In questa prospettiva l'Aquinate sottolinea che la libertà del volere è radicata nella dimensione razionale dell'uomo. Il giudizio intellettuale-razionale,³⁰ che presiede all'agire libero dell'uomo, presuppone "la cogitativa che attraverso un certo confronto arriva ai propositi, cioè ad individuare gli obiettivi, a cui tendere" (*S.Th.*, I, q. 78, a. 4). L'essere dotato di intelligenza non è prigioniero dell'attrazione necessitante (o dell'opposta repulsione) di un bene particolare sensibilmente piacevole, in quanto la sua conoscenza non è limitata a certi oggetti o beni, magari sensibili, ma è capace di abbracciare ogni realtà (cfr. *CG*, II, c. 47) e, quindi, una molteplicità di beni. Di conseguenza ha la capacità di mettere a confronto questi molteplici beni particolari e di darne una valutazione comparativa. Perciò il suo giudizio non è determinato ad una sola cosa o in un'unica direzione, ma è un libero giudizio. Ciò implica che quell'essere intelligente, che è l'uomo, è dotato di libero arbitrio, cioè di "un libero giudizio proveniente dalla ragione" (*CG*, II, c. 48). E da ciò deriva l'agire libero.

Ma si tratta di andare più a fondo, di capire che cosa presuppone e che cosa implica quella capacità di valutazione comparativa, di cui gli uomini fanno quotidianamente esperienza nel loro agire.

La libertà del giudizio comporta l'autonomia nell'agire, la capacità di muovere se stessi, propria di chi giudica sul da farsi mediante la conoscenza intellettuale: "solo gli esseri che muovono se stessi agiscono liberamente. E questi soli agiscono mediante un giudizio" (*CG*, II, c. 48), che non è determinato da altri o dall'esterno, ma che è in loro potere (*ibid.*). Ciò è possibile solo in quanto c'è la capacità autoriflessiva di conoscere e valutare i pro-

³⁰ Nello stesso capitolo (*CG*, II, c. 48) Tommaso parla di "giudizio dell'intelletto" (*iudicium intellectus*) e di "giudizio proveniente dalla ragione" (*de ratione iudicium*) intendendoli come sinonimi. Ma anche altrove, specie parlando dell'agire e della scelta, dice "intelletto o ragione" (*QDV*, q. 22, a. 10, ad 2), oppure "ragione o intelletto" (*S.Th.*, I-II, q.13, a.1), intendendo i due termini come sinonimi. Così li useremo anche noi in riferimento alla dimensione intellettuale razionale dell'uomo, all'interno della quale poi si può distinguere, come anche Tommaso a volte fa, in senso più tecnico ciò che è proprio dell'intelletto e della ragione. Ma nel contesto del nostro discorso relativo all'agire Tommaso li usa come sinonimi e così siamo autorizzati a fare anche noi.

pri giudizi e i propri atti. “Ora – dice Tommaso – il giudizio è in potere del giudicante in quanto può giudicare sul suo proprio giudizio: infatti possiamo giudicare di ciò che è in nostro potere. Ma giudicare del proprio giudizio appartiene soltanto alla ragione, la quale riflette sopra il proprio atto, e conosce il rapporto delle cose di cui giudica e mediante le quali giudica; onde la radice di tutta la libertà risiede nella ragione” (QDV, q. 24, a. 2).

La ragione, dunque, è radice della libertà in duplice senso, sia, della libertà in quanto autonomia e padronanza dei propri atti, sia della libertà come possibilità di scelta tra beni particolari diversi; e ciò sempre in virtù della sua apertura trascendentale alla totalità dell'essere e del bene: “...l'intelligenza conosce non solo questo o quel bene particolare, ma il bene nella sua universalità” (CG, II, c. 48), proprio perché “la conoscenza intellettuale non è delimitata a certi oggetti, ma abbraccia ogni cosa” (CG, II, c. 47). Di conseguenza “l'oggetto dell'appetito umano è il bene universale o totale, come quello dell'intelletto è il vero nella sua universalità. È evidente, quindi, che niente può appagare la volontà umana, all'infuori del bene totale” (S.Th., I-II, q. 2, a. 8). Ma proprio perché la volontà tende al bene sotto ogni aspetto, al bene totale, è libera, non è necessitata a volere questo o quel bene particolare (cfr. S.Th., I, q. 82, a. 2, ad 2), su cui vertono le scelte concrete nella dimensione terrena dell'uomo.³¹

Ma la volontà, o, meglio, l'uomo (perché il principio della scelta è nell'uomo, nella sua dimensione razionale e volitiva, e non in questa o quella facoltà vista separatamente) si muove, scegliendo, non secondo necessità, agisce liberamente, perché il consiglio, che accompagna e illumina le sue decisioni, “è una ricerca non dimostrativa, ma aperta agli opposti” (QDM, q. 6).

Qui bisogna cercare di intendere la rigorosa argomentazione che conduce alla dimostrazione della libertà, a cui queste parole alludono sinteticamente. Ci è di aiuto la risposta alla sedicesima obiezione, che troviamo in questa sesta questione: “una potenza attiva capace dei contrari produce il suo effetto non secondo necessità”, perché se si sostenesse che lo fa secon-

³¹ J. Leclercq così interpreta e chiarisce l'argomentazione tommasiana: “l'uomo trova la sua perfezione solo nel bene universale appreso dallo spirito. Al contrario, l'uomo, incontrando nell'azione solo dei beni particolari, di cui nessuno si identifica con il bene universale, ha la scelta tra questi beni particolari e la volontà può dirigersi verso un grande numero di soluzioni. Questa libertà che risiede nella volontà ha dunque il suo fondamento nell'intelligenza. D'altra parte, come separare la volontà dall'intelligenza dal momento che la volontà è l'appetito razionale?” (*La philosophie morale de S. Thomas devant le pensée contemporaine*, Vrin, Louvain-Paris 1955, pp. 113-114, da cui cito traducendo).

do necessità “seguirebbe come conseguenza che i contraddittori sarebbero insieme contemporaneamente” (QDM, q. 6, a. unico, ad 16). Ma ciò è impossibile: i contraddittori (in quanto includono in sé i contrari e gli opposti) non si possono realizzare o esistere insieme; vale a dire: non si può realizzare insieme, cioè nello stesso tempo e sotto i medesimi rispetti, il correre e il non correre, lo studiare e il non studiare di uno stesso soggetto. Questa impossibilità è espressa dal principio di non contraddizione, legge dell'essere, assioma di ogni sapere, nonché criterio supremo di significanza.³² Ora, se i contraddittori, pur in sé possibili, non possono realizzarsi insieme, non possono coesistere in atto, una potenza come la volontà, capace degli opposti (infatti opera attraverso il consiglio, o deliberazione) non può essere mossa ad agire secondo necessità, perché se lo fosse dovrebbe essere necessitata a realizzare gli opposti ai quali è aperta, in quanto, deliberando, li valuta attraverso il consiglio. Ma realizzare insieme gli opposti è impossibile, quindi la volontà non è mossa ad agire secondo necessità, ma agisce per libera scelta tra le diverse ed opposte possibilità.

A questo punto bisognerebbe articolare un ampio discorso, onde mostrare che per intendere pienamente la libertà, secondo l'Aquinate, non la si può ridurre alla possibilità di scelta (con non lievi analogie rispetto a quanto abbiamo visto nella prospettiva tayloriana). Qui basti per ora richiamare alcuni punti essenziali.

In primo luogo l'assenza di costrizione e la possibilità di scelta sono solo condizioni, in un essere come l'uomo, finito e capace di difetto (quindi nella condizione terrena in cui non ha ancora raggiunto l'infinito, QDV, q. 24, a. 3, ad 2), per realizzare la libertà in senso pieno, che è “libertà dal peccato” o dal male morale e “libertà dall'infelicità” (cfr. QDV, q. 22, a. 5, ad 14). Libertà dal male morale è liberazione dell'uomo, nell'impegno quotidiano, non facile né indolore, in quanto liberazione del proprio agire da ciò che impedisce di tendere coerentemente al fine ultimo e, quindi, alla felicità e piena realizzazione della persona. Libertà dall'infelicità è frutto, nella dimensione terrena, di una conquista progressiva non priva di sconfitte e di rischi involutivi, ma si ha compiutamente e irreversibilmente nella concreta fruizione del fine ultimo con l'adempimento del desiderio umano.

³² Si veda in proposito il IV° libro della *Metafisica* di Aristotele e il *Commento* di Tommaso a questo libro. Nell'ambito, poi, della vastissima letteratura critica più recente si veda almeno: E. Berti, *Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica*, ora in E. Berti, *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975.

Ora, sarebbe assurdo dire che chi ormai ha conseguito la liberazione dalla possibilità di involuzioni disumanizzanti non è libero in quanto non può fare il male, perché fare il male, al di là di inganni nell'uso del linguaggio, è meramente autodistruttivo e, in definitiva, si risolve nel rinnegamento delle esigenze della persona e, quindi, della stessa libertà. Un esercizio distorto della libertà, attraverso certi comportamenti e certe scelte, la rinnega e la calpesta fino ad eliminarla. Perciò, libertà in senso pieno è liberazione dal male.

Inoltre non poter scegliere il male, non per la dipendenza da leggi deterministiche, ma per aver conseguito quella liberazione, non implica negazione del libero arbitrio perché lascia ampia possibilità di scelta nell'ambito del bene.

Ecco perché "volere il male non è né libertà né parte della libertà" (QDV, q. 22, a. 6) e "poter scegliere il male non è essenziale al libero arbitrio" (QDV, q. 24, a. 3, ad 2). Tuttavia, aggiunge Tommaso, poter scegliere il male "consegue ad una natura creata capace di difetto" (*ibid.*), per cui è un certo segno della libertà (cfr. QDV, q. 22, a. 6) nella condizione terrena dell'uomo.

Inoltre, secondo l'Aquinate, la libertà dell'uomo è la libertà di un essere finito e creato, per cui immaginarla come assoluta è solo frutto di un'allucinazione esiziale (e su questo punto è difficile sopravvalutare la vicinanza di Taylor con la sua critica alla libertà assoluta). Infatti l'uomo non è affatto sciolto da ogni vincolo, ma, al contrario, vive ed esercita la sua libertà sulla base di una propria natura determinata, che non si è data da sé, né dipende dal suo arbitrio, e che comporta dei limiti, secondo un'intrinseca normatività, oltre che una tensione alla pienezza; vive anche in una trama di relazioni, alcune delle quali costitutive della sua identità, ma comunque tutte imprescindibili, se non si vuole astrarre dalla sua reale condizione, e anch'esse implicanti un'intrinseca e non arbitraria normatività. Perciò quello che per Kant è il principio della moralità, cioè l'autonomia come autolegislazione (secondo cui l'essere razionale deve "obbedire solo alla legge che esso stesso si dà"³³), per Tommaso, all'opposto, è il principio dell'immoralità. Infatti, quando si occupa del primo e originario peccato – e quindi della radice del disordine morale – l'Aquinate spiega che esso è consistito (e consiste)

³³ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I-XXIX, De Gruyter, Berlin 1910-1966, vol. IV^o; trad. it. a cura di V. Mathieu in I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi – Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1982, p. 134.

nella pretesa dell'uomo di "determinare, in virtù delle sue capacità naturali, quale fosse per sé il bene e il male nell'agire", in quanto l'uomo "volle fondarsi sulle proprie forze disprezzando l'ordine del disegno divino" (*S.Th.*, II-II, q. 163, a. 2). Secondo Tommaso in questa pretesa di assoluta autonomia è la vera alienazione dell'uomo, in quanto questi ritiene di poter inventare una legge, un orientamento della propria vita in contraddizione con la legge che intrinsecamente lo costituisce. Ciò comporta non lievi, né indolori conseguenze disumanizzanti, come aveva già visto acutamente Tommaso (e la sua critica all'autonomia come autolegislazione vale ancor più per la libertà assoluta) e come hanno denunciato analiticamente, in riferimento al nostro tempo, i francofortesi Horkheimer e Adorno, prima di Taylor. L'autonomia radicale coincide³⁴ o conduce inevitabilmente, in alcuni filoni del pensiero contemporaneo, alla libertà assoluta, sia come progetto di autoassolutizzazione da parte dell'uomo nella prospettiva dell'umanesimo prometeico (e come subordinazione-dissoluzione dell'ordine etico rispetto a questo progetto), sia come esplicito immoralismo, in quanto pretesa di creare i valori con le proprie scelte anziché riconoscerli e rispettarli. So bene che ci sono degli studiosi che non condividono questo modo di intendere e di valutare l'autonomia kantiana e certamente la questione merita di essere considerata e approfondita, come ho cercato di fare analizzando e discutendo la prospettiva interpretativa e critica adorniana, frutto di una lunga e feconda frequentazione dei testi del filosofo di Königsberg. Secondo Adorno, in q. Kant "sostituisce la legge con l'autolegislazione"³⁵ e considera la soggettività come la fonte della normatività etica, pone le premesse per esiti distruttivi. Qui non posso che rinviare alle ragioni per cui ritengo convincente e illuminante sia l'interpretazione che la critica di Adorno.³⁶

³⁴ Antonio Rosmini ha rilevato come l'autonomia, intesa come autolegislazione morale, implica la dissoluzione dell'obbligazione: "Quando anco io potessi legare me medesimo, quell'io che mi lego potrei medesimamente slegarmi: chi fa la legge può disfarla; chi mette un'obbligazione può toglierla" (*Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1837) in *Filosofia della morale* a cura di U. Muratore, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, Città Nuova, Roma 1990, p.209).

³⁵ M. Horkheimer – TH. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947, trad. it. Di R. Solmi *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi Torino 1996, IV^a ed., p. 120.

³⁶ Cfr. U. Galeazzi, *La teoria critica della Scuola di Francoforte*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, specialmente pp. 313-363.

THOMAS D'AQUIN ET EMMANUEL KANT: LOI NATURELLE ET IMPÉRATIF CATÉGORIQUE ET APRÈS?

FRANCIS JACQUES

Cherchons comme devant trouver,
trouvons comme devant chercher encore.
(Augustin, *De Trinitate* XI, 1, 1)

L'urgence de l'explication des chrétiens avec Kant ne s'est pas démentie. Sa portée œcuménique non plus. Elle permet de comprendre le sens de l'influence effective de la pensée critique sur la théologie chrétienne. Prenez 'la loi naturelle' transcendante de la postérité thomiste et néo-thomiste. On peut difficilement l'évoquer sans convoquer selon une tout autre acception la pensée critique des 'lois de la nature'. Il en va de même pour la 'loi morale' et l'impératif catégorique.¹

Comparaison ne serait pas raison si les deux problématiques correspondantes n'avaient vraiment rien à voir; or, l'énoncé comparatif est éloquent: on ne peut nier une certaine proximité thématique; on peut même assigner le point où les problématiques divergent. La philosophie thomiste de la nature n'a pas la même manière de s'interroger sur la *nature* que la science physique chez Kant, et c'est le changement de statut de l'idée de nature qui entraîne une réévaluation du statut de la loi morale. Inversement, c'est par un retour de la philosophie de la nature ou par une rénovation de la pensée critique qu'on peut espérer remédier au divorce entre Kant et Thomas d'Aquin (désormais K et TA).

¹ La difficulté du sujet vient de ce que Saint Thomas a parlé de 'loi naturelle' dans le tableau des lois relatif aux actions humaines, et à leur finalité le Bien, que donne *S.Th.* Ia-IIae, q. 90 à 108 – non de 'loi de la nature' et que Kant a parlé de 'loi de la nature', non de 'loi naturelle'. J. Locke dans les essais de 1664 (non alors publiés) traite de la 'loi de nature' et de la raison raisonnable (*reasonableness*) qui nous oblige envers elle, mais il ne traite ni de loi naturelle ni de loi de la nature.

Dans un premier temps, on veut organiser la discussion entre l'approche thomiste de la loi naturelle et l'approche critique de la loi morale comme impératif catégorique. On majorera à la fois des différences décisives de problématique, et la proximité des interconcepts 'autonomie', 'raison pratique', 'personne', 'liberté', 'conscience morale'. Quelle est la profondeur de ce qui les sépare terme à terme et dans le système qu'ils forment?

Dans un second temps, on voudrait montrer que la *proximité* peut être majorée, pour peu que l'on évoque les avancées réalisées, d'un côté dans les dernières encycliques – singulièrement *Veritatis Splendor* et *Deus Caritas est* – d'un autre côté par la figure interrogative de la pensée critique que je développerai pour mon propre compte, afin de rendre compte de cette 'tentative de critique de la raison moderne de l'intérieur d'elle-même', que Benoît XVI appelait récemment de ses vœux à l'université de Ratisbonne.

Et après? Faut-il continuer à dire avec Hans Blumenberg que la modernité aboutit fatalement à une *nécessaire* auto-affirmation critique de l'homme qui veut penser et vouloir par lui-même, face à l'absolutisme théologique? Je compte m'inscrire en faux contre cette thèse contre productive à la fois pour la pensée critique et pour la pensée thomiste qui nous sert ici de référence principale.

I.

APPROCHE THOMISTE ET APPROCHE CRITIQUE: DISTANCE ET PROXIMITÉ

L'analyse comparative peut réserver des surprises. Tant la pensée thomiste que la pensée kantienne, tant l'orientation néo-thomiste illustrée par *Veritatis Splendor* que néo-criticiste que l'on peut profiler dans le prolongement du dernier Kant sont bien là pour en témoigner. Elles ne se rangent pas du côté des certitudes acquises.

La juste autonomie

Contrairement aux expressions fréquentes d'"autonomie", de 'loi morale', de 'raison pratique', l'expression de 'loi naturelle' ne se rencontre pas chez Kant, elle est aussitôt rabattue – au risque de confusion – sur les lois de la nature physique et sur les lois de la nature humaine, dans le cadre d'une anthropologie.

Les problématiques diffèrent. Pour Kant, il n'est rien qui soit absolument bon qu'une bonne volonté; pour TA, il n'est rien d'absolument bon que Dieu et sa volonté. C'est Dieu qui mesure notre contenance exacte, notre stricte capacité. Le principe d'une 'juste autonomie' de l'homme, comme sujet personnel de ses actes² se trouve à la base de la vie morale. Il est évoqué par *Gaudium et Spes*. La loi morale vient de Dieu et trouve toujours en Lui sa source à cause de la raison naturelle qui découle de la sagesse divine, mais elle est en même temps la loi propre de l'homme. Grâce à la lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu, nous savons ce que nous devons faire ou éviter de faire. Cette lumière et cette loi, Dieu les a données par la création'.³

La juste autonomie de la raison pratique signifie que l'homme possède en lui-même sa loi, reçue du Créateur. Une telle autonomie ne peut pas signifier la création des valeurs et des normes morales. Ce serait la mort de la liberté véritable où la liberté de l'homme et la loi de Dieu se rejoignent. Il s'agit d'une obéissance libre de l'homme à Dieu. L'autonomie authentique est celle qui accueille le commandement de Dieu en ses profondeurs.

L'encyclique *Veritatis Splendor* expose le rapport entre l'autonomie de la raison pratique et une certaine théonomie dite 'participée'. La théonomie n'est pas une hétéronomie pour la raison, car la liberté n'est pas supprimée par l'obéissance à la loi de Dieu, mais fondée par elle et restaurée dans son authenticité. Si la vie morale était soumise à une toute-puissance extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté, elle ne serait qu'une forme d'aliénation.⁴ Cette dernière hypothèse nierait l'autodétermination de l'homme. Elle contredirait la révélation de l'Alliance et de l'Incarnation rédemptrice. L'obéissance à Dieu n'est pas l'imposition de normes *extérieures* à son bien. Elle est davantage une participation de la raison et de la volonté humaine à la sagesse de Dieu.

Participation nécessaire car à l'origine l'homme ne possède pas la connaissance du bien et du mal. Il y participe par la lumière de la raison naturelle et de la Révélation divine qui lui rappelle les appels de la sagesse éternelle.

² *Gaudium et Spes*, 41.

³ TA in *Duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta. Prologus: opuscula theologica* II, n. 11-29.

⁴ *Veritatis Splendor*, 41.

Raison pratique thomiste vs raison pratique kantienne

Thomas d'Aquin met au fondement de l'éthique la raison de la sagesse divine, qui meut toute chose vers sa fin, tout en affirmant que l'homme en y participant devient co-provident. Telle est 'la loi naturelle' qui exprime le refus d'une conception autarcique de la raison. En se soumettant à la loi divine, la liberté se soumet à la vérité de la création. Seulement, la liberté ne demeure dans la vérité qu'à la lumière de la raison naturelle qui n'est autre qu'une impression en nous de la lumière divine.⁵

Discerner ce qui est bien et ce qui est mal, c'est discerner ce qui relève de la *loi naturelle*. Pourquoi est-elle appelée ainsi? Non par rapport à la nature des êtres irrationnels, mais parce que la raison qui la promulgue est celle de la nature humaine. Mais elle est une expression humaine de la loi éternelle de Dieu. C'est la loi éternelle elle-même, inscrite dans les êtres doués de raison, les inclinant à l'acte et à la fin qui leur est propre. Cette participation entraîne une inclination naturelle. Dieu aime et veille sur toute la création, mais il prend soin des hommes autrement que des êtres non personnels: non pas de l'extérieur par les voies de la nature physique mais 'de l'intérieur' par la raison qui connaît la loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle.

La loi naturelle ainsi écrite et gravée dans le cœur de chaque homme est la raison même de l'homme lui ordonnant de *bien* faire. Elle n'est rien d'autre que la lumière de l'intelligence mise en nous par Dieu, mode par lequel la loi de Dieu se fait connaître à l'homme. Elle ne doit pas faire oublier la loi positive et révélée, lue sous le dynamisme de la loi nouvelle, qui est l'Esprit saint. Au vrai, il y a interpénétration de la loi révélée et de la loi naturelle.⁶ Raison pratique, si l'on veut, mais qui se réfère à la raison du législateur divin. Aucune prescription de la raison humaine qui se donnerait la règle de ses propres actes comme législateur suprême, n'aurait force de loi. Il lui faut une référence à cette 'raison plus haute', à laquelle notre liberté doit obéissance.⁷

Comparer avec *l'impératif catégorique* kantien: loi du devoir qui n'a de sens que pour notre condition, telle qu'on peut la penser lorsque l'homme a quitté 'l'état de nature'. Il s'est passé quelque chose avec l'idée de nature. L'impératif catégorique n'est pas une loi de la nature (*in der Natur*), en tant

⁵ TA, *Somme théologique* I-II, q. 91, a.2.

⁶ précise *Veritatis Splendor* n.45.

⁷ Léon XIII, *Libertas Praestantissimum* (1888).

que causalité déterminante, mais une loi de la liberté. Mais il peut servir de principe critique pour juger de la moralité d'une pratique culturelle. L'embaras conceptuel de Kant apparaît. La loi du devoir est 'naturelle' à l'homme (*natürlich*) car il est le seul être capable de se donner sa loi (autonomie). En outre, 'la loi du droit naturel', comme norme rationnelle pure est une Idée, une exigence transcendantale de la raison pratique (*Naturrecht*), idée régulatrice de la morale.⁸

La raison pratique kantienne n'est pas la raison pratique thomiste. La première suggère une liberté créatrice des normes morales. La seconde implique une participation nécessaire à la sagesse du Créateur. Si l'homme mange de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, il devient passible de mort (*Gn 2-17*).

La 'Loi naturelle' vs loi éternelle et lois humaines pour Thomas d'Aquin

La loi naturelle appartient à un groupe de trois formes de lois:

– *La loi éternelle*, dont l'origine est grecque: il existe un ordre cosmique universel. Cicéron l'avait qualifié de *constans* et *sempiterna*. Le premier à l'avoir baptisé est Saint Augustin dans son traité du libre arbitre. Elle est transcendante. La théologie chrétienne désigne son législateur: la raison suprême qui est en Dieu. TA l'identifie avec la 'raison de la sagesse divine' qui meut toute chose vers la fin requise' (I-II q. 93, a. 12). Chaque être est en effet à sa place quand il est convenablement ordonné à sa fin, qui est le bien de toute chose. La fin ultime est celle que vise son premier auteur et moteur.⁹

– *La loi naturelle* (q. 91, a. 2). C'est une invention des philosophes grecs, que Paul a introduit dans l'Épître aux Romains: gravée par nature dans le cœur de tous les hommes, y compris les païens. TA détaille cette participation: sur le mode de l'intellect qui a reçu de la pratique le principe qu'il faut rechercher le bien et fuir le mal. Et sur le mode de l'homme tout entier comme créature. De là que notre raison puisse dégager une série de préceptes rien qu'à observer la nature de l'homme: ils inclinent à le conserver en tant qu'être; à se perpétuer en tant qu'animal, à éduquer ses enfants. Et à vivre socialement en tant que pourvu de la parole et donc à poursuivre la vérité qui est le bien de l'esprit. Ces préceptes définissent une *loi morale commune* non écrite.

⁸ Kant, *Doctrine du droit*, § 15.

⁹ TA, *Somme contre les Gentils*, 1.

– Dans les q. 95 à 97, TA passe aux lois écrites *dérivées* de la loi naturelle que sont les *lois humaines*. Le législateur leur donne une forme précise qui relève de la prudence. Elles ne sont plus préservées de l'erreur à laquelle peut succomber la raison humaine. Leur fonction est de punir. Il appartient à la communauté politique de les édicter. Ces lois humaines sont faites pour passer dans les mœurs comme *Sittlichkeit*, à devenir efficaces. Jusqu'ici la raison naturelle profane suffit.

D'autres lois découlent de la loi éternelle par une seconde voie, sacrale. Ce sont les *lois divines*. L'ordre cosmique est devenu le plan éternel du Dieu créateur. Au péché qui a obscurci l'esprit des hommes, la providence a remédié. C'est l'Économie du salut qui exalte la ressemblance de la nature de l'homme et de la nature de Dieu. Cette Révélation procède en deux temps: la *loi ancienne*. Dieu assume pour son peuple élu l'office mal rempli des législateurs païens; la *ST* fait l'apologie de la Torah (q. 98 à 105). Et la *loi nouvelle* (q. 106 à 108), qui arrive avec l'avènement du Christ. 'Principalement non écrite' (q. 104, a. 1). L'Esprit Saint l'injecte dans le cœur des fidèles. Mais pour TA la vie chrétienne a la même morale que tous les hommes.

La 'loi naturelle' vs le droit naturel

Distinguer loi éternelle, loi naturelle, et droit naturel, dont TA discute la définition en ouvrant le *Traité sur la justice*.¹⁰

La loi éternelle postule l'existence d'un ordre cosmique universel, un système de relations. Tout lui est assujetti, à l'exception de Dieu lui-même (q. 93, a. 4)

La loi naturelle (q. 94) est la participation *en l'homme* de la loi éternelle. Inscrite dans le grand Tout du monde par la sagesse éminente de Dieu, la raison 'naturelle' suffit pour la déchiffrer. C'est la loi non écrite, qui commande l'exercice de toutes les vertus.

Le droit naturel (q. 57 a. 1) qui règle et mesure des actions humaines, est la chose juste. A quoi tend la vertu de justice: en grec *to dikaion*. En latin: *jus, aliquid quod justum est?* Quelle sorte de chose? La juste relation, une proportion que l'exercice de la vertu de justice vise à sauver. A ne pas confondre avec les *lois* qui ne sont pas chose mais pensée sur la chose. Aucune loi n'est le droit lui-même. Ce neutre substantivé ne signifie pas l'action juste qui est désignée par un verbe constitué par la même racine, ni son

¹⁰ Il s'inspire d'Aristote, *Ethique à Nicomaque*, livre 5.

sujet, le *dikaios*, l'homme qui a la vertu dont la fonction est de maintenir la proportion. L'office du juge est d'en chercher la mesure dans la chose même: relations commerciales, événements de la vie sociale qui impliquent une équivalence entre prestations réciproques. Quand un dépôt est rendu, un prêt remboursé, on rend autant qu'on a reçu.

Dans la *ST*, il existe une partie du droit 'donnée' par nature (*phusei*) ou droit naturel, et une autre 'posée' par la loi humaine ou divine, le droit positif.¹¹ Parce que c'est le plan de Dieu pour sa création, TA reconnaît la compétence de la raison pour déterminer le droit. Jésus refusait de trancher une affaire de droit (*Lc* 12, 14). Les questions de droit positif sont laissées à l'initiative des hommes. Non toutefois à l'arbitraire de l'Etat. Il existe une loi naturelle dont bénéficient tous les hommes et que la raison naturelle met en œuvre par délibération, en confrontant le pour et le contre pour déterminer son contenu.

Les nominalistes lui dénieront toute réalité en estimant que c'est à notre esprit qu'il appartient d'inventer des relations entre individus, qui sont seules réels.

La 'loi naturelle' vs 'les lois de la nature', le refus thomiste du naturalisme

Il faut en venir à confronter la 'loi naturelle' façon thomiste à la 'loi de la nature', façon kantienne. La ressemblance de l'expression ne doit pas faire illusion. Insistons sur l'universalité et l'immutabilité de la loi naturelle. Elle est inscrite dans la nature raisonnable de la personne. 'Loi naturelle' *versus* 'lois de la nature': le rapport n'est pas d'opposition mais d'altérité: elle prescrit les droits et les devoirs fondés sur la nature corporelle et spirituelle de la personne humaine. La loi morale naturelle concerne la nature de la *personne* humaine. D'où viennent les principaux contresens d'un point de vue thomiste?

Ou bien de ce qu'on néglige le fait que la liberté de l'homme est seulement humaine. Ne pas la concevoir comme une capacité d'autodétermination toute puissante. La personne n'est pas réductible à une liberté qui se projette elle-même, elle comporte une structure spirituelle et corporelle. On n'évitera pas le débat sur le rapport entre nature et liberté.

Ou bien de ce qu'on la conçoit comme une normativité simplement biologique exprimée par les lois de la nature, au sens des lois positives qui gouvernent les phénomènes.

¹¹ *S.Th.*, q. 57, a. 2.

Au plan pratique, le devoir de respecter absolument la vie humaine ne tire pas son fondement de l'inclination instinctive à conserver sa vie physique, mais doit être cherché dans la dignité propre à la *personne*. C'est ainsi qu'on peut déchiffrer le sens spécifiquement humain du corps: il se rapporte à la réalisation authentique de la *personne*. L'Église refuse les manipulations qui affectent la corporéité en altérant sa signification humaine.

C'est que la science physique a une manière propre de *s'interroger* sur les lois de la nature. La transformation a son origine dans la révolution de l'idée de nature. On peut décrire le changement apporté par la physique moderne en insistant sur la substitution de l'héliocentrisme au géocentrisme et plus profondément sur l'infinisisation et la géométrisation de l'espace. Galilée énonce le principe selon lequel le livre de la nature est écrit en langage mathématique, ce qui détruit la représentation d'un univers hétérogène et inégalitaire, où les êtres existent avec une intensité plus ou moins forte selon leur valeur. L'infini qui ne pouvait appartenir qu'à Dieu est venu se loger dans la nature matérielle. Bouleversant la manière scolastique de penser, le réalisme physique installe une causalité uniforme en place du finalisme de la puissance à l'acte.

L'idée que tout ce qui existe, l'homme aussi bien, n'a de cause que 'naturelle', connaissable par les sciences positives, menace toujours. Distinguons: le naturalisme comme méthode de déterminisme, très bien. Mais comme doctrine exclusive? Non. Car il prétend emprunter à la science de quoi continuer la philosophie par d'autres moyens. C'est l'extrapolation naturaliste.

La recta ratio

La loi morale naturelle devrait être définie comme

l'ordre rationnel selon lequel l'homme est appelé par le Créateur à diriger sa vie et ses actes, en particulier à user et à disposer de son propre corps.¹²

Cet ordre rationnel sera appréhendé par une juste raison ou *recta ratio* qui ne coïncide plus avec la raison scientifique. A cause de la profondeur de la vérité divine 'que l'on ne peut saisir par la voie de la raison que si l'intelligence humaine s'en est rendue capable par un long exercice'.¹³ Pour TA, la

¹² Congrégation pour la doctrine de la foi. 'Instruction sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation' *Donum Vitae* (1987).

¹³ *Summa Contra Gentiles*, 4.

créature raisonnable est mue par Dieu dans son activité à l'égard de l'espèce et de l'individu,¹⁴ mais c'est la conformité à la raison droite qui est la mesure de bonté des actes humains. Il suffirait que l'application d'un précepte en certains cas en fasse quelque chose d'irrationnel pour qu'elle ne commande plus. C'est elle qui détermine son contenu par confrontation du pour et du contre. Si elle appelle une décision, celle-ci est éclairée par l'intelligence naturelle.

Pour Jean-Paul II, le terme 'raison' recouvre la quête de la sagesse humaine *pour autant* qu'elle aspire à la transcendance et à la rencontre avec la sagesse de Dieu. Mais la raison naturelle est faillible dans les choses de Dieu. Au thème de la juste sagesse répond alors la détermination de la *droite raison*. Le Pape revient de façon synthétique sur 'les exigences de la raison philosophique' (*Fides et Ratio* 6). Loin d'être neutre, elle devrait être attirée hors de soi vers ce qui la dépasse pour se connaître elle-même (n. 24). C'est la *recta ratio, orthos logos* (n. 4, 50-52). Synonyme de 'raison naturelle', commune aux êtres humains (ce qui procède droitement des premiers principes innés à la nature), de 'raison philosophico-religieuse', de 'raison philosophique' tout court. Non que Jean-Paul proclame le néo-thomisme philosophique pérenne de l'Eglise catholique. Il cite nombre de 'courants de pensée plus récents' qui ont 'produit des œuvres philosophiques de valeur durable' (n. 59). Mais le modèle thomiste garde la valeur d'une idée régulatrice.

De même, Benoît XVI parle à plusieurs reprises de la plénitude de la *raison unique*. La question est celle des dimensions de la raison dite naturelle. Comment l'étendre au-delà de la raison opératoire? Celle-ci transforme le monde en des *objets* qu'elle peut reproduire. Il serait temps qu'elle commence à respecter le monde. Au thème de la juste *sagesse* répond la détermination de la droite raison ouverte à *l'absolu*. Elle est créatrice de formes pourvues de pérennité. Selon Cicéron, la *recta ratio* permet de définir aussi le droit et le juste. On parlait de plénitude de la raison dans la tradition médiévale. Dieu qui restaure l'homme par sa grâce ne peut abolir le don originel qu'il lui fit en le créant.

Quelle habilitation peut-elle recevoir face à l'éclatement, depuis la fin du XIX^{ème} siècle, des régimes de rationalité et la démultiplication des centres de pensée? Leur existence soulève de plus graves questions. *Quid* de la raison si elle commence par s'entendre en divers sens? *Quid* de la place de l'intelligence de foi parmi les rationalités? Le siècle des Lumières enten-

¹⁴ SG, 113.

dait libérer la sagesse de sa référence à Dieu. La dérive de l'*autonomie* aboutit à l'indépendance autarcique, à la séparation foi-raison, avec des conséquences désastreuses: *pratiques*, les totalitarismes, 'la tentation chez certains hommes de science de céder à un pouvoir démiurgique sur la nature et l'être humain lui-même'; *théoriques*: naturalisme mais aussi phénoménisme, historicisme, néo-positivisme, scientisme. Ce fut une illusion native de la rationalité européenne que d'avoir identifié une modalité forte mais particulière de la rationalité à la raison tout court.

Que peut être la 'grande' raison, la 'juste', la 'pleine' raison pour la pensée critique?

1) Celle qui cherche à s'unifier elle-même. Qui prend en compte le pluriel des rationalités (juridique, dialectique, éthique, scientifique) dans l'intégralité de la pensée humaine, y compris sa modalité poétique et religieuse.

2) Sa détermination passe par l'assignation de *limites* et tout autant par une revendication de plénitude. Suivons la conviction de Benoît XVI: une synthèse de la raison, de la foi et de l'amour. La réunion de la pensée et de l'activité de la personne à travers l'amour.

3) Elle est en quête, accueillant les interrogations fondamentales. C'est dans l'expérience que nous faisons du processus de l'interroger que nous accédons au questionnement sur être et penser. On verra comment une réflexion fondamentale est présupposée.

Les critères rationnels de la décision morale

Agir de manière déraisonnable est contraire à la nature de Dieu. Dans l'esprit thomiste on peut préciser les critères rationnels d'une juste décision morale. L'objet raisonnablement choisi par la volonté délibérée¹⁵ est la fin prochaine d'un choix qui détermine l'acte du vouloir de la *personne*. L'objet en ce sens excède l'aspect *physique* de l'acte. Ainsi l'objet 'contraception' n'est-il pas défini en termes naturalistes. S'il exclut volontairement la fécondité de rapports sexuels *humains*, c'est un acte intrinsèquement désordonné.

Dans l'esprit kantien, c'est au sein de ce qui est possible par volonté que s'ouvre un nouveau champ 'éthico-pratique'. Le devoir est rencontré par rupture au-delà des *lois de la nature*. La conformité à la raison pratique diffère de la conformité à la raison droite.

La théorie thomiste de l'*objet* semble nous éloigner beaucoup de la considération kantienne de l'intention et des circonstances. En fait, elle a la

¹⁵ VS, 78.

souplesse de la complexité des situations. L'absorption d'un contraceptif en prévision d'un viol ne constitue pas une exception à la *loi naturelle*. Pourtant, cette vision thomiste de l'objet entraîne l'existence d'actes *intrinsèquement mauvais* indépendamment de l'intention, comme l'inceste ou la mort d'un innocent. Aucune casuistique ne saurait remettre en cause la validité absolue de certains préceptes moraux *négatifs*. Il y a des objets de l'acte humain en contradiction radicale avec le bien de la *personne*: le génocide, l'euthanasie, le suicide, la torture, la prostitution, l'avortement, le viol. Ils bafouent la vérité de l'homme.¹⁶

Les modernes dans la mouvance de Wittgenstein retrouvent la question. Leur stratégie est celle-ci: nous avons à comprendre ce qui peut compter comme une 'bonne raison' en éthique, dans la logique d'un raisonnement. Il en va de la justification. La '*good reason approach*' de S. Toulmin, A.I. Melden ou même J. Rawls est dans un rapport partiel mais intéressant à la *recta ratio* médiévale. Tout d'abord, ces philosophes s'accordent sur la présence d'un élément non cognitif: les phrases morales sont utilisées comme des expressions dynamiques pour guider ou altérer la conduite, tout en admettant qu'elles permettent de faire des assertions factuelles: elles nous disent ce que nous devons faire. Mais on ajoute que leur usage premier n'est pas théorique ni simplement émotif: il est *pratique*. Ensuite, je note une extrême réticence à dissocier le complexe. La distinction entre les usages descriptifs/évaluatifs, cognitifs/non cognitifs ne nous aide pas à comprendre le discours moral mais contribue plutôt à le déformer, à le dénaturer.

En même temps, ces auteurs sont d'accord pour maintenir qu'il y a une connaissance du bien et du mal, et que les réquisits moraux présentent une objectivité parfaitement respectable. D'un jugement moral, il doit être possible de donner des raisons factuelles pour le soutenir. Mais nous devons vouloir *l'universaliser*. Et ce n'est pas n'importe quel ensemble de prescriptions universalisables qui constitue un ensemble de jugements moraux. Ils doivent fournir des règles *nécessaires* pour la vie en communauté.

La personne, la norme et l'amour chez Thomas d'Aquin

L'étonnante doctrine de la *personne* et de la conscience morale chez Thomas d'Aquin constitue un point de rapprochement avec Kant. La personne est bien sujet de ses actes moraux. On n'est pas loin de la formule

¹⁶ VS, 83.

kantienne: l'exigence morale première d'aimer et de respecter la *personne* comme une fin et jamais comme un simple moyen. Kant soutient la valeur absolue de la personne selon une conception qui l'oppose à la nature au sens empirique. Sa dignité vient de ce qu'elle est solidaire de l'ordre éthique.

Mais pour l'Aquinate, la vie morale consiste avant tout dans l'orientation délibérée des actes humains vers Dieu, bien suprême et fin ultime de l'homme. La moralité des actes est définie par la relation entre la liberté de l'homme et le bien établi comme loi éternelle par la sagesse de Dieu. Cette loi éternelle est connue comme *loi naturelle* grâce à la raison naturelle comme *recta ratio* et tout autant, de manière intégrale, grâce à la Révélation comme loi divine. Ce caractère téléologique et théologique s'oppose plus nettement à toute orientation subjective qui dépendrait d'une intention de la conscience.

Aussi bien, la conscience a un rôle de témoin de la fidélité à la loi de Dieu, plutôt qu'elle ne possède un rôle créatif.¹⁷ Elle est le témoignage de Dieu dans l'intime de l'homme.¹⁸ Et un principe d'obéissance.¹⁹ Certes, la loi naturelle doit conduire au respect de la personne en sa totalité unifiée, sans séparer liberté et nature. L'option fondamentale de la personne est le choix par lequel elle se décide pour ou contre le bien. Elle peut servir à juger de la valeur d'une pratique culturelle. Mais c'est le Dieu vivant qui veut à la fois la liberté de l'homme et son salut. On voit la limite au rapprochement de TA et de Kant:

1) Selon K, la loi morale présente dans la conscience ne requiert pas de fondation théologique. Le rapport à Dieu n'est pas antérieur au devoir. L'affirmation de l'existence de Dieu est l'objet d'une foi de la raison par le détour d'un postulat inscrit dans l'achèvement du 'souverain bien'. Selon TA, le discernement du bien et du mal demande à la raison pratique d'être éclairée ou secourue par la Révélation divine et par la *recta ratio*.

2) Selon TA, l'exigence morale implique aussi le respect de certains biens fondamentaux qui ont une valeur morale spécifique. Il y a des actes que rien, ni l'intention de l'agent, ni les conséquences, ne saurait légitimer. Suivant l'axiome de *Rm* 3, 8, 'on ne doit pas faire le mal pour qu'il arrive un bien'; ce que TA transpose: 'la volonté devient mauvaise en voulant le mal'.²⁰

¹⁷ VS, 54.

¹⁸ VS, 58.

¹⁹ VS, 60.

²⁰ *S.Th.*, Ia-IIae, q. 19, a. 5.

Il y a des moyens pervers qu'aucune fin ne saurait justifier. Des *normes* universelles immuables existent. Le respect de la vie commande de dénoncer les attentats contre elle: contre la famille, les unions charnelles, les 'couples insolites'.

3) Selon K, l'affirmation du Dieu personnel implique une simple analogie avec la personne humaine. Selon TA, la *personne* est confiée à elle-même dans l'unité de l'âme et du corps. Mais elle n'est pas réductible à une liberté qui se projette elle-même, car elle comporte une structure spirituelle bien déterminée.

4) Le rappel de la *norme* à la personne doit être lui-même inspiré par 'un amour, patient et confiant dans les situations douloureuses'. Cette précision capitale apportée par *Veritatis Splendor* relativise la présentation en termes de normes sans lui être incompatible. Elle avait été anticipée par TA dans la *Somme pour les Gentils* 117:

L'amour mutuel est naturel parmi les hommes: le signe en est que par instinct naturel l'homme subvient à la nécessité d'un autre, même inconnu de lui, par exemple en le remettant dans le bon chemin, en le relevant quand il est tombé, et autres choses semblables, comme si les hommes étaient entre eux par nature des familiers et des amis.

Ainsi la loi divine prescrit-elle aux hommes la charité mutuelle. On peut même dire qu'elle est offerte à l'homme comme un *secours* à la loi naturelle. Elle trouve sa pleine expression dans l'encyclique de Benoît XVI, *Dieu est amour*.²¹ Le pontife souligne dans une allocution récente à St Jean de Latran que l'éthique chrétienne ne veut pas étouffer mais rendre plus fort et vraiment libre l'amour. Les dix commandements 'ne sont pas une série de 'non' mais un grand 'oui' à l'amour et à la vie'. Rappelons que les *Béatitudes* n'ont pas comme objet des *normes* de comportement, mais évoquent des dispositions fondamentales de l'existence; plutôt que des commandements;²² ce sont des promesses dont découlent, 'de manière indirecte des indications normatives vers la perfection'. Le Verbe s'est incarné non pour nous juger, mais pour nous sauver. Je reviendrai sur ce rapport entre *texte* évangélique et *texte normatif*.

²¹ Benoît XVI, '*Deus Caritas Est*', lettre encyclique aux évêques, aux prêtres et aux diacres, aux personnes consacrées, et à tous les fidèles laïcs sur l'amour chrétien (2005).

²² VS, 16.

De la nature humaine au devoir et à la sainteté de la loi morale chez Kant

Le *cogito* cartésien avait été le premier manifeste de l'orgueil rationaliste et la prison de l'idéalisme. Du même coup, une subjectivisation a envahi la problématique du droit naturel, avant celle de l'éthique. Comme le droit naturel ne pouvait plus s'inscrire dans une perspective cosmologique et que la nature des choses ne résonnait d'aucune qualité, force a été d'insérer le droit dans la seule nature humaine selon l'exigence immanente de la raison. Certains considèrent irréversible cet événement dans l'histoire de la pensée: la transformation corrélative de l'idée de nature et l'avènement philosophique du sujet.

Kant a dû repenser aussi la nature humaine. La philosophie transcendantale de style kantien a montré comment la recherche débouche sur les lois du devoir. Comme on pouvait s'y attendre, *la question du devoir est reprise à l'intérieur d'une réflexion sur la science physique*. Dans son parcours critique, Kant va des lois de la nature aux lois du devoir. La place faite à la religion continue ensuite la méditation sur la liberté. En effet, le dernier chemin de pensée ouvert par Kant est à hauteur de la destinée de l'homme libre. C'est la liberté qui devient insondable et qui atteste en dernier ressort la dignité de l'homme, celle-ci étant comprise comme ce qui est divin en lui. Le parcours se poursuit par *La religion dans les limites de la simple raison*. Dans la transformation des idées de la raison, le rôle que joue la personne est souligné, à la fois en ce qu'elle prescrit le respect comme titulaire de la volonté bonne, et ce qu'elle comporte de 'disposition' ou capacité à éprouver le respect pour la loi morale.

La *Dialectique de la raison pratique* définit la religion comme 'la reconnaissance de tous les devoirs comme commandements divins'. De manière plus précise encore dans le *Passage des principes métaphysiques de la science de la nature*, Kant introduit l'impératif catégorique en sa valeur de commandement divin. Rien n'est plus saisissant que ce primat de la raison pratique qui éclate dans *l'Opus postumum*. Il donne la clé du système de la philosophie transcendantale, au dernier état de la réflexion de Kant. Pourtant, il importe de tempérer cette primauté:

1) le postulat de l'existence de Dieu s'appuie sur la loi morale *indivisiblement* comme impératif catégorique *et* comme commandement divin. C'est au sein de la raison que Kant ouvre un nouveau champ qu'il appelle 'éthico-pratique'. Celui-ci contient un rapport de règles référé aux lois du devoir *et* il conduit au concept de Dieu, comme

un être qui a le pouvoir de commander à tous les êtres raisonnables selon les lois du devoir.

2) Le déplacement le plus marqué s'inscrit autour de l'accent mis sur la 'sainteté de la loi morale'.²³ Elle atteste l'élévation de l'homme mais l'achèvement impossible par ses seules forces. C'est Dieu qui *appelle* l'homme à sa dignité. Il n'est pas impossible de considérer qu'une autre définition de la religion prolonge la considération de la loi morale comme commandement divin. Elle incorpore une suggestion littéralement empruntée à l'Hymne aux Philippiens (*Ph 2, 10*):

La religion est la vénération d'un être devant lequel tout autre fléchit le genou et à la dignité duquel tout autre être se sent soumis comme à un être unique.²⁴

Plus nettement encore, la *Doctrine de la vertu* identifie ce Dieu qui appelle l'homme à sa dignité au Dieu d'amour et de bonté'.²⁵

Cela dit, la religion n'a jamais constitué pour Kant un problème analogue à ceux de la science, de la morale et de l'art. Sa solution fait bon marché du contenu de la foi, en ne retenant que l'ordre d'obéir à la loi morale. Sa position paraît peu acceptable. Il présente de manière cohérente seulement ce qui dans le texte de la religion révélée, la Bible, peut être connu *aussi* par simple raison. Non que son intention ait été de limiter la religion chrétienne à ce que la raison peut en reconnaître, mais plutôt de voir ce qui dans la religion pouvait se concilier avec le rationalisme des trois critiques. En définitive, le philosophe de Königsberg lui confère un statut à l'intérieur du dispositif critique. La spécificité de la religion n'est pas conçue comme *pensée religieuse*. Elle n'est pas reconnue pour elle-même par un terme qui décrirait le mode religieux de la conscience, mais seulement par rapport à ses trois modes purs – connaissance, volonté, sentiment.

Pour Kant, la religion ne se voit donc pas conférer un véritable statut critique et transcendantal. Pareillement, Hermann Cohen envisageait la religion par rapport aux trois articulations *antérieures* du système. Elle ne constituait pas en soi une instance suffisante pour l'interrogation critique; tout au plus s'agissait-il de réperer sa participation au 'système de la philosophie'. Son mérite a été de soulever avec l'école néo-kantienne la question d'une construction diversifiée du monde des significations, et notamment religieuses. Le rôle de H. Cohen a été déterminant. Renversement saisis-

²³ *Œuvres philosophiques* publiées sous la direction de Ferdinand Alquié à *La Pléiade*, tome 3, p. 65-66. Cf. dans l'édition de l'Académie de Berlin tome 6, pp. 49-50.

²⁴ *La Pléiade*, tome 3, 65-66. Cf. dans l'édition AK tome 6, 49-50.

²⁵ *La Pléiade*, tome 3, 790. Cf. dans l'édition AK tome 6, 490-491.

sant: c'est plutôt la Bible juïaïque qui nous enseigne quelque chose d'essentiel sur l'idée de moralité.

Les écrits de Kant montrent un homme attaché à la pensée de l'*Aufklärung*, pour qui le Christ était un 'homme agréable à Dieu', mais aussi à la foi selon la confession luthérienne. Comme si la raison pratique par elle-même parviendrait tôt ou tard au résultat auquel le Christ nous conduit. On objectera le thème de la *Religion dans les limites* (II, III et IV). Comment restaurer le pouvoir perdu du libre arbitre, rétablir en sa force la disposition primitive au bien? L'enjeu du procès de la religion serait la libération du self-arbitre. Sinon, c'est en dehors de la circonscription de la raison que tomberaient le don de la grâce, le mystère du mal, l'inscription en nos coeurs du modèle christique.

Le fait de la religion a besoin de la religion pratique, quand elle passe de la représentation abstraite du devoir à la représentation concrète du royaume des fins. Ce qu'il confirme dans le *Conflit des facultés*: par l'affinité entre les requêtes de la raison philosophique et les contenus dûment interprétés de la foi. Mais quand il s'agit de religion, la foi que la raison pratique nous inspire serait 'déjà en soi suffisante'.

Toutes les interprétations des Ecritures, pour autant qu'elles concernent la religion, doivent se faire selon le principe de moralité (...). La divinité d'un enseignement parvenu jusqu'à nous ne peut donc être reconnu autrement que par des concepts de notre raison, en tant qu'ils sont. Toutes les interprétations des Ecritures, pour autant qu'elles concernent la religion doivent se faire selon le principe de moralité (...). La divinité d'un enseignement parvenu jusqu'à nous ne peut donc être reconnu autrement que par des concepts de notre raison, en tant qu'ils sont moraux et par là infaillibles (section 1, appendice).

On comprend que le théologien biblique puisse tenir pour appauvrissante l'interprétation du théologien rationnel. A son tour, celui-ci lui reproche de confondre avec l'unique religion le meilleur des véhicules religieux. L'issue du conflit n'est pas douteuse pour Kant: dans l'exégèse des passages des Ecritures où l'expression contredit notre concept rationnel de la nature divine, l'aveu de la raison reste l'interprète suprême.

II.

DÉPASSEMENT DE L'OPPOSITION ET RÉNOVATION DE LA CRITIQUE

Une raison qui n'ait pas peur d'interroger
Jean-Paul II (*Fides et Ratio* n. 27)

Selon *Fides et Ratio*, la théologie a besoin d'une 'philosophie qui ne nie pas la possibilité d'une connaissance qui soit objectivement vraie tout en étant toujours perfectible' (n. 82). Encore faut-il que l'homme ait la capacité de parvenir à la connaissance de la vérité (*ibid.*), notamment en ce qui concerne le bien moral dont le fondement ultime est Dieu Lui-même. En outre, une telle connaissance se prononce sur l'être-même de la *personne*, en quoi elle précède l'anthropologie. Comment prévenir que le primat kantien de la raison pratique ne s'exerce aux dépens de la raison théorique, et que la théologie chrétienne ne soit une rationalisation de la religion réduite à la morale, ni la philosophie morale un congé donné à la révélation biblique? En rénovant la pensée critique.

Historiquement la voie est étroite. J. Maréchal reprend l'*a priori* kantien dans le cadre de l'objet formel thomiste, K. Rahner s'oriente vers un thomisme transcendantal. Il va jusqu'à avancer qu'une certaine priorité de la question du sens, voire le renversement d'une philosophie transcendante de l'époque moderne, commencent à TA. L'idée de ces auteurs est de revenir à TA en tenant compte de la modernité. TA avait réussi, par la distinction formelle entre vérités de la raison et de la foi d'une part, et la distinction réelle entre l'essence et l'existence d'autre part, en même temps à résoudre le problème des rapports foi/raison, et à donner une exposition rationnelle des *dogmes*. Ce coup de génie, comment le 'reprendre' aujourd'hui, tout en faisant place au point de vue critique?

L'ouverture de la *question de l'être* peut bien être l'acte inaugural, c'est aussi bien la *question de la pensée* qui est essentielle, car la pensée soutient avec l'être un rapport de consubstantialité. *Le point de vue critique* ne menace-t-il pas de dissocier l'idée organique de la 'nature' scolastique, et par conséquent de 'loi naturelle' et de 'droit naturel'? La notion d'état de nature', selon Kant, appelle la compensation par un état de culture ou de la *liberté*, et par conséquent de 'loi morale'.

L'état de nature ne s'oppose pas à l'état social, mais à l'état civil; car il peut très bien en l'état de nature exister une société, mais toutefois nullement une société civile (garantissant le mien et le tien par

des lois publiques), ce pourquoi en l'état de nature le droit s'appelle droit privé.²⁶

Déjà le grand idéalisme européen s'est demandé comment surmonter les limitations kantienne: entre déterminisme et liberté, raison théorique et raison pratique, phénomène et noumène, jugement déterminant et jugement réfléchissant, nature et esprit. Il faudrait pouvoir interroger la nature à la fois dans sa consistance propre et dans son rapport à l'esprit, les concevoir comme deux moments dans la manifestation de l'absolu, chacun se reflétant dans l'autre. Penser ma nature comme totalité dans son unité, en la voyant dans tout son déploiement, des formes minimales aux formes organiques les plus complexes. La philosophie de la nature a pris la forme *d'une histoire spéculative* car l'enchaînement est construit sous l'égide d'un *principe* et d'une genèse intelligible qui représente le processus tout entier de la manifestation de la nature. La nature inorganique se prolonge dans la nature organique, elle-même assumée dans le domaine de l'esprit.

Même si les questions qui mettent en mouvement l'être et le sens dans leur ordre respectif – ontologique, sémantique – sont irréductibles, ils se renvoient l'un à l'autre. Mais irons-nous *de l'être au sens ou du sens à l'être*? Faut-il dire avec Joseph Ratzinger²⁷ que l'idée d'une histoire *sensée* du salut est l'antithèse protestante à l'engagement *ontologique* de la théologie catholique attachée à une apologétique de l'être? Je ne crois pas que ces deux engagements – sapientiel, existentiel – qui accentuent une question catégoriale différente dans le dispositif chrétien, soient incoordonnables au plan systématique. Elles 'ne s'excluent ni ne se délégitiment' car elles 'ne répondent pas à la même question initiale'. Pour Luther, c'est la question du salut. Pour TA, le style sapientiel recommande un discours de Dieu adressé à l'homme. Il faut bien qu'une théologie sapientielle fasse une place au moment crucial du salut *pro me*.

On pourrait attribuer à Hegel un rôle décisif. A partir de lui, l'être et le temps se compénètrent dans la pensée philosophique. C'est l'être même qui répond à la notion de temps, le *logos* devient lui-même en tant qu'histoire. D'un côté, surgit une philosophie de l'histoire de l'esprit où tout ce qui a été pensé posséderait *un sens* comme moment d'un tout. En devenant l'idéologie marxiste de la révolution, elle déclarait l'homme *privé d'essence* et lui attribuait une liberté illimitée de se construire lui-même. 'Pas d'essence,

²⁶ Kant, *Métaphysique des mœurs*, Introduction C.

²⁷ Nous suivons J. Ratzinger, *Les Principes du christianisme*, Tequi 1982, 423sq.

seulement ce projet ouvert', écrivait Joseph Ratzinger. L'idée de vérité était démasquée comme expression d'un intérêt de pouvoir ou d'un *sens* de l'histoire à l'assaut du ciel.

Or, la figure de Jésus signifie que l'homme *n'est pas* un produit de l'évolution mais quelque chose de radicalement différent. Que si l'on s'interroge sur l'être même de Jésus, le contenu de la vie de Jésus consiste en un échange avec Celui qu'il nomme Père. 'Saint de l'Évangile' pour Kant, synthèse vivante de la liberté et de la vérité pour TA. Croire dans le Christ signifie croire qu'il existe une vérité dont l'homme provient, qui est sa véritable essence. Ici s'associent la question du *sens* comme direction, finalité, espérance, et la question de *l'être ou de l'essence*.

L'expérience du processus d'interroger est instructif pour affronter l'auto-compréhension de l'homme moderne. Il nous fait accéder à la fois au questionnement sur l'être *et* au questionnement la pensée.

L'impact nouveau de la critique du langage

Lorsque le croyant attribue à Dieu des prédicats qui, selon leur usage ordinaire, ne sont applicables qu'aux réalités de l'ordre créé, cette prédication ressortit à l'ordre linguistique. Voyons comment TA procédait en *S.Th.* I, q. 13. Il s'appuyait sur des présupposés établis précédemment: les thèmes de la ressemblance à Dieu (I, q. 4, a. 3) et de la participation (I, q. 2, a. 3). Mais l'analyse linguistique en théologie a des présupposés fondés sur une *ontologie* des relations fondamentales entre la créature et le créateur. La *prédication analogique* va de l'être au sens.

Cette remarque est fondamentale. Car avec ce jugement de convenance sont plus ou moins en infraction la plupart des 'philosophies critiques' existantes de la religion. Il faut en chercher une autre, selon une formule renouvelée, qui rétablisse la religion dans sa fonction *pensante* et qui ménage en nos cœurs le moment *d'appel* de Dieu et l'inscription du modèle christique. Kant avait concédé dans *La Religion dans les limites*: il n'est pas satisfaisant de reprendre l'Écriture pour en penser la portée rationnelle par une interprétation symbolique. Il n'entre pas dans les attributions du philosophe de faire état de l'Écriture, de prêter à ses formules un sens 'qui ne s'accorde pas exactement avec l'expression'. Dès que nous *mélangeons* les activités de la raison philosophique et de l'interprétation théologique, nous confondons deux activités de nature différente cessant de 'nous faire un concept déterminé de leur spécificité'.

Mais qui parle de mélanger, alors qu'on pourrait articuler? On dira que la religion révélée refuse l'identification du divin et de l'humain, de l'Esprit Saint et de l'esprit naturel, en maintenant la différence entre le sacré et le culturel. A mon sens, une philosophie critique vraiment contemporaine devrait ratifier ce refus en termes de structure interrogative et de catégorisation *spécifique*. Ce n'est donc pas une raison pour consentir à l'interprétation allogène – la religion comme grand dehors de la philosophie – et allégorique de la religion instituée que propose Kant. De plus, l'historicité existentielle de la religion étant médiatisée par des récits, des symboles, des mythes, ce n'est pas une critique de type kantien qui pourra rendre compte de la structure d'espérance qui adosse les signes du mal et les signes de régénération. Alors une critique herméneutique de ce qui donne à penser?

Une critique de type érotétique plutôt. Expliquons-nous. Afin de souligner le lieu où nous entendons exercer notre force de proposition, achevons de rétablir le fil de la continuité en histoire de la philosophie. La réalité de la religion était non signifiante chez Hume. Simple objet pour la science historique. Kant pour sa part nous avait conduit de la question 'Quelle est l'origine des religions?' à la question 'Quelle est la vraie religion?' Il reconnaît à la religion *chrétienne* l'efficace d'un signe, tout en lui interdisant de créer un sens *sui generis*. Le signe religieux ici n'invente pas le sens. Il ne fait qu'exhiber ce qui dans la représentation de la loi se passe de signe.

Pour notre compte, nous voulons passer de la question: 'Qu'est-ce qu'une vraie pensée religieuse?' à la question de savoir comment 'rendre à la religion sa part entière dans l'espace de la pensée'. A cet égard, la critique du langage de Wittgenstein nous apporte d'abord une radicalisation de la critique:

Mon livre consiste en deux parties, celle qui est présentée ici plus ce que je n'ai pas écrit. Et c'est précisément cette seconde partie qui est la partie la plus importante. Mon livre trace pour ainsi dire de l'intérieur les limites de la sphère de l'éthique.²⁸

Le *Tractatus* se présente comme un exercice ascétique destiné à reconnaître ce qui peut être dit dans un langage descriptif afin de mieux délimiter ce qui y est indicible: l'éthique, mais aussi la religion:

J'aimerais débiter avec la donnée originale de la philosophie, les phrases parlées et écrites, avec des livres pour ainsi dire.²⁹

²⁸ L. Wittgenstein, 'Lettre à Ludwig von Ficker' 1919, tr. fr. par J.P. Cometti in *Sud*, hors-série, 1986.

²⁹ L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, tr. G. Granel, TER 1984, 13.

Wittgenstein avait parlé de la profondeur de Kant. Mais pour désigner la médiation entre l'aveu du mal radical et la confiance dans le triomphe du bon principe, il est besoin de défendre l'effectivité du symbolisme religieux et de lui conférer un statut. La morale et la religion mettent en oeuvre des jeux de langage et des jeux textuels spécifiques.

'Il les a choisis dans sa bonté, et toi il te punira' – cela n'a pas de sens (*hat ja keinen Sinn*). Les deux moitiés de la phrase relèvent de deux façons différentes de voir les choses. La deuxième est éthique, ce que la première n'est pas. Et prise ensemble, elle est absurde.³⁰

A l'analyse contemporaine du langage moral de recourir à d'autres unités que les prédicats ou les opérateurs propositionnels: à des verbes illocutoires ainsi que des *pronoms personnels* qui introduisent le jeu relationnel de *je* et *tu*, dans un *nous* de réciprocité. On articulera:

1) Un aspect *normatif*: si tu veux être juste, obéis aux *normes*, pour une grande part investies dans une *forme de vie* en communauté. Aspect nécessaire mais insuffisant.

2) Un aspect *interpersonnel*: il évite à la fois l'interprétation individualiste et impersonnelle en morale. Pour juger qu'un acte déterminé 's'oppose à la vie', il faut faire choix de la règle et l'appliquer dans une situation authentique qui a une portée à la fois personnelle et relationnelle. Personnelle: il s'agit d'un problème posé à la conscience au bord des actions prochaines. Relationnelle: le devoir m'incombe en personne à l'égard d'autres personnes. Ainsi la mère et l'enfant incurable. Ainsi encore le travailleur qui se demande si dans une certaine situation il doit interrompre sa collaboration.

3) Un aspect *contextuel*: il marque une expérience éthique chaque fois singulière. Etre juste, c'est ici pouvoir discerner le contexte pratique approprié. En acceptant le jeu prescrit par la norme, j'en *actualise* la règle correspondante *hic et nunc*. Aujourd'hui, il implique une re-énonciation dans le contexte d'une culture à dominante scientifique et technique. Une culture pour laquelle le vrai, le beau et le bien sont dissociés par la version positiviste et phénoménale du réel.

En ce début du XXI^{ème} siècle, on est culturellement sorti du rapport ancien entre les sciences théorétiques et pratiques, qui ne peut être reconduit selon la continuité du *sequi naturam*.

Deux types de contextes à distinguer: celui du texte même, celui de l'interprète en situation – qui a trait à des préoccupations souvent extérieures

³⁰ *Ibid.* 96.

et décalées dans un autre espace historique. Ces deux contextes ne sont pas hétérogènes. S'il est vrai que la vérité religieuse se produit au sein de l'histoire et s'expose au monde, elle ne saurait se fermer sur soi. Le Christ le rappelle avec véhémence contre les Pharisiens (en hébreu 'les séparés'), qui voulaient imposer une interprétation exclusive et fermée de la loi.

Vous vous inquiétez de la nature même de la pensée mathématique, philosophique, religieuse? Allez les surprendre avec leurs limites immanentes, au lieu même où chacune se conquiert en se textualisant. Cette liaison critique originaire dérive de deux présupposés assez forts, qui posent deux équivalences: la première que penser c'est interroger; la haute aventure du comprendre est contemporaine du parcours de l'interroger immanent en texte. La seconde que l'on ne s'interroge de manière effective que *via* un type de textes.

L'impact de la critique textuelle sur les idées contemporaines de nature et de loi morale

Le point est assez capital pour que nous reprenions les termes de *nature* et de *loi morale* dans l'ordre de la critique du sens. Ils ont la particularité de permettre la diffraction mais aussi la rencontre de types de textes différents. Le terme de nature a un large spectre de significations et divers contraires: l'artificiel, le civilisé, l'humain, le spirituel et le surnaturel. De plus, il se retrouve en des types de textes littéraires, théologiques, juridiques, scientifiques, philosophiques.

On songe d'abord au texte sacré. Kant et TA s'accordent pour reconnaître l'autorité de l'Écriture. Dans le Nouveau Testament, le concept de *nature* qui ne correspond à aucun terme hébraïque, signifie simplement l'ordre normal des choses. Il sert à déterminer l'ensemble des êtres que le Christ est venu sauver. C'est d'une autre nature, la nature divine, que l'homme est destiné à participer. La liberté divine a tout pouvoir sur la nature créée. La réflexion trinitaire et christologique implique une distinction entre les concepts de nature et de personne – le Christ est une seule personne en deux natures, divine et humaine – la controverse pélagienne impliquait une confrontation entre la nature et la grâce, l'harmonie entre elles caractérisant la pensée catholique, tandis que la corruption (ou la blessure) de la nature appartient à la dogmatique protestante.

Origène est le premier à avoir proposé une théologie systématique de la création qui reste en vigueur jusqu'à Galilée, sous la métaphore des deux livres, le livre de la nature à déchiffrer par l'homme et le livre biblique confié

à déchiffrer à l'Eglise. Augustin précise le rôle que joue la Bible donnée par miséricorde à l'homme pécheur pour retrouver le sens du monde. La crise viendra des changements intervenus dans la cosmologie, au début du XVII^{ème} siècle, qui passent de la nature à déchiffrer à l'image de l'automate cosmique. L'équilibre origénien et augustinien est mis en question par Luther. Il faudrait considérer aussi les problèmes actuels d'une théologie de la création qui peine à rester à l'abri des évolutions de la cosmologie.

Dans les textes *scientifiques*, à quelles descriptions la nature donne-t-elle lieu?

1) A des contraintes *nomologiques*. Il y a des régularités générales qui s'imposent à l'observation. Il est possible de les subsumer sous des lois dites de la nature, elles-mêmes soumises à des principes. C'est sur la base de ces lois qu'on peut constituer des évolutions. Ces lois prescrivent l'allure des changements possibles.

2) A des contraintes *factuelles*. Elles prescrivent des conditions aux limites: conditions initiales et conditions-frontières. La science s'efforce aussi de rendre compte de la figure concrète de l'univers. Une dimension *d'historicité* de la nature permet de renouer avec la problématique de la cosmogénèse.

Dans les textes *philosophiques* une approche de la nature doit être capable de définir une approche spécifique avec un souci de radicalité. Le sens fondamental chez Aristote et TA est l'idée d'une existence qui se produit sans avoir besoin de cause étrangère, le sens d'un être, avec son propre principe de développement. Deux démarches en perspective:

Ontologique. La métaphysique examine le type de réalité où l'être se manifeste le plus directement, à savoir la *substance*. Le sens fondamental chez Aristote et TA est l'idée d'une existence qui se produit sans avoir besoin de cause étrangère, le sens d'un être, avec son propre principe de développement. Il y a parallélisme entre métaphysique et philosophie de la nature. Celle-ci a pour questionnable de faire apparaître les structures de l'être dans des étants naturels. 1) La *phusis* est ce qui donne la détermination, la forme, l'*eidōs*. 2) Elle constitue le support de la forme, l'*upokeimenon*, le sujet. A la thèse cosmologique de la dualité de la forme et du sujet, correspond la thèse ontologique de la dualité de l'acte et de la puissance. La modalité de l'être qui l'exemplifie dans le domaine de la *phusis* est ce qui qualifie l'être comme fondement, alors que l'*eidōs* le qualifie comme essence. Par leur rencontre l'être prend figure.

Transcendantale. On éclaire le statut de la représentation de la nature. La philosophie de la nature prend ici encore la forme d'une métaphysique

de la nature qui se propose de la connaître par purs concepts. Elle constitue la partie pure qui développe un savoir purement *a priori*. Elle s'établit entre une discipline purement transcendantale qui étudie les formes pures de la connaissance par rapport à un objet possible, et d'autre part la physique théorique. La métaphysique ajoute à la perspective transcendantale la détermination d'un objet de la nature matérielle. Elle engendre les principes sur lesquels pourra être élaborée la physique mathématique. La philosophie fournit un fondement à la physique en donnant une compréhension rationnelle des phénomènes naturels liés au mouvement. Mais c'est une connaissance par purs concepts, alors que la physique est une connaissance par construction des concepts, i.e par mathématisation.

La considération de la distance textologique

La question du texte n'est pas seulement une question distinguée, elle se rapproche d'une question fondationnelle. Penser le texte dans les limites de la textualisation n'est si *fragwürdig* que parce qu'il y a en lui du *fragen*.³¹ Tu veux comprendre le mot 'nature' ou le mot 'Dieu'? Commence par étudier leur grammaire dans les textes sacrés. Et, ajoute Wittgenstein, reporte-toi à la forme de vie où tu l'as appris:

Tu ne peux pas entendre Dieu parler à autrui, tu ne l'entends que s'il s'adresse à toi. Remarque grammaticale (*Fiches* § 717).

Le discours sur Dieu à partir du *logos* divin s'exprime dans la parole prophétique et la Parole incarnée; il porte sur le dire de Yahvé aux prophètes, le kérygme de Jésus.

Quand il s'agit de la *loi morale*, la distance textologique à franchir n'est pas moindre que celle qui existe pour l'idée de nature entre les textes médiévaux et scientifiques. Revenons en effet sur ce rapport entre le *texte* évangélique et le *texte normatif*. Ce n'est pas une simple affaire de présentation rhétorique. La distance textologique est celle de textes ordonnés au Salut, à des textes ordonnés à l'enseignement moral de l'Eglise. Cette *distance sans opposition ni séparation* ne saurait être sous-estimée. L'Evangile est simultanément don, précepte et annonce. Le réduire à un ensemble de préceptes moraux, c'est lui faire subir une déformation-réduction moraliste. Aussi bien, les choses se compliquent quand on passe de la vie familiale à la vie professionnelle, politique, internationale.

³¹ Notre critique du *Fragen* heideggérien se trouve en 'Interroger', *op. cit.* 10sq.

Les *Béatitudes*, plutôt qu'un texte d'enseignement moral, est un texte initiatique. A quelle condition accéder à une certaine expérience de Dieu? Etre un pauvre. De l'attitude à l'adoption d'un mode d'existence. De la foi à la fidélité. Et à un agir d'autant plus ferme qu'il est solidaire de toute une forme de vie. Pour le croyant, le problème est celui de l'articulation de ses tâches terrestres de jour en jour plus lourdes, avec l'appel que Dieu lui fait entendre à rester en contact avec lui. En quoi le chemin du salut, qui passe exemplairement par la sortie d'Egypte, la captivité de Babylone, l'entrée en Terre Sainte, jusqu'à la divinisation des fidèles par association à Dieu, peut-il être rabattu sans plus sur le chemin du *devoir*, où tout écart de conduite doit être corrigé selon la rectitude morale?

Au XX^{ème} siècle, on a disputé sur la question de savoir si oui ou non une doctrine sociale pouvait être tirée de l'Écriture Sainte. Bien que *Veritatis Splendor* porte en sous-titre 'L'Enseignement moral de l'Église', on peut difficilement y dénoncer une transtextualisation abusive de l'évangélique à l'impératif moral. L'agir moral ne saurait être séparé de la vie spirituelle. Il en est *inspiré*. L'Encyclique invite d'abord le chrétien à se poser la question de la conversion au Christ par l'infusion de la grâce dans son cœur: elle nous parle en son premier chapitre, d'un jeune homme appelé à devenir librement ce qu'il est dans la vérité du projet de Dieu, de son irréversible désir de renaître. Certes, il y a une réflexion proprement morale de l'Église qui se déroule 'dans la forme spécifique' de la théologie morale. Comme toute science théologique, elle interroge la Révélation divine tout en satisfaisant aux exigences de la raison humaine. Sa réflexion est menée 'sous la lumière du Christ, le Bon Maître'. Elle porte sur le caractère bon ou mauvais des actions humaines, mais elle reconnaît pour ce faire 'le principe et la fin de l'agir moral en Celui qui seul est le Bon', tel qu'il se donne à l'homme dans le Christ. Sa tâche est de mettre en lumière l'obligation des fidèles 'de porter du fruit dans la charité pour la vie du monde'.

Pour rejoindre le train du monde, le décideur de ce qui doit être tiendra compte de ce qui peut être et de ce qui vient à être. Les experts des sciences sociales ont un rôle à jouer. La distinction entre le 'règne de Dieu' et le monde implique que l'application se fait en direction du monde, sans avoir à 'se modérer' sur le monde présent. Une condition nécessaire pour qu'une question éthique ou politique (sur le Code de nationalité, la fécondité assistée, etc.) soit transposée dans le langage religieux, est qu'on lui cherche une réponse au nom des textes religieux pertinents. Cette opération est d'autant plus facile qu'on n'immobilise pas la morale dans un modèle légaliste à la Kant. Elle facilite la *transtextualisation* qui passe du texte religieux, en reprenant ses questions qui ont une valeur largement eschatologique, à un texte prescripteur, moral ou politique.

*L'impact de la critique érotétique*³²

L'enquête de la raison
(*Somme contre les Gentils* 4)

On l'aura perçu: il y a un rapport interne entre *l'interrogativité* et la *textualité*. Tu veux comprendre les mots 'nature' et 'loi morale'? Etudie leur grammaire dans les textes pertinents. 'La loi naturelle' voulue par Dieu pour la condition humaine était-elle *interrogée* sur le même mode que la loi de la nature exprimée en termes déterministes? Non, bien sûr. L'humanité de l'homme, que la naturalité de la nature? Non plus. Une *reprise* catégoriale s'impose, selon les cas, par la Création ou l'entendement.

Or, on remarquera que le passage de l'entendement à la pensée interrogative est significatif pour la pensée critique. Le jugement est par lui-même une synthèse non élucidée jusqu'au fond par la réflexion. Un jugement justifié ne peut être que la conclusion d'une inférence. Or, une inférence est une opération sur des données consistant à rapporter ce qui est donné à ce qui est supposé. Admettons avec Peirce qu'il comporte l'explication d'un phénomène par *hypothèse*. Et si ces X étaient des Y? Où a lieu et temps ce processus abductif d'anticipation qu'on prête à l'imagination, sinon dans un mouvement interrogatif? C'est à lui plutôt qu'au jugement qu'il faudrait ramener l'activité de l'esprit. La rencontre d'une question et d'une réponse dans un jugement est une *détermination*. Le prédicat apparaît par acquisition d'une réponse au sein du questionnement. Car la pensée n'est pas d'abord la synthèse acquise du jugement vrai, elle prépare dynamiquement la synthèse prédicative. Un texte n'est pas une séquence de réponses, mais l'acheminement du niveau où se forge la question, à un autre où s'avance une réponse.

TA, qui pratiquait le genre de la *quaestio*, est loin d'être rebelle à une idée de ce genre. Il participait à l'œuvre continuée de la recherche vivante de la vérité: *quaerere*. Au § 11 de la *Somme contre les Gentils*, il réfute la thèse évoquée au § 10 que 'ce qui est connu naturellement est connu par soi; point n'est besoin pour le connaître d'un effort de recherche'. Ainsi encore, dans la IIa-IIae, q. 57, il ouvre le *Traité sur la justice* en guidant sa recherche à travers une suite de questions. Dès l'article 1, il demande si le droit est oui ou non l'objet de la vertu de justice. Puis s'il est possible de donner du juste

³² Littré: 'érotétique': ce qui est énoncé de façon interrogative; qui procède par interrogation. Argument, enseignement, méthode érotématique. Une logique *érotétique* se développe depuis 40 ans, de A.N. Prior à J. Hintikka.

une définition unique. Les trois-quarts des articles de la *Somme* sont ainsi des questions. La dialectique aristotélicienne est à l'arrière-plan. Mais pas seulement. Dieu ne s'est pas complu à sauver son peuple par la dialectique, selon la formule du pape Hadrien. Et il y a sans doute une catégorisation proprement religieuse (*infra*). La quête thomiste est surplombée par la foi et son régime *d'interrogation*.

Cette procédure doit permettre au théologien d'analyser un problème en ses subtilités, d'exercer la pointe acérée de la raison à l'intérieur de la foi. Tout est ordonné par rapport à Dieu. Jusqu'à quel point la dynamique de la *quaestio* se soucie-t-elle d'être pleinement érotétique? Ici, l'interrogation naît quand deux autorités s'opposent dans la solution doctrinale d'un même problème: *p* ou *non-p* (non pas *p* ou *q*). Certaines contraintes s'imposent au mouvement de thématization, qui portent sur l'appropriation du prédicat au sujet. D'origine aristotélicienne, elles gouvernent la prédication, au titre de méta-concepts: prédicables ou catégories. De plus, les *quaestiones* surgissent au cours de la *lectio*. Lors de la lecture d'un texte, le penser se charge de toute l'impulsion à la recherche que comportait l'*aporia*.³³ Ensuite la *quaestio* se détache de l'occasion textuelle qui l'a suscitée, au point de constituer en genre théologique autonome. Une sorte de guerre interprétative du sens vient habiter la *quaestio*. TA ne va pas jusqu'à mettre en crise, comme le fait Abélard, les autorités citées (*sic* et *non*).

La meilleure façon de se mettre d'accord sur le sens d'un texte, c'est d'épouser son dynamisme de thématization. Une fois dissipées les obscurités et les ambiguïtés de nature linguistique, les contradictions entre les réponses ne sont plus qu'apparentes.³⁴ De là un statut renforcé de la *quaestio* où l'on se propose de retrouver l'unité de pensée d'un auteur, en levant les contradictions qui nous empêchent de nous pénétrer du mystère de foi. En pénétrant dans le texte qui déploie la question 'comment Dieu peut-il être trois en un?', je pénètre dans le mystère de la Trinité. Il y a des aspects des choses que la pensée saisit seulement dans la lumière de la grâce, selon l'interrogation religieuse.

Il y a par conséquent une souche de l'idée critique en quoi se rejoignent TA et Kant: 'la marque d'un homme cultivé est d'exiger seulement, en chaque matière, la rigueur que comporte la nature du sujet'. Il faut

³³ Aristote *Méta.* B, 1, 995a, 24b, 4.

³⁴ Les énoncés de Denys et de Grégoire le Grand sur la hiérarchie céleste cessent d'être contradictoires: l'un établit la hiérarchie des anges à partir de la procession trinitaire et l'autre à partir de leurs missions auprès des hommes.

commencer par montrer de quelle manière découvrir la vérité proposée. Nous voici à pied d'œuvre pour comprendre que c'est à la fonction interrogative de la critique de faire surgir le *sens* par et dans l'interrogation.

Une première décision concerne *l'existence* d'une 'pensée intrinsèquement religieuse'.

Une deuxième décision consiste, à partir du questionner comme pensée de la pensée, à redéfinir sur cette base une problématique positive de la foi. Au lieu du mode religieux de la conscience, le mode religieux de l'interrogation.³⁵

Une troisième décision intervient à l'interface d'une philosophie de la religion et d'une philosophie du texte. Une fois admise l'existence d'une pensée religieuse en certains *textes*,³⁶ on devra dégager les conditions de la construction unifiée d'un domaine de significations religieuses respectant la donnée *scripturaire*.

Par le *linguistic turn* qui commence avec Cassirer, les limites de la pensée sont devenues celles du *dicible*, puis les limites pragmatico-sémantiques du *communicable*. Celles-ci sont plus reculées à cause de l'extension du référentiel aux mondes possibles enveloppés par l'échange des modalités d'énoncé. Elles peuvent encore s'étendre aux limites du *textualisable*. Elles reculent d'autant, à cause de la capacité sémantique des divers types de textes. Le criticisme de stricte obédience une fois éclaté par les soins de Cassirer au profit des 'formes symboliques', je me suis résolu à réorienter l'idée critique. Cette variante, je l'ai appelée '*érotétique*' (interrogative, textologique et catégoriale). Considérant même qu'une critique des possibilités textuelles *indexées* sur les modes de la compétence interrogative radicalise encore la critique de Wittgenstein.

³⁵ Cf. notre article 'Interroger. Interrogation philosophique et interrogation religieuse', *Transversalités*, n. 73, Rev. de l'ICP, 5-72.

³⁶ Cf. 'Le Moment du texte' in *Le Texte comme objet philosophique*, J.Greisch dir. Paris Beauchesne 1987, 15 à 85; Interrogativité et textualité. Une Contribution à la théorie du texte et des textes', *Mélanges Robert Ellrodt*, Presses de la Sorbonne nouvelle 1994, 17-42, 'L'Envers et l'endroit. La Bible ou l'absolument Livre', *La Bible en philosophie. Approches contemporaines* Cerf 1993, 55-84.

III.

ET APRÈS?

La pensée critique d'aujourd'hui est 'plus à faire qu'à répéter'. L'argument comporte trois moments.

Le premier moment, à mon sens, consiste à mettre en place un concept général de la pensée. Ainsi la loi de formation des valeurs sémantiques religieuses est inscrite dans l'essence de *la pensée interrogative*, pensée à hauteur transcendante. Qu'en est-il alors du mouvement de la pensée religieuse? Il s'inscrira dans une démarche préservant tout à la fois la souffrance de la question du salut, sa ferveur et son infinité. Le programme impose de replacer la signifiante sur le vecteur de l'interrogativité. Celle-ci n'est ni bloc ni unité monotone, mais un volume où s'articulent des plans ou niveaux. On est conduit à thématiser la forme adverbiale: 'penser religieusement' et sa forme systématisée 'penser théologiquement'. Il importe avant tout d'étayer la bifurcation entre une interrogation de structure Question/Réponse qui est celle de l'enquête (sous sa forme scientifique ou philosophique), et une autre de structure Appel/Réponse, lorsque les hommes appelés par Dieu le cherchent avec droiture.³⁷ C'est parier pour une possibilité autre de la pensée: vouée à l'élucidation du *mysterium fidei*, dans sa différence par rapport au *problématique*, cultivé dans les sciences positives ou à l'*énigmatique* de la condition humaine, cultivé dans les arts, comme à ce régime de questionnement *radical* qui habite la philosophie.

Second moment: la *textualisation*. Il ne suffit pas de qualifier génériquement, sériellement ou canoniquement une totalité textuelle. Cela ne nous renseigne pas encore sur sa direction, son fil directeur et son mode d'unité dynamique. Si penser c'est questionner, et si la pensée s'achève en se textualisant, il faut bien que le texte comporte un axe érotétique parmi ses dimensions constitutives. La religion pense, elle s'accomplit dans certains textes pour en témoigner. Même Northrop Frye, qui a tant fait pour dégager le contexte littéraire de la Bible, précise 'qu'elle est une œuvre littéraire avec quelque chose en plus'. L'essentiel est de dire en quoi consiste ce *plus*, son contenu kérygmatisé de proclamation, qui est la médiation de l'ineffable. Postulat: la signifiante des textes religieux est prééglée par l'investissement

³⁷ Voir aussi, F. Jacques, 'L'Impossible interrogation? Entretien à trois voix', *Subjectivité et transcendance. Hommage à Pierre Colin*, Cerf 1999 P.Capelle dir., 129-167.

d'une *Parole* irréductible à une expérience du sacré, parce qu'elle interpelle tout homme et en attend une réponse en forme d'adhésion. Comment saisir les paroles de Job sinon comme le sens d'une parabole prophétique sur la souffrance? Le texte sert de pierre de touche à l'avancée *immanente* d'une interrogation.

Le troisième moment, le plus délicat à mettre en place dans une philosophie de style critique, est toujours la *catégorisation*.³⁸ Le détail des valeurs sémantiques de l'histoire spirituelle n'est pas abandonné à un empirisme quelconque: un dispositif permet de remonter au principe de leur genèse. Si la religion pense, elle s'interroge sur son expérience religieuse et catégorise le réel de cette expérience. Les catégories sont les façons pour la pensée interrogative de se diriger, ses constantes d'orientation. Les douze articles du *Credo* constituent une référence synthétique irremplaçable, propre à concerter le dispositif catégorial. La recentration des méthodes exégétiques pourrait lui être empruntée. La problématique de la catégorisation de l'École de Marburg est au point d'aboutissement d'un mouvement de pensée qui commence avec Cassirer et Cohen. Seulement la théorie de la catégorisation en théologie fondamentale est actuellement réduite à l'état d'esquisse rhapsodique. Qu'on en juge par la liste passablement disparate de G. Söhngen: la révélation, bien sûr, mais aussi le mystère, la loi, la doctrine, l'origine et encore la tradition, la succession, l'actualisation, la vérité.³⁹ Nous prenons la suite aux fins de favoriser leur homogénéité et leur *intégration dynamique* en faisant la synthèse de l'interrogativité avec les formes catégoriales qui la déclinent.

L'enjeu est de prendre la mesure d'une catégorisation distincte. On doit pouvoir mettre au jour les grandes orientations originelles qui sous-tendent le *mysterium fidei*: celle de l'*Incarnation* (comment le Verbe vient-il dans la chair?), celle de la *Conversion* (vers qui dois-je me retourner?), celle du *Sacrifice* (à quoi dois-je renoncer?), celle du péché et de la *Purification*: (devant qui suis-je purifié?), celle du *Salut* vers la question catégoriale 'que m'est-il permis d'espérer?' (au sens de Balthasar plutôt qu'au sens de Kant), etc. Le philosophe de la religion fera valoir, avec l'assentiment du théologien, que les catégories retenues expriment bien le changement de structure interrogative consenti et qu'elles sont solidaires dans le dispositif. On

³⁸ F. Jacques 'Définir la catégorisation religieuse', *Rech. philos et langage*, Grenoble, D.Vernant ed., 1998, 109-145.

³⁹ G. Söhngen, 'Fundamental Théologie', *Lexicon. für Theol. Und Kirsche* IV, 1960, p. 455 s. Et *ibid* 452-459.

perçoit les transformations opérées de la 'faute' au 'péché', de la 'conversion' de Plotin à Augustin, du 'témoignage' depuis son registre juridique jusqu'à son registre christologique etc.

La demande 'que faisons-nous quand nous interprétons?' appartient au problème herméneutique des règles d'interprétation; la demande 'que faisons-nous quand nous interrogeons?' appartient au problème *érotétique* des règles d'interrogation. A côté de l'approche herméneutique qui définit le texte comme simple *interpretandum*, nous considérons au contraire que l'interprétation est contrainte textuellement. La critique des grandes possibilités *textuelles* rejoint, j'en suis convaincu, l'attitude naturelle du théologien, au plus près de son effort de configuration intellectuelle de la foi. A mes yeux, c'est à la pensée interrogative qu'il incombe d'élaborer le concept de religion. La dégager, qui le pourra: le philosophe ou le théologien? Leur coopération, chacun selon sa vocation.

Philosophie de la religion et théologie fondamentale

De trois choses l'une. Ou bien la philosophie reçoit la théologie dans sa responsabilité de pensée, ou bien elle l'englobe en devenant philosophie religieuse, ou bien, comme théologie fondamentale, elle *collabore* avec elle, comme philosophie de la religion, à déterminer son statut. D'une part, une certaine philosophie *néo-critique* de la religion, propre à montrer que l'être humain est plus que jamais un *possible* destinataire d'une 'possible parole de Dieu'. D'autre part, la dimension de la théologie, qui a vocation à poser les 'questions frontières' et avant tout de la Révélation divine. H. Bouillard, dans un remarquable article, 'Les tâches actuelles de la théologie fondamentale' (1972), avait découpé un concept assez *formel* de la Fondamentale comme recherche des catégories d'un penser chrétien. Lui-même citait la *Theologische Kategorienlehre* de Söhngen, en déplorant avec Joseph Ratzinger qu'elle fût restée à l'état de programme.

La relation dialogique les convoquerait selon l'asymétrie partielle de deux disciplines du *fondement*, en souci de radicalité et d'universalité, à titre de partenaires 'naturels'. La philosophie de la religion fonde la spécificité de la recherche de foi en achevant d'en 'déduire' les catégories constitutives de son champ. Ainsi recatégorisé et fondé, le sens textuel est une construction complète, pourvue d'une dynamique. En retour, la théologie interviendra pour l'identification historique et le devenir des constellations catégoriales de la pensée religieuse. Leur identité importe, comme la pertinence de leur dispositif. Elles décident de la recevabilité de l'effort critique

du philosophe pour formuler et vérifier sur des exemples la *fécondité* de l'hypothèse érotétique en histoire des dogmes.

Il ne suffit pas que la philosophie de la religion s'avance sur son versant et la théologie fondamentale sur le sien, encore leur faut-il une arête commune.⁴⁰ Si la philosophie de la religion ne veut pas exprimer le sens de la foi autrement que la foi elle-même (comme la philosophie des sciences autrement que les sciences), la voilà inséparable mais distincte de la théologie fondamentale. Dans le partenariat cherché, il y a bien *primauté de la question du sens*, que nous posons depuis TA. La tâche est de la formuler de manière à préserver la vérité du fait religieux: tautologiquement. La gageure: que les catégories dégagées par la critique philosophique soient bien celles que reconnaît l'interrogation de foi. C'est en travaillant sur la catégorisation que l'on fera apparaître l'articulation des champs de compétence au sein de *l'ego interrogans*. Il est impossible d'associer directement le *credere* et *l'intelligere*. La foi ne peut prendre racine et s'expliquer que sur le terrain d'un certain *interrogare*. Cette transformation de la philosophie de la religion nous met en position plus favorable pour repenser le rapport entre la structure et l'histoire du dogme. Elle nous autorise à faire le départ entre le noyau de la foi et ses dépendances culturelles. Celles-ci relèvent moins de *l'esprit* de la foi que de la *mentalité* religieuse qui en est la réfraction psychologique ou socio-historique.

Philosophie de l'interrogation et théologie en interrogation

La jonction de la rationalité et de la foi, qui se réalisa dans l'édification d'une théologie chrétienne, a été déchirée par les avancées de la rationalité opératoire et expérimentale; elle semble même s'être interrompue. Avec les métamorphoses de la société et les bouleversements de l'imaginaire collectif, le christianisme ne se trouve pas en meilleure position que les autres religions. Au contraire, observe Joseph Ratzinger avec lucidité, on pourrait dire que sa *prétention à la vérité* le rend plus aveugle.⁴¹ Et aussi plus vulnérable: outre que la 'fin de la métaphysique' fragilise son fondement philosophique, le scepticisme général est aggravé par l'investigation de la science 'sur les objets mêmes de la sphère chrétienne'. Les méthodes historiques 'placent ses origines dans un jour ambigu'. L'exégèse critique 'relati-

⁴⁰ Consulter F. Jacques, 'La philosophie et la théologie', *Encycl. Philos.* Univ. IV, 1998, 2472-2501. Et notre thèse de théologie, 'Interroger et catégoriser en théologie fondamentale'.

⁴¹ J. Ratzinger, 'Vérité du christianisme, conférence au colloque 2000, Après quoi? Librairie gén. Française, Paris 2002.

visé la figure de Jésus'. La théorie de l'évolution qui se donne comme théorie universelle du réel ferait même fonction de philosophie première, si tout pouvait être décidé par un seul type de questions.

Mais justement, il n'y a pas qu'un type de questions. La 'philosophie de l'interrogation' explicite ce qui est spécifique et créateur dans les activités scientifiques, artistiques, religieuses. Puis elle instaure une problématique de la dernière instance où il en va de l'unité de l'esprit. Une philosophie radicale de l'*interrogare* agrée *tout type* d'interroger de portée universelle et nécessaire. Elle rétablit dans ses droits la possibilité d'une interrogation théologique à part entière, avant de l'articuler à l'interrogation philosophique. Je ne parle pas seulement de ces interrogations fréquentes dans l'Évangile où le Christ demande des choses qu'il sait mieux que tous. Je pense à l'interrogation sous-jacente, qui va d'un Appel de Dieu à une certaine réponse de l'homme. Il entreprend une recherche *de foi*, uni à tous les chercheurs de Dieu. Puis *sur* sa foi, et les textes qu'elle produit.⁴²

Quels exemples produire d'une théologie *en* interrogation? Les grandes œuvres d'Augustin, comme *De Genesi ad Litteram* ou *De Trinitate*, loin de favoriser le dogmatisme, sont proprement interrogatives. Dans sa lettre-préface, l'auteur dit qu'il aurait voulu les publier toutes ensemble 'parce que les suivantes sont liées aux précédentes par le progrès de la *recherche*'. Les deux *Sommes* de TA sont préparées par les questions disputées. Anselme s'attache à dégager le *mysterium* chrétien autour de deux questions catégoriales, l'une gouvernée par l'Incarnation: 'pourquoi un Dieu-homme?', l'autre par la Rédemption: 'pourquoi le rachat par la Passion de l'homme-Dieu?'⁴³

Il importe par conséquent d'établir la possibilité d'une correspondance effective avec la philosophie de l'interrogation. Et, pour cela, de construire les *concepts* adaptés: compétence, modalités et structures interrogatives, reprise érotétique, homologie de la différence érotétique et textologique, catégorisation et textualisation religieuses. Ainsi équipée, la philosophie de la religion devient une théorie néo-critique de l'interrogation religieuse. La théologie se démarque de la Dogmatique, comme d'une théologie dite de la réception et de la théologie herméneutique. Cette mise en correspondance libère de nouvelles voies à l'intelligence de la relation entre deux modes de pensée animés par des dynamismes très différents. Les conditions d'un redéploiement de leur articulation sont alors définies.

⁴² Voir le commentaire de P. Capelle, in *Du dialogue au texte*, Autour de Francis Jacques, 2003, 209-222.

⁴³ Le Traité *Cur Deus Homo* d'Anselme commence par une question dont dépend tout l'ouvrage (I, 1). *Quaestio de qua totum opus pendet*. trad. et notes par M. Corbin.

La difficulté et la tâche

On l'a vu en première partie: il existe un réseau d'interconcepts que nous avons reconstitué comparativement dans le cas de Thomas d'Aquin et Kant. Non sans insister sur la transformation systématique de ces termes, quand on passe du monde thomiste de l'être et de l'essence au monde kantien du sens, du sensible et du sensé. On peut trouver le foyer de cette divergence dans la polysémie des idées de *nature* et corrélativement de *liberté*: Ainsi TA lie la liberté et la vérité; K., la liberté et la bonne volonté humaine. En seconde partie, nous avons soutenu une divergence des problématiques qui préserve la proximité de deux pôles sapientiaux.

On est loin de la thèse chère à Hans Blumenberg qui veut que la modernité aboutisse à une *nécessaire* auto-affirmation de l'homme qui veut penser et vouloir par lui-même, face à l'absolutisme théologique. Ce n'est pas le dernier mot. Il y a un après dernier mot qu'il faut écrire maintenant. De deux choses l'une: ou bien rafraîchir la métaphysique d'un point de vue érotétique comme interrogation sur la question de l'être et de l'être-Dieu, en la complétant du côté de l'existence, de la relation et du devenir,⁴⁴ ou bien redéployer l'idée critique. Il revient alors à un questionnement 'revisité' de domicilier la religion dans l'économie du pensable, quitte à revenir à l'écart entre les deux attitudes questionnantes: ontologique et transcendante.

Kant posait une interrogation radicale à toute pensée chrétienne, la possibilité d'être homme dans l'accomplissement de l'impératif moral, sans expliciter d'abord le rapport à Dieu. Mais ce rapport peut et doit être explicite, parce que l'attitude ontologique a son mérite propre. Motif d'espérance: l'écart entre les deux attitudes *n'est pas* irréductible. L'établissement des êtres dans l'être va de pair avec leur établissement dans la vérité. La figure érotétique de la pensée critique développée ici permet de fonder cet écart même en ses textes typiques. Il n'est pas indifférent que cette figure permette d'associer philosophie et théologie: en s'approfondissant, leur partenariat se resserre en une véritable *confluence entre une théologie en interrogation et une philosophie de l'interrogation*.⁴⁵

⁴⁴ Nous avons suivi cette ligne de recherche dans notre livre *La croyance, le savoir et la fou*, Paris PUF 2005.

⁴⁵ Cf. notre thèse de théologie *Interroger et catégoriser en théologie fondamentale*, à paraître aux éd. du Cerf. On peut déjà consulter notre article 'Après 'la mort de Dieu', pour une théologie en interrogation?', *Variations sur Dieu, Langages, silences, pratiques*, Bruxelles, Pr. univ. Saint Louis, 2005, 119-146.

Selon *Fides et Ratio*, la connaissance transcende les données empiriques (n. 83). Non seulement les données des sens de l'observation vulgaire ou scientifique mais l'intuition empirique élaborée, selon le criticisme kantien orthodoxe, par l'intuition pure de l'espace et du temps et par les catégories qui les unifient. C'est alors qu'il faut soumettre les disponibilités philosophiques à l'examen en les confrontant à l'exigence du magistère.⁴⁶ La pensée critique est-elle condamnée? Sa seule marge de manœuvre est de parvenir à passer du phénomène au fondement sur la base d'un réalisme critique.⁴⁷ La difficulté est que nous sommes en situation de crise et qu'il ne revient pas au même, pour rétablir le lien avec le fondement, de donner à cette crise une solution métaphysique ou une solution critique, i.e. par une avancée de l'idée critique elle-même. Si l'on explore la voie de l'avancée critique, il faut s'assurer qu'elle satisfait à deux conditions minimales: 1) dépasser l'expérience; 2) ne pas refuser l'ouverture métaphysique.

La première condition est assez aisée à remplir par une philosophie critique telle que je la conçois: de l'interrogativité. L'option consiste à nous appuyer non plus sur une critique de la raison mais sur une critique de la pensée *interrogative* plus proche de la vie de l'esprit et en affinité avec le réalisme critique. A une philosophie réaliste, interrogative et critique de justifier au plan transcendantal l'hétéronomie de l'appel pour qu'elle soit acceptable par la philosophie.

Quant à la deuxième condition – ne pas refuser l'ouverture métaphysique –, j'observe que les deux voies métaphysique et critique et ne sont pas exclusives. La première concerne les conditions transcendantales de la signification, l'autre un savoir de l'être qui dévoile le sens. Une remise en mouvement de la pensée critique, se rendra attentive à la différence des structures élémentaires de l'interrogativité. L'être fini doit chercher et découvrir au-delà de lui-même un fondement à son être, à partir de l'appel de Dieu.

Mais comme Dieu est à la fois vérité et réalité, il habite une lumière inaccessible (*I Tm* 6, 16), au-delà de l'être interrogé. Réserve de possible, il a l'ampleur de l'être interrogeable. Nous avons cherché à quelle condition les deux voies 'transcendantale' et 'ontologique' ne sont pas exclusives. Se demander quel est le mode de cette pensée divine infinie qui pense les possibles. L'existence propre de réalité interrogeable et l'existence de réalité

⁴⁶ Georges Card. Cottier, 'Etre et personne. Critères et coordonnées d'un débat', *Essere e Persona*, The Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas, 2006, fasc.1-2., 16.

⁴⁷ Cf. *La Croissance, le savoir et la foi*, op. cit., p. 304sq.

interrogée dans notre pensée ont deux *esse* différents, *l'esse simpliciter* et *l'esse objectivum* (p. 299 sq). Le moment transcendantal peut explorer l'homologie de l'interrogé à l'interrogeant. Le moment ontologique concerne la conformité de l'interrogeant à l'interrogeable. L'être est tel que l'interrogation y est possible. La détermination de son premier objet est en même temps celle du premier objet de la métaphysique, toutes deux confondues avec la détermination formelle du concept *d'interrogeable*. Dieu est l'interrogeable par excellence.

LA VISIONE ETICA DI KAROL WOJTYŁA

JAROSŁAW MERECKI

Vorrei innanzi tutto ringraziare il presidente della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino prof. E. Kaczynski per l'invito che mi ha gentilmente rivolto. Mi considero particolarmente onorato per il fatto di poter parlare in questa sede insieme a tanti insigni colleghi della filosofia di Karol Wojtyła, nel quale vedo uno dei miei maestri filosofici. Anche se non ho avuto il privilegio di studiare con lui, ho potuto incontrare e studiare con i suoi diretti allievi e amici – prof. Tadeusz Styczen, suo successore alla cattedra di etica presso l'Università Cattolica di Lublino, prof. Andrzej Szostek, prof. Stanisław Grygiel, prof. Rocco Buttiglione – che mi hanno trasmesso non soltanto il suo insegnamento filosofico, ma allo stesso tempo mi hanno fatto sentire la sua profonda passione per la comprensione del fenomeno umano. Platone ci ha insegnato che le più genuine intuizioni filosofiche avvengono dal dialogo dei discepoli con il maestro, dialogo che non può essere sostituito dalla lettura di ciò che è stato lasciato nella forma scritta. Allo stesso tempo, nella tradizione della scuola fondata dal maestro, la sua presenza si perpetua attraverso la catena dei suoi discepoli che di fronte alle sempre nuove generazioni rievocano le intuizioni originarie. Così anche noi possiamo appartenere alla scuola del Maestro Wojtyła e partecipare ai suoi logos ed ethos.

L'esperienza morale come prima e insostituibile fonte dell'etica

Non basta però sapere qualcosa della filosofia di Wojtyła; ciò che è indispensabile è la fatica di partecipazione alle sue intuizioni, perché soltanto così potremo andare avanti sulla strada che lui ci ha indicato. Vale la pena, magari, ricordare le parole che Jacques Maritain ha scritto nella sua *Lettera sulla filosofia all'ora del Concilio*, rivolta ai suoi amici polacchi Jerzy Kalinowski e Stefan Swieżawski, autori dell'opera *Filosofia all'ora del Concilio*: “La sfortuna dell'insegnamento scolastico ordinario e soprattutto dei

manuali, è stata di trascurare praticamente questo elemento intuitivo essenziale e di sostituirlo fin dall'inizio con una pseudo-dialettica di concetti e di formule. Non c'è niente da fare finché l'intelletto non ha visto, finché il filosofo o l'allievo del filosofo non ha avuto l'intuizione intellettuale dell'essere".¹

Ho citato queste parole del grande filosofo francese, perché esse ci portano direttamente al tema delle fonti della visione etica di Wojtyła. Di solito, quando parliamo delle fonti di una determinata posizione filosofica, pensiamo ai filosofi che l'hanno ispirata o – se abbiamo a che fare con la riflessione su un particolare frammento della realtà, per esempio con l'uomo – pensiamo ai sistemi filosofici che hanno determinato questa riflessione. Naturalmente nessun pensiero comincia dal nulla e – per usare l'espressione nota – siamo solamente dei nani sulle spalle dei giganti. Anche nel nostro caso possiamo indicare – e lo faremo fra poco – autori che hanno influenzato il pensiero di Wojtyła. Credo però che sia giusto dire che la sua prima fonte non è il pensiero di uno o di un altro filosofo, ma la stessa esperienza dell'uomo. T. Styczen descrive il primo postulato metodologico di Wojtyła, che troviamo nelle pagine introduttive del libro *Persona e atto* in modo seguente: “La riflessione antropologica di Karol Wojtyła si distingue per il fatto che all'inizio l'autore è come se non sapesse quali saranno le sue opinioni definitive sull'uomo; egli sa soltanto che esse devono essere su-bordinate senza riserve all'esperienza dell'uomo [...]. Questa esperienza, questa intuizione (*Einsicht*) precede l'opinione (*Ansicht*), sia sul mondo che sull'uomo, precede la *Weltanschauung*”.²

In questo senso l'etica (e insieme l'antropologia) filosofica di Wojtyła è un'etica radicalmente empirica. Il concetto di ciò che è “empirico” ha subito nell'età moderna una notevole riduzione. Il pensiero empiristico l'ho identificato con un insieme di impressioni sensibili, che sono poi ordinate dall'intelletto. Wojtyła si oppone a questa concezione dell'esperienza di base... dell'esperienza stessa. Una tale riduzione avviene perché, fin dall'inizio, si è adottato un pregiudizio secondo cui “empirico” è considerato uguale a “sensibile”. Se invece guardiamo la nostra esperienza senza preconcetti, vediamo che essa è molto più ricca e non si riduce soltanto ai meri dati sensibili. Dice Wojtyła: “Oggetto dell'esperienza è il momentaneo fenome-

¹ Cit. in: R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, p. 51.

² T. Styczen, *Essere se stessi è trascendere se stessi*, in: id., *Comprendere l'uomo*, Lateran University Press 2005, p. 148.

³ K. Wojtyła, *Persona e atto*, in: id., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003, p. 832.

no sensibile, ma anche l'uomo stesso, che emerge da tutte le esperienze ed è anche presente in ciascuna di esse".³

La prima e più importate fonte della visione etica ed antropologica di WojtyŃa è l'esperienza dell'uomo. Vale la pena sottolineare il fatto che il tratto caratteristico dell'antropologia elaborata da WojtyŃa consiste nel pensare l'uomo nelle categorie che non sono state prese dal sistema filosofico più generale (p. es. dalla metafisica, come è nel caso di San Tommaso), ma nelle categorie che sono state elaborate a partire dall'esperienza stessa dell'uomo. In questo modo lui accoglie il gran postulato del pensiero moderno (ma allo stesso tempo lo corregge) che vuole filosofare a partire dall'uomo. Infatti, noi non conosciamo niente al di fuori di noi non facendo allo stesso tempo l'esperienza di noi stessi. Scrive WojtyŃa: "L'esperienza di ogni cosa situata fuori dell'uomo si associa sempre ad una sua propria esperienza. Ed egli non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare se stesso".⁴ Nella filosofia moderna questo fatto ha condotto spesso alla negazione dell'autonomia della realtà esterna, cioè all'idealismo filosofico. Se invece in WojtyŃa la trappola dell'idealismo non scatta, è di nuovo perché lui rimane fino in fondo fedele all'esperienza in cui l'orizzonte dell'essere ha sempre la priorità sull'orizzonte della coscienza. In altre parole, la riflessione (e la coscienza come tale) si spiega soltanto in funzione dell'oggetto che è dato nell'atto intenzionale (ritornerò su questo punto verso la fine della mia conferenza).

Tutto ciò che abbiamo detto fin qui a proposito della concezione dell'esperienza ci conduce verso un'altra fonte della filosofia di WojtyŃa, cioè verso la fenomenologia.

L'incontro con la fenomenologia

Era proprio la fenomenologia all'inizio del secolo scorso, a scendere in campo in difesa del carattere originale dell'esperienza come contatto immediato con gli oggetti di diverso tipo. Per la fenomenologia tutto ciò che si presenta "corporeamente" (*leibhaft*) è oggetto dell'esperienza. Così esiste non soltanto l'esperienza sensibile, ma anche l'esperienza estetica, morale o religiosa. Era proprio quest'ultima forma dell'esperienza a interessare WojtyŃa fin dall'inizio della sua carriera accademica. Non è allora sorprendente che la fenomenologia, e soprattutto quella forma di fenomenologia che è stata elaborata da Max Scheler, abbia suscitato il suo particolare interesse.

⁴ *Ibid.*, p. 831.

Come ha incontrato Wojtyła il pensiero di Scheler e quali sono stati i frutti di questo incontro? Prima di tutto dobbiamo ricordare che durante i suoi studi all'Università di San Tommaso a Roma, Wojtyła ha acquisito una profonda conoscenza del pensiero dell'Aquinate, testimoniata fra l'altro dalla sua tesi di dottorato dedicata alla questione della fede in San Giovanni della Croce. Allo stesso tempo però già in questa tesi non è difficile scorgere una spiccata sensibilità dell'Autore alla dimensione soggettiva dell'esperienza della fede. Sembra che Wojtyła già allora fosse convinto che mentre la filosofia di San Tommaso con le sue fondamentali categorie metafisiche costituisce uno strumento prezioso per l'interpretazione della dimensione oggettiva dell'esperienza della fede, la sua dimensione soggettiva resta in essa un po' in ombra. In altre parole, San Tommaso mostra che sia Dio che l'uomo sono persone. Nella sua filosofia non troviamo una descrizione più dettagliata del modo in cui l'uomo vive se stesso come persona. San Tommaso – afferma Wojtyła – “ci mostra le singole facoltà, sia spirituali che sensitive, grazie alle quali si formano l'intera coscienza e autocoscienza dell'uomo, la sua personalità in senso psicologico-morale, ma praticamente si ferma qui. Quindi in San Tommaso vediamo benissimo la persona nella sua obiettiva esistenza e azione, ma è difficile scorgervi le esperienze vissute della persona”.⁵ Ciò è invece possibile, perché l'uomo è l'unico ente che noi conosciamo dall'interno. Se è così, non solo possiamo dimostrare che l'uomo è un soggetto (una persona), ma anche descrivere *come* l'uomo vive la sua soggettività. Da questo punto di vista, significativo è anche il fatto che, parlando dell'esperienza di Dio nel caso di un mistico, Wojtyła non vuole usare il termine “oggetto” (la scelta che è stata criticata nel giudizio sulla tesi da parte del suo moderatore, il famoso tomista padre R. Garrigou-Lagnange), probabilmente temendo che questo termine potrebbe piuttosto nascondere che svelare la realtà personale di Dio.

Finiti gli studi a Roma, Wojtyła ritornò a Cracovia, dove iniziò il suo lavoro pastorale nella parrocchia e specialmente come pastore della gioventù. Presto però il vescovo di Cracovia gli chiese di prendere la strada del lavoro accademico, concedendogli un congedo per la preparazione della sua *Habilitationsschrift*. In questo modo Wojtyła ha incontrato la fenomenologia. È stato un incontro che ha influenzato profondamente la sua originale filosofia dell'uomo sviluppata negli anni successivi.

Secondo alcune fonti, è stato Ignacy Różycki, professore di dogmatica

⁵ *Ibid.*, p. 143.

all'Università Jagiellonica di Cracovia, a suggerire a WojtyŃa di prendere come tema del suo studio la teoria etica di Max Scheler nella sua relazione con l'etica cristiana.⁶ Però, allo stesso tempo, vale la pena ricordare che all'epoca, uno fra i personaggi più importanti nella vita intellettuale di Cracovia, era Roman Ingarden, uno dei discepoli del caposcuola di fenomenologia Edmund Husserl.

Secondo Husserl la fenomenologia è, prima di tutto, descrizione di tutto ciò che è immediatamente dato alla coscienza, cioè dei fenomeni. Essa si distingue dalla psicologia per il fatto che i fenomeni vengono ridotti all'essenziale (la cosiddetta "riduzione eidetica"). La riduzione di questo tipo richiede una sorta di purificazione dei fenomeni da ciò che è meramente empirico (e perciò accidentale), dalle influenze delle teorie e tradizioni, e persino dalla convinzione che riguarda la loro reale esistenza (la cosiddetta "epoché" fenomenologica). Il passo successivo di Husserl consisteva però nella domanda circa lo statuto ontologico dei fenomeni così descritti. Nella seconda fase dello sviluppo della fenomenologia questa domanda ontologica ha condotto lo stesso Husserl verso la strada dell'idealismo trascendentale, in cui i fenomeni sono ultimamente visti come prodotti della coscienza.

Ingarden (come del resto anche Scheler) non ha seguito Husserl nella sua svolta idealistica. La sua opera fondamentale, con un significativo titolo *La Controversia attorno all'esistenza del mondo*, è stata dedicata proprio alla discussione con il suo maestro per quanto riguarda la possibilità della fenomenologia realistica. Dal nostro punto di vista dobbiamo sottolineare che WojtyŃa, sin dall'inizio, ha incontrato la fenomenologia nella sua interpretazione realistica. Negli anni successivi molti discepoli di WojtyŃa saranno allo stesso tempo discepoli di Ingarden e viceversa, nonostante la distanza di Ingarden nei confronti della religione.⁷

Nelle sue ricerche Ingarden si interessava soprattutto delle questioni

⁶ Por. G. Weigel, *Testimone della speranza*, Mondadori 2001, s. 157.

⁷ In questo contesto vale la pena ricordare che una versione della fenomenologia realistica, che allo stesso tempo si ispira all'opera di WojtyŃa e a quella di Ingarden nonché agli scritti di un altro discepolo di Husserl, Ditrich von Hildebrand, è stata sviluppata da Josef Seifert, Rocco Buttiglione, John Crosby ed altri all'Accademia Internazionale di Filosofia nel Principato del Liechtenstein. Cfr. per esempio J. Seifert, *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano 1989 (con una interessante introduzione di Buttiglione, i cui viene mostrato come la fenomenologia di Seifert affondi le sue radici insieme nella fenomenologia realistica e nel personalismo di WojtyŃa).

⁸ Cfr. R. Ingarden, *Sulla responsabilità*, CESO Biblioteca, Bologna 1982. La questione della responsabilità costituiva anche uno degli oggetti delle ricerche di WojtyŃa.

ontologiche, epistemologiche ed estetiche, benché uno dei suoi più noti studi sia stato dedicato al fenomeno di responsabilità.⁸ Nel corso della sua carriera universitaria per tre volte ha insegnato anche i corsi sull'etica – per la prima volta negli anni trenta all'Università di Jan Kazimierz a Lvov, e poi nel dopoguerra due volte all'Università Jagiellonica di Cracovia. Interessante è il fatto che una parte delle lezioni di Lvov è dedicata alla concezione di etica in Scheler. Tutto ciò rende plausibile l'ipotesi che proprio grazie all'influsso di Ingarden nella Polonia del dopoguerra, in cui la filosofia era stata sottoposta alla forte ideologizzazione marxista, era presente sia la fenomenologia che la figura di Scheler.

Wojtyła non si occupava del pensiero di Scheler in tutti i suoi aspetti e in tutte le sue svolte (che a volte erano abbastanza radicali). Scheler lo interessava soprattutto come l'autore del libro *Der Formalismus in der Ethik und die formale Wertethik*. Come già suggerisce lo stesso titolo, l'opera di Scheler è stata dedicata alla discussione con la concezione di etica proposta da Immanuel Kant. Allo stesso tempo però esso contiene una proposta positiva di come costruire l'etica a partire dall'esperienza. L'essenza della proposta di Scheler può essere espressa nel modo seguente: all'etica formale di Kant viene contrapposta l'etica dei valori materiali. Dobbiamo ricordare che i presupposti epistemologici di Kant non gli permettevano di vedere l'etica come una disciplina che partisse dall'esperienza. Nonostante ciò, Kant non considerava il campo della moralità come una sfera del tutto soggettiva, arbitraria. Per lui l'oggettivismo della morale è garantito non dall'esperienza, ma dal fatto che l'imperativo morale è *a priori*, dato ad ogni essere razionale (la morale costruisce "il fatto della ragione", che non può essere acquisito dai dati empirici). Le norme morali sono invece formulate in una procedura della generalizzazione delle massime d'agire, che anch'essa ha un carattere strettamente formale – è una sorta della deduzione delle norme che non parte dal loro contenuto, ma dalla loro forma. In questo modo però la normatività dell'etica è del tutto scissa dall'empiricità. Possiamo dire allora che nel caso dell'etica di Kant abbiamo a che fare con un'etica dal carattere normativo ma non empirico.

È proprio questo distacco dall'esperienza empirica che ha provocato la protesta di Scheler. In un certo senso la sua proposta di etica può essere descritta come l'esatto opposto dell'etica di Kant: infatti Scheler difende il carattere empirico dell'etica, ma rigetta il suo carattere normativo. C'è però qualcosa che unisce Scheler a Kant, cioè la sua concezione dell'esperienza, espressa nel modo più chiaro già dal grande predecessore di Kant, cioè David Hume: la ragione è cieca nei confronti dei valori. Ma se è così, è pos-

sibile salvare il carattere empirico dell'etica? Sì, bisogna però dimostrare come l'etica si basi sulla conoscenza di un altro tipo. Nella sua analisi fenomenologica Scheler cerca proprio di mostrare come i valori e la loro gerarchia siano dati alla persona nell'esperienza di tipo emozionale. Secondo Scheler le emozioni possiedono il carattere intenzionale: le emozioni ci mettono in contatto con i loro propri oggetti, cioè con i valori.

Eppure il prezzo da pagare per una tale difesa del carattere empirico dell'etica consisteva nel privarla del suo carattere normativo. Infatti, le emozioni non possono essere soggette a nessuna norma, non si può prescrivere di sentirle. Esse appaiono nel soggetto in modo del tutto spontaneo. Facendo uso del linguaggio introdotto da WojtyŃa in *Persona e atto* possiamo dire che le emozioni appartengono alla sfera di ciò che avviene nell'uomo, e non costituiscono il suo atto. In questo modo Scheler è pervenuto alla convinzione che nel campo dell'esperienza morale non c'è posto per il momento normativo. Ciò significa che non vi è posto per ciò che secondo Kant costituiva l'essenza stessa della moralità: il dovere. In uno dei saggi dedicati al paragone dell'etica di Kant con quella di Scheler, WojtyŃa scrive: "Scheler si spinge perfino a rinnegare il dovere nell'etica, quale elemento sostanzialmente negativo e distruttivo. Solo il valore, come contenuto oggettivo dell'esperienza, ha significato etico. Scheler non si sofferma nemmeno a pensare se il dovere possa costituire il contenuto oggettivo dell'esperienza e nel suo sistema non ammette neppure l'idea che esso possa nascere dal valore stesso. Il valore e il dovere si contrappongono a vicenda".⁹

È proprio a causa di questo presupposto emozionalistico che WojtyŃa giudica il sistema di Scheler come un sistema non adatto per l'interpretazione scientifica dell'etica cristiana. In questa sede non vogliamo anticipare la sua giustificazione più dettagliata, che il lettore troverà nelle pagine dello studio di WojtyŃa. Ci preme piuttosto segnalare il progetto positivo dell'etica che WojtyŃa ha cominciato ad elaborare a partire dal suo confronto con Scheler. Infatti, il suo giudizio sull'etica di Scheler non è del tutto negativo. Alla sostanziale tesi negativa cui abbiamo accennato sopra, egli ha aggiunto due tesi positive. La prima: "Scheler nel suo sistema ha decisamente cancellato il carattere normativo degli atti etici, e questa è la comprensibile conseguenza del distacco dei valori dalla fattività della persona. Questo è tanto più sorprendente in quanto l'atto stesso della coscienza

⁹ K. WojtyŃa, *Il problema del distacco dell'esperienza dall'atto nell'etica*, in: idem, *I fondamenti dell'ordine etico*, Edizioni CSEO, Bologna 1980, pp. 74-75.

come esperienza della persona è oggetto dell'esperienza fenomenologica. Se Scheler-fenomenologo attraverso l'analisi dell'atto della coscienza non giunge al rapporto fattivo della persona rispetto ai valori etici, questo deve avere qualche motivo oltre alla sua fenomenologia. Il motivo sta nelle sue premesse emozionalistiche". La seconda: "Benché il sistema etico creato da Max Scheler non si adatti fundamentalmente ad interpretare l'etica cristiana, però ci può essere collateralmente di aiuto in un lavoro scientifico sull'etica cristiana. Ci facilita cioè l'analisi dei fatti etici sul piano fenomenologico 'sperimentale'".¹⁰

Come vediamo, dal giudizio negativo sul sistema di Scheler non segue un giudizio altrettanto negativo sul metodo fenomenologico. Anzi, secondo Wojtyła lo stesso Scheler ha spinto troppo la sua polemica con Kant, mettendo da parte il momento normativo pur sempre dato nell'esperienza morale. Wojtyła condivide pienamente il fondamentale postulato di Scheler, secondo cui l'etica deve partire dall'esperienza. Il difetto della proposta di Scheler consiste nel non aver esaurito tutte le risorse del metodo fenomenologico nell'esplorare l'esperienza morale. Così il progetto di Wojtyła, il cui primo abbozzo lo incontriamo nello studio su Scheler, potrebbe essere descritto come il tentativo di preservare gli aspetti di verità presenti sia in Kant che in Scheler. Infatti, nel saggio già citato, descrivendo il carattere dell'esperienza morale, Wojtyła dice: "Tutta questa esperienza ha un profondo carattere empirico e su questa esperienza si basa l'etica quale scienza. Il fatto che essa sia normativa non può in nessun caso mettere in ombra il suo affondare profonde radici nell'esperienza. Quindi l'etica, scienza normativa, è nello stesso tempo una scienza sperimentale per il fatto di basarsi su un'autentica esperienza etica".¹¹ In questo modo nasce la concezione di etica che cerca di coniugare il suo carattere normativo con il suo carattere empirico. Negli anni successivi questo progetto sarà realizzato da Wojtyła stesso e dai suoi allievi, e sarà chiamato la scuola della etica personalistica di Lublino.¹²

¹⁰ K. Wojtyła, *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in: id., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, op. cit., pp. 441, 446.

¹¹ *Ibid.*, p. 63.

¹² Fra gli allievi di Wojtyła ricordiamo prof. Tadeusz Styczen SDS, il suo successore alla cattedra di etica a Lublino. Sarà soprattutto lui a proseguire e ulteriormente sviluppare la visione di etica proposta da Wojtyła. Cfr. T. Styczen, *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Lateran University Press 2005.

È interessante notare come nelle tesi di WojtyŃa su Scheler appaiano già alcuni concetti chiave della sua filosofia della persona sviluppata nel suo libro filosofico più noto, cioè nella *Persona e atto*. Si tratta soprattutto del concetto dell'atto che diventerà per WojtyŃa una sorta di finestra verso l'interiorità della persona. È attraverso il suo atto che la persona rivela chi è e allo stesso tempo realizza se stessa. È vero che anche Scheler parla dell'atto. Scheler però parla dell'atto nel senso dell'atto intenzionale, e non nel senso della realizzazione della potenzialità interna della persona. L'atto intenzionale ci presenta un oggetto che trascende la nostra soggettività (nel caso dell'atto intenzionale emozionale l'oggetto che ci è dato è un valore). L'idea dell'atto intenzionale era un pregevole guadagno della fenomenologia (che in questo punto – attraverso F. Brentano – si allacciava alla filosofia medievale) nella polemica con il soggettivismo. WojtyŃa condivide pienamente l'idea dell'atto intenzionale, ma allo stesso tempo è convinto che nel campo dell'etica l'atto della persona non può essere limitato all'atto intenzionale. L'atto etico coinvolge tutta la persona, ma soprattutto ciò che è costituisce il nocciolo della sua personalità, cioè la sua ragione e la sua volontà. È proprio questo momento che manca nella concezione di Scheler. Nella sua polemica con Kant lui ha trascurato l'aspetto della verità sull'agire umano che era presente nella concezione del filosofo tedesco. Lo possiamo esprimere nel modo seguente: nei confronti dei valori l'uomo non è soltanto un soggetto della conoscenza, ma allo stesso tempo è un soggetto dell'azione. Ciò che manca all'etica di Scheler è proprio l'adeguata analisi dell'operatività della persona. L'uomo infatti si esprime come soggetto personale soprattutto nell'essere causa delle proprie azioni. All'esperienza "qualcosa avviene in me" si associa l'esperienza "io agisco", nella quale io mi vivo dall'interno come causa della mia azione. Ambedue queste esperienze sono accessibili al metodo fenomenologico. In questo modo WojtyŃa cerca di correggere Scheler sul campo della stessa fenomenologia, cioè sul campo della stessa esperienza dell'uomo. Di più, come risulta dalla seconda delle sue tesi conclusive su Scheler, WojtyŃa ritiene che il metodo fenomenologico sia particolarmente adatto per rivelare *come* l'uomo è la persona. Proprio questo aspetto rimaneva in ombra nella concezione metafisica di San Tommaso. Così nasce il postulato wojtyliano di coniugare la metafisica con la fenomenologia, realizzato poi nella *Persona e atto*. Questo approccio alla metafisica che parte dall'esperienza dell'uomo conduce WojtyŃa alle stesse categorie metafisiche che sono presenti nella filosofia aristotelico-tomista ma le dà una coloritura diversa. Infatti una cosa è dire che ogni atto è realizza-

zione di una potenza insita nell'essere e l'altra è descrivere il passaggio dalla potenza all'atto partendo dalla propria esperienza. Ciò invece diventa possibile perché in ogni suo atto l'uomo vive in se stesso questo passaggio: sappiamo che cosa vuol dire "realizzare una potenza" perché lo viviamo dall'interno. Lo stesso si potrebbe dire a proposito del concetto di "causa". Dall'esterno vediamo solo la successione degli eventi; che cosa vuol dire "essere causa" lo sappiamo dalla nostra esperienza interna perché lo viviamo come cause efficienti delle nostre azioni. Adoperata così, la fenomenologia non è autosufficiente ma diventa una sorta di transfenomenologia che, partendo da ciò che ci è dato immediatamente, conduce alla soglia delle realtà che eccedono il mero dato empirico e allo stesso tempo lo spiegano ultimamente.¹³

Ritorniamo però ancora alla critica dell'etica scheleriana per rivelare dove, secondo Wojtyła, nasce il momento normativo dell'esperienza morale. Il problema è tutto qui: anche se possiamo essere d'accordo con Scheler che l'emozione mi presenta un valore, dobbiamo avere presente che l'emozione non mi dice quale atteggiamento pratico devo assumere nei suoi confronti. Può capitare, e infatti capita spesso nella nostra vita, che sentiamo vivamente – al livello emotivo – l'attrazione di un valore che per vari motivi non deve essere scelto come regola della nostra azione.

Quale è allora il criterio che presiede alle nostre scelte? Per una risposta precisa dobbiamo rimandare il lettore alle analisi svolte da Wojtyła nella *Persona e atto*, specialmente nella sua seconda parte "Trascendenza della persona nell'atto"; in questa sede possiamo soltanto segnalarla. L'analisi dell'esperienza morale mostra che le nostre decisioni non vengono prese sulla base della forza emotiva del valore, bensì sulla base della loro verità. Mi sento obbligato a scegliere un valore in quanto lo riconosco come un valore vero. Secondo Wojtyła è proprio qui che incontriamo la sorgente più originaria della normatività dell'etica. È la verità con cui vengo confrontato, la verità che vedo e riconosco come tale che mi obbliga in coscienza. Il valore mi obbliga, ma soltanto quando e in quanto lo riconosco come un valore vero. Senza questo momento normativo della verità non possiamo descrivere adeguatamente l'esperienza morale. Scrive Wojtyła: "Il vero, potere normativo della verità contenuto nella

¹³ Per il confronto fra Wojtyła e la fenomenologia e l'idea della transfenomenologia vedi: R. Buttiglione, *Il Pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 306-314.

¹⁴ K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., p. 1036.

coscienza morale, costituisce quasi la chiave di volta di questa struttura".¹⁴ Proprio questo "momento di verità" come origine della normatività etica mancava nella concezione di Scheler. WojtyŃa mostra però allo stesso tempo come la normatività non venga imposta alla persona dal di fuori di essa, ma nasce nel suo interno, è dato nell'esperienza stessa: nell'atto della conoscenza della verità. In questo modo il dovere morale si rivela come una manifestazione sperimentale della dipendenza della persona dalla verità. In altre parole: il dovere morale nasce dalla forza normativa della verità. L'uomo come persona è un essere libero – non dipende dagli oggetti dei suoi atti intenzionali (come è nel caso degli animali). La libertà della persona non è però un'indipendenza totale. La persona stessa – e ciò è iscritto nella dinamica della sua libertà, che è libertà di un essere razionalmente libero – spontaneamente riconosce la sua dipendenza dalla verità da se stessa conosciuta e riconosciuta. Basta un semplice esperimento mentale per convincerci della validità di questa tesi. Proviamo a negare davanti a noi stessi una qualsiasi verità che abbiamo riconosciuto come tale. Vediamo che un tentativo di questo tipo provocherebbe una spaccatura, una sorta di contraddizione nel nostro interno: io cerco di negare ciò che allo stesso tempo riconosco come vero. D'altro canto capita che lo facciamo quando, per esempio, tale negazione ci risulta utile. Se però poi non ci sentiamo bene, se magari sentiamo rimorsi della nostra coscienza, ciò significa che già prima – per così dire *in actu exercito* – ci siamo riconosciuti come moralmente "vincolati" da questa verità.

Così WojtyŃa reintroduce nell'etica il momento normativo che Scheler – ingiustamente – ha escluso. Questo non significa però che ritorniamo all'apriorismo di Kant. Perché il metodo fenomenologico gli permette di scoprire la normatività all'interno dell'esperienza dell'uomo, il dovere morale cessa di essere una forma *a priori* della razionalità pratica e diventa per così dire "il dovere materiale". In questo modo WojtyŃa è in grado di evitare l'unilateralità sia di Kant che di Scheler: ci propone un'etica materiale di valori (salvando l'istanza di Scheler), che allo stesso tempo è un'etica normativa (preservando l'istanza di Kant).

Verso la metafisica della persona

Il problema dell'etica ci rimanda necessariamente al problema dell'uomo che secondo Kant riassume tutte le domande filosofiche. Kant scriveva: "Il campo della filosofia può ricondursi ai seguenti problemi: 1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa posso sperare?"

4. Che cos'è l'uomo. Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione, alla quarta l'antropologia. Ma, in fondo, tutta questa materia potrebbe essere ascritta all'antropologia, perché i primi tre problemi si riferiscono al quarto".¹⁵ Scheler si è posto questo problema nel suo famoso saggio "La posizione dell'uomo nel cosmo".¹⁶ Anche Wojtyła si è visto obbligato dalla trattazione delle questioni morali a passare alla problematica antropologica che nel modo compiuto verrà esposta nella *Persona e atto*. Naturalmente, le loro risposte sono differenti. Kant rimane nel quadro dell'idealismo trascendentale, mentre Scheler va verso una sorta di panteismo. Per Wojtyła invece il problema dell'uomo costituisce il punto di partenza per recuperare la metafisica classica, vista però proprio *a partire dall'uomo*, cioè riprendendo l'istanza della filosofia moderna e reintegrandola nel quadro nella metafisica classica. Al punto di partenza il problema metafisico coincide con il problema dell'uomo: ponendo la questione dell'essere, l'uomo parte dalla sua esperienza e si pone la domanda che riguarda soprattutto il suo essere. Per rispondere a questa domanda lui non può però non porsi la domanda sull'essere come tale, cioè la domanda metafisica. Per Wojtyła l'unica risposta adeguata a questa domanda consiste nella radicale messa in questione dell'essere che trova la sua ultima spiegazione nell'Assoluto dell'Essere. Benché Wojtyła non abbia dedicato nessuno studio speciale alla questione metafisica come tale, possiamo trovare numerosi e interessanti spunti nella direzione sopra accennata nel commento ai primi capitoli del Libro della Genesi composto da lui nei primi anni del suo pontificato. Giovanni Paolo II scrive: "Non si dimentichi che proprio questo testo del Libro della Genesi è diventato la sorgente delle più profonde ispirazioni per i pensatori che hanno cercato di comprendere l'essere e l'esistere... Nonostante alcune espressioni particolareggiate e plastiche del brano, l'uomo vi è definito prima di tutto nelle dimensioni dell'essere e dell'esistere ('esse'). E definito in modo più metafisico che

¹⁵ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di P. Chiodi; introd. di A. Bosi, TEA, Milano 1995.

¹⁶ "La posizione dell'uomo nel cosmo", in: *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, a cura di Rosa Padellaro, "Filosofi contemporanei" volume 17, Milano, Fabbri 1970, pp. 153-224.

¹⁷ Cfr. Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò*, Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana 1992 (II edizione), p. 35.

fisico".¹⁷

Le parole appena citate vengono dall'opera teologica di Giovanni Paolo II, cioè in senso stretto eccedono i limiti della nostra riflessione che appartiene al campo della filosofia. Se nell'ordine della giustificazione (*context of justification*) questo è vero, non è ugualmente vero nell'ordine della scoperta (*context of discovery*). Come, secondo le analisi svolte da E. Gilson, la grande scoperta del ruolo dell'essere nell'ente fatta da San Tommaso avvenne sotto influsso del libro della Genesi, anche se di per sé essa appartiene all'ordine filosofico, non è illecito pensare che la filosofia di Karol WojtyŃa non sarebbe quella che è effettivamente stata, se lui non avesse incontrato nella sua vita la persona di Gesù Cristo. Credo che parlando delle fonti della sua filosofia non possiamo tralasciare il suo incontro con Cristo, anche se questa fonte non appartiene strettamente all'ordine filosofico. Come dice il Concilio Vaticano II, Cristo, rivelando la verità su Dio, rivela allo stesso tempo la verità sull'uomo. Anzi, Lui è il vero modello dell'uomo e nella sua persona rivela la verità dell'uomo nel modo più perfetto. La sua incarnazione è l'atto di Dio stesso, che in questo modo vuole convincere l'uomo della sua dignità. La dignità dell'uomo è così grande agli occhi di Dio da giustificare un intervento di questa portata. Tutto ciò costituisce il nocciolo della fede cristiana che WojtyŃa ha vissuto nel modo particolarmente profondo (da qui viene anche il suo antropocentrismo teologico testimoniato particolarmente dall'enciclica *Redemptor hominis*). Non a caso sulla prima pagina della sua principale opera filosofica *Persona e atto* troviamo le parole prese dalla costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II sulla Chiesa che è "insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana" (n. 76). L'autentica esperienza della fede cristiana illumina l'esperienza umana e costituisce un potente aiuto nel tentativo di comprenderla fino in fondo; ci protegge contro la tentazione di scetticismo, tanto diffusa nel mondo odierno, e ci convince della necessità di passare "dal fenomeno al fondamento" (*Fides et ratio*, n. 83).

JOHN RAWLS: THE BASIS OF SOCIAL JUSTICE AND INTERCULTURAL DIALOGUE IN A GLOBALIZED WORLD

RUSSELL HITTINGER

I.1. *Situating Liberalism*

The Westphalian treaties of 1648 established a system of sovereign states as the solution to religious diversity. But the powers latent in the modern state created a new problems. The two faces of sovereignty – looking inward toward domestic order and outward toward international order – were not easily tamed.¹ On the international front, sovereign states could accomplish little more than a *modus vivendi*. Domestically, sovereign states were engines of potential despotism: first on the part of kings, then of democratic majorities, and finally, as J.S. Mill put it most broadly, the power of ‘public opinion’.

The transformation of polities or realms into states is neither liberal nor nonliberal but ‘modern’.² Liberalism did not begin as a special theory or family of theories geared to answer the question, ‘shall there be territorial nation-states?’ Christian monarchs and their courts settled this question without guidance from liberalism. Rather, liberals sought to answer the question, ‘can such states be just?’ Is it possible (in theory and practice) to achieve something more than a mere *modus vivendi* between competing nation states, along with a weak system of toleration at home?

Liberalism answers *yes* to both parts of the question. It does so by unfolding a normative ontology of the moral capacities and liberties of the individual. In thinkers like Locke, Kant, and Mill, a proper understanding

¹ For the two faces of sovereignty, I use the same study cited by Rawls. Daniel Philpott, *Revolutions in Sovereignty* (Princeton: 2001).

² As we can see even today, the technologies of state-formation are amenable to many different kinds of ideology, and can be applied across many different kinds of cultures.

of the human agent allows us to develop a principled case for pluralism and unity – one that clarifies the proper limits of the state both in its domestic and international affairs. There are indeed many kinds of liberalism. But we will not err greatly if we make the following generalization: liberalisms orient themselves in terms of the moral capacities and inherent value of individual liberty. Thus, if diversity is defensible as something more than a merely factual state of affairs, it will find its justification in the individual's exercise of his or her moral person (liberty), upon which ensues diversity of judgment, religion, and what Mill called 'experiments in living'. If consensus is defensible as something more than a merely factual state of affairs, it will be obtained only if fundamental political structures are justified to everyone – usually, according to a social contract.

1.2. *Situating John Rawls*

John Rawls (1921-2002) is famous for attempting to create a unified liberal theory of justice. He attempted to do so on the basis of a deeply-grounded moral theory, beginning with the two moral powers of the individual: (a) the capacity to have, interpret, and apply principles of justice, (b) the capacity to rationally form and pursue conceptions of the good. Here, *in nucleo*, are the roots of consensus and diversity: the capacity for justice enables a framework for cooperation; the capacity to pursue the good allows for a diversity of 'interests'. Rawls deployed a new version of the social contract, in which rational agents in an 'original position' represent individuals without knowing their social positions, race, ethnicity, sex, wealth, or various native endowments like strength and intelligence. Behind this 'veil of ignorance', the parties go on to work out a scheme of justice suitable for the constitutional framework.

This work is entitled *A Theory of Justice* (1971).³ Rawls set out to give a complete account of the principles and basic structure governing diversity and consensus in a well-ordered society. Perhaps his most lofty description

³ Hereafter, I use the following abbreviations: *TJ*, for *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1971); *PL*, for *Political Liberalism*, (New York: Columbia Univ. Press, expanded edition 2005); *RH*, for 'Reply to Habermas', pp. 372-434 in *PL*; *JaF*, for *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly (Cambridge: Harvard Univ. Press, 2003); *LoP*, for *The Law of Peoples* (New York: Columbia Univ. Press, 1999); and *PRR*, for 'The Idea of Public Reason Revisited', pp. 131-180 in *LoP*. I usually cite the internal division of the text rather than the pagination.

of his aim is found in the section 'The Idea of a Social Union'. Here, he proposes to reconcile the Kantian principle that 'human beings have a desire to express their nature as free and equal moral persons' with the Aristotelian principle that human beings have an aptitude and affinity for the 'complex activities' needed to realize a regime of justice. Once made 'congruent', these two aims assure us that the 'collective activity of justice is the preeminent form of human flourishing'.⁴

Rawls tells us that principles of justice can be played out at three levels, moving, as he says, 'from the inside outward'.⁵

First, we can consider 'local justice', by which he means principles 'applying directly to institutions and associations' other than the state. Local justice comprises reciprocities which are not, just as such, coercively enforced.

Second, we can consider the basic structure of 'domestic justice'. In effect, the constitution of a well-ordered polity. Paramount are the rules which citizens are willing to impose upon themselves through the coercive power of the state.

Third, we can consider the principles applying to international law, a well-ordered society of peoples. Rawls rejects the ideal of a world state. So, the rules are potentially coercible through sanctions imposed via international federations.

If we were working within the culminating idea of a social union postulated in *TJ*, these three levels would be tied together in a general theory. We would have an extraordinarily rich and differentiated liberal understanding of consensus and diversity in matters of social justice.

Rawls, however, placed two problems in the way of such a theory, both of which profoundly affect an exposition of the topic assigned to me by this Academy. He undertook no study of 'local justice'. What are the webs of reciprocity spun into private law, including much of economic and family life? What are the daily processes of identity formation, education, loyalties, and social roles? How does a Pakistani minority differ from a sports club, a university, or a church? About these things, Rawls has little to say.

⁴ *TJ* §79. Rawls proposes nothing less than a reconciliation of the right and the good: the priority of the right in the basic structure of a well-ordered society, and the axiological perfections which can ensue upon getting things rightly ordered. The first is a procedural autonomy, while the second is autonomy developed in a person's life plan.

⁵ *JaF*, §4.2.

Twenty years after *TJ*, Rawls changed his account of domestic justice. It is now called *Political Liberalism* (1993). He came to the conviction that liberal justice (justice as fairness) must be 'free standing', not founded upon, derived from, or specified by comprehensive doctrines of the good, whether they be philosophical, religious, or moral. In effect, he profoundly changed his estimation of the relationship between diversity and consensus. Political consensus becomes much more narrow, and its public justification more austere. He reasons that a liberal society is under a permanent condition of 'reasonable pluralism' (of comprehensive doctrines and modes of association which exemplify such doctrines). Citizens cannot be expected to give and receive fair terms of political cooperation on the basis of a convergence of philosophy, religion, or culture. They can, however, agree upon a very narrow set of principles governing justice enforceable by the state. The public 'module' is said to be 'reasonable' rather than 'true'.⁶

Each of these severely limit a Rawlsian account of the bases of social justice and intercultural dialogue. First, having no account of local justice, we have a restricted view of the reciprocities of everyday life. Second, his new account of political (domestic) justice deliberately constrains the entry of non-political reasons into the public discourse. The chief point is to depoliticize (domestically) the multicultural debate.⁷

What about international justice? Here, Rawls does have something to say about justice and cultural diversity. Toward the end of his life he completed a study of international justice, entitled *The Law of Peoples* (1999). Not only does globalization come to the fore, but also consideration of foreign polities based upon group representation and religious unity. But the *LoP* presupposes some understanding of Rawls's position on what makes a liberal polity 'liberal'. I will turn first to the question of liberal domestic justice, and then I will consider justice between liberal and nonliberal peoples.⁸

⁶ 'Reasonable', as reciprocity in offering public reasons for political order which can be recognized and accepted by other citizens. Citizens can give and accept fair terms of reciprocity without surrendering their own conceptions and ultimate justifications for what is 'true'. The true and the good (in any full sense of the term) are non-political.

⁷ 'One should not assume in advance that principles that are reasonable and just for the basic structure are also reasonable and just for institutions, associations, and social practices generally'. 'Justice as fairness is a political, not a general, conception of justice'. JaF §4.2.

⁸ I make no claim, however, to do so at the proper level of detail and complication. Rawls himself reiterated the idea of political liberalism at least four times, amounting to

II.1. *The Limits of Liberal Justice*

I emphasized that liberalism was a response to the *fact* of nation states, albeit a fact that was constantly changing from the seventeenth-century onward. Broadly speaking, it was a philosophical response. The first task of liberalism was to convince people that they ought to be liberal. Thus did Rawls himself endeavor, in *TJ*, to present liberal justice ‘as a comprehensive liberal doctrine...in which all the members of its well-ordered society affirm that same doctrine.’⁹ Why did he so radically change his course, arguing that political liberalism needs no such foundations? Why does liberalism, to use Rawls’s own terms, have to become ‘political’ rather than ‘philosophical?’

The answer is, in part, historical. The post-Westphalian problem of sovereignty *ad intra* had been resolved through the cumulative experience of *some* domestic polities. He does not tell us who, when or where, but we can think of the post-1945 liberal, democratic peoples in Europe and North America. Rawls now wishes to give a ‘more realistic’ conception of liberal polity.¹⁰ Rather than arguing for a theory against other theories, or for a theory to tame the facts, he sets out to ‘model’ the achievement of liberal polities. ‘Thus, justice as fairness starts *from within a certain political tradition* and takes as its fundamental idea that of society as a fair system of cooperation over time, from one generation to the next.’¹¹

This project begins with principles embedded within the facts of liberal polities. It is modeled on a fund of common intuitions and experiences available to a certain kind of people who are capable of reaching ‘reasonable’ core principles, and of learning how to interpret and apply them without immediate need of a philosophical or religious common ground. We must note that political liberalism is not designed to be an argument *about* liberalism; it is not designed to persuade recalcitrant peoples that liberalism is the foundation of a well-ordered society; it is not designed to synthesize liberal and nonliberal points of view into a common ground. If liberal-

no less than fifteen-hundred pages of published work. I count *PL*, *RH*, *PRR*, and above all *JaF* – although there are many other essays, more or less related to this part of his project. As his account of political consensus became smaller – as he said, more ‘humble’ – his elaborations of the position became ever more complicated. I cannot do in a few pages what Rawls himself struggled to do in several hundred.

⁹ *PRR*, §7.3.

¹⁰ *JaF*, Intro. xvii.

¹¹ *PL*, §2.

ism incarnates itself as a true doctrine supplying the bases of social unity, it will never escape the shadow of Westphalia.¹²

Starting ‘within a certain political tradition’, what can be presupposed and accomplished?¹³ First, citizens assume that they cannot agree on any moral authority grounded in a religious text or institution; nor can they agree on comprehensive doctrines which include ‘the dictates of what some view as natural law’.¹⁴ Authorities grounded in a philosophy or religious tradition ‘are ruled out by the historical conditions and the public culture of democracy that set the requirements for a political conception of justice in a modern constitutional regime. Among those historical conditions is the fact of reasonable pluralism, which rules out comprehensive doctrines as a basis for a workable political agreement on a conception of justice’.¹⁵

Second, in an ‘original position’, parties (as trustees) represent citizens, one for each. Behind a ‘veil of ignorance’, the trustees do not know the social positions or comprehensive doctrines of the citizens they represent. Symmetrically situated, the trustees are relieved of bargaining advantages. They are to consider the citizens whom they represent only as free and equal persons, and they are entitled to reach fair terms of cooperation whereby the basic structure is to be regulated.¹⁶ Within these constraints, the hypothetical parties are *not* debating specific laws and policies – only the principles and structures. Indeed, there is no debating going on at all.¹⁷

¹² This is because such an incarnation will impose its philosophical hegemony, with a weak system of toleration for those who disagree. On that condition, liberalism would be properly philosophical, but improperly political.

¹³ Rawls presupposes ‘reasonably favorable’ conditions. JaF, §25.2; LoP, §3.1-2. Thus, we are not speaking of societies irreconcilably divided about political justice itself; nor of societies which have no experience distinguishing public and private reasons for justice; nor, finally, are we modeling societies burdened by patterns of immigration which leave significant numbers of people without citizenship, or who resist fair terms of cooperation even when offered. Rawls does not give us guidance about how to build liberalism, in the sense sometimes given to nation-building.

¹⁴ JaF, §6.1.

¹⁵ JaF, §8.2. Since reasonable pluralism can be eliminated only by unfair coercion, we must abandon the quest for a political society unified not only on the basis of the doctrines espoused by Aquinas or Luther, but also united on the moral views of Kant or Mill. JaF, §11.3, and §54.5.

¹⁶ Not justice in every respect, but the ‘special justice’, which is publicly enforced. JaF, §9.1.

¹⁷ Here, it is important to emphasize that none of this is a dialogue or a debate. It should not be confused with the Habermasian communicative ethic. ‘The central idea is that political liberalism moves within the category of the political and leaves philosophy as it is’. RH

Third, citizens will be considered according to two moral powers: (a) a capacity for a sense of justice, including their ability to specify fair terms of cooperation; (b) a capacity for a conception of the good, ordinarily set within and interpreted by comprehensive doctrines.¹⁸ Neither one of these powers is taken from psychology, metaphysics, or philosophy of mind, though they may be compatible with one or more of these doctrines.¹⁹

Fourth, the parties select two principles of justice. *First*, each person has the same inalienable claim to a fully adequate scheme of equal basic liberties compatible with the same scheme for all. *Second*, that social and economic inequalities are to satisfy two conditions: (a) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity, (b) to be of the greatest benefit to the least-advantaged (the difference principle).²⁰ A list of basic liberties can be devised by considering 'what liberties provide the political and social conditions essential for the adequate development and full exercise of the two moral powers of free and equal persons'.²¹ A list of primary goods can be adopted without relying on particular comprehensive doctrines.²²

§I.1. Peter Berkowitz correctly notes: 'Indeed, to speak of "choice" or "assent" or "consent" in the original position as does Rawls repeatedly, to say nothing of describing the principles of justice as emerging in the original position as "the result of a fair agreement or bargain", or of characterizing persons in it as achieving "unanimity", is to adorn the original position with a misleading democratic and participatory façade...Nor is it a framework for the give and take of restrained public debate. Rather, it is a representation or modeling of common intuitions among citizens of a liberal democracy about moral and political life and a means for clarifying inferences that should be drawn from them'. Peter Berkowitz, 'The Ambiguities of Rawls's Influence', *Perspective on Politics: A Journal Of The American Political Science Association*, March 2006, p. 122. But, see Rawls himself: 'We should like the argument from the original position to be, so far as is possible, a deductive one...' JaF §23.3. See also §6.3.

¹⁸ JaF §7.1.

¹⁹ JaF §7.2. What we do know, however, are these two theorems: that the citizens being represented 'claim the right to view their persons as independent from and not identified with any particular conception of the good, or scheme of final ends', and that they are capable (in real life) of distinguishing their role as citizens from their non-political life. JaF §7.4. For these are implied in the two moral powers: the capacity for justice, and the capacity to rationally pursue what each person deems to be good.

²⁰ JaF §13.1.

²¹ JaF §13.4. Indeed, he concedes that in real life, we will be considering a list of rights and liberties securely protected 'in what seem to be historically the more successful regimes'. Elsewhere, he refers to these as 'the familiar liberties of thought and speech and free association'. PRR §1.1.

²² At JaF §17.2, he lists five: (1) freedom of thought and liberty of conscience, and 'the rest', which count as essential institutional conditions for the exercise of the two moral

Finally, having been presented with the basic structure,²³ the rest of us (one by one) can consider adjustments which need to be made in order that our other judgments of a more particular kind are 'in line with' the first principles. This is called 'reflective equilibrium'. Citizens come to see that there is a public point of view mutually recognized as worthy of adjudicating the claims of all. The justification is said to be 'nonfoundationalist' in just this way.²⁴

An 'overlapping consensus' emerges as different citizens consider things in light of their own comprehensive doctrines. Individually, or in association with others, they weigh and harmonize the political and non-political values, achieving a diversity of equilibria. The terms of political justice are differently 'mapped or inserted as a module' into these different points of view.²⁵ The Catholic can consider natural law, just as the liberal can consider the ultimate value of autonomy, but they must insert the publicly free-standing module. The overlapping consensus draws the diverse equilibria into support of the basic structure. Liberalism thus allows its own demise as a unity-imposing theory.

powers; (2) freedom of movement and free choice of occupation against the background of diverse opportunities, allowing pursuit of a variety of ends, and which give effect to decisions to revise and alter them; (3) powers and prerogatives of offices and positions of authority; (4) income and wealth as all purpose means needed to achieve a wide range of ends; (5) the social bases of self-respect, narrowly considered in terms of the basic institutions – not necessarily the background culture.

²³ Notice that, for all practical purposes, the old theologico-political problem is resolved within the terms of the basic structure. This polity can have no state religion because it has no confessional foundations of any sort – religious, philosophical, or moral. While there is rightful freedom of religion and conscience, the public sphere may not promote the good of religion. Promoting religion (all religions) will cause social division, JaF §46.1. At the same time, liberal justice is not a confessional liberalism. '...there is, or need be, no war between religion and democracy. In this respect political liberalism is sharply different from and rejects Enlightenment Liberalism, which historically attacked orthodox Christianity'. PRR §7.1. Here is the trade-off offered to Catholics. When liberalism becomes political rather than philosophical, the Westphalian situation is erased. The Church is no longer politically vulnerable to the laicist regime, for there is no such regime.

²⁴ JaF §10.4. 'The most reasonable political conception for us is the one that best fits all our considered convictions on reflection and organizes them into a coherent view'.

²⁵ RH §II.1.

II.2. *Constraints on Dialogue: Epistemic Abstinence*

First and foremost, political liberalism is not designed to settle public discourse among those who fundamentally refuse its terms. Rawls writes that there are some who ‘assert that the religiously true, or the philosophically true, overrides the politically reasonable. We simply say that such a doctrine is politically unreasonable. Within political liberalism nothing more need be said’.²⁶ Does ‘public reason’ forbid any and all appeals based upon non-political beliefs and doctrines? *No*. We may introduce non-political reasons (religious or secular) motivating and supporting our conceptions of justice, with the proviso that in due course public reasons be provided.²⁷

This brings us to Rawls’s admonition about attempting a kind of justice that is political ‘in the wrong way’. He writes: ‘We do not look to the comprehensive doctrines that in fact exist and then frame a political conception that strikes a balance between them expressly designed to gain their allegiance. To do that would make the political conception political in the wrong way’.²⁸ Political justice avoids two extremes. At one end, it avoids the extreme of justice as mere coordination of different interests, a *modus vivendi*, if you like. At the other end, it avoids justice as a balance or a common ground among non-political values.²⁹

Two examples will suffice. Suppose that Catholics and Jews constitute majorities in their respective school districts. Neither lodges a complaint against the other when public monies are used to install catechists representing the majority religion. This is a kind of forbearance meant to achieve a *modus vivendi*. Second, in a given polity, suppose that most citizens are Jewish, Christian, and Muslim. They believe that God requires a Sabbath.

²⁶ PRR §7.2. These people are entitled to have such an opinion in the non-political zones. But the narrow sub-set of morality called ‘justice as fairness’ will not recognize these assertions as reasons for justice.

²⁷ JaF §26.2, where this is called the ‘wide view’ of public reason. Furthermore, from time to time, it is necessary to reason ‘from conjecture’. PRR §3.2. Reasoning from what we believe, we can conjecture what the other person or group might come to see, and thus to endorse as a reasonable political conception of justice. For example, in the public sphere one could propose to Muslims that certain aspects of their own theology that support justice as fairness. Importantly, we do not assert the ground, but offer a conjecture concerning what that they might use, consistent with their own beliefs, in order to fashion the public module.

²⁸ JaF §11.6. See also, §17.4 and §56.

²⁹ It is a pity that Rawls never gave an account of ‘local justice’, because coordination and synthesis are undertaken every day at private law, and within the interaction of society.

Thus, they reach an agreement that, for public purposes, the Sabbath runs from sundown on Friday through noon on Sunday. So long as the religious reason determines the terms of what is politically enforced, this agreement is justice 'in the wrong way'.³⁰

In a liberal polity, citizens can learn to be triple selves: thinking of themselves as legislators giving and accepting public reasons within the basic structure, thinking of themselves, either individually or communally, as having non-political reasons that support the public 'module', and thinking of themselves situated in cultures and institutions having an 'endless' discussion about ideas and doctrines.³¹ Therefore, Rawls explicitly rejects the project of making political society the highest good.³² '[I]n a modern democratic society, taking a continuing and active part in public life generally

³⁰ Or, in the same vein, we might imagine secular Deists and Catholics agreeing to impose in public schools the doctrine of a divine ground for natural rights as the basis of civil union. In both ways, inter-cultural dialogue might seem to be a perfectly common-sense way of accommodating or synthesizing the interests of different groups. For Rawls, although public reason forbids these approaches, they not forbidden in the background culture. Public reason only pertains to fundamental political questions, by people to whom it applies (judges, legislators, candidates for office), in application to coercive norms, in such a way that citizens may check that the reasons satisfy the basic rules of political reciprocity. PRR §1.1.

³¹ RH §I.3. Or, as Rawls says, citizens can take two points of view, political and non political. JaF §7.4. Actually, it is more like three: 1) political, 2) political supported by non-political, and 3) strictly non-political.

³² See his rebuke of Habermas, RH IV.5. Rawls is equivocal on terms like society, social, community. While in *TJ* §79 he comes close to calling the union of social unions a *communitas perfecta*, the term is retained even while the position is abandoned. He insists that a democratic society 'cannot be a community' because it is not a body of persons united in a comprehensive doctrine. JaF §1.3. It has no 'final end', JaF §26.5. Nor can it be an 'association' because, ordinarily, it is not entered voluntarily. Nowhere in the post-1993 Rawls do we find a doctrine of friendship suitable for political purposes. The function of authority, analogously distributed at different social levels is missing altogether. For all of these reasons, Rawls cannot adopt the doctrine of subsidiarity developed by Luigi Taparelli and later by Leo XIII. Taparelli used the expression *associazione impotattica* to emphasize the interdependence of societies, each maintaining its own unity (*conservare la propria unità*) without prejudice to the whole. Luigi Taparelli D'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. 8th edition (Rome, 1949), 685, 694. The political coordination on the part of the whole, as a society among societies, is quite at odds with what Rawls advocates after 1993. The reason is that, in the older ontology, the part and whole are each, analogously, a part and a whole. This, then, would imply that the political sphere incorporates other communities even while leaving them intact; so, too, the other societies have something of the 'whole' even while remaining a part. This kind of unity is ruled out from the outset by Rawls. It violates the principle of representation in the 'original position'.

has, and may indeed reasonably have, a lesser place in the conceptions of the (complete) good of most citizens'.³³ Other goods or associations are given space to be ultimate, provided that they operate within the political constraints of free and equal persons.³⁴

The austerity of the political consensus evacuates so much anthropological content that, by default, it favors those whose comprehensive view is precisely that. Rawls's discussion of such issues as homosexual marriage and abortion suggest that the burden of evidence in public discourse falls more heavily on those who have firm ontological convictions about these controversial questions related to public morality.³⁵

Even if we interpret 'public reason' in its most benign sense, we cannot escape the problem that citizens are apt to so tailor their minds to the constraints of public reason that they become, in effect, double rather than triple selves. They acquire prodigious skill in giving political reasons, and in giving reasons supported by a comprehensive doctrine, but become uninterested in the rich and highly ramified doctrinal and symbolic systems of the non-political sphere. Inexorably, the political 'module' replicates itself all the way down. As Plato would have predicted, however 'small' we make the political sphere, the human soul will always be its microcosm.³⁶ Rawlsian political liberalism is serenely naïve about the problem.

³³ JaF §43.3.

³⁴ 'Political liberalism holds that this provides a sufficient as well as the most reasonable basis of social unity available to us as citizens of a democratic society'. JaF, §3.2. The seemingly austere limit on political consensus supports, without determining, the variety of non-political values. In principle, the Church can be regarded as higher than the state in all the ways that count non-politically. So, too, can the intimacies of a homosexual marriage. Political justice does not determine the answer to these questions.

³⁵ By default, in considering only political values acceptable within public reason, Rawls had to conclude that a woman has a right to a first trimester abortion. *PL* §VI.7 n. 32. Later, in *PRR* §6 n. 80, he slightly softened his position, allowing that not all arguments against abortion are unreasonable *tout court*. On disputed issues of marriage and family, Rawls is not very helpful because he does not spell out systematically how the family bestrides local justice and domestic, political justice. In JaF §4.1-2, he says that family comes within the political sphere insofar as it concerns reproducing society itself. This leaves the form of marriage untouched. Rawls notes that the equality of women is a concern of justice (including the burden of bearing and raising children), but, again, the matrimonial predicates are left to one side. Rawls contends that government has no legitimate interest in a particular 'form' of family life. Thus, the conjugality of marriage is a merely non-political value. See *PRR* §2.4, §5. See also JaF §50.1.

³⁶ The two-truth doctrine of Latin Averroism, played through Rawls, amounts to the proposition that we are publicly obligated to adhere to the 'reasonable' and privately obli-

Two things must be said about multiculturalism. Rawls's account of domestic justice does not 'model' groups. Much of what passes as 'multiculturalism' is dislocated nationalism. This throws us back into the teeth of the Westphalian problem.³⁷ Moreover, when culture is brought to the forefront, it can make political unity appear accidental. As we have seen, Rawls's 'module' of political unity is already very diminished and fragile. It does not exhibit the more robust unity of the older nation state.³⁸ In matters political, we are considering citizens unified by abstract constitutional principles and by a mode of discourse that prescind from deeply held values and ordinary ways of life.³⁹ Like Odysseus who blocked his men's ears with beeswax, and made them tie him to the foot of the mast so he could not be drawn away by the lure of the Sirens' song, Rawls's citizens, in their public office, must resist listening directly to the 'background culture'.

Second, the so-called 'difference principle' – that social and economic inequalities are justified insofar they are to the advantage of the least well off – might seem to be an avenue for making groups and group-character-

gated to a non-political value of 'truth'. Even on the implausible scenario that we only adopt as 'reasonable' what matches our beliefs about the 'true', the latter will tend to shrink in the face of the political regime. Non-foundationalist, or coherentist, political order will replicate itself in certain views of the 'self'. It works in the other direction, too. Coherentist selves, revisable according to individual choice within different zones or spheres, will need a merely coherent political order. Rawls does his modeling in this direction, it would seem. See my essay, 'Human Nature and States of Nature in John Paul II's Theological Anthropology', in *Human Nature in its Wholeness: A Roman Catholic Perspective*, eds. Daniel N. Robinson and Gladys Sweeney (Catholic University of America Press, 2006).

³⁷ Indeed, the claim that certain ethnic and linguistic properties constitute a political people is one of the issues that puzzled the modern nation states from the nineteenth century through the de-colonial era of the 1960s. Rawls therefore is right to worry about any understanding of multiculturalism that makes domestic justice impossible, or which turns its justice into an endless bargaining.

³⁸ As Pierre Manent has said, 'the notion of "culture" is one of the most treacherous in contemporary political culture'. It tends to displace the political, especially in our time, when the nation state has lost much of its credibility. See, Pierre Manent, *A World beyond Politics? A Defense of the Nation-State*. Trans. Marc LePain (Princeton University Press, 2006).

³⁹ Rawls's 'realistic' model only intends to capture individuals erecting and applying constitutional principles. It stands above the political in most ordinary senses of the term. What could a political party properly have in mind, congruent with Rawls's rules? In effect, only the maintenance of the constitutional order along with some empirically grounded proposals on issues permitted for public discussion. Political liberalism puts us into the role of judges (constitutional courts) adjusting cases to the logic of the constitution.

istics an aspect of political justice. Rawls assumes that inequalities on the basis of race, gender, and caste are seldom if ever to the advantage of the least favored.⁴⁰ But this is an issue of discrimination, not of cultural justice. We shouldn't think of the 'difference principle' in terms of 'rigid designators' keyed to sociological or cultural factors.⁴¹ Political justice is not in the business of distributing culture or religion.

One might respond that any liberalism true to itself must take seriously the various cultural processes and *paideiai* insofar as they contribute to the moral powers of the human person. Some ways of life (in the non-political sphere) are more to the advantage of individuals; some contribute more profoundly to the effective exercise of freedom in the public sphere. But Rawlsian political justice is reasonable rather than true.

As Joseph Raz has put it, such 'epistemic abstinence' prevents a wide array of judgments about matters related to polity:

For never before has it been suggested that governments should be unconcerned with the truth of the very views (the doctrine of justice) which inform their policies and actions, and never before has it been argued that certain truths should not be taken into account because, though true, they are of an epistemic class unsuited for public life.⁴²

Rawls's epistemic abstinence does not equip us to politically assess which non-political ways of life truly provide for human flourishing, and which ways are dead-ends. It can give guidance about individual rights against discrimination based on national, religious, or ethnic characteristics. But it cannot make a positive case for multiculturalism.⁴³

⁴⁰ TJ §16. He allows for special applications of the difference principle on issues of gender and race, JaF §18.5-6.

⁴¹ JaF§17.3 n. 26. No one has a right for their non-political way of life to prosper at the hand of the state. In the background culture, some boats go up, some boats go down. The 'difference principle' ordinarily should be understood in terms of the income class 'with the lowest expectations'. Distributions should be verified without recourse to comprehensive doctrines. JaF §22.1.

⁴² Joseph Raz, 'Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence', in *Ethics in the Public Domain* (Oxford: Clarendon, 1994), p. 61.

⁴³ The positive case would depend upon showing how a diversity of cultures can form individuals, increasing their opportunities for choice and self-respect. This is the kind of argument that Raz himself makes, 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', op. cit., 170-191.

III.1. *A Non-Cosmopolitan Justice of Peoples*

In each previous section, I began with the problem of Westphalia. Liberalism began in response to the two faces of sovereignty in the emerging nation states. For most of its career, liberalism was a family of philosophical doctrines about the bases of well ordered society, both domestic and international. Liberalism, if it succeeds, must become coercive. Rawls proposes that this problem is rectified only when liberalism becomes political rather than philosophical. He aims to put 'the good', in any full sense, beyond the bounds of coercion, beyond the bounds of politics.

The same will have to be done if we are to transcend the problems inherent in the external face of Westphalian sovereignty. This work is entitled *The Law of Peoples* (1999). It is loosely modeled on the points we have already surveyed with regard to domestic polity, and then extended outward. But there are a few analogies and applications which must be noted straight away.

Rawls shifts from an 'original position' in which individuals are represented to one in which the primary agents are 'peoples'. The background assumption remains 'realistic'. We take peoples as they are, and consider laws as they might be.⁴⁴ For the purpose of achieving a well-ordered society of peoples we must rule out two solutions. First, we rule out the feasibility of a world state. The quest for a world state would prove either despotic or unstable.⁴⁵ Second, we rule out cosmopolitan justice. That is to say, the quest to shape all 'not yet liberal societies' in a liberal direction until our foreign policy can assume that only liberal democratic societies exist.⁴⁶

Well ordered peoples will have three basic features: (1) reasonably just constitutional governments; (2) common sympathies; (3) and a moral nature, 'a firm attachment to a political (moral) conception of right and justice'.⁴⁷ Importantly, peoples lack 'traditional sovereignty' as posited by Westphalia: neither complete 'autonomy' *ad intra*, nor complete autonomy to pursue their rational interests *ad extra*.⁴⁸

⁴⁴ LoP §1.2.

⁴⁵ LoP §4.1. This is not to abandon federations (ideally, something like the U.N.), but it does mean that that boundaries and domestic polities continue to exist. LoP §4.5.

⁴⁶ LoP §11.1. Non-political organizations – churches, academic fellowships – can seek a common world view based on a comprehensive doctrine or religious tradition. LoP §11.3.

⁴⁷ LoP §2.1.

⁴⁸ LoP §2.2. Unlike the post-Westphalian nation states, well ordered peoples have no quest for glory, for colonies, for the hegemony of either religious or secular comprehensive doctrines.

Behind a veil of ignorance, now called 'thin' rather than 'thick', representatives of liberal peoples begin to work out principles of reciprocity.⁴⁹ They do not know the size of the territory, or the population, or the relative strength of the peoples they represent. They do know, however, that they represent liberal peoples: viz. peoples whose domestic polities have more or less satisfied the conditions of the first original position.⁵⁰ There is no need to know the comprehensive doctrines of the peoples they represent because these peoples have no doctrines as the bases of social unity. Under favorable conditions, they can reach terms of cooperation suitable for justice between peoples. Rawls mentions eight principles.

- (1) Peoples are free and independent, and to be respected by others;
- (2) Peoples observe treaties and undertakings;
- (3) Peoples are equal and are parties to the agreements binding them;
- (4) Peoples are to observe a duty of non-intervention;
- (5) Peoples have the right of self-defense but not right to instigate war for reasons other than self defense;
- (6) Peoples are to honor human rights;
- (7) Peoples are to observe certain specified restrictions in the conduct of war;
- (8) Peoples have a duty to assist other peoples living under unfavorable conditions that prevent their having a just or decent political or social regime.⁵¹

Every one of the eight principles contain enough complications to attract swarms of lawyers and philosophers. I intend to pass over these difficulties, only briefly noting two things.⁵² First, the truly controversial issue is his rejection of traditional sovereignty.⁵³ Second, Rawls does not intend for human rights to be publicly grounded in a doctrine of natural law.⁵⁴

⁴⁹ LoP §3.1.

⁵⁰ LoP §3.1-2.

⁵¹ LoP §4.1.

⁵² In particular, I leave to one side the law of war. Rawls's account is treated in LoP §14. Two things can be said. First, Rawls's position explicitly assumes that liberal peoples will not resort to war against one another. LoP §5.4. Second, his law of war is rather familiar in terms of current international law and, for the most part, in terms of Catholic just war doctrine. But, Rawls permits emergency exceptions regarding direct attack upon civilians. LoP §14.3. He fairly and honestly notes how this departs from Catholic teaching, LoP §14.6.

⁵³ Respectable Catholic thinkers, not to mention the Roman magisterium, have been making similar points ever since Westphalia. '...null, void, invalid, iniquitous, unjust, damnable, reprobate, inane, empty of meaning and effect for all time'. Innocent X, *Zelo Domus Dei* (26 Nov. 1648). In somewhat more measured terms, by Jacques Maritain in *Man and the State* (1951). 'The two concepts of Sovereignty and Absolutism have been forged together on the same anvil. They must be scrapped together', at p. 20.

⁵⁴ Liberal peoples do not propose or accept comprehensive doctrines as reasons for their agreements. Non-political agents, individuals or churches or other associations, are permitted to think along the lines of natural law. But this is an entirely different conversation.

III.2. *Justice to Nonliberal Peoples*

Regarding nonliberal peoples, we first consider ‘outlaw states’, ‘burdened peoples’, and ‘benevolent absolutisms’. Outlaw states do not admit reasonable principles of justice at home or abroad. They are prepared to resort to war as a *raison d’etat* if it is in their national interest. Interestingly, Rawls gives the example of European states in the post-Westphalian tradition: ‘The outlaw states of modern Europe in the early modern period – Spain, France, and the Hapsburgs – or, more recently, Germany, all tried at one time to subject much of Europe to their will. They hoped to spread their religion and culture and sought dominion and glory, not to mention wealth and territory’.⁵⁵ In effect, outlaw states are in chronic non-compliance with the standards recognized by a society of reasonably just and decent peoples. They do not enjoy absolute immunity from intervention in severe cases of violation of human rights at home.⁵⁶

Burdened societies are different. Here, we must think of societies severely lacking political and cultural traditions, as well as the human capital and technological resources needed to be well ordered.⁵⁷ In an important sense, they are not yet a people having a stable domestic order, and therefore they are not yet capable of engaging the reciprocities of the *LoP*. To them, the society of well-ordered peoples owes assistance. This is nothing other than the ‘difference’ principle applied internationally.⁵⁸ The aim is to provide aid that allows a burdened society to exercise self-determination as a well-ordered people, and thus becoming a free and equal partner in the *LoP*.⁵⁹

Finally, under the first case of global justice stand what Rawls calls ‘benevolent absolutisms’. They honor (some) human rights, and are non-aggressive with regard to their neighbors, but they permit no meaningful

⁵⁵ LoP §15.1.

⁵⁶ LoP §13.1, and §13.3 n. 6. In dealings with outlaw states the justice proceeds mainly from what we (as well ordered peoples) refuse to do to them. For example, if there is war, we must distinguish between the outlaw state’s leader and the civilian population; even if the civilians are supportive of and elated by the regime’s policies, they are not the principal agents. LoP §14.1.

⁵⁷ LoP §15.1.

⁵⁸ In the *LoP*, the ‘difference’ principle is revised so that it applies chiefly to burdened peoples. Rawls reasons that redistribution for aiding relatively less advantaged peoples has not verifiable cut-off point. Moreover, some peoples freely choose policies which will leave them less wealthy than other countries. LoP §15.1.

⁵⁹ Aid to burdened societies does not constitute a unilateral expression of mercy or humanitarianism. It is a principle of justice honored by all well-ordered peoples.

political participation on the part of citizens. This kind of society is not well-ordered.⁶⁰ The society of well-ordered peoples owe to this regime the infeasible right of self defense.⁶¹

In all of these cases justice proceeds without adequate reciprocity between the society of liberal peoples and other peoples. For one or another reason (historical, moral, material), these peoples are not (yet) able to engage in the *LoP* from the inside-out, as well ordered polities.⁶²

Does this imply that the only members in good or full standing are liberal peoples? *No*. Recall that Rawls rejects liberal cosmopolitanism as an unreasonable goal and as an unjust practice. There are (or might be) non-liberal societies that are truly well ordered.

...to tolerate means not only to refrain from exercising political sanctions – military, economic, or diplomatic – to make a people change its ways. To tolerate also means to recognize these nonliberal societies as equal participating members in good standing of the Society of Peoples, with certain rights and obligations, including the duty of civility requiring that they offer other peoples public reasons appropriate to the Society of Peoples for their actions.⁶³

He has in mind a ‘decent hierarchical people’. It is by far the most interesting discussion in *LoP*. It is as close as Rawls will get to a consideration of how cultural differences (of the non-trivial sort) shape domestic polities and international law.

Rawls admits that there might be several kinds of ‘decent’ people whose structure does not exactly fit his description.⁶⁴ The main components of such a people include one or more of the following: (1) they have a ‘common good’ conception of justice, based upon one or another comprehensive theory of the good; (2) they might have an established religion that enjoys some, but not total, monopolies in the public sphere – but religious minorities practice their own religion without fear, and enjoy a right of emigration; (3) they are incorporated through a principle of group representation (estates, tribes, sects), and therefore an associative principle has priority over individual representation; (4) their domestic polity is truly political

⁶⁰ *LoP* §8.1.

⁶¹ *LoP* §13.2.

⁶² They might have intrinsically valuable forms of culture or sub-cultures, but they lack the will or the ability to participate in a properly specified order of international law.

⁶³ *LoP* §7.1.

⁶⁴ *LoP* §8.1.

insofar as there is a system of consultation; (5) their system of law imposes bona fide moral duties and obligations, and the legal officials understand that law is not mere force; (6) they abide by a short-list of 'urgent' human rights;⁶⁵ (7) they are non-aggressive toward their neighbors.

A 'decent' people is not 'fully just' in its domestic order.⁶⁶ Even so, these people, whoever they might be, are capable of entering into the reciprocities of the law of nations, giving and receiving proposals of justice according to the rules recognized by liberal peoples (the eight principles outlined above, and the public 'international' reasoning implied).⁶⁷

The cardinal point is that 'decent' peoples are authentic polities. They exhibit what Aristotle and Thomas would have called political rather than regal rule. Thomas explains:

Now the city is governed by a twofold rule, one political and the other regal. Regal rule obtains when the one who presides over the city has full power; political rule, when his power is limited by civil laws...For when a man has sole and absolute power over everything, his rule is said to be regal. When, on the other hand, he rules in accord with the disciplined instructions [*sermones disciplinales*], that is, in accordance with laws laid down by the discipline of politics, his rule is political. It is as though he were part ruler, namely, as regards the things that come under his power, and part subject, as regards the things in which he is subject to the law.⁶⁸

Political community requires the unity of parts which have their own proper operations and activities. Each person senses, thinks, wills, and pursues the life of a farmer, a soldier, a monk or a merchant. The 'parts' of this kind of unity can 'talk back', as it were. Reciprocity is an essential characteristic of the political.⁶⁹

⁶⁵ Such as freedom from slavery and serfdom, liberty (but not equal liberty) of conscience, and security of ethnic groups from mass murder and genocide. LoP §10.1. That a decent people protect more than this minimum is implied at §9.2 regarding a right of emigration. Also at §10.2 n. 23, on rights which follow as implications of more primary ones.

⁶⁶ #1, 2, 3, and 6 disqualify them from being liberal in Rawls's sense of the term; #1-5 however qualify them as well ordered; and #6, 7 satisfy minimal requirements of international justice.

⁶⁷ See, note 51 supra.

⁶⁸ In I Pol., lect. 1 [#13].

⁶⁹ Such power is inconsistent with civic virtue. For Thomas, as for Aristotle, civic virtue is not mere passivity in receiving commands. 'Rulers imposing a law', he writes, 'are in civic matters as architects regarding things to be built', whereas civic prudence is con-

Rawls usually gives Islamic examples of a 'decent' people.⁷⁰ The Islamic examples are driven by Rawls's notion that a 'decent' people can have group representation.⁷¹ But we needn't limit ourselves to the group-representation factor.⁷² More than once, Rawls explicitly refers to the Catholic and Thomistic conception of a common good as reflecting the order among a decent people.⁷³

Therefore, the example could be Malta, whose Constitution begins: 'Malta is a democratic republic founded on work and on respect for the fundamental rights and freedoms of the individual' (I.1.1), and then moves to the establishment of a state religion (I.2). Other acts incorporate Catholic social teaching on marriage, divorce, and abortion. The traditional Catholic notion that some issues (education and marriage) are *res mixti*, requiring the overlap of civil and ecclesiastical jurisdictions is (or could be) recognized by the 'decent' government. Measured against a liberal domestic polity, this 'decent' kind of polity is the epitome of doing justice the 'wrong way'. For a comprehensive doctrine not only gains entrance into the constitutional structure, but also is used to specify and

cerned 'with individual operable things'. As legislative prudence 'gives the precept', so also 'civic prudence puts it in effect and conserves the norms stated in the law'. Notice that the civic virtue governs the action where by those who receive a law conserve and effect it. Citizens therefore are not only directed but also direct themselves. Thomas, In Eth., lectio 9 (1197). That said, Thomas's understanding of civic virtue is quite different than Rawls's 'political'. For one thing, Thomas allows that the political is amenable to different forms or regimes, whereas Rawls allows only the modern, democratic form. Moreover, this form, for Rawls, requires the abstract legitimation of a social contract.

⁷⁰ in *LoP* §9, the imaginary scenario is the regime of Kazakhstan.

⁷¹ So, we might imagine a successfully reconstructed Iraq. Though it calls itself democratic, the polity actually represents Kurd, Shiite, and Sunni groups. They reach some constitutional common ground, including the application of Islamic law.

⁷² Indeed, both England and America during much of the nineteenth century would count as 'decent' peoples. Neither of them had women's suffrage; England had an established church, as did several state governments in the United States. Until the Supreme Court ruling in *Everson v. Board* (1947), state governments reserved the power to make laws and policies about religion. This was a Westphalian solution, more or less like the limits placed upon the Holy Roman Emperor who had no power to impose religious uniformity on the other electors, who followed the principle *cuius regio eius religio*. The moral police powers of the state (in the Anglo-American tradition, the powers to enforce good morals) were routinely used in connection with comprehensive doctrines, both religious and secular. Both England and America engaged in the slave trade, and the USA constitutionally protected slavery until 1865.

⁷³ *LoP* §7.3, §9.3, §11.2. But also see, *PRR* §2.1.

weigh certain rights, and to orient cultural and religious values and institutions within the polity.⁷⁴

Rawls's proposal that 'decent' peoples are members in good standing within the law of peoples tends to offend the political Left. In answer to his critics who object that the *LoP* is 'ethnocentric', reflecting a 'merely western' conception of justice among peoples, Rawls replies that the objectivity of the international law depends on 'whether it satisfies the criterion of reciprocity and belongs to the public reason of the Society of liberal and decent Peoples'.⁷⁵ The scheme 'respects decent peoples by allowing them to find their own way to honor those ideals'. Decent peoples are not required to submit to a position of inferiority and domination by abandoning or modifying their institutions in favor of liberal ones.⁷⁶ To his liberal critics, who complain that this means relinquishing liberal cosmopolitanism, Rawls replies that the pared-down reciprocities between liberal and decent peoples is as deep a source of unity as is possible without falling, on one side, into a mere *modus vivendi*, or falling on the other side into a coerced liberal cosmopolitanism.⁷⁷ Rawls notes that, until the seventeenth century (or even later), it was a common view that the absence of religious unity must prove disastrous for social unity. Liberalism began its career by calling this axiom into question. Why, then, should liberals now wish to impose a liberal cosmopolitanism as the only sure ground for international cooperation?⁷⁸

⁷⁴ In the face of cultural or religious diversity, the 'decent' polity can be expected to work out common grounds of justice (what I have called 'synthesizing' points of view) insofar as they fit within the bounds of the constitution. Perhaps the merely 'decent' regime will permit the ecclesiastical court of another religion to exercise judgments on some aspects of marriage cases regarding their own members (e.g. on questions of validity or nullity). The same common ground approach could be applied to the question of state aid to religious education. Here, I am speaking generally and hypothetically. I leave to one side the practical question of how a 'decent' regime might regulate and effectively provide for such 'common grounds' consistent with their own rule of law.

⁷⁵ *LoP* §17.1.

⁷⁶ *LoP* §17.1-2.

⁷⁷ 'Some may find this fact hard to accept. That is because it is often thought that the task of philosophy is to uncover a form of argument that will always prove convincing against all other arguments. There is, however, no such argument'. *LoP* §17.2.

⁷⁸ *LoP* §18.1. 'peoples must try to encourage decent peoples and not frustrate their vitality by coercively insisting that all society be liberal'. §7.3.

⁷⁹ Which is all the more interesting because it is the American experience that he models. The very nation in which local justice – in associations, churches, economic markets – tends to predominate at the level of everyday life.

On Rawls's view, this people cannot be called liberal. If such public reasons for action were attempted within a liberal polity, their advocates would be regarded as 'unreasonable'. Yet, these same persons, were they domestically constituted as a 'decent' regime, would count as well ordered, and would enjoy every right to take its place among the liberal peoples at international law.⁸²

Aristotle described human beings as naturally social, for they communicate or make common 'words and deeds'.⁸³ Which 'words and deeds' belong in the political order? For Rawls, the answer is the minimum necessary for justice as fairness. It is a severe minimum, for the discourse of truth is missing. All other 'words and deeds' can be made common in other spheres, in which there is no traction of political judgment, no authority to command, and no coercion.

What does this 'decent' people lack in comparison to a liberal people? Rawls cannot say very convincingly that they lack pluralism, for the whole point of calling them 'decent hierarchical people' contains the very idea of pluralism (of groups, of religions, of ideas, etc.). They certainly do not lack obligations to give to one another reasons for action, for Rawls admits that a 'decent' people enjoy a rule of law that is not a merely unilateral projection of official force. Moreover, they leave individual conscience unmolested and make provision for free exercise of a minority religion. Rawls gives no hint of a decent people denying private use of property, or of failing to achieve the basics of a free economy, or of refusing to distribute goods according to a 'difference' principle favoring the least advantaged. In the final tally, the difference is that the decent people rely, in their domestic order, upon the true rather than the merely reasonable. Whether the decent people turns out to be more or less coercive than the liberal polity is impossible to say in the abstract. A decent people might, indeed, enforce through its law greater rather than fewer human rights than the liberal regime.

about human rights in lieu of agreement about their rational justification (at pp. 77-78). But he was applying his notion of knowledge by connaturality. Human knowers can reach the correct practical proposition *as true* even though they disagree about the philosophical justification. 'But the democratic state does not judge of that truth; it is born out of that truth, as recognized and asserted by the people...' (at p. 112). For Rawls, however, truth is not a formal cause of the consensus about the political 'module'. It is privately important, but it is not the very thing being reached.

⁸² Provided that the 'decent' people abide by the thinner rules of reciprocity spelled out in *LoP*.

⁸³ Aristotle, EN IV, 1126b11.

Rawlsian liberalism leads inexorably to this somewhat paradoxical result. A more or less Catholic 'common good' model, liberalized and developed in light of the same Westphalian problems which preoccupy Rawls, is more apt to flourish under Rawls's international law than under his conception of liberal domestic polity. Both literally and metaphorically, the Catholic position remains something 'foreign'. Interestingly, in this case, what makes it 'foreign' is not so much its specifically theological creed (its revealed theology), nor even its ecclesiastical structure of command, but rather its outmoded understanding of the political order, which is to say its estimation of what 'words and deeds' can be made common.⁸⁴ Catholic social doctrine will look much more like an old-fashioned liberalism, exploring justice from a comprehensive point of view.

Any philosopher who wishes to develop an account of consensus and diversity within Rawls's scheme will have to live with this curious result. He has closed liberalism to any real historical development. The background culture might change, but it is difficult to imagine how the political 'module' can change.⁸⁵ Once liberalism becomes political rather than philosophical, there cannot be different political liberalisms, except at margins which make the differences trivial.

⁸⁴ The Catholic natural law position has been a problem for Rawls and the Rawlsians, because natural law is accessible in its basics to all rational agents. Therefore, there are some reasons, based in natural law, which all agents in principle can accept. See how often this issue crops up in *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), especially in the Introduction by Samuel Freeman. For the Catholic side of the argument, see Robert P. George, 'Democracy, Law, and the Human Person', given for the *Fondazione Centesimus Annus – Pro Pontifice* (18 May 2006).

⁸⁵ In the final tally, this is what makes Rawlsianism so amenable to the 'politically correct' mindset. The political 'module' is changeable only in one direction: namely, by emptying the public sphere of infection by comprehensive doctrines.

ETICA DI RESPONSABILITÀ IN D. HUME E H. JONAS

HORST SEIDL

Un confronto del concetto di responsabilità in David Hume e Hans Jonas, come l'Accademia l'ha proposto, non è facile perché il trattato di Hume sulla morale non tematizza il concetto di responsabilità e nemmeno apre lo spazio, nel quale il significato di tale concetto potrebbe svilupparsi.¹ Perciò mi pare necessario partire dal concetto nel suo significato tradizionale per rivolgerci, poi, a Hume e a Jonas.

1) RESPONSABILITÀ NEL SIGNIFICATO TRADIZIONALE

Nell'antichità, se prendiamo le testimonianze in Platone e in Aristotele, la responsabilità si presenta come un resoconto di una persona su ciò che ha fatto o vuole fare, per dare risposta a chi domanda delle ragioni per cui la persona ha agito o vuole agire in una maniera determinata. Il rendere conto ossia dare ragione (λόγον διδόναι) concerne sia lo scopo/il fine dell'azione, sia i mezzi con cui viene perseguito, dinnanzi a terzi, che sono coinvolti nell'azione, e presuppone un'autorità legale, in nome della quale gli inquirenti domandano delle ragioni, e il responsabile è obbligato a rispondere. Tale situazione si crea soprattutto, quando l'azione viene ritenuta ingiusta, cosicché il soggetto dell'azione sta sotto accusa.

a) in Platone

In Platone troviamo luoghi con il tema di responsabilità nei primi dialoghi riguardo al processo di Socrate, accusato di aver corrotto la gioventù ate-

¹ È significativo che il dettagliato articolo "Verantwortung" di H. Lenk – M. Maring in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol 11, col. 566-575, non menziona D. Hume e constata che il termine ottiene solo nel 20. secolo un ruolo importante nelle teorie etiche.

niese e di aver introdotto nuovi dèi diversi da quelli dello Stato. Socrate si difende avanti ai giudici e all'assemblea del popolo: le accuse sono false; nelle sue conversazioni con filosofi/sofisti sull'agorà di Atene a cui assistevano i giovani, egli mirava soltanto al bene comune, secondo le leggi. Riguardo al suo filosofare, egli seguì proprio l'avviso del dio Apollo di cercare la vera sapienza, interrogando i filosofi contemporanei. Ciò che Socrate ha fatto è non soltanto giustificato dalla legge, ma persino in difesa della legge. Dopo la condanna di Socrate la situazione al dicastero cambia: l'accusato diventa l'accusatore, e gli accusatori diventano accusati. Infatti Socrate accusa adesso gli Ateniesi pronosticando che dopo di lui verranno altri esaminatori che metteranno alla luce il male, che essi hanno commesso, e chiederanno un resoconto della loro vita (διδόναι ἔλεγχον τοῦ βίου).

In *Critone* Socrate difende l'autorità delle leggi che vengono quasi personalizzati. Nel caso di una fuga di Socrate dal carcere le leggi intralcerebbero il suo cammino e chiederebbero a lui ragione della fuga. Le leggi direbbero a Socrate: "Rispondici a questo!" (πρῶτον μὲν οὖν ἡμῖν τοῦτ' ἀπόκριναι, 52d). Ed egli non saprebbe dare risposta, dinnanzi a tali beni che egli deve alle leggi, le quali tutti i cittadini ringraziano tanto dei beni ricevuti.

La responsabilità che gli impiegati dello Stato devono dare, si chiama εὐθύνη, che Platone menziona nelle *Leggi*. Tuttavia, il resoconto assume un significato più largo e diventa nel dialogo platonico un elemento essenziale, in quanto i dialoganti pongono tesi diverse sugli argomenti in questione, e ciascuno deve dare la ragione della sua tesi e ricevere la ragione della critica dell'altro: λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι, come per es. Socrate lo chiede da Protagora, nel dialogo *Protagora*, 336c), il quale preferirebbe di fare una bella orazione invece di un dialogo filosofico. Perciò Socrate insiste nel dialogare in domanda e risposta (διαλεγέσθω ἐρωτῶν τε καὶ ἀποκρινόμενος), poiché ciascuno deve manifestare il suo parere (... χρῆ γὰρ ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀποφαίνεσθαι).

In *Repubblica* Platone constata che chi non s'impegna della ricerca sull'essenza delle cose non può darne ragione a se stesso e a un altro (καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ διδόναι, 534b).

b) in *Aristotele*

Il metodo dialogico con cui Platone espone ogni problema, discutendone le diverse tesi, Aristotele l'assume, anche se non lo presenta più nel quadro di persone dialoganti, bensì nel quadro di trattati, argomentando il pro e il contra di ogni tesi. (In tal modo si delinea già la *disputatio in utramque partem* della scolastica più tarda).

In *De anima* I, per es., discutendo le diverse opinioni sull'anima, anche quella secondo cui essa sarebbe l'armonia del corpo, Aristotele annota che i difensori di essa danno ragioni come un resoconto (λόγους ὅσπερ εὐθύνας δεδωκέναι, 407b 28).

Nelle *Topica* egli caratterizza il metodo di discussioni in generale come "dare e ricevere ragione" (λόγον δοῦναι καὶ λαβεῖν, 165a 27) – il che significa un resoconto nel senso largo.

Nel senso più stretto e proprio, però, troviamo la responsabilità come giustificazione morale nell'*Etica Nicomachea* VI, esercitata dalla ragione pratica. Questa si impegna per la formazione delle cosiddette virtù di abitudine, stabilendo il giusto medio tra affetti estremi – il che richiede, a sua volta, una prudenza come virtù intellettuale.

I fini delle azioni e il bene morale in generale consiste nelle virtù come qualità dell'anima, più precisamente come perfetta attualità delle facoltà di agire e di vivere bene. La bontà morale delle virtù l'intelletto pratico la comprende intuitivamente, con coscienza morale, secondo l'espressione tradizionale.

Le virtù corrispondono all'ordine essenziale della natura umana, con la superiorità dell'intelletto ai sensi e al corpo, guidandoli.

Insieme alla volontà, diretta ai fini, la ragione pratica che delibera sui mezzi per raggiungerli, costituisce la decisione (προαίρεσις). Aristotele la determina così che la definizione indichi i due componenti, chiamandola "volontà deliberativa" ossia "deliberazione volitiva". La responsabilità concerne proprio la deliberazione della ragione pratica che conduce alla decisione che è l'inizio delle azioni; concerne dunque i fini e i mezzi deliberati che erano decisivi per le azioni compiute o intese di compiere.

c) in s. Tommaso

S. Tommaso assume gli argomenti attorno alla responsabilità in Platone e in Aristotele, nonché negli Stoici, ma aggiunge la dimensione teologica: il soggetto è responsabile per le sue azioni dinnanzi agli uomini e a Dio. L'Acquinate tematizza pure in modo più ampio l'aspetto dell'esame della coscienza morale riguardo ai Dieci Comandamenti che vanno oltre le leggi civili e indirizzano gli uomini verso la vita perfetta e felice nella comunione eterna con Dio.

L'Acquinate tratta le forme della "giustificazione" (*iustificatio*) dettagliatamente (*Summa theol.* I-II, q. 113). Egli rileva anche l'aspetto della colpa che risulta da azioni cattive, di cui il soggetto è responsabile (*De malo*).

Quindi, poi, la necessità del ripentimento, della riparazione e della riconciliazione con gli altri e con Dio.

La ragione assume l'orientamento dall'ordine nella creazione e nello stesso uomo; infatti la ragione è consapevole della sua superiorità alla sensualità e al corpo, come fatto ontologico e come compito morale per tutta la vita.

2) RESPONSABILITÀ IN SIGNIFICATI MODERNI

a) in *David Hume*

Se passiamo ora a David Hume, osserviamo l'assenza del concetto di responsabilità, e ciò che essa significa tradizionalmente non si trova più in lui. Possiamo spiegarci questo fatto dall'impostazione empiristica della sua etica. In seguito la riferirò per valutarla, poi, riguardo al tema della responsabilità.

1. *L'Enquiry Concerning the Principles of Morals*² di Hume (§ 133 seg.) ha come punto di partenza e come costante base il "sentimento morale" (*moral sentiment*) cui si aggiunge un giudizio razionale, con la distinzione tra bene e male. La ricerca del "principio morale" verte sulla questione se esso si trovi nella ragione (*reason*) o nel sentimento (*sentiment*, §134). Poiché per Hume la ragione come facoltà di indagare la verità teoricamente lo fa in modo sempre discutibile e dipendente da fatti esterni, essa non può fornire il principio morale e motivarci all'azione. Dai fatti ontici non c'è un passaggio al dovere morale. Al contrario, il sentimento lo sperimenta immediatamente con un sentire interno (*feeling*) del piacevole (*agreeable*, § 135). Perciò Hume risolve la questione primariamente in favore del sentimento cui si aggiunge secondariamente la ragione.

2. Le virtù sono soprattutto formate dai sentimenti (§ 136). Noi veniamo motivati a compiere le virtù ossia gli obblighi non da "freddi" argomenti della ragione, ma da "caldi" sentimenti. Hume definisce le virtù come "qualità mentali che sono utili e convenienti per la propria persona e per l'altra". L'etica le stabilisce, esaminando le azioni concrete degli uomini riguardo a biasimo e lode.

² In seguito uso l'edizione, curata da L.A. Selby-Bigge: *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, del 1777, London 1902, e mi riferisco alla seconda parte dell'edizione.

3. Il metodo deve essere empirico concreto, evitando le teorie astratte, le quali tentano di dedurre le virtù e il principio morale da idee universali e trascurano l'imperfezione degli uomini (§ 138).

4. Procedendo così, Hume determina il primo principio morale senza nessuna argomentazione razionale (*without any reasoning*, § 138), soltanto raccogliendo e sistemando le qualità estimabili o biasimabili degli uomini (*in collecting and arranging the estimable or blameable qualities of men*), e la definisce come un fondamentale sentimento morale che si esprime in benevolenza (*benevolence*) e auto-amore (*self-love*, § 139). Questi due si basano sulla natura umana, la quale, a sua volta, è definita come desiderio della felicità e della soddisfazione. Perciò anche le proprietà della benevolenza si caratterizzano come utili per la felicità e la soddisfazione (*useful for happiness and satisfaction*, § 141-142). In contrasto con gli affetti bruti, benevolenza e auto-amore si evidenziano come "affetti più miti" (*softer affects*), ossia tenera simpatia con gli altri della specie umana (*tender sympathy for our kind and species*).

5. La situazione della responsabilità ci riscontra in Hume, per quanto vedo, soltanto nella giustificazione dell'individuo delle sue azioni, soprattutto se accusato di un delitto. Allora egli deve mostrare o di non avere commesso l'azione imputata a lui o di averla fatto con intenzione innocente o legale (§ 135).

6. La legalità ossia la giustizia (*justice*), per Hume, è possibile e necessaria soltanto sotto due condizioni (§ 145 seg.):

a) quando non c'è abbondanza dei beni per tutti i cittadini, altrimenti non sarà necessaria una distribuzione giusta dei beni, e quando non è assoluta scarsità dei beni, perché allora non è niente da distribuire;

b) quando gli uomini non sono per natura altruistici, bensì moderati egoisti il che richiede un regolamento legale per la distribuzione dei beni fra tutti i cittadini. Le leggi devono regolare le relazioni di proprietà, secondo i bisogni di ciascuno. La proprietà consiste in ciò che alcuno può usare legalmente per se stesso. L'ultimo fine è l'interesse e la felicità della società umana (*interest and happiness of human society*, § 157), insieme alla sicurezza pubblica (*safety*).

In un *Appendix I* Hume difende la sua posizione contro l'ipotesi che la ragione sarebbe l'unica fonte della morale (*reason to be the sole source of morals*, § 234 seg.). Dinanzi a una azione data si tratta della decisione (*decision*) se essa sia lodevole o biasimabile. Tuttavia, ciò la ragione non può decidere, ma viene compiuta da una "decisione del sentimento" (*decision of sentiment*), la quale aspira la felicità della propria persona e degli

IV. *Conclusions*

The topic of multiculturalism does not surface usefully in Rawls's account of liberal, domestic justice. One reason is that he never developed an account of 'local' justice that would enable us to understand the reciprocities of groups as they actually function in a sphere that is neither private nor fully politicized. This 'in between' sphere is missing.⁷⁹ The more pertinent reason, however, is that political liberalism is modeled and built-up on the basis of free and equal *individuals*.

The issue of culture becomes more prominent in *LoP* because the analytical unit is a people rather than an individual. This is important for more than one reason. The shift from individuals to peoples brings into view the material and moral factors underlying the modern nation state. By contrast, his model of liberal domestic polity provides an austere abstract picture of individuals in search of a constitution. What would give them a material and moral unity beyond the constitution is left in the background. Now, in *LoP* Rawls insists that 'some forms of culture' are intrinsically valuable, and that it is good for individuals and associations to be attached to their particular culture – presumably, to something more than a narrow constitutional order.⁸⁰

The problem for the *LoP* is that some of these cultures do not take a liberal form of public order. It is the 'decent' peoples who pose the interesting problem for Rawls's liberalism. Here, we must reckon with a people whose cultural values are in the foreground of the polity. These peoples attempt modes of justice, and give reasons for justice, in the way not permitted to a liberal regime.

Let us imagine a well-ordered people whose polity and associational life is informed by Catholic social doctrine. Informed, that is, by a social doctrine that (a) distinguishes between the proper objects and ends of faith and reason, (b) distinguishes what belongs to individual, familial, associational, political, and ecclesiastical authorities, and (c) distinguishes the spheres of principles and prudence, thus allowing development by way of clarification and application to new facts. This regime will not abide the Rawlsian notion of 'epistemic abstinence', so citizens may consider, as public reasons for action, the reasons best grounded in a philosophical anthropology.⁸¹

⁸⁰ *LoP* §7.2.

⁸¹ Rawls's overlapping consensus should not be confused with the practical consensus urged by Jacques Maritain. In *Man and the State*, Maritain spoke of practical agreement

altri e dipende dalla situazione degli individui, nonché dalle circostanze che cambiano. Ciascuno deve sentire il suo stato d'animo ed essere consapevole di esso individualmente (*He must ...feel it, and be conscious of it*, § 237) per formarsi un giudizio razionale. "Il sentimento non può essere altro che un sentire della felicità del genere umano, e il risentimento della sua miseria" (*This sentiment can be no other than a feeling for the happiness of mankind, and the resentment of their misery*).

Per valutare l'etica di Hume, anche riguardo alla responsabilità, vorrei fare le seguenti osservazioni:

1. Giustamente egli insiste sull'importanza dei sentimenti per la vita morale. Ciò vale, peraltro, anche per l'etica tradizionale per cui il nucleo delle virtù sono gli affetti, guidati dalla ragione. Tuttavia, il criterio della moralità delle azioni si trova soltanto nella ragione, mai nei sentimenti o negli affetti. Ecco la grande differenza tra la tradizione e il pensatore moderno che basa la moralità su un "sentimento morale".

2. In verità tale sentimento morale è un fenomeno complesso, costituito da una componente irrazionale sensuale e una componente razionale intellettuale. Quando qualcuno si decide a una azione, il soggetto è sempre l'intelletto, non il sentimento che in quanto tale proviene dalla parte irrazionale emozionale dell'anima.

3. Hume sottovaluta la ragione per la morale, perché la considera soltanto nella ricerca teorica, che non motiva all'azione, e ignora la ragione pratica, che differisce da quella teorica proprio nel motivare la volontà all'agire. I sentimenti invece accompagnano le attività pratiche e teoriche della ragione; non motivano all'azione, neanche decidono nulla, bensì influiscono sulle deliberazioni e decisioni della ragione in modo positivo o negativo, rafforzandole o indebolendole.

4. Contro Hume Kant ha insistito giustamente che il criterio della moralità può trovarsi soltanto nella ragione, ma è caduto nel formalismo cioè che il criterio sarebbe soltanto nell'autodeterminazione della volontà dalla parte della ragione – a torto, perché manca ogni riferimento normativo al bene morale oggettivo.³ Hume invece orienta l'etica al bene morale, ma in modo falso, stabilendolo empiricamente nell'oggetto dei sentimenti soggettivi di felicità e di soddisfazione.

5. Al contrario, l'etica tradizionale si orienta al bene morale nelle virtù che, come qualità dell'anima, sono una realtà oggettiva, dalla quale deriva

³ Questo punto è spiegato nel mio trattato: *Sintesi di etica generale*, Roma 1994 (Città Nuova), 102 segg.

evidentemente un dovere, in quanto esse sono i principi dell'agire umano e le premesse nelle deliberazioni e nelle decisioni pratiche. Sono presenti come norme obbliganti alla coscienza morale, alla cui luce si realizza infine la responsabilità.

6. Quest'ultima non si svolge più in Hume perché manca il bene morale come norma *a priori* della ragione pratica. Manca anche la coscienza che la comprende. In Hume il bene morale diventa oggetto dei sentimenti, e la coscienza egli identifica quasi con il sentire dello stato d'animo in ciascuno (vedi sopra, § 237). In verità, però, la coscienza è un atto dell'intelletto con cui ha presente le cose, gli uomini e se stesso, nel semplice essere ed essere buoni, nonché nel loro ordine di finalità.

7. La concezione dell'uomo che, secondo Hume, per natura sarebbe inclinato all'egoismo, dettato dalla natura sensuale, viene contraddetta dalla semplice auto-coscienza di ciascuno secondo cui l'intelletto è consapevole della sua superiorità alla sensualità, con la naturale inclinazione al bene morale. Le leggi che si basano su questa non premiano qualcuno quando è inclinato a fare il bene ed a evitare il male – come se farebbe qualcosa meritevole –, ma lo presuppongono come qualcosa che si può aspettare da ciascuno: l'essere inclinato a fare qualcosa del bene non è "altruistico" ma semplicemente normale. Perciò, al contrario, biasimano qualcuno quando agisce egoisticamente al danno di altri.

8. Finalmente, anche nel caso della ipotesi fittizia di Hume che ci sarebbe abbondanza dei beni per tutti, esisterebbe la virtù della giustizia, perché riconoscerebbe a ciascuno i beni che possiede, contro uomini cattivi che cercherebbero di togliere dei beni da altri, per arricchirsi ancora oltre all'abbondanza dei beni che già possiedono. Infatti l'avarizia non conosce limiti. Del resto, la giustizia non è ristretta soltanto ai beni materiali esterni, ma comprende anche i beni immateriali, come gli onori connessi con funzioni pubbliche della società.

b) in Hans Jonas

Un confronto di David Hume con Hans Jonas cui ci rivolgiamo adesso, è ragionevole per il grande contrasto riguardo al tema di responsabilità, ma hanno anche qualcosa in comune.

Nel suo noto libro sulla responsabilità⁴ l'intenzione dell'Autore è di difendere l'esistenza del genere umano minacciata dalla bomba atomica.

⁴ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 1979.

Perciò vuole introdurre una nuova etica di responsabilità per rendere noi contemporanei più attenti ai pericoli e più disposti a sentirci responsabili a difenderci. In seguito riferirò i punti principali della sua teoria della responsabilità.⁵

1. Jonas l'avvia con una riflessione sull'essere ossia sull'esistenza dell'uomo, partendo dalla sua naturale potenzialità che vuole attualizzarsi. La natura richiede, per così dire, l'attualizzazione che nell'uomo diventa consapevole come un dovere morale. La natura umana non vuole soltanto mantenersi nell'esistenza ma sente anche il dovere di volerla (l.c., 153 segg.). Il sì alla vita diventa insieme anche una forza del dovere (*Sollenskraft*).

2. La volontà naturale dell'uomo di mantenersi nell'esistenza come scopo e bene si evidenzia come dovere morale alla vita come valore, con la consapevolezza del piacevole. Lo scopo o il fine come bene è oggettivo, mentre il valore è soggettivo e cerca la soddisfazione o il piacere.

3. Il fine delle azioni, mediato da conoscenza, motiva la volontà all'agire solo attraverso le emozioni o i sentimenti. Tra i sentimenti è di particolare importanza quello della responsabilità.

Per confermare questo Jonas sottolinea che i sentimenti non si aggiungono soltanto alle deliberazioni e alle decisioni della ragione, come insegna l'etica tradizionale, ma fanno parte integrale del comportamento morale (165 segg.). Jonas definisce poi la responsabilità come imputabilità causale (*kausale Zurechenbarkeit*) a un soggetto per le sue azioni già compiute o intese di essere compiute. Vengono prese in considerazione soltanto azioni cattive che provocano la questione dell'imputabilità. Questa non implica sempre una colpa dell'agente, ma presuppone sempre una connessione tra l'agente e l'azione come tra causa e causato.

Rispetto alle azioni future Jonas aggiunge nella definizione della responsabilità "l'obbligo del potere" (*die Pflicht der Macht*, 174 segg.). Ciò presuppone che la persona agente che è la causa delle sue azioni disponga di un potere che l'obbliga di usarlo giustamente o di non abusarlo.

Inoltre secondo Jonas la responsabilità si fa sentire nell'agente non riguardo a lui ma sempre dinnanzi ad altri che sono coinvolti nell'azione, della quale subiscono conseguenze negative (176 segg.).

Nel trattato di Jonas segue ancora una serie di corollari che completano la definizione della responsabilità senza di entrare come nuovi elemen-

⁵ Nella edizione citata, pag. 151 segg.: *Viertes Kapitel: Das Gute, als Sollen und das Sein: Theorie der Verantwortung*.

ti in essa, per es. che la persona agente è responsabile di determinate azioni per natura sua o per contratto. Inoltre può sentirsi responsabile solo per libera volontà o anche per obbligo ecc. (178 segg.). L'Autore mostra poi gli eminenti paradigmi della responsabilità che sono i genitori e i rappresentanti dello Stato proprio perché alle loro mani è affidata la vita e il benessere di altri in grande misura (184 segg.).

Per le azioni future è richiesta una conoscenza previa o una abilità prognostica di cui noi uomini disponiamo soltanto in modo limitato, cosicché anche la responsabilità sarà limitata (199 segg., 214 segg.).

Infine Jonas si domanda perché il tema della responsabilità non era nel centro dell'etica tradizionale che risale all'antichità, per es. in Platone, e trova la risposta nel fatto che le mancava la dinamica prospettiva e l'apertura verso il futuro. L'indirizzo dell'etica platonica era "verticale", non "orizzontale" (222 segg.).

Revisitando la teoria di Jonas dobbiamo apprezzare la sua preoccupazione dell'esistenza umana minacciata oggi in molti modi a causa di mancante responsabilità. Tuttavia, se la situazione odierna richieda una nuova etica di responsabilità, perché quella tradizionale non soddisferebbe più, mi pare resti discutibile. Dal punto di vista filosofico-etico mi permetto di fare le seguenti osservazioni:

1. Di fare dell'esistenza dell'uomo un dovere morale mi pare inaccettabile. Il passaggio dalla potenzialità all'attualità, nel nostro caso dall'embrione umano all'adulto, presuppone già qualcosa in atto, cioè le cause costitutive dell'embrione, corpo e anima che costituiscono fin dal concepimento un nuovo uomo, non solo potenziale ma attuale. In quanto la volontà tende all'autoconservazione o al mantenersi nell'esistenza, essa è attivata dalla causa finale, che è l'anima, già in atto. Non si tratta di una tendenza da una potenzialità all'attualità che si potrebbe interpretare come un dovere dinnanzi a un fine non ancora attualizzato.

Inoltre il passaggio dall'essere potenziale a quello attuale si svolge al livello ontologico. Non occorre confonderlo con il livello morale del dovere dove si tratta di realizzare fini di azioni. L'essere ossia l'esistenza dell'uomo non è una azione. Convertire l'essere in dovere significherebbe la perdita dell'ontologia che però è il fondamento dell'etica. Affinché possiamo agire occorre che noi siamo/esistiamo già (*agere sequitur esse*, secondo s. Tommaso). Di ciò Jonas non prende più notizia.

2. La volontà tende all'esistenza umana per necessità naturale come a un bene ontologico. Tale tendenza (*inclinatio naturalis*, in termini scolastici) si chiama anche affermazione ontologica e concerne tutte le cose della

natura nel loro essere/esistere. Diversa da questa è la volontà morale che tende non soltanto alla mera esistenza bensì a una esistenza qualificata, in modo positivo.

Tutte le lotte ideologiche mostrano che gli uomini non vogliono soltanto esistere ma o esistere in modo qualificato o non esistere affatto. Anche la bomba atomica risulta da una ideologia che vuole o cambiare l'esistenza di interi popoli o annientarli.

Il problema dell'esistenza del genere umano sorge da intenzioni moralmente viziose. Per affrontarlo non basta un appello alla responsabilità per l'esistenza. Piuttosto è richiesta una conoscenza vera del fine ultimo della vita umana o delle virtù, come lo propone l'etica tradizionale.

Con quest'ultima si potrebbe anche correggere una falsa distinzione moderna tra il bene e il valore, come se il bene sarebbe un oggetto esterno e il valore uno stato del soggetto interno. Piuttosto anche il bene si evidenzia come realtà interna nell'uomo, cioè come bene ontologico nell'ordine essenziale dell'uomo – nella subordinazione del corpo all'anima, e dell'anima sensuale e allo spirito (si veda sopra) –, e come bene morale in quanto qualità dell'anima.

3. La legge morale naturale che suona: fare il bene, evitare il male, è radicata proprio in questo ordine della natura essenziale dell'uomo, cosicché essa significa per l'uomo: di agire sempre così che la superiorità dell'intelletto viene rispettata e sostenuta, non ostacolata.

4. Le emozioni fanno parte integrale nel comportamento morale dell'uomo, come dice giustamente Jonas, ma da ciò non bisogna concludere che le emozioni motivano la volontà al bene morale. Piuttosto la volontà è indirizzata immediatamente al bene morale (che include l'anima con la sua esistenza qualificata). Le emozioni si aggiungono e influiscono su essa in modo positivo o negativo (rinforzandola o indebolendola).

5. La responsabilità non è un'emozione seguita da ragionamenti, bensì ha come soggetto la ragione insieme alla volontà che confluiscono nella decisione e vengono accompagnate da emozioni ossia sentimenti. L'espressione tedesca "Verantwortungsgefühl" (sentimento di responsabilità) ha sviato Jonas alla sua concezione di responsabilità. In verità questa appartiene alla ragione, non all'emozione.

6. Vorrei annotare che nell'etica e nell'antropologia tradizionali il rapporto di ciascuno con gli altri ha il suo corrispondente rapporto con se stesso: per es. al rapporto di amicizia tra due uomini corrisponde un auto-rapporto di ciascuno di essere amico anche con se medesimo. Lo stesso vale pure per il rapporto di responsabilità dell'individuo con gli altri, al quale corrisponde

una responsabilità verso se stessi, grazie alla coscienza del bene che ciascuno vede negli altri, ma anche in se stesso. Quindi ciascuno è responsabile di osservarlo, rispettarlo e promuoverlo negli altri e in se stesso. Inoltre occorre annotare che ciascuno è responsabile non solo delle azioni cattive, ma anche delle azioni buone, cioè che sono imputabili come merito.

Per es. il resoconto di Socrate dinnanzi agli Ateniesi era nei loro occhi un resoconto in difesa per azioni cattive, ma negli occhi di Socrate in difesa per azioni buone, dando peraltro resoconto non soltanto agli Ateniesi ma anche a se stesso e al dio Apollo. Infatti egli si difese dicendo che doveva obbedire al dio più che agli uomini.

7. Le emozioni non sono principi che motiverebbero la volontà all'azione, bensì risultano dall'interazione tra intelletto e sensualità, ossia tra volontà e istinto. L'istinto come anche la volontà sono principi dell'agire; l'istinto è subordinato alla volontà e la segue o l'ostacola (a seconda una educazione di virtù o di vizi).

8. Nel confronto di Hume con Jonas si può osservare, nonostante l'impegno morale più alto in Jonas, qualcosa di comune nella grande rilevanza delle emozioni che ambedue qualificano come principi morali. A questo riguardo ho fatto le mie annotazioni critiche sopra.

9. Il vero punto critico mi pare essere che la responsabilità non è un "principio", come Jonas la concepisce, bensì dipende dalla decisione, la quale è propriamente il principio per la prassi, come già Aristotele constata che chiama la decisione (προαίρεσις) il principio dell'azione (ἀρχὴ τῆς πράξεως). La mancante responsabilità dinnanzi all'esistenza del genere umano non richiede, a mio avviso, una nuova etica di responsabilità, ma una migliore educazione dei sentimenti cosicché sostengano la deliberazione e la decisione per il fine in proposito.

10. In conclusione: qualcuno può essere responsabile solo su ciò che egli ha deliberato e deciso bene o male. Invece di sostituire l'etica tradizionale con una nuova etica di responsabilità bisogna piuttosto recuperarla, perché ci offre una ancora valida dottrina della decisione che è più profonda di teorie decisionistiche di oggi. Infatti, in prospettiva tradizionale, la decisione con la deliberazione previa si forma con lo sguardo intellettuale ai fini speciali e a quello universale ultimo, il quale è, da un lato, immanente nell'uomo e, dall'altro, il trascendente Dio. Essa si forma con la coscienza morale naturale ed educata, la quale è costituita sia dall'intelletto intuitivo del bene ossia dei principi morali normativi, sia dalla ragione del giudizio, applicando i principi alle situazioni concrete delle azioni.

Questo è il fondamento della decisione e della responsabilità. Non si lascia giustificare con il solo sentimento di responsabilità (*Verantwortung-*

sgefühl). D'altra parte viene contestato da tendenze nella società oggi, che rifiutano l'etica tradizionale con il suo fondamento antropologico e metafisico, nonché religioso e teologico. Si creano frattanto situazioni che minacciano l'esistenza del genere umano e potrebbero indurci ad esclamare con il salmista (sal. 11):

*“Quando fundamenta evertuntur,
iustus quid faciat?”*

Le considerazioni di Jonas sulla responsabilità sono importanti, anche se essa non è un sentimento, bensì connessa con un sentimento. Si lasciano integrare nell'etica tradizionale delle virtù. In questa etica, però, la deliberazione del giusto fine con i giusti mezzi e la decisione per raggiungerlo hanno la priorità ai sentimenti che le accompagnano. Non occorre dunque cominciare con l'appello al sentimento di responsabilità, ma con la deliberazione per il fine inteso, seguita dalla decisione, e poi appellare ai sentimenti, formandoli così che si aggiungano alla deliberazione e alla decisione, per rinforzarla. La dottrina di Jonas, a mio parere, ha il suo valore primariamente per l'educazione dei sentimenti, non per l'etica che s'impegna della giusta decisione, dalla quale dipende la responsabilità, insieme al sentimento che l'accompagna.

Vorrei menzionare infine che riguardo all'etica tradizionale delle virtù e della legge morale naturale sorge una critica moderna che succede sempre a nome della libertà. Mentre il richiamo alla legge naturale sembra escludere la libertà, l'appello al sentimento di responsabilità, come lo propone Jonas, pare lasciare piena libertà di seguirlo o meno.

Tuttavia occorre osservare che la legge naturale non viene imposta esternamente all'uomo, togliendo la libertà, ma è la sua legge interna, radicata nel suo ordine essenziale, con la superiorità dell'intelletto, nonché della volontà, ai sensi e all'istinto. La libertà è una proprietà della volontà che è già, per natura sua, indirizzata al bene, che risiede nella stessa anima intellettuale, e si evidenzia come condizione e possibilità della volontà di realizzare il bene morale nello scegliere e perseguire i fini e i mezzi speciali delle azioni.

Intanto la libera volontà dipende dalla conoscenza pratica del bene che lo presenta come desiderabile alla volontà. Nel caso di falsa conoscenza che presenta un fine in se stesso cattivo come apparentemente buono, la volontà viene sviata, il che diminuisce pure la libertà. Infatti, quanto più il soggetto è istruito di vera conoscenza pratica, tanto più libero egli è – e vice versa: quanto meno istruito, tanto meno libero; in seguito anche meno capace di libera decisione e meno in grado di responsabilità.

ETHICS AND VIRTUE ETHICS

RALPH McINERNY

What follows are reflections prompted by current talk of Virtue Ethics. Virtue Ethics arose in opposition to dominant trends in Anglo-American moral philosophy and in the case of many of its proponents, e.g. my colleague Alasdair MacIntyre, is overtly described as an attempt to recover the insights of Aristotelian and Thomistic moral philosophy. There have been many accounts of this new development.¹ I will not attempt any survey of Virtue Ethics here. Rather, I recall some features of Aristotelian-Thomistic moral philosophy and indicate their relevance for Virtue Ethics.

1. ETHICS AND PRACTICAL WISDOM

In the opening question of the First Part of the *Summa theologiae*, St. Thomas asks, in article 6, if the doctrine he is introducing is a wisdom. The mark of the wise man is to order and judge, and judgments made in the light of the first cause of the relevant genus constitute wisdom. So it is that the master builder, who directs various operations toward the construction of a house, is said to be wise by comparison to the lesser arts that he directs. So too, in the genus of human life in its totality (*in genere totius humanae vitae*), the prudent man is said to be wise insofar as he orders acts to their fitting end. From these considerations, it is easy to conclude that the discipline that judges all things in the light of the divine deserves the name wisdom, whether this is the philosopher's judgment made insofar as God is knowable through creatures, or the theologian who judges in the light of

¹ A very accessible account may be found on the web site of the International Catholic University (icuwweb.com) by David Solomon in a course entitled Twentieth Century Moral Philosophy.

knowledge of God vouchsafed through revelation. But it is the third objection to the thesis proposed that interests me now.

The objector points out that *sacra doctrina* is acquired through study, whereas wisdom is infused, which is why it is numbered among the gifts of the Holy Ghost. It follows that the discipline we are embarking upon should not be called wisdom.

When Thomas turns to this objection, his response links rather closely to what he established in the body of the article. Judgment pertains to wisdom but, since there are two kinds of judgment, there are two kinds of wisdom. He illustrates these two kinds of judgment by appeal to the moral order.

Contingit enim aliquem iudicare, uno modo, per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur: unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis etiam si virtutem non haberet.²

The knowledge had by way of moral philosophy (or theology) does not depend on the virtue of the knower but this does not prevent the moral philosopher from correctly judging virtuous acts. For all that, his judgments differ from those of the virtuous person which are said to be *per modum inclinationis*. Let us reflect on these two kinds of judgment.

Moral philosophy is practical knowledge; that is, it is directed to an opus. Practical knowledge is not sought for its own sake but in order to direct actions by the judgments it makes. These judgments are at a level of generality. Being able to make such correct judgments may make one a good moral philosopher, but they do not make him a good man.

Is it the case that all the judgments made by the moral philosopher are aimed at directing actions? Let us recall what Thomas has to say about degrees of practical knowledge when he asks whether God has theoretical or practical knowledge of His creatures (*S.Th.*, Ia, q. 14, a. 16) In the *locus*

² *S.Th.*, Ia, q. 1, a. 6, ad 3. Thomas then goes on to show analogously twofold judgments with respect to the divine. The first kind, judgment through inclination, pertains to the wisdom that is the gift of the Holy Ghost, whereas the second pertains to this doctrine we are embarking on, which is gained as a result of study, although its principles are held on the basis of revelation. The final phrase is important. The judgments of theology may be distinguished from judgments made thanks to the gift of Wisdom, but theology is dependent on the virtue of faith, thanks to which its principles are held as true.

classicus for the distinction between the practical and theoretical uses of the mind, we are told that they differ because they have different ends (*De anima*, III, 10). In the text of the *Summa* just referred to, Thomas introduces three criteria for distinguishing the practical from the theoretical: object, method and end. The object of practical thinking will be something we can do or make, whereas theoretical thinking bears on things which are what they are thanks to nature and God. Correctly to grasp what such things are is the aim of theoretical thinking. It seeks the truth of the matter about them. Such knowledge displays itself, *inter alia*, in definitions of what such things are. But one might have such definitional knowledge of *operabilia*. Thomas uses the example of a house, a clear case of an artifact, something makeable by us (or at least by some of us). I can define a house as, let us say, a structure providing shelter from the elements. Such a definition looks pretty much like the definitions I might give of horse, tree and asparagus. If this is practical knowledge of an operable object it is only minimally so.

The moral philosopher seeks and finds definitions of the human act, of voluntary and involuntary action, and, of course, of virtue. Being able to define virtue is, accordingly, practical knowledge to a degree: it is knowledge of an operable object but expressed in much the same way as knowledge of theoretical objects, *speculabilia*.

The second criterion Thomas introduces is method. If I know a house as what will result from doing this, then that, then the other thing, this is to know it less theoretically than when it is defined as suggested earlier. Thus the moral philosopher not only defines virtue, but has things to say about how virtues are acquired. If you would become temperate, do this, that and the other thing. This is the kind of judgment Thomas seems to have in mind when he contrasts the moral philosopher and theologian with the virtuous man.

The virtuous man is he who here and now successfully applies what he knows to action. His is completely practical knowledge. This suggests that the knowledge of moral philosophy, which satisfies some but not all of the criteria and is thus partly practical and partly theoretical, is always general or universal, although of course it can be more or less general. We call ethics moral theory because it is forever less than completely practical knowledge, however much it is sought for the sake of acting. It is this recognition that lies behind Aristotle's and Thomas's seemingly disparaging remarks about moral science (*...parum vel nihil est utile*, Thomas says). We do not acquire the capacity to see and hear by seeing and hear-

ing: the capacity precedes the acts and is not produced by them. It is otherwise in the case of moral virtue.

...but the virtues we get by exercising them, as also happens in the case of the arts as well. For the things we have to learn before we can do them, we learn by doing them, e.g. men become builders by building and lyre-players by playing the lyre; so too we become just by doing just acts, temperate by doing temperate acts, brave by doing brave acts (NE, II, 1).

Thomas describes this learning process as *ex consuetudine*. Although art and moral virtue have some things in common, since both are practical knowledge, there are important differences between them. The aim of the artisan is the thing well-made; one who makes a good building is not for all that a good man *tout court*. But moral virtue makes the one having it good.

2. THE ANALOGY OF VIRTUE

We have here the basis for the analogy of 'virtue'. When Aristotle defines virtue as that which makes the one having it good and renders what he does good, this definition applies unequally to the virtues he recognizes. Indeed, it only applies *sans phrase* to moral virtue. Book Two of the *Nicomachean Ethics* begins by developing what had just been established in Book One.

In speaking of the human good, what makes a man good, Aristotle invoked what may be called the function or *ergon* argument. A good eye is one that does well what an eye is made to do, that is, to see. Once we know what the function or *ergon* is we know where to look for criteria of its being done well. On this basis, if we can identify the specifically human function we will similarly be able to say when it is performed well and thus makes a man good. What sets man apart from all other cosmic things is reason: rational activity is the human function. Thus, on an analogy with eyes and ears and the like, we can say that the good man is one who performs rational activity well. And of course the term that signifies good performance is *arete* or virtue.

* * *

It was the recovery of the function argument that freed Anglo-American philosophy from the influence of the so-called Naturalistic Fallacy, set forth by G. E. Moore in his *Principia Ethica* in 1903. According to Moore, devel-

oping Hume's dichotomy of Is and Ought, it is fallacious to argue from a thing's nature to what is good for that nature. The meaning and application of 'good' to an action or person is independent of what the action is and what a person is.³ If there is nothing in the thing that requires or forbids calling it good, anything whatsoever can be called good. For decades Anglo-American moral philosophy worked under the cloud of this supposed fallacy. One is reminded of the Greek natural philosophers who, unable to answer Parmenides' argument that change and multiplicity are only apparent, devised accounts of becoming which avoided saying that being comes to be. It was Peter Geach who, in an article called 'Good and Evil', came to the defense of common sense.⁴ Try to convince a shopper who had been told that the item he bought was good when it does not do well or at all what it was designed to do that he is committing the naturalistic fallacy when he complains. Geach distinguished between attributive and predicative adjectives and showed that the former get their meaning from the thing they modify. In the phrase, 'a good car', the adjective is tied to the substantive it modifies and cannot be said to have nothing to do with the properties of that thing.

* * *

Aristotle, having applied the function argument to man, immediately goes on to say what many have accused him of overlooking. Objectors say that there is no single human function of the kind Aristotle requires. But it is Aristotle who insists that 'rational activity' is a term of many but related meanings. Since that is so, there will be kinds of virtue based on the kinds of rational activity. And what are those? Well, first of all, there is theoretical and practical rational activity, and thus there are theoretical as well as practical virtues. Moreover, sometimes 'rational activity' means not the act of reasoning itself, but an activity which participates in or is governed by reason. It is that final and seemingly remote meaning of the phrase that is involved in talk of moral virtues. Thus, paradoxically, the habits which most

³ Moore argued somewhat like this. If the meaning of 'good' is to have characteristics x, y and z, then this definition can replace 'good.' But then to say that A is good because it possesses characteristic x, y and z can be restated as A is x, y and z because it is x, y and z. An uninformative tautology, that is.

⁴ The irony is intentional. Moore had written in defense of common sense, having in mind the reliability of perception.

obviously save the definition of virtue are rational activity in the most extended sense of the phrase.

Aristotle's definition of virtue supplies the note Thomas strikes in his discussion of wisdom at the outset of the *Summa*.

Virtue, then, is a state of character concerned with choice, lying in a mean, i.e. the mean relative to us, this being determined by a rational principle, and by that principle by which the man of practical wisdom would determine it (NE, II, 6).

In discussing intellectual virtue, Thomas provides us with the analogy of virtue in Q. D. de virtutibus in communi, a. 7.

There he draws attention to Aristotle's definition of virtue as what makes the one having it good and renders his act good, noting the double occurrence of 'good' in the definition. Good of course is the object of appetite, so how can we speak of intellectual virtue? A habit, Thomas suggests, can relate to the good in two ways, formally or materially. It is formally related to the good when it is ordered to it *sub ratione boni*, materially when it is ordered to something which is good but not to it *sub ratione boni*. Formally, the good is the object of the appetitive part alone, so only those habits which have their seat in appetite are formally ordered to the good: *unde potissime habent rationem virtutis*. Habits which relate materially to the good can be called virtues of a sort, *non tamen ita proprie sicut primi habitus*.

Both practical and theoretical intellect can be perfected by habit in two ways. First, absolutely and as such when they precede will and move it; second, insofar as they follow on will and their acts are elicited by command (*imperium*). Thus there is a kind of reciprocity between will and intellect. Habits of intellect, whether practical or theoretical, can be called virtues but only in a weak and extended sense. (The exception, we will see, is prudence.) Such habits amount to a capacity, rendering intellect capable (*potens*) of acting in a certain way, but do not make it willing (*volens*) to do so. By such habits a man is able to act, e.g. think, reason, but not disposed to do so. For example, one having an art is able to make certain things but the art does not make him willing to do so.

On the other hand, habits of practical and theoretical reason which follow on will save more perfectly the definition or *ratio virtutis*. This is illustrated by faith, in theoretical reason, and prudence, in practical reason. No one believes except willingly. Just as in temperance, there is submission to the command of reason, so in faith there is submission to the command of will.

Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequentem, sed quantum ad determinationem: quia ex

imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit, sicut in determinatum medium a ratione concupiscibile per temperantiam tendit.

As for prudence, it is the end that is provided by will and the habit must seek its object, the means of attaining the end.

While virtue is found in various senses in the habits discussed, we find here the basis for the pervasiveness of the moral. The use of the intellectual virtues (though not their objects) depends on will. So too the quasi infinity of commanded acts – golfing, cooking, writing, digging – have their proximate objects, but as performed they all come under the moral and thus an ethical appraisal.

Of the intellectual virtues, prudence is most properly called a virtue, because of its dependence on will for the good the means to which it seeks. Without the moral virtues, prudence would have no aim; without prudence, moral virtues would be blind. And this takes us back to the contrast between kinds of wisdom with which we began.

3. PRACTICAL TRUTH

When it is seen that completely practical knowledge, moral knowledge in the full sense, is manifested in singular acts, the relation between it and the considerations of the moral philosopher become clear. Of moral theory we can say that either it is true or it is not. Since truth is a mark of judgments, and the judgments of moral philosophy are at a level of generality, it appears that the kind of truth relevant to moral theory is theoretical truth. That is, the judgments of moral philosophy will be true insofar as they accurately express what they are about. But the truth of action is not merely cognitive. Aristotle makes this point when he points out the difference between art and the moral virtues.

The good man is the measure and thus moral training can consist in imitating the acts of the virtuous man, But that does not suffice to make one virtuous.

The agent also must be in a certain condition when he does them; in the first place he must have knowledge, secondly he must choose the acts and choose them for their own sake, and thirdly his action must proceed from a firm and unchangeable character (NE, II, 4). Only repeated acts of a given kind will produce the requisite habit or character. In short, one must do the right deed, for the right reason and because of the kind of person one is.

The communal nature of the moral life involves a number of ineluctable contingencies. One does not choose his family, or his community, and before he is capable of assessing them, he has been influenced by them. If that influence bends one to the true good, that is more than half the story in becoming what one ought to be. Aristotle says that the way we are brought up not only makes a difference, it makes all the difference. This is realism rather than determinism. 'As the twig is bent, so grows the tree'. Here is the root of Plato's and Aristotle's interest in education and politics. If the good man is the measure of what is to be done, and one is not oneself a good man, he must seek direction from the good man. The aim is that he should himself become a good man and eventually act well knowingly, for the right reason and out of character.

When Aristotle and Thomas speak of practical truth, it may seem that the objectivity of moral judgments become impossible. *Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur*. Our ability to grasp the here and now good is not a purely cognitive matter. Indeed, the judgments of practical wisdom are dependent for their truth on the possession and influence of the moral virtues. This practical truth is contrasted with theoretical truth. The latter is the mind's conformity with the way things are. Practical truth is defined as the judgment's conformity with rectified appetite, that is, with moral virtue. (*S.Th.*, IaIIae, q. 57, a. 5, ad 3m) The general judgments of natural law and of moral science do not suffice for correct judgments about the particular. Why not? One can judge correctly what ought to be done but that judgment can be corrupted because of passion: when the sensuous man is vanquished by concupiscence, he thinks what he desires is good even though it goes contrary to the general judgment of reason. If universal or general knowledge does not suffice, what more is needed?

...ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III Ethic (*S.Th.*, IaIIae, q. 58, a. 5).

We become like what we love, connatural to it, so that when our appetite pursues the end as *my* good, that is, *sub ratione boni* and not simply *sub ratione veri*, impediments to recognizing the means to achieve the end are removed. Does this relativize ethics, each one's judgment of what he ought to do merely a function of his habits good or bad?

In some sense, yes. If the passions are not made amenable to rational direction, they can always upset reason's judgment about what is to be

done. The judgment that is thus upset, however, is a general one, and it, if true, is true with theoretical truth. One's moral theory can of course be influenced by his character, and the sensuous man will perhaps be prone to develop a theory that covers the way he acts. But that theory is subject to assessment and appraisal as such, and its truth is not a direct function of one's moral state. For all that, the successful application of moral rules to the here and now must pass through our subjectivity, the kind of person we are. And only one who is virtuously ordered to the right ends (those which can withstand rational scrutiny) will be able to see what the here and now demands of those ends are, how they can be attained. Here, perhaps, is where Kierkegaard's maxim 'subjectivity is the truth, the truth is subjectivity' finds its fitting application.

4. VIRTUE ETHICS

Virtue Ethics incorporates a number of important reminders which relate it to moral philosophy as we find it in Aristotle and St. Thomas.

First, moral philosophy is not concerned with episodic occurrences, a few problems produced by limit situations when the course action should take is obscure. This has been called Life Boat Ethics, with reference to the plight of the shipwrecked, bobbing about in a small boat, all food and water gone. Who should they have for dinner? Since few of us, thank God, find ourselves in such a situation, or at most rarely, ethics can seem to be relevant only episodically. By contrast, Virtue Ethics reminds us that ethics is concerned with the good life, with becoming what we ought to be, acquiring the character out of which good actions flow. Since we are always acting, and should always act well, ethics is pervasively relevant.

Second, Virtue Ethics resists the tendency to think of moral philosophy as a self-contained enterprise, one whose goal is achieved when we can think straight about problems. This tendency is manifest in what are called cognitive ethical theories, where truth is taken to be the telos. But practical knowledge is not sought for its own sake; indeed, if it were, it would prove to be a meager reward.

Third, Virtue Ethics seeks to correct the suggestion that the moral agent is an isolated individual and the moral task a solitary, even a solipsistic, one. The deep significance of the fact that man is a political animal, that he is born into a community and is perfected by a common good, is for many the decisive point about Virtue Ethics. It rejects the assumption that human

agents simply appear, replete with rights, and then enter into communities, thereby trading off their rights. Others are not instruments of my plans and goals, but members of my family, my community, my nation. And, since it is the size and impersonalness of modern society that tempts us to individualism, small communities are advocated, more commensurate with the human agent.

Finally, the role of natural law in moral philosophy has enjoyed a renaissance, partly at least because of the influence of Virtue Ethics. Natural law provides rules of great generality which, differently with affirmative and negative precepts, are exceptionless. Some have professed to find enmity between talk of a moral law and talk of virtues. Discussions of why this is not so draw on many of the themes of this paper.

As the Church is constantly renewed and invigorated by an influx of converts, so too it is with Thomism. Those who have come to it late and by paths that have led through positions whose weakness became clear to them, when they find in our tradition the remedy for those weaknesses can stir the cradle Thomist much as the cradle Catholic is inspired and edified by converts. What has become familiar and perhaps even humdrum is suddenly revealed for the blessing it is. Which of us cannot echo St. Augustine's *sero te amavi*?

VERITÀ E LIBERTÀ

LLUÍS CLAVELL

Nel tema che mi è stato proposto l'accento cade particolarmente sulla congiunzione "e". Si tratta di riflettere sul rapporto tra verità e libertà nel contesto della società complessa e globale in cui viviamo. Nella prima parte cercherò di vedere come si presenta oggi la relazione tra questi due cardini della nostra esistenza: prima dal lato della libertà e poi, più brevemente, dal punto di vista della verità. Nella seconda tenterò di indicare alcuni insegnamenti dell'Aquinate che potrebbero facilitare una relazione più positiva e di collaborazione tra verità e libertà.

1. LA LIBERTÀ MINACCIATA DALLA VERITÀ?

Mentre nella società più sviluppata economicamente, la libertà viene esaltata come valore o bene supremo, la verità trova molti meno sostenitori. Chi pretende di essere certo di conoscere una verità viene guardato con sospetto, come un possibile nemico della coesistenza pacifica in questa società complessa e globale. La verità stessa è considerata da molti come sorgente di divisione sociale e di contrasti. La verità, nella sua forma più forte, ossia quella di carattere metafisico è stata qualificata dal nichilismo postmoderno come violenta,¹ come generatrice di tensioni e di soprusi alle persone e alle istituzioni, poiché la società democratica si fonderebbe sul relativismo più ampio possibile.

La presunzione di conoscere la verità infatti porterebbe i suoi detentori a sentirsi superiori agli altri e a considerarsi responsabili di imporre al resto dei cittadini quella verità di cui pensano di essere i depositari. In que-

¹ Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano, 1996, p. 30.

sto modo potrebbe venire meno la tolleranza. Un nostro accademico d'onore, il prof. Antonio Millán-Puelles da poco scomparso, scriveva che è diffusa la convizione che "la pratica della tolleranza è incompatibile con l'accettazione di valori assoluti, i quali in quanto assoluti debbano essere assunti come guida nella convivenza. Secondo questo modo di pensare, per non essere fanatici bisogna essere relativisti: in altre parole, il relativismo è il fondamento teoretico – e in questo senso, la primaria condizione di possibilità – di ogni comportamento autenticamente tollerante".²

Come al solito, Nietzsche appare lucido e spietato nello smascherare posizioni conciliatorie. Per essere pienamente coerenti con la morte di Dio, con il fatto culturale che gli uomini hanno ucciso Dio, è necessario sbarazzarsi anche della verità. Così è stato fatto dopo l'Illuminismo, quale periodo obbligato di passaggio verso la situazione attuale: "l'elemento di novità della nostra attuale posizione riguardo alla filosofia – scrive Nietzsche – è il convincimento che nessuna epoca precedente ha avuto ancora: ovvero che noi non abbiamo la verità. Tutti gli uomini anteriori 'avevano la verità': perfino gli scettici".³

Nietzsche è ben consapevole di rimuovere un fondamento centrale dell'esistenza umana e di aprire una nuova epoca piena d'incertezza, un periodo duro e desertico: "noi facciamo un esperimento con la verità! forse l'umanità crollerà! Ebbene, sia così!"⁴

Diciamo però che nella società complessa convivono tanti frammenti dei molti sistemi filosofici della modernità e anche altri di filosofie classiche più legate alla natura stessa della persona umana.

Esiste il lato illuministico positivo del consolidamento dei diritti umani, soprattutto nel pensiero anglosassone, alle volte in un quadro di fondazione metafisica legato al diritto naturale. La filosofia politica e la vita poli-

² A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994, p. 382.

³ "Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: dass wir die Wahrheit nicht haben. Alle früheren Menschen 'hatten die Wahrheit': selbst die Skeptiker" (*Nietzsche Werke*, edición crítica de G. Colli y M. Montinari, vol. V/1, *Nachgelassene Fragmente (Anfang 1880-Frühjahr 1881)*, Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1971, p. 382 (3=M II 1, Primavera 1880, *L'Ombra di Venezia*, 3 [19] 33).

⁴ "– wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!" (*Nietzsche Werke*, edición crítica de G. Colli y M. Montinari, vol. VII/2, *Nachgelassene Fragmente (Frühjahr – Herbst 1884)* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1974, p. 84 (25=W I 1. Primavera 1884, 25 [305]).

tica stessa hanno elaborato, in quell'area culturale, dei sistemi giuridici ed organizzativi per proteggere e garantire la libertà contro il possibile arbitrio della legge positiva o di fronte all'assolutismo dello Stato.

Al tempo stesso, si deve ricordare che parecchi pensatori empiristi non sono in grado di rispondere in modo affermativo alla domanda se l'uomo sia interiormente libero. L'epistemologia empiristica non permette di saperlo o tende piuttosto verso una risposta negativa.⁵

Questo dubbio non è esclusivo della linea empirista. In tutto il percorso filosofico della modernità è presente lo spettro della necessità. Non sarà la libertà altro che una necessità inconsapevole per la maggioranza delle persone? e invece riconosciuta ed accettata dai più saggi (Spinoza)? In questi ultimi anni alcune delle ricerche sul cervello umano vengono interpretate da parecchi scienziati come una dimostrazione scientifica della non esistenza della libertà.

Da un certo punto di vista, negando la libertà interiore, la vita può diventare più comoda, se si vuole evitare ogni responsabilità. L'esistenza diventa più ludica, senza la tensione agonica di un perfezionamento personale. Si capisce bene la reazione di Hans Jonas il quale ha attirato l'attenzione dei pensatori sulla reponsabilità come concetto etico centrale.⁶

Oltre al filone dei diritti umani, è notevole l'influsso di J.-J. Rousseau secondo cui essere totalmente libero significa lasciarsi guidare dalla natura propria di ciascuno, senza imporle delle regole razionali.⁷ Appare qui l'ideale di una autenticità intesa come essere se stessi o come comportarsi assecondando la propria dinamica tendenziale, senza tentare di imporre a se stessi delle regole razionali.

La prospettiva individualistica propria della modernità avvicina un po' il filone anglosassone a quello più radicale rousseauiano, il quale esplose poi in modo forte nella rivoluzione francese e nel marxismo. Il futuro paradiso comunista doveva rendere possibile "fare oggi questo, domani quello, al mattino andare a caccia, al pomeriggio a pescare, a sera dedicarsi all'allevamento del bestiame, dopo la cena a discutere, secondo ciò di cui al

⁵ Secondo Hobbes, nel suo *De corpore* (c. 25, 12) gli uomini "hanno la facoltà, non di volere liberamente, ma di fare ciò che vogliono". Anche Voltaire afferma: "Essere veramente liberi, è potere. Quando posso fare ciò che voglio, ecco la libertà: ma ciò che voglio lo voglio necessariamente" (*Le philosophe ignorant*, 1767, 70).

⁶ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1979.

⁷ Cfr. R. Spaemann, *Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur*, München, 1980.

momento avrò voglia...”⁸ Il prevalere del momento totalitario ed oppressivo rende quasi ridicola la lettura di queste affermazioni, ma non si dovrebbe dimenticare questo sogno iniziale marxiano.

Dopo il 1989 il marxismo sembra quasi completamente superato, come una brutta esperienza che ha lasciato delle ferite e che appartiene al passato. Siamo emigrati verso il disincanto postmoderno, in cui c'è solo un relativismo, che ha preso il posto delle ideologie. Ma, è vera questa impressione? In realtà, non viviamo ancora sotto gli effetti della rivoluzione del '68?⁹ Chiamandola semplicemente “contestazione studentesca”, si coglie la sua effettiva portata?

In realtà, è stata una vera e propria rivoluzione culturale, determinata dall'influsso di indirizzi intellettuali piuttosto vari: la scuola sociologica di Francoforte (M. Horkheimer, Th. Adorno), il pensiero di Herbert Marcuse, le opere di Erich Fromm, la rivoluzione sessuale di Wilhelm Reich, ecc. Freudismo e marxismo, critica psicologica e sociologica confluivano in questo movimento, cui è da aggiungersi la presenza – peraltro abbastanza persistente negli ambienti universitari – del prometeico Friedrich Nietzsche.

Forse è stata la rivoluzione antropologica che ha inciso più profondamente nella mentalità dominante e nei costumi, in quanto in essa confluivano elementi di pensiero e di sentimento che toccavano non un settore della società o della vita umana, ma la stessa identità personale: l'essere uomo e donna, la paternità e la filiazione, non questa o quella autorità, ma l'autorità in quanto tale, ecc. Ovviamente la profondità di livello antropologico sul quale incide questa rivoluzione viene dalla carica filosofica che la faceva nascere nell'ambiente studentesco.

Il successivo disimpegno dalla militanza ideologica ha dato luogo per un corto periodo ad un disincanto, ad un riflusso nel privato, ad un relativismo morale e religioso senza risolvere i problemi sollevati nel '68. Ma negli ultimi anni questo relativismo di un pensiero debole diventa più consapevole della resistenza cristiana di fronte ad esso. Il senso forte della verità nei cristiani resiste e forse per questo assistiamo ad un anticristianesimo militante almeno in Europa,¹⁰ una cristofobia.¹¹

⁸ Cfr. K. Marx, F. Engels, *Werke*, 39 voll., Berlin, 1961-1971, III, p. 33. Citazione tratta da K. Löw, *Warum fasziniert der Kommunismus?*, Köln, 1980, p. 65.

⁹ Cfr. A. Llano, *La vida lograda*, Ariel, Barcelona, 2002 e M. Brancatisano, *Approccio all'antropologia della differenza*, Edusc, Roma, 2004.

¹⁰ Cfr. R. Spaemann, intervista in “Nuestro Tiempo”, luglio-agosto 2005, p. 32.

¹¹ Cfr. G. Weigel, *The Cube and the Cathedral*, Basic Books 2005.

Si tratta qui di una libertà come autenticità senza verità alcuna, con una caratteristica crescente peculiare: quella di non voler ragionare. Aristotele, al contrario, considerava giustamente il conoscere come una crescita del soggetto verso se stesso e la propria realizzazione.¹²

Ma una libertà di questo tipo implica una mancanza di senso. Perciò Jean-Paul Sartre ha visto la libertà umana come una condanna, come un inferno. Nietzsche invece accetta di vivere nell'assurdo. Ma con questa posizione sembrerebbe chiusa una via di uscita dal non senso di una libertà senza verità, dai paradossi e dalle contraddizioni che essa genera nella vita individuale e sociale delle persone.

2. LA REAZIONE IN DIFESA DELLA VERITÀ

Nella situazione attuale c'è anche il rischio opposto di guardare la libertà in se stessa come un ostacolo alla verità. Alcuni settori vorrebbero diminuire la libertà, sottoporla a dei limiti. Troviamo posizioni di questo genere soprattutto in aree culturali estranee all'influsso del cristianesimo, ma anche in settori minoritari della società più sviluppata.

Il sentimento è quello di essere assediati dall'eccesso di libertà, che sta all'origine del relativismo. Volendo combattere questo tipo di agnosticismo molto diffuso, si è tentati di considerare la libertà come una realtà ingombrante e scomoda. Perché se essa aderisce alla verità, tutto procede bene. Ma, dato che può anche respingerla, allora è una fonte, è una sorgente di mali. Ciò che la libertà ha di positivo lo deve alla verità, ciò che possiede di negativo viene da se stessa.

In altre parole, se si accetta la nozione oggi più diffusa di libertà, quella di una capacità individuale di scelta carente, di orientamento e di finalità, senza rimetterla in discussione, si cade nell'estremo opposto, oggi meno frequente che in passato, della paura della libertà, del non accettare il rischio di essere liberi.

Questa posizione pone però alcune domande importanti: è degno dell'uomo accettare delle verità senza libertà? Anzi, è possibile attingere alla verità se l'uomo non è libero?

Torneremo su questo punto nella seconda parte. Adesso, volendo precisare la situazione della verità, dobbiamo distinguere tra l'ambito delle scien-

¹² *De anima*, B, 5, 417 b 6-9. Cfr. L. Romera, *Introduzione alla domanda metafisica*, Edusc, Roma, p. 211s.

ze naturali, quello delle scienze umane e infine il terreno dei valori morali e delle verità religiose. “Tutti avvertiamo con chiarezza di trovarci in una società che vive in una impossibile amalgama di un presupposto fondamentalismo scienziata sui fatti e di uno scetticismo generalizzato sui valori”.¹³

In realtà la rigida separazione tra *naturwissenschaften* e *geisteswissenschaften*, tra *erklären* e *verstehen*, spiegare e comprendere è stata molto ridotta da Paul Ricoeur. Quindi si capisce meglio che anche le scienze sono opera umana, in cui ha un luogo la libertà. Se poi vogliamo oggi capire con uno stile nietzschiano lo sviluppo scientifico in molti campi, ci rendiamo conto degli interessi economici che incidono sul progresso scientifico.

Sembra che il terreno proprio della libertà sia quello della morale e della religione. In campo scientifico invece non resterebbe altro che accettare i risultati delle ricerche sia per la vita individuale che sociale. Il progresso nella scienza e nelle applicazioni tecnologiche rivendica un'autonomia praticamente totale e tende a respingere una valutazione fatta in nome dell'antropologia e dell'etica filosofica, e ancora di più una considerazione dal punto di vista della dimensione religiosa della persona e delle comunità sociali.

Si dà spesso il paradosso che il relativismo diventi dogma sul piano culturale e politico, e che un certo tipo di progresso scientifico e tecnologico non si sottometta facilmente a una libera discussione. D'altra parte, sui temi antropologici e morali non sarebbe possibile un ragionamento rigoroso. Su questo ultimo punto Charles Taylor ha dimostrato con grande forza dialettica nel suo libro “The Disease of Modernity” che anche le scelte morali possono e devono essere oggetto di ragionamento.

3. CONTRIBUTI TOMMASIANI AL RAPPORTO LIBERTÀ – VERITÀ

Dopo questa descrizione molto sintetica e ovviamente anche incompleta del rapporto tra libertà e verità nella società complessa e globale, vorrei condividere con voi per il successivo dibattito alcuni punti.

La situazione attuale ci mostra i problemi che sorgono per la libertà e per la verità quando queste due realtà vengono separate. Problemi che poi diventano vuoto e smarrimento nella vita delle persone e nell'andamento della società.

¹³ J. Nubiola, *Pragmatismo y relativismo: Una defensa del pluralismo*, en el sito www.filosofia.pro.br (durante julio y agosto del 2000).

A. La libertà e la conoscenza intellettuale

Notiamo che uno dei passi tommasiani più estesi sul libero arbitrio si trova proprio nelle *Quaestiones Disputatae De Veritate*. Si tratta della questione 24. Conosciamo bene la famosa frase in cui Tommaso afferma che la radice di tutta la libertà si trova nella ragione: *totius libertatis radix est in ratione constituta* (a. 2 co). Affermazione celebre che ha portato a parlare di “intellettualismo” dell’Aquinato. È un punto in cui si sente continuatore di una lunga tradizione di filosofi e anche di teologi, quali Gregorio (in realtà è Nemesio), Agostino e il Damasceno: *causam autem liberi arbitrii assignat tam Damascenus quam Gregorius quam Augustinus rationem* (a. 2 ad 4).

Tommaso mi sembra più realistico e più ottimista dei liberali. Il *fallibilismo epistemologico* – vale a dire la consapevolezza che le nostre conoscenze sono e restano smentibili – è il primo fondamentale presupposto del pensiero liberale. Nessuno può presumere di essere in possesso di una verità razionale da imporre agli altri. Razionalmente possiamo soltanto collaborare – attraverso la critica alle teorie vigenti e le proposte alternative ad esse – per il conseguimento di teorie sempre migliori. L’atteggiamento del liberale – scrive Popper – è quello di chi è disposto ad ammettere: “io posso avere torto e tu puoi avere ragione, ma per mezzo di uno sforzo comune possiamo avvicinarci alla verità”. (...) In breve: *liberi perché fallibili*. (...)

Consapevole della propria e dell’altrui *fallibilità* e della propria e dell’altrui *ignoranza*, il liberale sa che il mondo dei valori – per usare un’espressione di Max Weber – è un mondo politeista; sa che le visioni del mondo filosofiche o religiose possono venir proposte e testimoniate, e mai imposte. Da qui la *società aperta* – che è aperta a più visioni del mondo religiose o filosofiche, a più valori, a più proposte di soluzione dei problemi concreti, alla maggior quantità di critica. La società aperta è chiusa solo agli intolleranti”.¹⁴

Non manca in Tommaso l’aspetto di limitazione umana. La volontà è indeterminata rispetto ai mezzi, cioè a *ea quae sunt ad finem* nelle parole di Tommaso: *Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non quantum ad ipsum finem ultimum*. Succede così perché *ad finem ultimum multis viis perveniri potest, et diversis diversae viae competunt perveniendi in ipsum* (*De Veritate*, q. 22, a. 5 co).

Mentre nel mondo della natura fisica per arrivare *ad certum finem et determinatum* si hanno solo cammini e vie determinate, invece la volontà necessariamente vuole il fine, ma non necessariamente le cose *quae sunt ad*

¹⁴ D. Antiseri, *Antiperfettismo, solidarietà e sussidiarietà: principi a difesa della libertà*, in www.acton.org.

finem, cioè i mezzi; può quindi volere questo o quello. Questa molteplicità di strade per arrivare al fine ultimo è vista in modo positivo.

L'uomo è libero in quanto agisce partendo da un giudizio razionale:¹⁵ Questo giudizio consiste nella conoscenza di qualcosa in quanto fine e di qualcosaltro come mezzo in rapporto a quel fine. L'uomo è libero prima nel fare questo giudizio e quindi nell'azione che segue il giudizio: *Homo (...) non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo (De Veritate, q. 24, a. 1).*

Particolarmente profondo è il legame tra la riflessione e la libertà. Il giudizio sulle azioni da compiere è libero, cioè è nel potere dell'uomo a causa del tipo di conoscenza di cui è dotato, che ha due caratteristiche: a) la riflessione, con cui riflette sul proprio atto; e b) poter conoscere le relazioni tra le diverse realtà sulle quali giudica e per le quali giudica:

Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat: unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene et perfecte invenitur solum in homine: unde in eo solum liberum arbitrium plenarie invenitur (Ib. a. 2).

B. Libertà psicologica per la libertà morale

San Tommaso parla della libertà morale come *libertas a peccato et a miseria*, la quale può crescere e diminuire, e della *libertas a coactione* che corrisponde alla libertà di elezione o psicologica: *libertas quae augetur et minuitur, est libertas a peccato et a miseria, non autem libertas a coactione (De Ver., q. 22, a. 5 ad 14)*. Sono distinte, ma non vanno separate, perché la libertà è finalizzata alla perfezione umana. Il prof. Albert Zimmermann ha parlato di questo punto sotto il titolo "Perfezione della libertà dell'uomo" (*Vollendung der Freiheit des Menschen*).¹⁶

¹⁵ "Eorum autem quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta" *De Veritate*, q. 24, a. 1.

¹⁶ A. Zimmermann, *Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin*, in L. Oeing-Hanhoff (Hrsg.), *Thomas von Aquin 1274/1974*, Kösel, pp. 125-159, particolarmente pp. 150-159.

La libertà è un poter autodeterminarsi verso il bene. *Il grado supremo della dignità degli uomini consiste in questo: da sé, e non per intervento di altri, possono dirigersi al bene.*¹⁷ Seguendo S. Anselmo, S. Tommaso d'Aquino sostiene che poter peccare non è libertà, né parte della libertà, sebbene sia un segno di libertà, concretamente della libertà limitata delle creature e della libertà ferita. *Posse peccare non est libertas arbitrii nec pars libertatis, ut dicit Anselmus (In III Sent., dist. 18, q. 1, a. 2 ad 5; ed. L. Vives, vol. 9, p. 275); Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum (In II Sent., dist. 25, q. 1, a. 1 ad 1; ed. L. Vives, vol. 8, pp. 337-338); Posse peccare seu eligere malum, non est de ratione liberi arbitrii; sed consequitur liberum arbitrium, secundum quod es in natura creata possibili ad defectum (De Veritate, q.24, a.4, ad 2); Quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis (S.Th., I, q. 62, a. 8 ad 3).*

La libertà è una capacità ordinata verso il bene, una libertà “per” il fine, che è bene: una *libertà di autorealizzazione* (F. Botturi). Nella società complessa e globale si parla quasi solo di libertà di non subire costrizione né violenza, ma la si separa dalla dimensione morale.

Invece Tommaso ha guardato la persona nella sua unità e perciò può affermare in modo bello e profondo: *Quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia ubi Spiritus Domini, ibi libertas (2 Cor 3, 17). Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem (In III Sent., 29, un., a. 8, q. 3, sc).* Chi agisce per amore di Dio è più libero, perché ha un grado più alto d'autodeterminazione verso il bene, verso la vita piena.

Quando si agisce male si diventa schiavo. “Ogni cosa è ciò che secondo la sua natura le conviene essere; pertanto, quando si muove alla ricerca di qualcosa che le è estraneo, non agisce secondo il suo modo di essere, ma per impulso altrui; e ciò è servile. L'uomo è razionale per natura. Quando si comporta secondo ragione, procede per movimento proprio, da par suo: e ciò è proprio della libertà. Quando pecca, agisce al di fuori della ragione, e pertanto si lascia condurre da un impulso altrui, schiavo in terra straniera; e dunque chi accetta il peccato è servo del peccato (Gv 8, 34)”¹⁸.

¹⁷ S. Tommaso d'Aquino, *Super Epistolas S. Pauli lectura. Ad Romanos*, cap. II.

¹⁸ Quando si pecca si agisce non secondo la ragione, ma *praeter rationem* e quindi mosso da un altro: “Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur, et secundum se operatur, quod est libertatis; quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentis terminis alienis: et ideo *qui facit peccatum, servus est peccati*”. San Tommaso d'Aquino, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap VIII, lect. IV, 1024.

In questa prospettiva si può dire che l'esercizio della libertà verso il bene è una manifestazione di autenticità, intesa come fedeltà alla propria identità in senso costitutivo e all'identità che si forma nella propria biografia mediante gli atti liberi.

C. *La libertà condivisa*

Scrivendo Joseph Ratzinger nel 1995: "La sensazione che la democrazia non sia ancora la forma giusta della libertà è abbastanza generale e si diffonde sempre più. La critica marxista della democrazia non può essere semplicemente messa da parte: quanto libere sono le elezioni? Quanto è manipolata la volontà attraverso la propaganda, quindi attraverso il capitale, attraverso alcuni dominatori dell'opinione pubblica? Non esiste forse la nuova oligarchia di coloro che determinano che cosa è moderno e progressista, che cosa deve pensare una persona illuminata? La crudeltà di questa oligarchia, la sua possibilità di "esecuzioni" pubbliche, è da tempo conosciuta. Chi volesse opporsi è un nemico della libertà, perché egli impedisce la libera espressione delle opinioni. E che cosa dire della formazione del consenso negli organi di rappresentanza democratica? Chi potrebbe ancora credere che il bene comune sia, qui, l'elemento propriamente determinante? Chi potrebbe dubitare della potenza d'interessi, le cui mani sporche divengono visibili sempre più frequentemente? E in genere: il sistema della maggioranza e minoranza è veramente un sistema di libertà? E associazioni di interessi di ogni tipo non stanno diventando a vista d'occhio più forti della rappresentanza propriamente politica, del Parlamento? In questo groviglio di poteri emerge in modo sempre più minaccioso il problema dell'ingovernabilità: la volontà di affermazione dei diritti dei gruppi opposti blocca la libertà della collettività".¹⁹

Dalla separazione tra verità e libertà che appare come una conquista della società complessa e globale si generano effetti perversi, già studiati dal prof. A. Llano in diversi lavori.²⁰ Gli interrogativi della citazione di J. Ratzinger mi sembrano indicare un tale tipo di effetti perversi. Non è la verità a mettere in pericolo la democrazia, ma una libertà intesa

¹⁹ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena, 2003, pp. 257-258 (all'interno dell'articolo *Libertà e verità* apparso nel 1995).

²⁰ Cfr. A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa, Madrid, 1988 y *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.

come perfezione assoluta e isolata dalla realtà della persona umana. Se la persona umana è costitutivamente relazionale, senza essere solo relazione, allora la libertà è anche una libertà condivisa. La libertà ci apre agli altri, alle persone che sono il bene più proporzionato a noi: gli altri uomini e Dio (e le persone angeliche).²¹

Se la libertà è il potere di amare il bene in sé, il suo orientamento si rivolgerà principalmente al più grande bene in sé, cioè alle persone, i *tu* con i quali conviviamo e il *Tu* assoluto nel quale viviamo. La libertà è così sorgente dell'amore di benevolenza o di amicizia, con cui si vuole bene all'altro come a se stessi, poiché l'amico è un altro sé stesso, o la metà della propria anima (Cfr. *S.Th.* I-II, q. 28, a.1).

Questo è il senso più pieno e finale della libertà: l'amore di amicizia, in cui si esce da sé in una sorta di estasi. "Chi ama si trova nell'amato, in quanto considera e il bene e il male, e la volontà stessa dell'amico come cose sue proprie, così da sembrare che egli stesso senta e subisca il bene e il male nel proprio amico" (*S.Th.* I-II, q. 28, a. 2). Si tratta di un'immagine partecipata dell'amore di Dio, che è estatico, come afferma Dionigi nel *De Divinis Nominibus* (c. 4, & 23). La persona dà un bene all'altro, essendo il primo bene che si dà lo stesso amore.

D. Conclusione cristologica

Vorrei chiudere con qualche riferimento alla libertà di Cristo. La sua libertà umana è perfetta, perché il soggetto di essa è la persona divina, in virtù dell'unione ipostatica. Infatti la volontà appartiene alla natura umana non astrattamente considerata, ma in quanto si trova in una concreta hypostasi (Cfr. *S.Th.*, III, q. 18, a. 1 ad 4).

L'esempio e la grazia di Cristo – assieme all'inseparabile missione invisibile dello Spirito Santo – aiutano a comprendere meglio il senso della libertà umana, con la quale possiamo meritare mediante una adesione ogni volta più ferma al bene.

La libertà di Cristo si manifesta in modo particolarmente intenso nella sua amorevole accettazione della passione e della morte in Croce. Questo

²¹ "Niente di più falso che opporre la libertà al dono di sé, perché tale dono è conseguenza della libertà. (...) Se l'amore è grande la libertà sarà feconda (...) Nel dono di sé volontario, in ogni istante della dedicazione, la libertà rinnova l'amore" (S. Josemaría Escrivá, *La libertà, dono di Dio*, in *Amici di Dio*, Ares, Milano, 1982, nn. 30-31).

punto è stato oggetto di attenzione negli ultimi decenni da parte di teologi che hanno studiato l'influsso di S. Massimo Confessore su S. Tommaso, soprattutto tramite le lunghe citazioni presenti nel Damasceno.

Nell'agonia di Gesù al Getsemani appare chiaramente che non esiste opposizione tra obbedienza al Padre e libertà. Cristo esercita la sua libertà umana amando la volontà del Padre. Obbedienza e amore filiale si richiamano a vicenda: agire per carità e per obbedienza non sono cose diverse: *eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia: quia etiam praecepta caritatis non nisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad Patrem precipientem* (S.Th., III, q. 47, a. 2 ad 3).

Il bene più alto a cui ci apre la libertà sono le persone: Dio e il prossimo. Questo unico amore con un doppio termine muove Gesù a consegnarsi liberamente alla morte: ... *duo moverunt Christum ad mortem sustinendam, scilicet amor Dei et dilectio proximi...* (In Ioann. XIV, lect. 8, n. 1976).

Cristo inchiodato alla Croce mostra, in modo paradossale, il senso della libertà. La libertà cristiana, al contrario di quella antropocentrica individualista, consiste nell'uscire da sé mediante l'amore, poiché lo spirito è principalmente ordinato alla comunione interpersonale. Il paradosso fondamentale del cristianesimo sta nella *kénosi* del Verbo, che raggiunge la tensione più alta nella Croce.

Gesù esercita in modo sublime e con libertà piena il suo amore infinito alla volontà del Padre e alla liberazione di tutti gli uomini mediante la sua Passione e la sua Morte, che lo porterà alla vittoria della Risurrezione. Consegna la sua vita identificando la sua libertà umana con la volontà divina. Pienamente uomo, sente il dolore sensibile, la tristezza, il timore: movimenti della sensibilità, le *passiones*, chiamate oggi anche sentimenti e affettività.

La libertà umana del Verbo incarnato aderisce in modo indefettibile alla libertà divina, ma deve superare la naturale ripugnanza al dolore, all'ingiustizia, alla morte.

La storia dell'umanità è profondamente segnata dal peccato originale e dai peccati personali. Ma, con la grazia divina conquistata da Cristo con la sua morte e la sua risurrezione, abbiamo ricevuto la libertà dei figli di Dio.

LEGGE NATURALE E LEGGE NUOVA NEL RECENTE MAGISTERO E NELLA TEOLOGIA DI SAN TOMMASO

RICARDO FERRARA

Anche la legge “si dice in molti sensi”, con una equivocità non casuale ma deliberata (*aequivocum a consilio*), cioè, la legge vigente fu costretta a perdere la sua univocità ed aprirsi a una pluralità analogica di “leggi” per risolvere un conflitto di competenze e permettere una coesistenza pacifica, se non una coordinazione di gradi dissimili. Questo processo si è svolto nella configurazione della tradizione tanto grecoromana come giudeocristiana.

Nel mondo greco il conflitto nel quale Antigona fu protagonista portò a subordinare il decreto arbitrario del principe al dovere di pietà verso il fratello defunto, dovere espressivo delle “leggi non scritte e firme degli dei”.¹ Gli stoici operarono il passaggio decisivo verso una fondazione gerarchicamente disposta nei successivi gradi di “legge positiva – legge naturale – legge eterna”.² Quest’ordinamento riuscì, tramite Sant’Agostino,³ a far parte della dottrina della teologia scolastica e del magistero ecclesiale.⁴

¹ “ἄγραπτα κἀσφαλή θεῶν νόμιμα” (Sofocle, *Antígona* 454s.). Ma, siccome anche le leggi civili si fondavano nei dei, il conflitto si tornava insolubile per la gremità classica (cf. Kleinknecht art νόμος in Kittel-Friedrich, G., *The Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 2000, c 1964). Nello stoicismo la legge civile fu degradata a mera legge scritta (cf. Massimo di Tiro 6,5).

² M.T. Cicero, *De legibus* 2,4.

³ Augustinus, *Contra Faustum* 22, 27, PL 42, 418 (cf. *De libero arbitrio* 15, *De vera religione* 30).

⁴ Dottrina comune fin da Leone XIII nella sua Enciclica *Libertas Praestantissimum* del 20/6/88: (DS 3247-3249), fu confermata del Concilio Vaticano II, sebbene purificata di connotazioni stoiche: “consideranti *supremam* humanae vitae normam esse ipsam *legem divinam, aeternam, obiectivam atque universalem* qua Deus consilio sapientiae et dilectionis suae mundum universum viasque communitatis humanae ordinat, dirigit, gubernat. Huius suae legis Deus hominem participem reddit, ita ut homo ... *veritatem incommutabilem cognoscere possit*” [con referenza a San Tommaso *S.Th.* I-II, q. 91, a. 1 y q. 93 a1-2]. *Declaratio Dignitatis Humanae* 3.

Anche nel Nuovo Testamento fu messa in questione la vigenza della legge di Mosè in modi diversi: sia subordinandola alla parola o alla grazia di Cristo mediante le antitesi “legge-vangelo” (Mt 5,17-48), “lettera-spirito” (2 Cor 3,6ss.) o “legge-grazia” (Gv 1,17), sia dischiudendo la parola “legge” (νόμος) in una pluralità analogica. Questo è stato fatto da San Paolo in Rm 7,5-8,4: accanto il νόμος του θεοῦ, legge di Mosè (7,5-7.12), troviamo la ἐντολή του θεοῦ, precetto adamico (7,8-12), il νόμος του νοῦς, legge della mente o legge naturale (7,23.25), il νόμος ἁμαρτίας o legge del peccato (7, 23.25; 8,2), il νόμος του πνεύματος τῆς ζωῆς, legge dello spirito di vita o nuova legge (8,2ss.).⁵ Quest’ultima veniva innalzata sopra tutte le altre leggi perché quelle soltanto permettevano conoscere il bene (7,14-15), senza dare la grazia che permette compierlo, mentre questa sanava e liberava una volontà schiava del peccato (8, 2ss.) e della concupiscenza (7,7).

Questa doppia tradizione fu coltivata in due trattazioni classiche svolte, di solito, parallelamente: da una parte la trattazione filosofico-teologica che subordina la legge positiva alla legge naturale e alla legge eterna come fondamento ultimo di entrambe; dall’altra parte quella teologica che esalta la legge nuova al di sopra della legge di Mosè e di ogni altra legge. Appunto negli ultimi decenni la teologia ha tornato a valutare la concezione tomista della legge nuova o legge dello Spirito o legge del Vangelo,⁶ nella quale viene rilevata come elemento *principale* la grazia di Cristo e dello Spirito Santo dalla quale procedono la fede, la carità e tutte le altre virtù soprannaturali che ci fanno compiere ogni legge, mentre elemento *secondario* sono i precetti che ci fanno conoscere la legge ma non compierla. Fra quelle due parallele si trovano saggi, come il presente, che cercano di mettere legge naturale e legge nuova in rapporto, anzi in intima connessione. In questo scopo comparativo lasciamo ad altri la trattazione di ciascuna di queste due leggi nella sua complessità singolare e proponiamo la seguente tesi: 1) riconosciamo nell’istanza morale della legge naturale *uno spazio comune di*

⁵ Nella sua matura (1272-1273) *Expositio in Rm VIII* (lect.1) San Tommaso distingue quattro leggi: “Primo, legem Moysi, de qua dicit: *condelector legi Dei secundum interiorum hominem*, secundo, legem fomitis, de qua dicit: *video aliam legem in membris meis*, tertio, legem naturalem secundum unum sensum, de qua subdit: *repugnantem legi mentis meae*, quarto tradit legem novam, cum dicit: *lex spiritus*”. Anche qui, e non soltanto in Rm 2, Paolo pensa nella legge naturale perché “mente” é di radice greca che rimanda a una facoltà *naturale e permanente*, mentre “carne” e “spirito” sono di radice semita che rimanda a situazioni cambianti, come peccato e grazia.

⁶ Nel vocabolario di Tommaso sono più frequenti *legge nuova* e *legge dello Spirito* (ca.140 ricorrenze ognuna), scortate da *legge evangelica* o *del Vangelo* (ca 80 ricorrenze).

dialogo con ogni uomo, dove c'è luogo per un'etica filosofica *autonoma* (non autosufficiente); 2) ma, allo stesso tempo, affermiamo che per esigenze intrinseche, cioè in quanto "legge di perfetta libertà" (GC 2,12) la *legge evangelica include* nel suo patrimonio precettivo di diritto divino *la legge naturale* – insieme con gli articoli della fede e i sacramenti della grazia.

Cominciamo cercando i fondamenti di questa doppia tesi nella dottrina del recente magistero della Chiesa, specialmente, di Paolo VI e di Giovanni Paolo II. Dopo approfondiamo nel pensiero di San Tommaso d'Aquino e, nella fine, ci faremo qualche domanda sulla sua ricezione nel contesto presente.

1. IL RECENTE MAGISTERO DELLA CHIESA

La competenza in questioni di legge e morale naturali è stata rivendicata dal magistero della Chiesa da lunga data, soprattutto negli insegnamenti sulla vita sociale e familiare. Già Leone XIII commemorava come conseguenze dell'evangelizzazione, l'abolizione della schiavitù e la proclamazione della vera uguaglianza e fraternità di tutti gli uomini.⁷ Questa rivendicazione arrivò a un punto cruciale in Paolo VI quando dichiarò nell'Enciclica *Humanae Vitae*:

Nessun fedele vorrà negare la competenza del Magistero della Chiesa per interpretare *anche* la legge morale naturale... Trasmettendo a Pietro e agli Apostoli la sua autorità divina e inviandoli a insegnare a tutte le genti i suoi comandamenti, Gesù Cristo gli costituiva come custodi e interpreti autentici di ogni legge morale, cioè, *non soltanto della legge evangelica ma anche della legge naturale*, espressione della volontà di Dio, il cui fedele compimento è *ugualmente necessario per salvarsi* (n. 4).

Per il Papa la competenza del Magistero sulla custodia e interpretazione delle leggi evangelica e naturale si fondava nella finalità soteriologica di entrambe: il suo adempimento è *necessario per salvarsi*. L'unità superiore del fine sorpassava e allo stesso tempo preservava la legittima distinzione delle

⁷ Leone XIII Enciclica *Libertas praestantissimum* del 20/6/1888, n. 9 AAS 20 (1888) 593-595. Pio XI deplorava in pedagoghi e filosofi la ricerca di un codice morale universale di educazione "come se non esistessero il Decalogo, né la legge evangelica e nemmeno la legge naturale, scolpita da Dio nel cuore dell'uomo, promulgata dalla retta ragione e codificata da Dio stesso nel Decalogo..." (Enciclica *Divini Illius Magistri*, 31/12/1929).

formalità di ciascuna.⁸ Ma con questa esigenza il Papa collegava il “*non possumus*” della Chiesa, mero custode e interprete, mai autore né arbitro di queste leggi, “senza mai poter dichiarare lecito quello che non lo è, per la sua intima e immutabile opposizione al *vero bene dell'uomo*” (HV n. 18).

Spenta la discussione che questionò l'*applicazione* di questa dottrina al tema della contraccettazione, Giovanni Paolo II è tornato a sottolineare progressivamente il legame della legge naturale con la legge nuova.⁹ Non deve sfuggire la sua nota ammirazione per San Giovanni della Croce, specialmente il fatto paradossale che “un dottore della fede e della notte scura” abbia innalzato, allo stesso tempo, “la ragione e la legge e dottrina evangelica”, rifiutando la pretesa di guidarsi da “rivelazioni” soprannaturali.¹⁰ Perciò la sua Enciclica *Veritatis Splendor* (VS) riprese la classica dottrina papale ispirata in San Tommaso.

A) In primo luogo la dottrina sulla legge naturale come partecipazione della Legge eterna:

Dio provvede agli uomini diversamente degli altri esseri che non sono persone: non di fuori, mediante leggi immutabili della natura fisica, ma dall'interno, mediante la ragione che, *conoscendo con la sua luce naturale la legge eterna di Dio*, è per questo capace di indicare all'uomo la giusta direzione della sua libera attuazione (VS 43, cf. S. Tommaso, *S.Th.* I-II, q. 90, a. 4, 1um).

⁸ Per lo stesso principio San Tommaso convalidava *la considerazione di verità filosofiche in teologia*. Tale è il senso del “*revelabile*” tomista, cioè *verità* raggiungibili dalla ragione naturale le quali, siano o non rivelate di fatto (si pensi alla maggioranza della letteratura sapienziale della Bibbia), sono *degne di essere* rivelate da Dio perché, accanto ai misteri soprannaturali, *anche esse sono necessarie per la salvezza dell'uomo* (*S.Th.*, I q. 1, a. 1; cf. a 3 c). Cf. E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*⁵ Paris 1947, 17-41; idem, *Le philosophe et la théologie* Paris, 1960, 106s.; cf. 97-119.

⁹ Sulla tappa anteriore al suo pontificato cf. Grundelski J., *Nature and Natural Law in the Pre-Pontifical Thought of John Paul II*, in: *Angelicum* 72 (1995) 519-539.

¹⁰ Cf. Giovanni Paolo II, nel IV centenario della morte di San Giovanni della Croce (14/12/1990) n. 12. La parca citazione del Santo si capisce meglio se attendiamo al suo contesto immediato: “*querer saber cosas por vía sobrenatural, por muy peor lo tengo que querer otros gustos espirituales en el sentido ... Porque no hay necesidad de nada de eso, pues hay razón natural y ley y doctrina evangélica, por donde muy bastantemente se pueden regir ... Y tanto nos habemos de aprovechar de la razón y doctrina evangélica, que, aunque ... se nos dijese algunas cosas sobrenaturales, sólo habemos de recibir aquello que cae en mucha razón y ley evangélica. Y entonces recibirlo, no porque es revelación, sino porque es razón, dejando aparte todo sentido de revelación*” San Juan de la Cruz: *Subida al Monte Carmelo* II 21, 4 (*Vida y Obras de San Juan de la Cruz*, BAC Madrid 1946, 636s.).

Con questa fondazione della legge naturale nella legge eterna si collegavano due tesi, cioè: 1) che quella “si dice naturale non in riguardo alla natura degli esseri irrazionali ma perché la ragione che la promulga è propria della natura *umana*” (VS 42); 2) che *il ricorso alla legge naturale non sottomette la legge divina alla ragione umana* ma ratifica “l’essenziale subordinazione della ragione e della legge umana alla sapienza di Dio e alla sua Legge” (VS 45).

B) Senza menomare questo ricorso alla legge naturale la principale contribuzione di VS consiste nel riscatto della dottrina di San Tommaso sulla *legge nuova come legge dello Spirito*, quasi dimenticata nei manuali di teologia morale:

Inoltre la Chiesa riceve come dono la legge nuova, che è il “compimento” della legge di Dio in Gesù Cristo e nello suo Spirito. Essa è una legge *interiore* (cf. *Ger* 31,31-33), “scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente; non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori” (2 *Cor* 3,3); una legge di perfezione e di *libertà* (cf. 2 *Cor* 3,17); è “la legge dello spirito che dà vita in Cristo Gesù” (*Rm* 8,2). Su questa legge dice san Tommaso: “Essa può esser chiamata legge in doppio senso. In primo luogo, legge dello spirito è lo *Spirito Santo* ... che, abitando nell’anima, non soltanto *insegna* quello che si deve fare ... ma anche *inclina ad agire con rettitudine* ... In secondo luogo, legge dello spirito può esser chiamato l’effetto proprio dello Spirito Santo, cioè *la fede che agisce per la carità* (*Ga* 5,6), la quale per lo stesso fatto, *insegna* interiormente su quello che si deve fare ... e *inclina l’affetto ad agire*¹¹ (VS 45).

C) Ma il più importante – e forse peculiare – del suo insegnamento fu distinguere ambedue leggi non per separarle ma per *vincolarle nell’unità* di uno stesso autore e destinatario:

Sebbene nella riflessione teologico-morale è solito distinguere la legge di Dio positiva o rivelata dalla naturale e nell’economia della salvezza si distingue la legge antica dalla nuova, non si deve scordare che queste e altre utili distinzioni sempre riferiscono alla legge il cui autore è lo stesso e unico Dio e il cui destinatario è l’uomo. I modi diversi come Dio ha cura del mondo e dell’uomo non soltanto non si escludono a vicenda ma si sostengono e compenetrano mutuamente (VS 45).

¹¹ In nota VS fa riferimento a San Tommaso *In Epistulam ad Romanos*, c. VIII, lect. 1, visto sopra, nota 5.

D) Come conseguenza di questa dottrina finisco sottolineando un brano, decisivo per la nostra tesi, del discorso che Giovanni Paolo II rivolse il 18/1/2002 ai partecipanti dell'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede:

Per quanto riguarda ... lo studio circa la perdita di rilevanza della legge naturale, ritengo opportuno richiamare, come del resto ho più volte affermato nelle Lettere Encicliche *Veritatis Splendor*, *Evangelium Vitae* e *Fides et Ratio*,¹² che si è qui in presenza di una dottrina appartenente al grande patrimonio della sapienza umana, purificato e portato alla sua pienezza grazie alla luce della Rivelazione. La legge naturale è la partecipazione della creatura razionale alla legge eterna di Dio. La sua individuazione, mentre da una parte crea *un legame fondamentale con la legge nuova dello Spirito di vita in Cristo Gesù*, permette anche un'ampia *base di dialogo con persone di altro orientamento o formazione*, in vista della ricerca del bene comune (AAS 94, 2002, 334).

In questo brano vengono raccolti e messi fuori i due aspetti della legge naturale proposti nella nostra tesi iniziale: il suo vincolo fondamentale con la legge dello Spirito e la sua capacità di offrire uno spazio di dialogo con l'uomo non cristiano e non credente. Anche altri insegnamenti di Giovanni Paolo parlano della legge nuova e della legge naturale nella loro rispettiva singolarità¹³ ma non svolgono la loro intima connessione ed articolazione.

2. L'INSEGNAMENTO MATURO DI SAN TOMMASO D'AQUINO

In questa seconda parte vedremo che in quest'insegnamento del *Doctor Communis* non soltanto si trova un fondamento alla precedente dottrina ma anche si arriva ad un'espressione ancora più salda e piena. Nella nostra esposizione impiegheremo un ordine "regressivo", scegliendo come punto di partenza una esegesi comparativa del testo che ci sembra l'ultimo insegnamento di Tommaso sulla questione; poi cercheremo la sua radice più

¹² Nella fine del lavoro torneremo su questa curiosa allusione: *legge naturale* mai appare in *Fides et Ratio*.

¹³ Giovanni Paolo II Enciclica *Evangelium Vitae*, del 25/3/1995. Per la legge nuova vedi II 49, III 76-77 e, per la legge naturale, III 62,65,70,72. Per questa vedi Giovanni Paolo II *Giubileo dei governanti, parlamentari e politici* (4/11/2000) 4, e il *Discorso all'assemblea generale dell'Accademia Pontificia per la Vita* (27/2/2002).

prossima nel trattato sulla Legge nella *Summa Theologiae* I-II. Questo testo, sfuggito all'attenzione dei studiosi, si trova nel *Quodlibeto* IV questione 8 articolo 2, disputato dopo la redazione di quel trattato sulla Legge.¹⁴ Siccome il suo contesto appartiene al sacramento dell'ordine che non arrivò a una redazione nella *Summa* pars III, l'unico parallelo si trova nel *Commento alle Sentenze*, libro IV, distinzione 27, questione 3, articolo 3. Dall'analisi comparativa fra i due testi cercheremo di ricavare conclusioni che forniranno la base della riflessione ulteriore.

Il tema loro comune è l'irregolarità del "bigamo", cioè, di cui si sarebbe sposato in seconde nozze, non di cui ha commesso il delitto di bigamia *simultanea* o di poligamia, contrario alla legge divina e naturale.¹⁵ La *questione* posta da entrambi riguarda la *potestà di dispensa* di un'irregolarità fondata nel precetto apostolico di non ammettere al presbiterato o al vescovato a chi sia sposato più di una sola volta (*1 Tm* 3, 2; *Tt* 1,6). Su questo punto le opinioni si dividevano: per alcuni la Chiesa non aveva la *potestà di dispensare* di un precetto *apostolico*, trasmesso dalla Scrittura canonica;¹⁶ altri invece riconoscevano quella potestà nel successore di Pietro, in quanto superiore a Paolo nell'amministrazione della Chiesa.¹⁷

1. Nel *sed contra* ambedue testi argomentano dialetticamente, secondo la casistica canonica. Nel *Quodlibeto* IV Tommaso cita a proprio favore un brano delle *Decretali* distinzione L,¹⁸ mentre nel *Commento alle Sentenze* invocava la dispensa del Papa Lucio al vescovo di Palermo,¹⁹ accanto al parere del Papa Martino, di dispensare soltanto a chi cerca il grado inferiore al diaconato, non i gradi superiori dell'ordine sacro.²⁰

¹⁴ Cf. S. Tomás, *Quaestiones Quodlibetales*, quodl IV, q. 8, a. 2 (*Opera omnia* t. XXV vol. 2, pp. 333s.). Fu disputato a Parigi il 5/4/1271 secondo R.-A. Gauthier O.P. (*ibid.* vol. 1, p. IX*). Condividono questa opinione altri specialisti come Mandonnet, Glorieux e Gorce, a differenza di Synave che pensa nel Natale di 1270. In ogni caso è posteriore alla redazione del trattato della legge nella *Summa Theologiae* (I-II qq. 90-108) finita nel 1270.

¹⁵ L'attuale Codice di Diritto Canonico ritiene un pallido riflesso di quella irregolarità nel canone 1041/3.

¹⁶ "An cum bigamo ualeat dispensari? Non uidetur, quia *contra Apostolum* est" (Friedberg I, 146s.).

¹⁷ "Dispensare potest *Papa qui loco Petri successit* et ideo est maior Paulo in *administratione*" (Friedberg I, 69).

¹⁸ "Quicumque *bigamus*, quicumque *viduae maritus* ..." *Decretum* pars I, Dist. L, c.56 (Friedberg I, 189).

¹⁹ Secondo R.-A. Gauthier il dato trova coincidenza con Alberto Magno e alcuni canonisti.

²⁰ Per San Bonaventura l'irregolarità di "bigamia" si circoscriveva ai gradi superiori e mai era stata dispensata: "et ideo in his ordinibus nunquam legitur dispensatum nec dis-

2. Ma questa risposta dialettica non giungeva alla radice della domanda, non risolta da semplici fatti consumati ma incuriosita sulla potestà della Chiesa, di dispensare di un precetto apostolico.²¹ Qualcuno ha quel potere? al meno il Papa? I due testi sono affermativi, sotto condizione di circoscrivere la potestà papale al dominio di una legge *positiva, non della legge divina, naturale o nuova*, che è al di sopra di ogni potere nella Chiesa. Le differenze di sfumature fra ambedue testi si scoprono quando si considera la doppia e concreta questione da risolvere: a) L'irregolarità fondata nel precetto di *1 Tm 3,2, Tt 1,6*, è di semplice *diritto positivo*? b) perché il diritto *divino* non copre ogni precetto apostolico?

Nella risposta alle due questioni si apprezza la novità del *Quodlibeto IV*.

a) Cominciamo dalla prima domanda. Il *Commento* eludeva ogni esegesi e sosteneva il principio che quella irregolarità era di semplice diritto positivo perché nella Nuova Legge il diritto divino viene *ristretto ai precetti morali di diritto naturale, ai sacramenti e agli articoli di fede* (ad 2m).²² Invece il *Quodlibeto IV* cerca di legittimare questa risposta a partire di una esegesi dei testi biblici. Se è di diritto divino il precetto di *Gal 5,2*, che vieta al cristiano la circoncisione in quanto opposta al diritto divino del battesimo, non si vede che siano di diritto divino disposizioni transitorie come quella promessa in *1 Cor 11,34*, o quella relativa alla frequenza della "colletta in favore dei fratelli" in *1 Cor 16,1ss*. Dunque, per analogia, nemmeno sarebbe di diritto divino l'irregolarità di "bigamia" fondata nel divieto di *1 Tm 3,2* e *Tt 1,6*.²³

pensari debet; non quia Sacramentum *essentialiter deficiat*, immo bigamus recipit characterem, sed quia *perfectio* Sacramenti in ipso *deficit...*" (*In IV Sent.*, d. 25, a. 2, q. 3; ed. Quaracchi IV, 654). San Tommaso era di un'altra opinione.

²¹ Il *Commento* domandava sulla liceità (*utrum liceat*); sulla potestà del Papa il *Quodlibeto IV* (*utrum possit*).

²² "Omnia quae in canone dicuntur, *ad jus divinum pertinent*. Cum ergo apostolus in Scriptura canonica dicat: *oportet episcopum non nisi unius uxoris virum esse*; videtur quod non possit in hoc dispensari" (obj 2) "...hoc verum est *quantum ad ea quae sunt de jure naturali, et quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramentorum et fidei*; sed in aliis quae sunt *de institutione apostolorum*, cum ecclesia habeat nunc *eandem potestatem* statuendi et destruendi quam tunc habuit, potest per eum qui primatum in ecclesia tenet, dispensari" (2m).

²³ "dicendum, quod apostolus dupliciter in doctrina sua aliqua proposuit: quaedam quidem sicut *promulgans ius divinum*, sicut illud quod habetur ad Galat., V. 2: *si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*; et multa alia huiusmodi: et in hoc Papa non potest dispensare. Quaedam vero sicut *propria auctoritate aliqua statuens*: nam ipse dicit, I ad Cor., XI, 34: *cetera ... Cum venero, disponam*; et infra, XVI, mandavit ut collectae quae fiunt

b) In riguardo alla seconda questione, mentre nel *Commento* manca una risposta al perché il diritto *divino* non copre ogni precetto apostolico, nel *Quodlibeto* IV²⁴ la risposta si trova nel principio della libertà, che fa differire la legge nuova dalla legge antica. Mentre in questa il diritto divino abbracciava i principi della moralità (*moralia*) e la regolazione contingente del culto (*caeremonialia*) e della convivenza sociale (*judicialia*), adesso nella legge nuova il diritto divino non garantisce più quei precetti contingenti e si limita ai precetti morali della legge naturale, agli articoli della fede e ai sacramenti della grazia. In quanto legislatore di una “legge di perfetta libertà” (Gc 2,12) Cristo ha lasciato ai “prelati della Chiesa e ai principi del popolo cristiano” il compito di regolare le contingenze del culto divino e della convivenza comunitaria. Dunque la potestà papale può dispensare soltanto in queste determinazioni *positive*.

Da quest’analisi comparativa risulta la conclusione che conferma la nostra tesi cioè, che i precetti della legge naturale non sono mera istanza normativa estrinseca alla legge nuova e alla missione dottrinale della Chiesa di Cristo ma parte *costitutiva* sebbene *secondaria*, accanto agli articoli della fede e ai sacramenti della grazia, e ordinato all’elemento principale, cioè la

in sanctos, per unam sabbati fiant, quod non pertinet ad ius divinum. Et similiter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo non est iuris divini, sed institutio auctoritatis humanae divinitus homini concessae”.

²⁴ “Circa ea vero quae sunt iuris divini vel iuris naturalis [Papa] dispensare non potest: quia ista habent efficaciam ex institutione divina. *Ius autem divinum est quod pertinet ad legem novam vel veterem*. Sed haec *differentia est inter legem utramque*: quia lex vetus determinabat multa tam in praeceptis caeremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in praeceptis iudicialibus pertinentibus ad iustitiam inter homines conservandam; sed lex nova, quae est lex libertatis, huiusmodi determinationes non habet, sed est contenta praeceptis moralibus naturalis legis, et articulis fidei, et sacramentis gratiae: unde et dicitur lex fidei, et lex gratiae, propter determinationem articulorum fidei, et efficaciam sacramentorum. *Cetera vero*, quae pertinent ad determinationem humanorum iudiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permisit Christus, qui est novae legis lator, praelatis ecclesiae et principibus christiani populi determinanda; unde huiusmodi determinationes pertinent ad *ius humanum*, in quo Papa potest dispensare. In solis vero his quae sunt de lege naturae, et in articulis fidei et sacramentis novae legis dispensare non potest: hoc enim non esset posse pro veritate, sed contra veritatem. Manifestum est autem quod bigamum non promoveri, neque est de lege naturae, neque pertinet ad articulos fidei, neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit ordinis sacramentum); sed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus. Unde circa hoc potest Papa dispensare, licet dispensare non debeat nisi ex magna et evidenti causa; sicut etiam posset dispensare circa hoc quod aliquis sacerdos non indutus vestibus sacris consecraret corpus Christi” (*Quodl.* IV, q. 8, a. 2).

grazia dello Spirito Santo, la carità e le altre virtù soprannaturali. Perciò sarebbe sbagliato concludere dal testo una riduzione o contrazione della legge nuova ai precetti morali della legge naturale come se San Tommaso fosse stato un deista *avant la lettre*, o concludere in un “impérialisme d'une certaine conception du droit naturel”.²⁵ Inoltre, per quel che riguarda il rapporto del *Quodlibeto* IV con il *Commento*, possiamo concludere che non c'è innovazione dottrinale ma, assieme a una maggior chiarezza e vigore nelle formule, c'è un andare alla radice della dottrina, cioè alla qualità specifica della legge nuova come legge di perfetta libertà, a differenza della legge antica. Una risonanza di quel principio si troverà dopo, nella IIIa pars: *Ad secundum dicendum quod ea quae sunt iuris naturalis diversimode determinationem accipiunt in veteri et nova lege, secundum quod congruit imperfectioni veteris legis et perfectioni novae* (S.Th. III, q. 84, a. 7).

Soltanto resta indicare le mediazioni che spiegano la maturazione che va dal *Commento* al *Quodlibeto* IV, e queste si trovano nel trattato sulla Legge nella *Summa Theologiae*.

A) La prima mediazione viene svolta in alcuni passi del trattato sulla legge antica. Alla domanda se i precetti morali di questa legge possedevano obbligatorietà universale Tommaso risponde che tutti erano obbligati ad osservarli, non in virtù della stessa legge antica ma in virtù della legge naturale contenuta in quei precetti (*non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae*).²⁶ Ma perché tutti questi appartengono alla legge naturale? Tommaso risponde che la bontà morale degli atti umani viene definita per la sua “congruenza con il giudizio della ragione [retta]; ma ogni [omne] giudizio della ragione umana viene derivato in certo senso (*aliqua*) dalla

²⁵ Così veniva qualificata la dottrina di un manuale che insegnava: “Praecepta moralia nulla Christus addidit eis quae iure naturali omnes attingebant” (Génicot-Salsmans *Institutiones Theologiae moralis*, vol. 1, Louvain 1931, n. 90, p74, citato e criticato da Philip Delhaye in *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, RTL 4 [1973] 315). Sembra strano che il qualificato autore di *Permanence du droit naturel* non abbia avvertito nel testo criticato un riflesso della tradizione di Tommaso. Vedi al riguardo J.M. Aubert *Débats autour de la morale fondamentale*, *Studia Moralia*, 20 (1982) p. 218 nota 46 (cf *ibidem* p. 209 nota 30. Dal resto condividiamo con Delhaye la critica a manuali nei quali lo studio delle virtù (la carità!) veniva omissso dalla morale e trasferito alla dogmatica. Ma questo non è il caso di Tommaso.

²⁶ “Lex vetus manifestabat praecepta legis naturae et superaddebat quaedam propria praecepta. Quantum igitur ad illa quae lex vetus continebat de lege naturae, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis: *non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae*” (q. 98, a. 5).

ragione naturale. Dunque è necessario che tutti i precetti morali appartengano alla legge naturale *in diversi modi*" (S.Th. I-II, q. 100, a. 1 c).²⁷ Come capirlo? Tommaso risponde:

In riguardo ad alcuni precetti la ragione naturale di qualunque uomo giudica per sé e immediatamente (*statim*) che devono osservarsi come *onora tuo padre e tua madre e non uccidere, non rubare* (Es 20,12ss.); e questi appartengono alla legge naturale *assolutamente*. Di altri precetti i sapienti giudicano che devono essere osservati mediante una considerazione più sottile della ragione. E questi appartengono alla legge naturale ma in modo di aver bisogno della disciplina per la quale i minori ricevono l'istruzione dei più sapienti, come *alzati davanti a chi ha i capelli bianchi e onora la persona del vecchio* (Lv 19,32) ecc. Ma per giudicare di certi precetti la ragione umana ha bisogno dell'istruzione di Dio che ci fa conoscere le cose divine come *non ti farai idolo né immagine alcuna* (Es 20,4), *non pronunciare invano il nome del Signore* (Dt 5,11). (*Ibid.* c).²⁸

In riguardo a questa terza classe di precetti la spiegazione della sua derivazione dalla legge naturale trova un principio di risposta nell'articolo 5, dove i tre primi comandamenti del Decalogo vengono fondati, rispettivamente, nei *doveri religiosi e morali di fedeltà, riverenza e servizio* verso Dio come sovrano di tutto.²⁹ Se riteniamo che la ragione può arrivare a Dio

²⁷ "Sicut autem omne iudicium rationis speculativae procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicae procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est ... Sic igitur patet quod, cum moralia praecepta sint de his quae pertinent ad bonos mores; haec autem sunt quae rationi congruunt; *omne autem rationis humanae iudicium aliquantulum a naturali ratione derivatur, necesse est quod omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae, sed diversimode*". Al riguardo vedi Mongillo D., *Potere normativo della ratio nella Legge Nuova*, in: *Angelicum*, 51 (1974) 169-185.

²⁸ "Quaedam enim sunt quae statim per se ratio naturalis cuiuslibet hominis diiudicat esse faciendam vel non faciendam, sicut *honora patrem tuum et matrem tuam, et, non occides, non furtum facies*. Et huiusmodi sunt absolute de lege naturae. Quaedam vero sunt quae subtiliori consideratione rationis a sapientibus iudicantur esse observanda. Et ista sic sunt de lege naturae, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientioribus instruantur, sicut illud, *coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia huiusmodi. Quaedam vero sunt ad quae iudicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis, sicut est illud, *non facies tibi sculptile neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum*".

²⁹ "Principi autem communitatis tria debet homo, primo quidem, fidelitatem; secundo, reverentiam; tertio, famulatum. *Fidelitas* quidem ad Dominum in hoc consistit, ut

come Creatore e Signore di tutto (*Concilio Vaticano I*, sessione 3, capitolo 2, canone 1; cf. *DS* 3026) allora potremmo dire che quei doveri non sono noti soltanto dalla rivelazione positiva soprannaturale. Questo non significa che siano ordinati dalla *pura* ragione ma da una “ragione informata dalla fede”: “dicendum quod etiam in his quae ordinant ad Deum, quaedam sunt *moralia*, quae *ipsa ratio fide informata* dictat, sicut Deum esse amandum et colendum” (*S.Th.* I-II, q. 104, a. 1, 3m). Se invece quei precetti si fondassero *soltanto nella positività* della rivelazione non sarebbero più “moralì” ma diventerebbero “cerimoniali” (“*quaedam vero sunt caeremonialia*, quae non habent vim obligationis nisi ex institutione divina” *ibid.*).

B) La seconda mediazione per arrivare alla dottrina del Quodlibeto si trova nel trattato sulla legge nuova, questione 108. Qui la soluzione viene fondata nello spirito di sobria libertà con la quale il suo legislatore, Gesù Cristo nostro Signore, procedette in riguardo alla regolazione degli atti *esteriori* della vita cristiana, cioè, invece di moltiplicare questa regolazione con precetti cerimoniali e giudiziali Gesù la ridusse a quelli atti che introducono alla grazia, come i *sacramenti*, e quelli che permettono il retto uso della grazia, cioè le opere della carità che già i precetti morali della legge antica regolavano in ordine al necessario per la virtù mentre la legge nuova li regola anche in ordine a quello che è libero, cioè la perfezione dei cosiddetti *consigli*,³⁰ o anche disposizioni transitorie, corrispondenti alla fase terrena

honorem principatus ad alium non deferat. Et quantum ad hoc accipitur primum praeceptum, cum dicitur, *non habebis deos alienos*. Reverentia autem ad Dominum requiritur ut nihil iniuriosum in eum committatur. Et quantum ad hoc accipitur secundum praeceptum, quod est, *non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Famulatus autem debetur Domino in recompensationem beneficiorum quae ab ipso percipiunt subditi. Et ad hoc pertinet tertium praeceptum, de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum” (*S.Th.* I-II, q. 100, a. 5 c).

³⁰ “...Sicut dictum est, lex nova in exterioribus *illa solum* praecipere debuit vel prohibere, per quae *in gratiam introducimur*, vel quae pertinent *ad rectum gratiae usum* ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo *sacramenta*, per quae gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum... Rectus autem gratiae usus est per *opera caritatis*. Quae quidem secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad *praecepta moralia*, quae etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc, lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda... Et ideo, quia istae determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiae... idcirco *non cadunt sub praecepto novae legis*, sed *relinquuntur humano arbitrio*; quaedam quidem quantum ad *subditos*, quae scilicet pertinent singillatim ad unumquemque; quaedam vero ad *praelatos temporales vel spirituales*, quae scilicet pertinent ad utilitatem communem” (*S.Th.* I-II, q. 108, a. 2 c).

di Cristo.³¹ Certo, fu necessario aggiungere molti articoli nella fede, giacché questa “supera l’umana ragione”, ma

in quanto alle opere di virtù abbiamo la direzione della ragione naturale la quale è *una (quaedam)* regola dell’operazione umana, *come si disse prima* [I-II, q. 19, a. 3-4 e q. 63, a. 2]. E per questo non fu conveniente che [nella legge nuova] fossero dati altri precetti che i morali della legge [antica] i quali sono in conformità con il dettame della ragione... (q. 108, a. 2, 1m).³²

La ragione umana è *una (quaedam)* regola ma non l’ultima. L’eventuale malinteso si scioglie leggendo i due passi a cui si rimandava Tommaso. Nel primo troviamo il principio: “Dove fallisce la ragione umana bisogna rivolgersi alla ragione eterna” (q. 19, a. 4c); ma la terza risposta ci chiarisce che questa “legge eterna ... ci viene resa nota in certo modo (*aliqua*l*iter*) per la ragione umana ... o per certa (*aliqua*l*em*) rivelazione sopraggiunta” (3m). Nel secondo passo il principio viene riformulato così: “tutto quello che viene regolato dalla ragione umana lo è anche dalla legge divina ma senza conversione”, e appunto in questa non convertibilità radica la differenza fra le virtù morali acquisite e quelle infuse (q. 63, a. 2c). In conclusione

A) le mediazioni della *Somma* ci permettono chiarire 1) che il perché sia necessario che tutti i precetti morali appartengano alla legge naturale, è appunto quello di aver la regola della ragione 2) che questa regola non è la pura ragione ma la ragione regolata dalla legge eterna e, secondo i casi, “informata dalla fede”.

B) Tanto per il *Quodlibeto IV* come per la *Somma* il diritto divino viene ristretto nella legge nuova in ragione della sua *differenza della legge antica*, in quanto “legge di perfetta libertà” (*Gc* 2,12). Questa consiste, in modo principale, nella grazia e le virtù soprannaturali (teologali e morali infuse) e, in modo strumentale, soltanto e in tutto quello che ci introduce in quella grazia (sacramenti e articoli di fede) o ci permette esercitarla, cioè le opere

³¹ “Unde Luc. XXII [35s], dixit, *quando misi vos sine sacco et pera et calceamentis, numquid aliquid defuit vobis? at illi dixerunt, nihil. Dixit ergo eis, sed nunc qui habet saccum, tollat; similiter et peram. Iam enim imminet tempus perfectae libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quae secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis*” (*ibid.* ad 3m).

³² “...ea quae sunt fidei, sunt supra rationem humanam, unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. Et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. *Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae, ut supra dictum est Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis*” (*ibid.* 1m).

della carità la quale assume ed eleva la moralità delle leggi antica e naturale. Tutto questo e soltanto questo configura il diritto divino nella legge nuova che rende caduco il diritto divino positivo della legge antica (precetti cerimoniali e giudiziali) e toglie la qualità di diritto *divino* – ma non la sua obbligatorietà – al restante di disposizioni *positive* delle autorità della Chiesa al cui prudente e libero giudizio Cristo lasciò determinare in particolare la vita cristiana.

3. LA DOTTRINA DI SAN TOMMASO NEL CONTESTO PRESENTE

La complessità di questa dottrina non è facile da comprendere senza rischio di anacronismo o di confusioni, soprattutto dopo le reazioni all'Enciclica *Humanae Vitae* e dopo il dibattito fra una "morale autonoma" e una "etica della fede", o sullo specifico della morale cristiana.³³ Ma bisogna rilevare il voto di superare le rispettive unilateralità in ricerca di una "via media", cioè

Avec le premier [Auer] et contre le second [Stoeckle], nous acceptons que la raison soit capable d'arriver à déterminer son agir de façon *autonome* en vertu de sa capacité d'aboutir par elle-même à l'Absolu. Avec le second et contre le premier, nous refusons qu'il y ait dans l'homme concret deux plans *séparés* l'un de l'autre (nature et surnature) et que, par conséquent, il y ait *une morale autonome indépendante de la foi* (au plan de la recherche et de la détermination des normes, évidemment) (R. Tremblay, *Par-delà*, 235).

Al riguardo facciamo due osservazioni.

A) Senza invocare San Tommaso coincidiamo con questo voto con una eccezione: in coerenza con la nostra tesi di una doppia funzione della *legge*

³³ Tendenze rappresentate, rispettivamente, per i libri di A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971 e di B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral*, Munich 1973. Buoni riassunti delle diverse vicende di questo dibattito si trovano in Delhay P., *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne*, RTL (1973), 308-339; Idem *Droit naturel et théologie morale. Perspectives actuelles*, in RTL (1975), 137-184; Aubert J.-M., *Debats autour de la morale fondamentale* Studia Moralia, 20 (1982) 195-222; Tremblay R., *Par-delà la "morale autonome" et l'"éthique de la foi". À la recherche d'une "via media"*. Studia Moralia, 20 (1982) 223-237; Léonard A.; *Foi et raison dans la détermination des règles concrètes de l'agir chrétien* in *Anthropotès* 3 (1987) 43-55; idem *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris 1991 355-378; Gaziaux E., *L'autonomie morale: Au croisement de la philosophie et de la théologie* Leuven 1998, 292-315.

naturale riteniamo con A. Léonard la *possibilità* di un doppio statuto della *filosofia* morale, cioè in quanto etica *autonoma* e in quanto etica *integrata* nella teologia morale.³⁴ Questa distinzione si corrisponde con la dottrina della pluralità di “stati della filosofia” riconosciuti come validi dall’Enciclica *Fides et Ratio*, cioè, come filosofia “autonoma” (non autosufficiente!) “indipendente (*penitus distractam*) dalla rivelazione evangelica” (FR 75a), come filosofia “cristiana”, ispirata da questa rivelazione (*sumpto initio a Revelatione*) (FR 76d), come “integrata” nella teologia sistematica (fondamentale, dogmatica e morale), in dialogo e interazione con queste discipline (FR 78).³⁵

B) Se è lecita la ricerca di quella “via media” allora e *a fortiori* questa sarebbe valida per un San Tommaso chi, avendo fondato *un* ricorso alla legge naturale nella stessa legge nuova, rende possibile una “autonomia della morale” in nome di una “etica della fede cristiana”, per dirla in modo breve e paradossale. Ma, non avendo lo spazio né il proposito di confrontare la dottrina di San Tommaso con queste tendenze teologiche odierne e, tanto meno con i loro singoli rappresentanti, lasciamo questo lavoro ad altri più qualificati.³⁶ Invece ci sembra più urgente discernere e decidere in

³⁴ “En correspondance avec ce double aspect de consistance propre et de relativité qui caractérise la philosophie dans son rapport à la révélation, il y aura dès lors *deux statuts* possibles de la philosophie pour le chrétien: – celui de la *philosophie autonome*, ayant une réelle valeur même si, par rapport à la révélation effective, elle constitue *une abstraction* ... – celui de la philosophie *intégrée à la théologie*, assumée dans le rayonnement de la parole de Dieu ... mise au service de la foi pour mettre en lumière les présupposés de la révélation, écarter les objections, éclairer la parole de Dieu par des analogies naturelles, saisir la connexion des mystères entre eux, etc» Léonard A., *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris 1991, 374.

³⁵ Cf. Ferrara R., *La Fides et ratio y “la” filosofía*, Teología 36 (1999) 5-17; idem *La integración de la filosofía en la teología sistemática*, Teología 41 (2004) 9-28, esp. 16-21.

³⁶ Aubert J. M., *Loi de Dieu. Lois des hommes*, Tournay 1964, idem *La spécificité de la morale chrétienne selon Saint Thomas*, Le Supplément 92 (1970) 55-73; idem *Pour une herméneutique du droit naturel*, Rech.Sc. Rel, 59 (1971) 449-492; idem *Debats autour de la morale fondamentale* Studia Moralia, 20 (1982), 195-222. Labourdette M., *La morale chrétienne et ses sources*, RTh 77 (1977), 624-642. Pinckaers S., *Autonomie et hétéronomie. en morale selon S. Thomas d'Aquin*, dans VV.AA. *Autonomie, Dimensions éthiques de la liberté*, Fribourg-Paris, 1978, 104-123, idem., *Esquisse d'une morale chrétienne. Ses bases: la loi évangélique et naturelle*, in Nova et Vetera, 55 (1980), 102-125, idem *La Loi de l'Évangile ou Loi nouvelle selon Saint Thomas*, in: *Loi et Évangile*, Genève 1981, pp. 57-80; idem, *Les sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son contenu, son histoire* Fribourg, 1985; idem *La morale chrétienne et ses sources: écriture, tradition et magistère* Anthropotes III/1 (1987) 25-42 idem, *L'Évangile et la morale*, Fribourg, 1990, idem, *Le retour de la loi nouvelle en*

quale misura l'Enciclica *Fides et Ratio* fa una ricezione, al meno *implicita*, o un rifiuto tacito della dottrina di Tommaso sul rapporto della legge naturale con la legge nuova quando insegna che la teologia morale

ha forse ancor maggiore bisogno dell'apporto filosofico perché *nella nuova alleanza*, infatti, la vita umana è *molto meno regolamentata da prescrizioni divine che nell'antica*. La vita nello Spirito porta ai credenti a una libertà e responsabilità che vanno oltre la Legge stessa. Il Vangelo e gli scritti apostolici propongono, è vero, oltre i principi universali della condotta cristiana anche degli insegnamenti e precetti singolari. Per applicarli alle circostanze particolari della vita individuale e sociale, tuttavia, il cristiano deve impiegare non solo la sua coscienza, ma anche la forza del suo ragionamento. Con altre parole ciò significa che la teologia morale deve ricorrere ad una *retta visione filosofica, della natura umana, della società e dei principi generali* di una decisione etica (FR 68).³⁷

Come San Tommaso, anche senza citarlo, l'Enciclica richiede per la teologia morale i servizi di una retta filosofia appunto *in ragione della libertà e sobrietà della stessa nuova Alleanza in materia legislativa e non soltanto per dialogare con il non cristiano*. Le differenze riguardano soprattutto il vocabolario, cioè le parole "legge naturale" e "legge nuova" vengono sostituite, rispettivamente per "filosofia" e per "nuova alleanza". In riguardo alla concezione della "legge naturale" rimane il dubbio se la

morale. (Festschrift L. Walsh), 1998, 281-293. Mongillo D., *Potere normativo della "ratio" nella Legge Nuova*, in *Angelicum* 51 (1974), 169-185; idem et *Theonomie als Autonomie des Menschen in Gott*, in VV.AA., *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf, 1977, 55-77. Elders L., *La morale de S. Thomas, une éthique philosophique?*, in: *Doct. Comm* 30 (1977) 192-205. Léonard A.; *Foi et raison dans la détermination des règles concrètes de l'agir chrétien* in *Anthropotès* 3 (1987) 43-55; idem *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Paris 1991 355-378; Kaczynski E. "*Lex spiritus*" in *S. Paolo e la sua interpretazione in S. Tommaso*, in: *Angel.* 59 (1982), 455-474; Idem "*Lex nova*" in *San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale* in: *Divinitas* 25 (1981), 22-33.

³⁷ "Theologia moralis fortasse etiam maiore indiget philosophiae auxilio. In Novo Foedere enim humana vita multo minus temperatur quam in Vetere Testamento. Vita in Spiritu fideles ducit ad libertatem responsalitemque quae ipsam Legem transgrediuntur. Evangelium utcumque et apostolica scripta sive universalia christiane agendi principia ministrant sive doctrinam praeceptaque singularia. Ut eadem peculiaribus vitae individualis et socialis condicionibus accommodentur, oportet Christianus suam conscientiam funditus obstringere possit suique ratiocinii vim. Aliis verbis, id requirit ut theologia moralis recto philosophico prospectu utatur sive quod ad naturam humanam societatemque spectat sive quod ad ethicae deliberationis principia universalia".

Fides et Ratio rimanda alla mediazione di principi i quali, oltre la differenza di vocabolario, si ricoprono con quello che Tommaso chiamava “legge naturale” o se omette quella mediazione per un salto immediato alla coscienza. Questo dubbio viene escluso dall’ Enciclica quando, con VS 32,³⁸ deplora la tendenza di “concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo, i criteri del bene e del male e agire di conseguenza” e insiste nel principio che la teologia morale, illuminata dalla Parola di Dio “richiede un’etica filosofica rivolta alla verità dei beni (*bonorum veritatem*); quindi né di tipo soggettivista né utilitarista. Tale etica implica e presuppone un'antropologia filosofica e una metafisica dei beni (*metaphysicam bonorum tractationem*)” (FR 98).

Certo, nemmeno qui viene impiegata l’espressione “legge naturale”. Ma quali altri principi di antropologia e di etica filosofica avrebbero la funzione di istanza normativa della coscienza? Non trovo altro modo di far corrispondere quest’insegnamento della *Fides et Ratio* con la sua interpretazione data quattro anni dopo, nel 2002, dal suo stesso autore, nel brano del discorso all’Assemblea plenaria della Congregazione per la dottrina della fede che chiudeva la prima parte del nostro lavoro e che può essere invocato come conclusione della nostra tesi.

³⁸ Giovanni Paolo II *Veritatis Splendor* 32, AAS 85 (1993), 1159-1160.

CULTURA E VALORI PER UNA SOCIETÀ GLOBALIZZATA

BATTISTA MONDIN

Cultura e valori sono tra i beni più preziosi di cui l'uomo possa disporre: la cultura è la via che conduce l'uomo alla piena realizzazione di se stesso; i valori sono le stelle che lo guidano in questo difficile cammino.

Oggi l'umanità sta attraversando una profonda, gravissima crisi culturale che è allo stesso tempo anche una tremenda crisi di valori. Sul fatto che non solo l'occidente ma tutto il mondo stia attraversando una crisi culturale senza precedenti tutti gli osservatori sono d'accordo. Filosofi, psicologi, sociologi, letterati, uomini politici, teologi affermano unanimemente che la cultura moderna non risponde più alle esigenze attuali dell'umanità, ai suoi gusti, alle sue aspirazioni, alle sue attitudini, ai suoi valori, alle sue conoscenze, al suo linguaggio. È una cultura superata. E così non si esita di parlare di postmodernità, anche se nella maggior parte dei casi non si sa dire in che cosa effettivamente consiste la cultura postmoderna.

La crisi investe tutto il tessuto culturale: il linguaggio, i costumi, le istituzioni, le persone ma intacca soprattutto i valori. La ragione fondamentale per cui la nostra società sta precipitando nel caos è il suo abbandono dei valori spirituali e morali che l'avevano informata ed ispirata per secoli, cioè Dio, la Patria, la Famiglia, lo Stato, la Chiesa, la Scuola, il Diritto, la Persona, la Giustizia, la Solidarietà, ecc. "Anche le istituzioni che parevano garantire all'uomo punti saldi di riferimento ora hanno perso la funzione di guida e vengono contestate: la famiglia, lo Stato, la Chiesa (...) all'origine di tutto questo sconvolgimento spirituale c'è la caduta dell'assolutezza dei valori, l'affermazione della molteplicità delle morali contenuta in ben note tesi filosofiche del secolo scorso, dal Nietzsche con il suo 'rovesciamento' dei valori al relativismo storicistico nelle sue varie forme. Ciò che dapprima era dottrina filosofica divenne a poco a poco pratica di vita, e le conseguenze sconcertanti andarono ben oltre il punto di partenza, cioè la constatazione che, di fatto i comportamenti umani si

ispirano a valori talvolta diversi e opposti, specie col variare dei tempi e dei luoghi. E, trascurando di osservare che, per chi li propone e ad essi si ispira, i valori vigono senza limitazioni, la conseguenza più comoda che venne tratta è stata che ciò che vien chiamato valore è illusione o mascheramento di quello che piace, sì che ognuno è autorizzato a seguire il proprio gusto e le sue inclinazioni” (F. Barone).

Molteplici sono le cause che hanno contribuito a mettere in crisi i valori: i progressi della scienza, l'esplosione della tecnologia, la ricerca del benessere elevato a sistema di vita, certi sistemi politici ed economici, la scuola, in qualche caso l'atteggiamento stesso delle varie confessioni cristiane e dei loro membri responsabili ma la causa che ha avuto il peso maggiore è stato il pensiero filosofico moderno, soprattutto il pensiero ateo di Marx, Comte, Freud, Nietzsche e Sartre. I valori spirituali e morali sono crollati nel momento in cui questi filosofi o li hanno deliberatamente abbattuti (hanno preteso di fare dell'uomo stesso il loro unico fondamento. Fu un crollo inevitabile. Infatti i valori sono ideali, mète che hanno la funzione di orientare la vita umana, la condotta morale della persona. Perciò si collocano logicamente e ontologicamente sopra l'uomo e davanti a lui. Ma se si concepisce l'uomo come essere supremo (come hanno fatto Marx, Comte, Nietzsche ecc.) allora diviene egli stesso la fonte arbitraria di ogni norma, d'ogni ideale, d'ogni regola di condotta. Un umanesimo assoluto non essendo in grado di dare un fondamento ai valori non può che condurre al nichilismo d'ogni valore, come è di fatto accaduto. È questa la ragione principale che ha contribuito maggiormente a mettere in crisi la cultura moderna ed il suo artefice, la società occidentale.

Ma c'è anche un'altra ragione che ha contribuito in modo decisivo a mettere in crisi la *cultura* moderna: la presa di coscienza che si tratta essenzialmente di una cultura regionale: è una cultura fatta per l'uomo occidentale, per l'europeo e per l'americano e non per tutta l'umanità. I grandi valori della modernità: fraternità, eguaglianza e libertà sono stati circoscritti agli abitanti dell'Europa e dell'America. A loro sono stati riservati i profitti delle grandiose conquiste della scienza e della tecnica. L'avvento del fenomeno della globalizzazione ha reso evidente il carattere regionale della cultura moderna e ha fatta sentire la necessità del suo superamento.

La globalizzazione segna un passo decisivo verso una nuova cultura. Ma il cammino verso una nuova cultura è incerto ed insicuro, anzi è totalmente aberrante fino a quando non sarà sorretto da una chiara visione dei valori fondamentali.

1. CHE COS'È LA GLOBALIZZAZIONE

Prima di affrontare il problema di definire i tratti principali e i valori fondamentali di una cultura che risponda alle esigenze di una società pienamente globalizzata è opportuno chiarire ulteriormente il concetto di globalizzazione.

La globalizzazione è per definizione una forma speciale della socializzazione dell'uomo.

L'uomo è per natura un essere socievole: non è una monade senza porte e senza finestre, che rispecchia più o meno adeguatamente quanto accade nel mondo, come pensava Leibniz, ma è un essere che ha bisogno degli altri per nascere, crescere e realizzarsi.

La socievolezza è una dimensione che si è sviluppata nel corso dei secoli. All'inizio aveva proporzioni molto piccole, tribali. Poi le proporzioni si sono ingrandite, e sono diventate prima nazionali, quindi internazionali ed infine mondiali o globali. I moderni mezzi di comunicazione hanno messo ciascuno di noi in contatto con ogni vicenda importante o insignificante che accade in qualsiasi parte del mondo. Già qualche anno fa M.D. Chenu scriveva: "Il più piccolo atto umano e qualsiasi realtà per quanto minuscoli sono coinvolti in un regime sociale che li dirige e li compenetra da ogni parte. Non posso compiere il più piccolo atto commerciale, pretendere il più modesto salario, regolare il contratto più elementare senza sentirmi immediatamente accerchiato da ogni parte – e anche sostenuto – dalla solidarietà economica, sociale, giuridica, che costituisce la base stessa del mio contratto, del mio lavoro, del mio commercio, indipendentemente o al di fuori delle mie intenzioni. E questo in un intersecarsi che, da un capo all'altro del mondo, moltiplica senza fine una rete inestricabile ed invincibile: un colpo alla borsa di New York accresce oggi, senza che io me ne interessi, il mio capitale, ma domani la mia piccola impresa potrebbe crollare sotto la concorrenza travolgente dell'industria giapponese. Lo stesso si deve dire per qualsiasi altro settore".¹

Sempre a proposito delle profonde ripercussioni che il fenomeno della socializzazione globale esercita su ognuno di noi Roger Garaudy, in *Prospettive dell'uomo* osservava: "Economicamente, politicamente, moralmente, la vita quotidiana di ogni uomo risente delle tempeste più lontane: un crac della borsa di New York, una manifestazione di protesta a Tokyo, un

¹ M.D. Chenu, *L'évangile dans le temps*, Parigi 1964, pp. 89-90.

piano economico a Mosca, un'insurrezione in Africa o in Asia. Come le guerre, le crisi riguardano ormai tutto il mondo ... Nessun conflitto ha carattere regionale. Nessuna responsabilità è limitata. Nessuna libertà è isolata. Possiamo a buon diritto dire d'essere tutti implicati nella grande contestazione che investe il mondo. La storia ha voluto così. Ci troviamo in questa situazione e non possiamo modificarla".²

La globalizzazione pone oggi l'umanità dinanzi ad alcune sfide terribili ed angosciose: la sfida ecologica causata dal consumismo sfrenato delle risorse del pianeta; la sfida demografica, causata dal numero troppo grande degli abitanti del pianeta; la sfida della fame, che pone i paesi poveri in un duro contrasto con i paesi ricchi; la sfida di un eccessivo livello di benessere, che genera conflitti tra il Nord e il Sud del pianeta; la sfida dell'odio viscerale, tra razze e religioni.

A queste sfide globali è necessaria una risposta globale, che non può essere data soltanto dall'economia, dalla tecnologia, neppure dalla sola politica: la risposta deve venire da una nuova cultura, che non abbia più come soggetto la tribù, il popolo, la nazione, ma assuma come soggetto il mondo intero.

In *Avere o essere* Erich Fromm osserva giustamente che il risanamento e il rinnovamento della società non si ottiene semplicemente con i rivolgimenti politici ed economici e neppure soltanto con le conversioni interiori dei singoli individui. Il risanamento e il rinnovamento della società si realizza soltanto se si riesce a creare una nuova cultura, cioè una nuova forma spirituale che unifichi tutti i suoi membri sotto la guida di comuni valori e li impegni per obiettivi comuni.³

D'altronde questa è un'esigenza essenziale della socializzazione. Infatti ad ogni livello di socializzazione corrisponde un tipo particolare di cultura. Alla socializzazione tribale corrisponde la cultura della tribù; alla socializzazione nazionale, corrisponde la cultura della nazione (la cultura greca, romana, tedesca, francese, spagnola, italiana, russa ecc.). Pertanto alla socializzazione globale attualmente in vigore deve corrispondere una cultura globale, una cultura planetaria. Essa è l'unico strumento capace di "ricomporre il mondo e la personalità di ciascuno, incoraggiando l'incontro e l'integrazione di culture differenti, per permettere a ciascuno di noi di vivere la più larga parte possibile dell'esperienza umana".⁴

² R. Garaudy, *Propositive dell'uomo*, Torino 1972, p. 11.

³ E. Fromm, *Avere o essere*, Milano 1977, pp. 176-177.

⁴ A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris 1994, p. 277.

2. QUALE CULTURA PER LA GLOBALIZZAZIONE?

A questo interrogativo ho cercato di rispondere nel mio volume: *Una nuova cultura per una nuova società*.⁵ La tesi che vi svolgo è la seguente: una cultura planetaria ossia globale deve essere sia umanistica sia religiosa. Deve essere umanistica perché la cultura è non solo creatura dell'uomo ma ha anche per fine l'uomo stesso: la sua piena realizzazione. Dev'essere inoltre religiosa, perché la piena realizzazione dell'uomo è possibile soltanto col concorso, con l'aiuto di Dio.

Tutti e due i punti hanno bisogno di un approfondimento, specialmente il secondo.

2.1. *Una cultura umanistica*

Il centro della cultura è l'uomo: essa è finalizzata alla sua piena realizzazione. Ma chi è l'uomo? Questo è il grande interrogativo che si pongono tutte le antropologie filosofiche e conosciamo le innumerevoli risposte, non di rado contraddittorie: chi lo identifica col corpo chi con l'anima, chi ne fa una natura statica chi una realtà profondamente dinamica, chi assenga il primato alla ragione chi sottomette la ragione al dominio delle passioni.

Una cultura umanistica presuppone un alto concetto dell'uomo, il quale dev'essere sempre trattato come fine e mai come mezzo. Il suo titolo principale è di essere una persona, ossia un essere sussistente nell'ordine dello spirito.

a) *Persona*

Com'è noto, il mondo occidentale ha appreso dal cristianesimo il concetto di persona: che cioè ogni singolo esponente della specie umana non vale tanto per quello che ha quanto per quello che è; che il suo primo titolo di nobiltà non gli deriva dalla razza, dalla religione, dal censo o dal sesso, bensì semplicemente dal suo esser uomo (o donna) e che questo titolo è talmente grande da renderlo degno della massima stima e del più profondo rispetto, in ogni momento della sua esistenza: quando è sano come quando è malato, quando è debole come quando è forte, quando è colto come quando è ignorante, quando è piccino impotente nel grembo della madre come quando è vecchio arteriosclerotico rinchiuso in un ricovero, quando appar-

⁵ Edizioni Massimo, Milano 1982.

tiene al sesso forte come quando appartiene al sesso debole. Queste verità acquisite attraverso la rivelazione biblica, un po' alla volta sono diventate solido patrimonio della cultura occidentale. La persona, secondo la splendida definizione che ne dà S. Tommaso, "significa ciò che è più perfetto in tutta la natura, cioè il sussistente in una natura ragionevole".⁶

Per questo motivo l'uomo viene prima di tutto ciò che non è persona. Viene prima della natura, che è un universo vastissimo e meraviglioso di valori, ma non è persona; è il regno dell'uomo, a lui totalmente subordinato. Viene prima anche della società, la quale pur essendo una unione di persone, in se stessa non è persona, e in quanto tale possiede anch'essa, come la natura solo un valore strumentale. La società è, assolutamente parlando, a servizio della persona, mentre questa solo in determinate situazioni, cioè relativamente parlando, è a servizio della società.

Ma perché l'uomo è un valore assoluto, degno sempre e dovunque della massima stima e del più profondo rispetto?

La spiegazione piena la fornisce soltanto il cristianesimo con la dottrina che l'uomo è figlio di Dio. Ora, essendo Dio valore assoluto, fondamento e ricettacolo di tutti i valori, ne consegue logicamente che anche colui che viene reso partecipe, per grazia di Cristo, della sua natura divina, gode della sua stessa dignità, cioè del suo valore assoluto.

Ma c'è anche una spiegazione razionale del valore assoluto della persona umana. La ragione profonda è la dimensione spirituale che è propria dell'uomo. Oggi non c'è più nessuno che ha il coraggio di affermare con Nietzsche, che "l'uomo è corpo e soltanto corpo". Ora, se è vero che l'uomo possiede oltre alla dimensione corporea anche una dimensione spirituale, una dimensione cioè che supera in tutto nettamente le proprietà e le possibilità della materia, che non conosce limiti né spaziali né temporali e con gli occhi dello spirito supera tutti i confini dello spazio e del tempo, occorre ammettere che l'uomo possiede un elemento incorruttibile, un principio, un seme di eternità. È questo elemento incorruttibile, immortale, come ha ben visto la filosofia classica e gran parte della filosofia moderna, che assicura all'uomo una dignità assiologica incondizionata.

L'uomo è persona sin dall'istante del suo concepimento. Da quel momento, con la definizione del suo DNA, egli risulta iscritto nell'albo della famiglia umana ed è quindi come ogni altro membro di tale famiglia una persona. Questa è una verità apodittica, innegabile, nonostante tutti i sofismi con

⁶ S. Tommaso, *S.Th.*, 23, 3.

cui la cultura laica cerca di contestarla. Non è infatti né il tempo (l'aver cinque mesi, un anno o cent'anni) né il peso (pesare mezzo kilo, cinque chili o un quintale) a fare di un individuo una persona, ma la sua specificità ontologica, e questa specificità gli è data dal DNA della prima cellula umana.

Però, mentre dal punto di vista ontologico la persona umana è già pienamente definita e realizzata sin dall'inizio, dal punto di vista dinamico, specialmente sotto l'aspetto morale, l'uomo è un compito che ha bisogno di molto tempo e di grandi fatiche per diventare piena realtà.

Per il suo sviluppo fisico servono la ginnastica, la medicina, lo sport, ecc. Per la realizzazione dell'uomo in quanto essere spirituale serve una adeguata assimilazione di certi valori assoluti.

b) *Verità*

Tra i valori assoluti il primo posto spetta alla verità. Qui non ci riferiamo alla verità come trascendentale, cioè come qualità dell'essere in quanto tale, ma alla verità come misura dell'essere dell'uomo. Per realizzare pienamente se stesso, l'uomo deve anzitutto conoscere la verità del proprio essere.

La cultura moderna, costruita interamente su una concezione soggettivistica del conoscere, che non accredita alla mente umana la capacità di attingere la verità delle cose e di riconoscerle per quello che sono, ma di percepirne soltanto le apparenze, i fenomeni, ha rinunciato alla verità e ha giocato tutte le sue carte sulla operatività, sulla efficienza, sul successo. Il successo, in particolare, è diventato il suo criterio per giudicare della bontà di un sapere. Per questo essa ha abbandonato la metafisica la quale non ambisce mai al successo, ma vuole semplicemente scoprire l'essere profondo delle cose, le loro radici primarie, i loro fini ultimi. Il pensiero moderno "non è più un pensiero contemplativo, ma un pensiero operativo – scrive Moltmann. La ragione non assolve più la funzione di percepire, bensì quella di produrre. Non si sforza più di cogliere l'essenza permanente nella realtà, ma vuole conoscere per trasformare. Il pensiero moderno è un pensiero che genera e che opera. È pragmatico: realtà è sinonimo di attività. Non si verificano le idee stabilendo un confronto con le idee eterne, ma mediante la loro prassi e i loro risultati".⁷

Ora, assunto l'efficientismo come criterio ultimo della bontà di un sistema di conoscenze, d'una teoria, d'un progetto era logico e naturale che la

⁷ J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1974, p. 278.

verità non fosse più tenuta in alcun conto dalla cultura moderna e che fosse estromessa dal regno dei valori. Infatti per conseguire il successo può andare bene tutto tranne la verità: la menzogna come la calunnia, la frode come l'inganno, la prepotenza come la violenza. E così nella cultura moderna la verità ha ceduto il suo scettro alla potenza: alla volontà di potenza, come diceva Nietzsche. La seduzione e la volontà di potenza non la verità sono le armi di cui si servono costantemente i partiti, i governanti, i sindacati, la stampa, la pubblicità per carpire il consenso della gente.

Il rinnovamento della cultura e la formazione di una cultura planetaria, esige quindi, urgentemente il recupero del valore della verità: essa è il cibo della mente, il nutrimento spirituale dell'anima; nutrimento indispensabile della persona, per rendere possibile la sua crescita interiore, la sua crescita nella sfera dell'essere. La verità è un valore assoluto e non strumentale, e va pertanto coltivata per se stessa. "La verità vi farà liberi" ha detto Gesù: la verità appaga non soltanto le aspirazioni della mente, ma dissipa anche le angustie dello spirito, e riempie l'anima di intima gioia, di una vera pace soave.

Ci sono gradi di verità come ci sono gradi di essere e, pertanto, l'intelligenza deve orientare il proprio sguardo verso i traguardi più alti: la verità dell'uomo e la verità di Dio: "Conoscere l'anima e Dio" dice S. Agostino nei suoi *Soliloqui* è il massimo obiettivo della ragione umana.

Per la Chiesa, messaggera di Dio in terra, è naturale predicare la verità di Dio, ed è una missione cui ha sempre mantenuto fede. Ma con l'oscuramento della verità dell'uomo che è sceso sulla terra nell'epoca moderna, essa si è assunta anche l'onere di proclamare altamente la verità dell'uomo. Proclamare la verità integrale dell'uomo è stato uno degli obiettivi principali di Paolo VI: "La crescita umana – leggiamo nella sua enciclica *Populorum Progressio* – costituisce come una sintesi dei nostri doveri (...) Mediante la sua inserzione nel Cristo vivificatore, l'uomo accede ad una dimensione nuova, a un umanesimo trascendente, che gli conferisce la sua più grande pienezza: questa è la finalità suprema dello sviluppo personale" (n. 16). "In comunione con le migliori aspirazioni degli uomini e soffrendo di vederle insoddisfatte, la Chiesa desidera aiutarli a raggiungere la loro piena fioritura e a questo fine offre loro ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità" (n. 13).

Lo stesso obiettivo viene perseguito col massimo impegno da Giovanni Paolo II: *defensor hominis* può valere come motto del suo pontificato ed è molto eloquente il titolo che egli ha scelto per la sua enciclica programmatica, *Redemptor Hominis* che però va inteso rettamente, in quanto non mira, come può sembrare a prima vista, alla soteriologia, bensì alla antro-

pologia, perché in essa si presenta una trattazione aggiornata della antropologia cristiana. “Qui – precisa Giovanni Paolo II – si tratta dell’uomo in tutta la sua verità, nella sua piena dimensione. Non si tratta dell’uomo ‘astratto’ ma reale, dell’uomo ‘concreto’, ‘storico’. Si tratta di ciascun uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero (...). L’uomo così com’è ‘voluto’ da Dio, così com’è stato da lui eternamente ‘scelto’, chiamato, destinato alla grazia e alla gloria: questo è proprio ‘ogni’ uomo, l’uomo ‘il più concreto’, ‘il più reale’; questo è l’uomo in tutta la pienezza del mistero di cui è divenuto partecipe in Gesù Cristo, mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre (...). L’uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale (...) quest’uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: egli è la prima fondamentale via della Chiesa, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell’Incarnazione e della Redenzione” (nn. 13-14).

Concludendo, una cultura profondamente umanistica quale vuole essere la cultura planetaria del Terzo Millennio, deve essere centrata sulla verità dell’uomo, dell’uomo storico, dell’uomo reale, dell’uomo peccatore ma salvato dal divino Redentore.

c) *Libertà*

Una delle verità primarie che qualificano l’uomo come persona è che è un essere libero. Grazie alla libertà l’uomo consegue ciò che gli animali ottengono mediante gli istinti. È per istinto che l’animale cerca ciò che è bene per se stesso e per la specie. L’animale realizza se stesso istintivamente e si realizza perfettamente, nel giro di un breve arco di tempo: poche settimane, pochi mesi. Invece l’uomo si realizza gradualmente e liberamente.

Com’è noto, che la libertà sia una prerogativa essenziale della persona umana è una verità che è stata portata al mondo dal cristianesimo. In una nota pagina dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche* Hegel scrive: “La libertà è l’essenza propria dello spirito e cioè la sua stessa realtà. Intere parti del mondo, l’Africa e l’Oriente, non hanno mai avuto questa idea e non l’hanno ancora: i Greci e i Romani, Platone ed Aristotele e anche gli Stoici non l’hanno avuta: essi sapevano, per contrario, soltanto che l’uomo è realmente libero mercè la nascita (come cittadino ateniese, spartano ecc.) o mercè la for-

Pertanto la libertà non è un potere assoluto, ma un potere subordinato alla verità, anzitutto alla verità di Dio, che va riconosciuto ed adorato e, in secondo luogo, alla verità dell'uomo, che va costruito e realizzato, sia in se stesso, preso individualmente, sia negli altri.

Per realizzare pienamente l'uomo, la libertà dispone soprattutto di due risorse: la virtù e la legge.

d) *Virtù*

La virtù è, per definizione, una disposizione ferma e costante, ad agire bene, che una persona si è conquistata agendo liberamente. La virtù è quindi la libertà canalizzata verso il bene. Si tratta di un'inclinazione talmente consolidata, che il virtuoso è portato ad agire bene (per es. ad essere casto, coraggioso, generoso, giusto ecc.) quasi con veemenza.

Che la virtù sia un valore oggi non lo si dà più per scontato, mentre in passato, i greci e i romani lo collocavano al primo posto tra i valori morali. In molti ambienti essa viene derisa, canzonata, disprezzata. Ciò vale per la virtù della fedeltà coniugale come per quella della castità, per la virtù della sincerità come per quella dell'obbedienza, per la virtù della temperanza come per quella dell'onestà ecc. E questo è chiaro indizio del livello di degradazione in cui è sprofondata la nostra società.

Ma il disprezzo e la perdita della virtù si pagano caramente. Senza la virtù l'uomo diviene un animale selvaggio e torna ad essere *homo homini lupus*. D'altronde non può essere che così, perché quando si rifiuta di sottomettersi al soave e onorevole giogo della virtù, l'uomo cade sotto il giogo pesante e riprovevole del vizio. O la libertà ripete atti buoni e acquista l'abito della virtù; oppure ripete atti cattivi e allora acquista l'abito, la disposizione del vizio.

Disprezzare la virtù e considerarla un disvalore non è solo segno di malizia ma anche di crassa ignoranza. Perché per disprezzare la virtù non è necessario ignorare Dio ma basta misconoscere qual è la realtà autentica dell'uomo: che l'uomo è essenzialmente un essere progettuale, un progetto aperto da definire e da realizzare. E la realizzazione del progetto-uomo come l'esecuzione di qualsiasi altro progetto comporta lavoro, pazienza, costanza, sacrificio, in altre parole comporta virtù.

Perciò in testa ai valori da perseguire per realizzare pienamente se stesso, per diventare sovrano di se stesso, per acquistare dignità nei confronti degli altri, per dare lustro al proprio assoluto valore, l'uomo deve collocare la virtù. Essa è la *conditio sine qua non* per raggiungere il proprio vero bene,

il fine ultimo, la beatitudine. Questa semplice verità ha fatto parte della sapienza filosofica di tutti i popoli, di tutti i tempi. Anche la nuova cultura a dimensione planetaria tesa alla massima coltivazione dell'uomo, dovrà promuovere calorosamente la coltivazione della virtù.

Per diventare *agathòs* ossia uomo perfetto, l'uomo deve acquistare le quattro virtù cardinali: giustizia, forza, temperanza e prudenza: ognuna di esse esercita il controllo su una determinata passione: la giustizia sulla passione dell'aver, la forza sulla passione della violenza, la temperanza sulla passione della concupiscenza, la prudenza sulla passione della fretta.

Ma per diventare perfetto, secondo l'antropologia cristiana, occorre un'altra virtù, la virtù dell'amore.

e) *Amore*

Nell'uomo l'*amore* è una disposizione naturale, ma, come già notava Agostino, è una disposizione profondamente ambigua, in quanto può assumere due atteggiamenti antitetici: quello egoistico dell'amore di sé, che può essere spinto fino alla negazione di Dio e all'uccisione del prossimo, e quello altruistico, che può condurre fino al sacrificio della propria vita per amore di Dio e del prossimo. L'amore altruistico sta alla base della città di Dio; l'amore egoistico, che per Agostino sta all'origine della città terrena, è diventato il fondamento della società e della cultura moderna.

L'essere altruistico, che Agostino poneva a fondamento della città di Dio è quello che deve stare alla base della nuova cultura umanistica planetaria.

Per creare una nuova cultura occorre promuovere un nuovo tipo d'amore: l'amore-carità deve prendere il posto dell'amore-possesso, o secondo una terminologia diventata ormai classica, l'*agape* deve prendere il posto dell'*eros*. Qui occorre riconoscere i meriti che spettano al cristianesimo. Su questo punto, forse più che su qualsiasi altro, il cristianesimo ha compiuto una svolta rivoluzionaria. La concezione dell'amore che vigeva precedentemente in tutte le culture e civiltà era quella dell'*eros*. Invece con Gesù l'amore si fa grazia, dono assolutamente gratuito e disinteressato, cioè *agape*. L'*agape* regola anzitutto i rapporti tra le tre persone divine. Dio è essenzialmente amore, amore che si ipostatizza in tre forme: amore paterno, amore filiale e amore sponsale. Non è soltanto lo Spirito Santo che è essenzialmente amore, ma sono amore anche il Padre e anche il Figlio. La circuminsessione delle tre persone divine è una circuminsessione agapica. Le tre persone divine sono tre eterni amanti, che danzano eternamente la danza dell'amore. In secondo luogo l'amore regola i rapporti tra Dio e l'uomo.

Infatti l'amore divino non rimane chiuso in se stesso, ma si espande anche verso le creature. Così la Beata Trinità chiama all'essere innumerevoli piccoli amanti. Questi, frutto dell'amore, sono anche destinati a partecipare alla danza agapica che si svolge eternamente tra i tre eterni amanti.

L'amore è anche il grande comandamento che Gesù ha lasciato ai suoi discepoli: "Vi dò un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri" (Gv 13, 34-35). Il senso della vita per il cristiano non sta nel tenere per sé ciò che si ha, ma nel saperne fare dono agli altri, realizzando il proprio essere nell'amore.

S. Paolo diceva che tra le virtù teologali il primo posto spetta all'amore, non alla fede e neppure alla speranza. In effetti all'amore spetta un primato assoluto: esso sta al vertice della gerarchia dei valori morali: l'amore viene prima della giustizia, della fortezza, della prudenza, della castità ecc. Per questo motivo non può esserci iniziativa culturale più importante e più urgente di quella di promuovere la coltivazione dell'amore. Per questo motivo ci facciamo promotori di una cultura umanistica globale incentrata sull'amore. Nell'amore di Dio e del prossimo abbiamo la giusta misura di qualsiasi altro valore, inclusi la giustizia, la libertà e la pace: Una società che assume come forma spirituale l'amore diviene automaticamente, naturalmente una società giusta, libera, pacifica.

La creazione di una *civiltà dell'amore* costituisce il principale obiettivo di Giovanni Paolo II. Il tema della civiltà dell'amore è il filo rosso che attraversa e caratterizza tutto il suo pontificato. In uno dei suoi primi discorsi (al Laterano, 12 nov. 1978), alla civiltà dell'odio e dell'egoismo che ha causato guerre, seminato violenza, generato schiavitù e morte, il papa contrappone la civiltà dell'amore: "L'amore costruisce; solo l'amore costruisce. L'odio distrugge. L'odio non costruisce niente. Può solo disgregare. Può disorganizzare la vita sociale, può tutt'al più far pressione sui deboli, senza però edificare nulla". Un anno dopo, nell'incontro natalizio il papa ricorda ai Polacchi che "l'amore crea il bene nell'uomo e tra gli uomini. Esso è la forza principale dell'esistenza umana, del vivere e del sopravvivere dell'uomo". Nella *Lettera alle Famiglie* del 1994, dove un ampio paragrafo è dedicato alla due civiltà dell'amore e dell'odio, il papa dichiara: "La civiltà dell'amore è '*via della Chiesa*' la quale cammina nel mondo e chiama su tale via le famiglie e le altre istituzioni sociali, nazionali e internazionali, a motivo proprio delle famiglie e attraverso le famiglie" (n. 13). "Tutto ciò che è *contrario alla civiltà dell'amore* è contrario alla verità dell'uomo e diventa una minaccia per lui: non gli consente di

ritrovare se stesso e di sentirsi sicuro" (*Ibid.*). Mentre la civiltà dell'odio e della morte coltiva il potere, l'aver e la violenza e costruisce valori materiali ed economici, la civiltà dell'amore coltiva l'essere e la donazione e si esercita nell'assimilazione dei valori assoluti ed eterni, in primo luogo della verità e poi della giustizia, della libertà e della pace.

La civiltà dell'odio e della morte ha persino oscurato il significato dei termini "amore", "libertà", "dono sincero", "persona", "diritti della persona" ecc. Ai cristiani del Giappone il papa raccomanda di mantenere alti i valori dello spirito. "Tutti insieme – dice – i cristiani del Giappone sono un piccolo numero. Nondimeno quale splendida missione è la vostra, di cercare di essere un lievito d'amore in mezzo alle divergenze della società per dare esempio di altruismo e proclamarlo con tutti gli altri valori del Vangelo di fronte ai valori materialistici del consumismo, per sottolineare la dignità umana e il valore della persona umana contro tutto ciò che nella società moderna potrebbe sminuirli".

La linea di demarcazione tra le due civiltà è segnata dall'amore e dalla difesa della vita, amore e difesa della vita di tutti, ma dei più deboli in modo particolare, dei figli nel seno materno, degli ammalati, dei poveri, degli anziani, dei moribondi. Già Diogneto nel secondo secolo dell'era cristiana scriveva che, diversamente dai pagani, i cristiani "non si sbarazzano del feto".

L'aborto è indubbiamente il marchio di una civiltà dell'anti-amore, dell'egoismo, della morte. Di qui la dura e aspra battaglia che Giovanni Paolo II va conducendo contro questa terribile piaga che fa ogni anno varie decine di milioni di morti. Contro quegli Stati e quei governi che raccomandano o impongono ai loro sudditi l'aborto come sistema per il controllo delle nascite Giovanni Paolo II ha espresso la sua accorata protesta. Davanti a tali crimini la Chiesa non può tacere.

f) *Un altro valore fondamentale per la cultura della persona è l'Amicizia*

Già Aristotele considerava l'amicizia come la forma più elevata di comunicazione interpersonale. L'amicizia dice qualche cosa di più rispetto alla carità. Mentre infatti l'amore e la carità possono essere unilaterali, l'amicizia esige reciprocità: l'amicizia è inclinazione affettiva reciproca, che nasce da una perfetta conformità di sentire e della conseguente disponibilità reciproca a svelare anche gli aspetti più reconditi della propria personalità. L'amicizia consiste essenzialmente in un amore scambievole tra due persone ed è un rapportarsi con gli altri così come si fa con se stessi. Scrive San Tommaso d'Aquino: "L' amore con il quale uno ama se stesso è for-

ma e radice dell'amicizia; abbiamo infatti amicizia per gli altri, in quanto ci comportiamo con loro come verso noi stessi" (*S.Theol.*, II-II, 24, 4).

L'amicizia si basa essenzialmente sulla comunione e sulla condivisione. Perciò si danno tanti tipi di amicizia quanti sono i tipi di comunione e condivisione. S. Tommaso elenca quattro tipi di amicizia: tra consanguinei, fondata sulla comunione naturale dovuta alla stessa discendenza; tra lavoratori, fondata sulla condivisione economica, in quanto si partecipa alla stessa attività produttiva; tra concittadini in quanto essi partecipano alla vita politica della propria patria; infine tra i credenti cioè tra i cristiani. Questa consiste "nella comunione divina grazie alla quale essi fanno parte del corpo della Chiesa o in atto o in potenza" (in *III Sent.*, d. 39, q. 1, a. 6). L'ultimo tipo di amicizia è detto "amicizia di carità" (*amicitia caritatis*).

Come l'amore così pure l'amicizia è anzitutto un sentimento, una inclinazione naturale di reciproco affetto tra due persone; quindi, di per sè non è ancora virtù. Si parla in effetti e ci sono in realtà sia buone sia cattive amicizie, amicizie edificanti e amicizie pericolose. Per essere elevata al grado di virtù, l'amicizia deve essere informata dalla carità, ossia da un amore reciproco conforme all'ordine delle cose, che colloca sempre al primo posto Dio e poi le creature. La carità è l'amicizia dell'uomo con Dio e, quindi con gli esseri che a lui appartengono, e tra gli esseri che appartengono a Dio, anzitutto con gli uomini; ma poi anche con gli angeli e tutti gli altri abitanti del Cielo.

La vera amicizia, l'amicizia virtuosa, è un vincolo che unisce a livello spirituale, ma abbraccia tutta la persona in tutte le sue dimensioni. È comunione spirituale ed è quindi tanto più elevata e tanto più vera quanto più tocca le profondità dello spirito. Per questo motivo l'amicizia più grande (come l'amore più grande) è quella di Dio verso gli uomini e quella dell'uomo verso Dio. Dio è l'amico più caro e più fedele. Il suo amore non viene mai meno. Infedele e traditore dell'amico è solo l'uomo. L'amicizia di Dio è costante e dura in eterno.

g) *La pace*

Se valore è per definizione tutto ciò che è meritevole o è semplicemente oggetto di stima, allora la pace è senza dubbio da annoverarsi tra i valori principali essendo condizione essenziale per la convivenza sociale e per la crescita personale. Insieme con l'amore e con la giustizia la pace è sempre inclusa dai Profeti tra quei beni fondamentali che accompagneranno l'instaurazione del Regno di Dio tra gli uomini. E Gesù fa della pace una delle otto beatitudini.

La pace è uno dei valori più ambiti e più ardentemente perseguiti dalla nostra società, la quale però non sembra assolutamente in grado di ottenerla: su di essa incombe continuamente il pericolo orrendo della guerra atomica, mentre si trova già sconvolta dalla violenza, dal terrorismo, dai conflitti e rivalità di classe, dall'odio, dalle discriminazioni, dall'intolleranza.

La pace è legata da un vincolo strettissimo, sostanziale, vitale alla cultura e alla società. Infatti dove non c'è società, ovviamente non può esserci né cultura né pace. Ma è vero anche il contrario: dove non c'è cultura non può nascere nessuna società né può esserci pace; mentre dove non c'è pace si assiste alla disgregazione sia della cultura sia della società.

Assodata questa elementare verità si comprende benissimo come nella società contemporanea, dove la cultura uscita dalla scienza e dalla tecnica è ormai esausta e non ha più il potere di unire gli spiriti, anche la pace sia scossa profondamente e minacci continuamente di venir meno.

La pace è quella *tranquillitas ordinis* di cui gode una società quando tutto funziona bene al suo interno e non paventa pericoli dall'esterno. Due sono pertanto le principali espressioni della pace: internazionale e sociale. La pace *internazionale* riguarda i rapporti di uno stato con gli altri stati; mentre la pace *sociale* riguarda i rapporti tra le classi e gli individui dello stesso stato (nazione).

Oggi, quando si parla di pace si pensa soprattutto alla pace tra le nazioni, pace su cui grava sempre minaccioso il pericolo della guerra atomica. Questa pace si deve cercare con tutti i mezzi perché troppo grave è il rischio che corre l'umanità se non riesce a conservarla. Alla pace internazionale sono tenuti tutti gli stati, non solo i grandi colossi ma anche le piccole nazioni, non solo gli Stati Uniti, la Russia e la Cina, ma anche Cuba, Israele, Irlanda, Libano ecc. Infatti la pace è un bene di tutte le nazioni e in un mondo così altamente interdependente come il nostro, la mancanza di pace in qualsiasi angolo della terra diventa un pericolo comune per tutti.

Per salvaguardare la pace non vale più l'adagio latino: *si vis pacem para bellum* perché le armi che occorrono oggi per fare la guerra sono troppo costose e pericolose. Non basta riempire gli arsenali di armi atomiche per stare tranquilli. Al contrario più ingigantiscono queste terribili polveriere, più cresce l'angoscia che da un momento all'altro possano farci saltare tutti in aria. Ma è soprattutto a motivo del costo ingentissimo che la fabbricazione degli strumenti bellici comporta attualmente che la corsa agli armamenti non può più essere una buona strada per ottenere la pace. Investire capitali enormi e spendere un quoziente notevole del bilancio pubblico per questi obiettivi di morte, mentre ci sono due miliardi di uomini che vivono

nell'indigenza e decine di milioni di bambini che ogni anno muoiono di fame, è diventato un delitto che grida vendetta al cospetto di Dio. Questo è un lusso che i paesi ricchi non possono più permettersi.

Con le armi di cui oggi dispongono le grandi nazioni non si può parlare di guerra legittima. Già intrinsecamente cattiva in se stessa perché espressione di odio collettivo, a causa dei mezzi con cui viene combattuta attualmente, la guerra diviene un orribile strumento d'autodistruzione per l'umanità. Essa è già causa d'autodistruzione finché non viene guerreggiata, dato il costo altissimo delle armi che si continua a fabbricare: armi che dissanguano gli erari degli stati più potenti e provocano lo sperpero di capitali e di energie che vengono sottratti ad usi pacifici spesso essenziali. Ma l'autodistruzione sarà ancora più irruente e spaventosa quando il flagello della guerra si scatenerà e gli avversari tenteranno di assicurarsi la vittoria con qualsiasi mezzo e a qualsiasi prezzo. Allora "l'umanità che pur avendo compiuto mirabili conquiste nel campo scientifico, si trova già in grave pericolo, sarà forse condotta funestamente a quel giorno, in cui non altra pace potrà sperimentare se non la pace di una terribile morte".⁹

Per impedire lo scatenarsi della furia della guerra occorre, logicamente rimuoverne le cause. In passato le cause principali furono "l'orgoglio, la gelosia, amori delusi, verità ferita, cupidigia di maggiori ricchezze, brama di potere su più vasti domini, meschine animosità tra regali fratelli o fra padre e figlio, passioni momentanee e capricci infantili...".¹⁰

Però secondo il parere di sociologi autorevoli da qui in avanti il maggiore pericolo per un conflitto mondiale risiede altrove: nell'enorme dislivello di benessere che si registra tra le nazioni opulente del mondo occidentale e le nazioni povere del Terzo Mondo, e nella scarsità di risorse energetiche di cui potranno disporre le stesse nazioni opulente in futuro, dopo che le avranno divorate forsennatamente mediante un uso insipiente della moderna tecnologia.

L'intollerabile dislivello di benessere vigente tra nazioni ricche e nazioni povere, presto o tardi, costringerà queste ultime ad allearsi contro le prime e a giocare l'arma della guerra per indurle ad un maggiore senso di giustizia e di solidarietà tra i popoli. "È possibile, naturalmente che i governi dei paesi sottosviluppati riescano ad ottenere l'assistenza su larga scala di cui hanno bisogno e che ritengono sia loro dovuta, senza ricorrere a tali mezzi. Ma dato che i paesi sviluppati fino ad oggi si sono mostrati riluttan-

⁹ Costituzione Patorale *Gaudium et Spes*, n. 82.

¹⁰ P. Niebuhr, *Uomo morale e società immorale*, Milano 1968, p. 20.

za del carattere o la cultura, mercè la filosofia (lo schiavo anche come schiavo e in catene, è libero). Quest'idea è venuta nel mondo per opera del cristianesimo, ed essendo oggetto e scopo dell'amore di Dio, l'uomo è destinato ad avere relazione assoluta con Dio come spirito, e far sì che questo spirito dimori in lui: cioè l'uomo è in sé destinato alla somma libertà".⁸

Del resto prima del cristianesimo che l'uomo fosse libero non era neppure concepibile, in quanto al di sopra di lui si riconoscevano tre grandi potenze cui egli doveva inesorabilmente sottostare: il Fato, la Natura e la Storia. Dal cristianesimo queste potenze vengono detronizzate o rimosse: viene rimosso il Fato il quale cede il posto a Dio, il quale nella sua infinita bontà fa dono anche all'uomo del suo attributo più prestigioso, la libertà; mentre sono detronizzate e sottomesse al dominio dell'uomo la natura e la Storia. È quindi verissimo che la libertà è una conquista del cristianesimo, il quale seppe fare della libertà e dell'amore le sue armi più potenti: con esse conquistò pacificamente il mondo antico, imprimendogli una nuova forma spirituale, una nuova cultura, centrata appunto sulla libertà e sull'amore.

La cultura moderna, dopo avere emarginato e soffocato a poco a poco il cristianesimo, si è appropriata indebitamente di un tesoro non suo – la libertà – e l'ha manomesso fino a deformarlo gravemente, dopo averlo strappato da quella cornice religiosa e metafisica che l'aveva custodito e salvaguardato.

L'uomo moderno, assolutizzando se stesso ha assolutizzato anche la sua libertà, la quale, acquisito il carattere di assolutezza, ovviamente non necessita più di nessuna cultura. Diventato l'essere supremo l'uomo rivendica per sé il diritto di adoperare la libertà a proprio piacimento, in assoluta autonomia, senza sottostare a nessuna legge, a nessuna norma: sia che tale esercizio contrasti con diritti altrui sia che urti contro la tradizione o l'ordine stabilito. Nelle sue mani la libertà si trasforma in mero capriccio, in pura contingenza.

Tutto questo è dovuto ad una errata concezione dell'uomo, il quale non è affatto quell'essere supremo, onnipotente e onnisciente, che ha immaginato la filosofia moderna, ma un essere creaturale dipendente da Dio, un essere finito e socievole, che per la sua nascita, il suo sviluppo, la sua sopravvivenza ha bisogno costantemente dell'aiuto dei propri simili. In questo triangolo, determinato dal proprio io, dagli altri e da Dio, la libertà trova i grandi valori per cui impegnarsi a fondo ed esercitarsi costantemente.

⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari 1951, pp. 442-443.

na. Tanto più che, data l'interdipendenza sempre maggiore tra i popoli, non è possibile che tra essi regni una pace duratura e feconda, quando sia troppo accentuato lo squilibrio nelle condizioni economico-sociali".¹² Fortunatamente oggi ci sono infinite possibilità per realizzare un'assistenza più efficiente e più generosa sia in campo tecnologico sia finanziario. A tal fine sono all'opera alcuni validissimi organismi internazionali (FAO, UNESCO etc.) ma occorre potenziarli ulteriormente e crearne di nuovi.

Terza: controllo degli armamenti, perché questi (specialmente quelli nucleari) fanno correre gravissimi pericoli a tutta l'umanità. Oggi, osserva giustamente Romano Guardini, "non esiste ancora un'etica dell'uso della potenza, rigorosamente pensata e vigorosamente inculcata e meno ancora una educazione a questo fine, né della élite né della collettività. Per tutte queste ragioni il pericolo costituzionale che sta nella libertà ha preso il carattere di urgenza. La scienza e la tecnica hanno reso le energie della natura e quelle dell'uomo disponibili ad un tale grado che possono avvenire distruzioni di proporzioni imprevedibili, acute e croniche. Con assoluta esattezza si può dire che da ora innanzi comincia una nuova era della storia. Da ora in avanti e per sempre l'uomo vivrà ai margini di un pericolo che minaccia tutta la sua esistenza e continuamente cresce".¹³ Da qualche tempo i paesi più forti, militarmente più agguerriti cercano di realizzare un sistema efficiente di controllo degli armamenti, per quanto concerne la produzione delle armi nucleari. Al punto in cui stanno le cose, secondo il parere di molti studiosi ed uomini politici, per eliminare alla radice il pericolo atomico e per evitare ulteriori sprechi di risorse energetiche preziose, c'è una sola soluzione seria del problema: quella di smantellare tutte le armi nucleari esistenti e di rinunciare per sempre a costruirne di nuove, conservando un minimo di armi convenzionali per il mantenimento della pace sociale all'interno del paese. Questa è un'utopia per la quale vale la pena battersi fino in fondo.

Quarta: rinnovamento della cultura; infatti mezzo essenziale per il mantenimento della pace è la cultura, intesa sia come coltivazione dell'individuo sia come forma spirituale della società. La cultura nel senso di *paideia* è condizione essenziale per la salvaguardia della pace interna perché fornendo ai membri di un gruppo sociale un linguaggio, dei costumi, delle tecniche, delle istituzioni e dei valori comuni, la cultura costituisce lo strumento più potente della loro unificazione e socializzazione.

¹² Enciclica *Mater et Magistra*, n. 156.

¹³ R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1954, p. 93.

Ma la cultura, in quanto forma spirituale della società, è anche lo strumento più efficace per realizzare la pace internazionale (e internazionale oggi significa mondiale). Perché ciò avvenga è necessario sviluppare una nuova cultura a respiro mondiale – una cultura globalizzata – che si nutra di tutti quei valori che sono essenziali per il rinnovamento della cultura: la persona, la verità, la libertà, la virtù, la giustizia, l'amore, l'amicizia, la legge, la pace della coscienza. Pertanto, la grande pace internazionale, la pace tra i popoli di tutta la terra, va perseguita come obiettivo fondamentale del rinnovamento culturale, partendo dalla pace sociale e ancora più a monte, dalla pace personale della propria coscienza.

h) *La legge*

La legge è l'altra grande risorsa di cui l'uomo dispone per realizzare se stesso. La prima risorsa è, come s'è visto, la virtù che è la via che l'uomo deve percorrere per realizzare pienamente se stesso. Invece la legge è lo strumento che lo aiuta a scoprire ciò che deve fare per essere pienamente, autenticamente uomo, con tutte le dimensioni che sono proprie dell'uomo, in particolare la sua dimensione sociale che lo obbliga a realizzare il proprio progetto di umanità con l'apporto degli altri e contemporaneamente a prestarsi con tutte le sue forze per aiutare gli altri a dare attuazione al proprio progetto di umanità. La legge aiuta la persona singola a scoprire ciò che da sola forse non riuscirebbe a scoprire.

Quanto all'origine, nei suoi dettami più generali e fondamentali, la legge non può avere altra provenienza che la natura stessa dell'uomo. Finalizzata all'uomo, è dal profondo del suo essere che la legge trae la sua origine prima. Questa è l'unica spiegazione plausibile del fatto che sui principi primi c'è un vastissimo consenso tra le legislazioni civili d'ogni tempo e luogo. Questa legge è anche detta *legge naturale*.

S. Tommaso definisce la legge come *regula et mensura actuum* (regola e misura degli atti umani), "una regola ed una misura determinata dalla ragione".¹⁴ La legge naturale è quella regolamentazione degli atti umani che la ragione trae direttamente dalla natura umana, esaminando ciò per cui l'uomo ha un'inclinazione naturale e che, di conseguenza, coglie come buono e da tradurre in azione. Ora, secondo Tommaso, ci sono tre livelli di inclinazioni naturali fondamentali che fanno da guida alla ragione per

¹⁴ S.Th. I-II, q. 90, a. 1.

cogliere la legge naturale: quelle che l'uomo ha in comune con tutti gli esistenti (per perseverare nell'essere), quelle che ha in comune con gli animali (per conservare la specie), quelle sue specifiche (conoscere la verità). La legge naturale prescrive ciò che è comune a tali inclinazioni.¹⁵

La legge naturale, che ha come principio supremo: "Fa il bene ed evita il male" rappresenta per l'etica ciò che i principi primi rappresentano per la metafisica: è il fondamento di ogni altra norma morale. In essa trova il suo fondamento e la sua giustificazione anche la legge umana: "Sicché ogni legge introdotta dall'uomo (*humanitus posita*) intanto ha la natura di legge, in quanto deriva dalla legge naturale. Che se in qualche modo è contraria alla legge naturale, non è più legge ma corruzione della legge".¹⁶ La legge naturale è massimamente conforme all'uomo, in quanto gli fornisce una guida sicura nelle proprie scelte e gli insegna la strada per realizzare se stesso e conseguire il fine che gli è proprio. È una legge che non viene da fuori (non è eteronoma, direbbe Kant) bensì dal di dentro e in questo senso è autonoma: è la legge che la ragione stessa dà all'uomo; non è frutto di ardite e astruse speculazioni, ma la sua percezione è tanto agevole che appare quasi intuitiva. La sua sede specifica, secondo S. Tommaso, è la *sinderesi*: "la quale è l'abito che contiene i precetti della legge naturale, che sono i primi precetti delle azioni umane".¹⁷

Tra le leggi naturali il primo posto spetta al divieto di uccidere: "Non uccidere". È un divieto fondato sulla sacralità della vita e sulla dignità della persona.

Invece nell'etica cristiana il primo posto spetta al precetto dell'amore: "Ama Dio con tutto il cuore e il prossimo tuo come te stesso".

Attualmente screditata nella sua origine naturale, la legge ha perduto ogni autorità nel foro della coscienza (che pure dovrebbe essere il suo primo e principale avvocato), per cui viene sistematicamente disattesa e violata. Anche leggi che in passato erano ritenute sacre e inviolabili (come non uccidere, onora il padre e la madre, non rubare, non dire falsa testimonianza, ecc.) oggi vacillano non soltanto nelle coscienze ma talvolta negli stessi codici civili. Per restituire alla legge tutto il suo valore che, come s'è visto, è grandissimo non solo per la convivenza civile, ma anche e soprattutto per la formazione della persona, occorre ricondurla alla sua origine naturale, che poi, a guardar bene, risulta essere, come ha ben visto S. Tommaso e con

¹⁵ Ivi, a. 2.

¹⁶ *S.Th.* I-II, q. 95, a. 2.

¹⁷ *S.Th.* I-II, p. 94, a. L ad 2.

lui molti altri pensatori pagani, cristiani, musulmani, orientali, una origine divina. Ecco come si esprime S. Tommaso a questo proposito in un celebre passo della *Summa theologiae*: “La legge è una regola o misura, e si distingue in due tipi: il primo si trova in colui che regola o misura, il secondo in colui che è misurato o regolato. Ora, essendo tutte le cose sottomesse alla divina provvidenza, risulta che tutte sono regolate dalla legge eterna. Ed è evidente che tutte le cose partecipino in qualche modo alla legge eterna in quanto per la sua impronta sono inclinate alle loro azioni e ai loro fini. Ma tra tutte le cose la creatura ragionevole è soggetta alla divina provvidenza in un modo più eccellente, in quanto diviene essa stessa partecipe alla provvidenza, provvedendo a se stessa e alle altre cose. Pertanto è fatta partecipe anche della legge eterna, e per essa ha un’inclinazione naturale verso l’azione e il fine suo proprio. E questa partecipazione alla legge eterna nella creatura ragionevole si chiama legge naturale”.¹⁸

Affinché la legge possa ritrovare nel foro delle coscienze la sua dignità di valore fondamentale, occorre che essa sia ricondotta dalla cultura planetaria alla sua origine naturale e divina. Il che avviene solo se si assume il valore assoluto della persona come criterio e misura d’ogni legislazione.

2. UNA CULTURA RELIGIOSA

Abbiamo così concluso l’esposizione dell’aspetto umanistico della cultura planetaria. Ora ci resta da esaminare il secondo aspetto che è quello religioso.

Noi affermiamo che una cultura, globale, planetaria deve essere una cultura religiosa. La ragione più profonda di questa tesi l’abbiano già indicata: per la realizzazione di se stesso l’uomo ha bisogno di Dio. L’uomo è per natura un “piccolo Dio” (*parvus Deus*) è libero e *dominus sui* come Dio, ma è un *dio in fieri* che per riuscire a dominare le proprie passioni e per amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo suo come se stesso ha bisogno dell’aiuto divino. Pertanto il *culto a Dio* che è la funzione propria della religione, è anche elemento essenziale di una cultura integrale.

Senonché, che la religione debba entrare come elemento costitutivo essenziale della cultura suscita svariati problemi.

Il primo problema nasce dal fatto che storicamente, le religioni sono sempre state fattori di divisione e di conflitto più che di unione e di pacifi-

¹⁸ S.Th. I-II, q. 91, a. 2.

cazione. Anche attualmente le differenze religiose sono la causa principale delle sanguinose lotte tra arabi ed ebrei, tra inglesi ed irlandesi, tra musulmani e cristiani, tra islamici ed induisti ecc. Di fatto le religioni sono più inclini all'intolleranza che al dialogo.

La difficoltà è pertinente e seria, ma non insormontabile, anche se bisogna ammettere che ci vorranno secoli, prima che le religioni, mantenendo intatta la loro figura e personalità, riescano a diventare un fattore positivo di consolidamento e di unità della cultura. Questo traguardo diverrà accessibile quando i seguaci delle varie religioni riusciranno a comprendere che sul piano strettamente razionale, la società non ha bisogno di questa o di quella religione particolare (del buddismo o dell'islamismo, dell'induismo o del cristianesimo) bensì della religione: questa fungendo da sostegno dei valori assoluti occupa un posto fondamentale nella cultura e, di conseguenza, nella struttura della società, più che le varie religioni storiche.

Il progetto di una cultura umanistica e religiosa interplanetaria che intendo proporre è svolto fundamentalmente nell'ambito della pura razionalità. La scelta di una razionalità che riconosce la realtà di Dio ma non confessa la venuta di un Messia o di qualche altro Profeta è dettata dall'obiettivo mondiale che si propone il nostro progetto e dalla situazione religiosa attuale dell'umanità. Questa, in gran parte, non crede in Cristo, ma adora Dio seguendo le dottrine e i riti di un altro credo religioso. Non è quindi possibile scegliere come piattaforma di partenza il cristianesimo. Ma non è neppure necessario, perché per assicurare un solido fondamento a quei valori supremi su cui si regge una cultura intesa a svolgere il ruolo di formazione della persona e di forma spirituale della società, è sufficiente la professione di fede secondo il credo di una delle grandi religioni dell'umanità.

In effetti se consideriamo attentamente le varie religioni scopriamo che sono molto più importanti e decisivi gli elementi che le uniscono che quelli che le dividono, sia sul versante divino che quello umano. Sul versante divino ciò che le unisce è il *culto a Dio* un Dio provvidente e misericordioso, che ha cura dell'uomo, lo soccorre e lo aiuta a raggiungere la felicità eterna. Sul versante umano ciò che le unisce è l'alto concetto dell'uomo: l'uomo è soprattutto anima ed è destinato alla vita eterna, che raggiungerà dopo la vita presente o con la risurrezione o con la reincarnazione.

È chiaro tuttavia che chi si impegna attivamente sul fronte della cultura non lo fa partendo da una religiosità anonima bensì da un credo ben definito (il cristiano parte da Gesù di Nazareth, l'ebreo da Mosé, il musulmano da Maometto, il buddista da Buddha ecc.) e questo lo induce a specificare ulteriormente alcuni aspetti del suo lavoro culturale secondo le esi-

genze della sua religiosità personale. Nella ricostruzione della cultura *ab imis fundamentis* (nella elaborazione di una cultura umanistica e religiosa globalizzata il cristiano ha un suo apporto specifico da dare, soprattutto per la erezione di quei due pilastri basilari che sono i costumi e i valori. In effetti grazie al Vangelo il cristiano conosce meglio d'ogni altro quali sono i valori assoluti (la persona e l'amore) e perciò più d'ogni altro è in condizione di scegliere i costumi che meglio rispondono alle esigenze dell'umanità.

Senonché questo discorso contrasta radicalmente con la situazione che si è venuta a creare nel mondo dopo l'undici Settembre. Da allora è scoppiato un orribile conflitto tra la religione islamica e la cultura occidentale, più precisamente tra la religione islamica e gli Stati Uniti d'America considerati i principali esponenti della cultura occidentale.

Ci sono varie ragioni che rendono intelligibile questo conflitto. In primo luogo il fondamentalismo islamico che sacralizza la politica facendo della religione coranica la base della legislazione politica. Questa concezione sacrale della politica giustifica l'assolutismo ed esclude ogni forma di democrazia ed ogni tolleranza verso l'infedele. In secondo luogo, il fondamentalismo islamico patrocina una lotta senza quartiere contro la cultura occidentale basata sulla tolleranza e sulla democrazia, in particolare contro gli Stati Uniti colpevoli tra l'altro di voler imporre a tutto il mondo il loro sistema politico ed economico. In terzo luogo, richiamandosi al sesto pilastro del Corano, la guerra santa, il terrorismo islamico, per colpire gli infedeli, ricorre all'arma del terrorismo.

La lotta del fondamentalismo islamico contro la civiltà occidentale era già stata preannunciata da Samuel Huntington, docente a Harvard, nella sua opera, *Lo scontro delle civiltà* comparsa nel 1996 e tradotta in quasi tutte le lingue del mondo. L'illustre studioso prevede una lotta totale della civiltà islamica, portavoce degli oppressi, degli emarginati e dei poveri del Terzo Mondo contro la civiltà occidentale e contro il processo di globalizzazione portato avanti dall'America che mette in pericolo le identità nazionali, razziali e religiose dei diversi popoli.

A nostro avviso, lo scontro dell'islamismo con la civiltà occidentale è un errore tragico e demenziale. Lo è sia nei fini sia nei mezzi. Il fine è la pretesa di imporre un'unica religione, l'islamismo, a tutta l'umanità; il mezzo è il terrorismo. Ora sia l'esclusivismo religioso sia il terrorismo contrastano direttamente con il Corano e con le grandi tradizioni dell'Islam. Infatti l'Islam è essenzialmente plurireligioso; ammette che ci sono tre popoli del Libro Sacro (Ebrei, Cristiani e Musulmani); tutti e tre hanno ricevuto la Rivelazione, tutti e tre discendono da un unico Padre, Abramo. Inoltre l'i-

slamismo è la religione della misericordia e del perdono, non dell'odio e della vendetta.

Così anche l'Islam dovrebbe essere aperto all'incontro con le altre religioni e al dialogo. Può anch'esso contribuire alla difesa dei valori fondamentali della persona e alla creazione di una civiltà personalistica planetaria.

3. L'AMBIGUITÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE

Ciò che abbiamo prospettato nelle pagine precedenti è un progetto di una nuova cultura mondiale che sia in perfetta sintonia con le esigenze di una società pienamente globalizzata. Questo suppone che la globalizzazione abbia un valore ed una funzione positiva. Ma non è in questo nodo che viene visto il fenomeno della globalizzazione da tutti quei movimenti nonglobal, i quali considerano la globalizzazione come la *longa manus* dell'imperialismo americano e il tentativo di omogeneizzare l'umanità secondo lo standard di vita della cultura occidentale.

Di fatto, come ogni altra attività umana, la globalizzazione è un fenomeno profondamente ambiguo: essa non è né intrinsecamente buona né intrinsecamente cattiva: è buona se è a servizio dell'uomo, è cattiva se si serve dell'uomo come strumento; è buona se è a servizio di tutto l'uomo, soprattutto della sua dimensione spirituale, è cattiva se è a servizio solo di una parte dell'uomo, ridotto alla sua dimensione corporea.

La causa principale dell'ambiguità della globalizzazione è la libertà. L'uomo, unico tra tutti gli esseri di questo mondo è dotato di questo singolare privilegio: d'essere egli stesso l'autore delle proprie decisioni e delle proprie azioni. Ora non ogni nostra decisione è buona, può essere anche cattiva. La bontà e la malizia dipendono dalla sua conformità o meno col progetto di umanità che Dio ci ha chiamati a realizzare. È per questo motivo che Egli ci ha creati a sua immagine e somiglianza. S. Agostino dice che il bene consiste in definitiva nella *conversio ad Deum* e il male nella *conversio ad creaturas* ed è senza dubbio un criterio validissimo.

Frutto di un essere libero, capace di bene e di male, la globalizzazione è soggetta anch'essa alla stessa sorte. È un'operazione ambigua: non contribuisce necessariamente, automaticamente alla promozione umana, alla realizzazione del progetto uomo previsto da Dio, non conduce inevitabilmente al bene autentico dell'uomo, ma può diventare un fattore di manipolazione, di oppressione, di alienazione dell'uomo. La globalizzazione è ambigua perché non è un fenomeno naturale ma umano e cade pertanto

ti ad offrire qualcosa di più di un aiuto meramente simbolico, e dato che con tutta probabilità un'assistenza economica tale da elevare il livello di vita dei 6 o 8 miliardi di abitanti indigenti dei paesi poveri produrrebbe quasi inevitabilmente un arresto, se non addirittura un declino nel tenore di vita delle nazioni ricche, non possiamo certo escludere, considerandolo pura fantasia, il ricorso a tattiche estreme".¹¹

Per scongiurare il pericolo della guerra causato dalla crisi energetica mondiale ci sono quattro vie (che non dovrebbero essere percorse isolatamente ma insieme).

Prima: riduzione del livello di benessere su cui si sono attestate le nazioni opulente. Per la maggior parte dei cittadini dei paesi ricchi è un livello altissimo e costosissimo, che comporta uno spreco incalcolabile di quelle risorse pur limitate di cui il nostro pianeta dispone. È un livello che si può abbassare benissimo senza intaccare affatto il "piacere di vivere" eliminando anzi molti affanni e preoccupazioni, causate proprio dal livello di benessere che si vuole difendere a tutti i costi, e tolgono il gusto della vita. Che ogni membro della famiglia posseda quanto meno una macchina è un livello di benessere costosissimo che si paga con il ridotto numero di figli, con un consumo energetico costosissimo, con l'inquinamento atmosferico, con un traffico orrendo ecc. La macchina è una invenzione meravigliosa ma il suo uso attuale conduce alla distruzione della natura e quindi della stessa umanità. La riduzione del livello di benessere è una via auspicata da molti studiosi benpensanti, ed è una via praticabile purché ci sia un po' di buona volontà e spirito di sacrificio da parte dei cittadini ed un po' di coraggio da parte dei governanti.

Seconda: incremento dell'assistenza ai paesi poveri da parte dei paesi ricchi. Anche questa via tanto raccomandata dai Papi nelle Encicliche sociali, è assai importante e va percorsa con maggiore serietà e decisione di quanto si sia fatto finora. Oggi l'assistenza che i paesi ricchi danno a quelli poveri è assolutamente inadeguata, anzi irrisoria se messa a confronto con i capitali ingentissimi che vengono investiti per le spese militari, mentre "la solidarietà che lega tutti gli esseri umani e li fa membri di un'unica famiglia impone alle Comunità politiche che dispongono di mezzi di sussistenza ed esuberanza, il dovere di non restare indifferenti di fronte alle Comunità politiche i cui membri si dibattono nelle difficoltà dell'indigenza, della miseria e della fame, e non godono dei diritti elementari della perso-

¹¹ R. Heilbroner, *La prospettiva dell'uomo*, Milano 1975, p. 27.

sotto l'ordine della moralità. L'umanità può indirizzare la globalizzazione verso obiettivi buoni oppure verso obiettivi cattivi; può costruirla a misura d'uomo oppure fuori misura.

La globalizzazione opera a diversi livelli: scientifico, tecnologico economico, politico, culturale. Perché sia buona deve rispettare l'ordine gerarchico che lega i livelli tra loro, e l'ordine vuole che al primo posto si collochi la cultura, che si interessa della progettualità umana in generale sia nell'aspetto individuale che nell'aspetto sociale, poi la politica e infine l'economia. Infatti è l'antropologia culturale che definisce il quadro e la scala dei valori per i quali si devono impegnare anzitutto la morale, poi la politica ed infine l'economia.

La causa dei gravissimi disordini prodotti attualmente dalla globalizzazione è l'indipendenza dell'economia dalle altre dimensioni della società. Infatti l'economia ha per unico obiettivo il profitto, il guadagno e la produzione di ricchezza materiale. La sua attenzione non è rivolta alla persona, che viene trattata come una macchina, come un anello nella catena di produzione, come un fattore economico. La persona non viene trattata come fine ma semplicemente come mezzo. In questo modo, ponendo l'economia al primo posto nel fenomeno della globalizzazione, non si possono che aggravare gli squilibri tra i paesi ricchi e i paesi poveri assicurando agli abitanti dei primi un livello di esagerato benessere, e costringendo gli abitanti dei secondi a condizioni disumane di miseria e di fame.

L'unico rimedio adeguato agli attuali squilibri è mettere l'economia a servizio della persona e non la persona a servizio dell'economia. E questo può essere fatto soltanto da una cultura umanistica e religiosa a livello planetario.

Ad ogni modo non si deve demonizzare la globalizzazione come fanno oggi tanti movimenti no-global. Si deve invece cercare di governarla, di risanarla, di adeguarla alle esigenze della persona umana. Si deve umanizzarla, rendendola agapica: strumento essenziale per la creazione di una civiltà dell'amore.

4. GLOBALIZZAZIONE E NAZIONALISMI

Una delle ragioni principali per cui in molti ambienti si rifiuta il fenomeno della globalizzazione è l'idea che essa sia incompatibile con le culture nazionali e regionali. La globalizzazione imporrebbe una omologazione dei costumi e dei valori oltre che delle tecniche e delle istituzioni che spaz-

zerebbe via i tesori culturali particolari, che formano la ricchezza di ciascun popolo.

Si tratta di sapere come le comunità nazionali, possano conservare la loro identità accettando nuovi valori sociali; come possano custodire una memoria storica collettiva integrandosi in una società che si va globalizzando. Si ha infatti l'impressione che la globalizzazione sia una specie di carro armato che stritola tutte le culture locali per dar vita ad un'unica cultura planetaria.

Ma non è così: *l'homo universalis* non è necessariamente in conflitto con *l'homo nationalis*. Si afferma che la globalizzazione conduce all'integrità, all'uniformismo, al monocoloro culturale. Ma ciò non è vero: almeno non è una conseguenza necessaria e inevitabile della globalizzazione.

Noi proponiamo una cultura globale umanistico-religiosa appellandoci a realtà che qualsiasi mente umana, che non sia incatenata da pregiudizi invincibili, agevolmente riconosce: l'uomo e Dio, e a valori assolutamente universali come l'essere, l'amore, la verità, la libertà, la giustizia, la pace. Un progetto culturale costruito su questi valori non cade nella trappola dell'integrità e dell'uniformismo. Ciò che si vuole è l'unificazione dell'umanità su alcuni punti fondamentali ed essenziali della cultura, che sono precisamente i valori fondamentali suddetti.

Il nostro progetto culturale non vuole la soppressione delle culture locali, regionali o nazionali. Tutt'altro. Ovunque oggi si avverte l'esigenza di una cultura comune, che allo stesso tempo salvaguardi le singole culture. Un'esigenza ed un'aspirazione perfettamente legittime. Come la società non deve soffocare i singoli individui e mortificare le loro capacità ed iniziative personali, altrettanto la grande cultura planetaria deve lasciare spazi adeguati alle singole culture perché possano sopravvivere e svilupparsi autonomamente.

Di fatto, però, nel momento attuale trionfa un pluralismo individualistico disarticolato, che sta dando luogo ad un atomismo culturale estremamente pericoloso. La società si è andata scomponendo in tanti gruppuscoli ciascuno dei quali persegue propri obiettivi, coltiva i propri valori (meglio i propri interessi), rivendica i propri privilegi, ecc. quasi sempre in concorrenza e in conflitto con gli obiettivi, gli interessi i privilegi degli altri gruppuscoli. Molti degli attuali movimenti no-global sono l'espressione di questa anarchia culturale.

Una vera società si dà soltanto quando possiede un'unica forma spirituale ossia una solida cultura e questa forma risulta soprattutto dai valori da cui trae ispirazione e di cui si fa promotrice: bellezza e bontà, per la società greca, giustizia e disciplina per la società romana, persona e santità per la società cristiana medievale, scienza e tecnica per la società moderna.

La demolizione di tutti i grandi valori morali e religiosi e l'affermazione della libertà quale valore assoluto e supremo, ha portato la società contemporanea all'individualismo e all'atomismo estremo.

Nel nostro progetto di una cultura globale umanistico-religiosa noi proponiamo una cultura che si ispira ad alcuni valori fondamentali, morali e religiosi, senza esporci al pericolo dell'integrismo e del monocoloro culturale, perché non pretendiamo di far derivare tutti gli aspetti della forma spirituale dell'umanità esclusivamente dalla religione e dal cristianesimo, ignorando le peculiarità culturali che possiede (in fatto di linguaggio, costumi, tecniche, valori, istituzioni) ogni società, popolo, nazione. Nella cultura planetaria, religione e cristianesimo forniscono soltanto alcuni valori supremi che danno all'umanità una superforma che viene di volta in volta specificata dalle singole forme dei vari popoli. Ne risulta una unità nel *genere* (umanistico-religioso) che salvaguarda la pluralità di specie dei singoli gruppi sociali.

Rifiutiamo, quindi, l'integrismo e l'uniformismo e difendiamo un tipo di pluralismo organico, in cui l'unità e la pluralità culturale si coniugano felicemente. Nel nostro progetto di una cultura umanistico-religiosa planetaria c'è spazio per la realizzazione di tante culture particolari sia cristiane che non cristiane. Il nostro obiettivo, dunque, non è quello di estenuare, confondere o sopprimere le singole culture, bensì di superare la gravissima crisi che ha colpito la cultura occidentale, raccogliendo e unificando le singole culture dentro una forma spirituale più vasta, più solida e più feconda, all'altezza delle esigenze di una società umana che ha raggiunto dimensioni globali.

5. LA PIAGA DEL TERRORISMO E I SUOI RIMEDI

Il nemico principale della globalizzazione è il terrorismo. Il terrorismo è l'espressione più violenta e più sanguinosa dell'odio, un odio così profondo e così viscerale che giunge alla soppressione dell'avversario persino con l'arma estrema del suicidio.

L'attacco alle Torri Gemelle di New York è stato la conseguenza di una visione dualistica, sostanzialmente manichea della realtà che situa tutto il bene da una parte e tutto il male dall'altra: tutto il bene sta dalla parte della civiltà islamica e dei paesi poveri; mentre tutto il male sta dalla parte della civiltà occidentale e dei paesi ricchi. In breve, il male è l'America e l'americanizzazione del mondo. L'arma più efficace per combatterlo e per estirparlo è il terrorismo.

Davanti a questa spartizione dualistica delle civiltà e davanti ad un odio così viscerale che arma la mano del terrorista per farne uno strumento di morte ci si sente sgomenti e impotenti. Come fermare un odio così insensato e così crudele?

Noi dobbiamo lasciare ai politici la risposta immediata a questi gravissimi problemi.

Il nostro contributo si colloca sul piano culturale. Tra il terrorismo basato sullo scontro frontale di due civiltà, da una parte, e la globalizzazione che mette in pericolo le identità culturali nazionali dei diversi popoli, dall'altra, noi proponiamo una terza via: la creazione di una cultura globale umanistico-religiosa, centrata sulla dignità della persona e fondata sull'amore. La persona, qualsiasi persona, al di sopra di ogni distinzione di età, di salute, di colore, di razza e di religione è un valore assoluto, che va trattata sempre come fine e mai come mezzo. E l'unica via che promuove adeguatamente la persona è l'amore: l'amore sta all'inizio e alla fine di ogni esistenza umana.

La civiltà dell'amore che vede nell'altro non un nemico da abbattere ma un fratello con cui collaborare per il raggiungimento della comune felicità – questa è l'unica civiltà che corrisponde alle esigenze di una globalizzazione effettivamente umana. Questo è anche l'unico obiettivo del nostro progetto culturale: la creazione di “una cultura globale” umanistico-religiosa che si ispira principalmente all'amore.

STATO, DIRITTO, RELIGIONE IL DIALOGO TRA J. HABERMAS E J. RATZINGER

VITTORIO POSSENTI

Le basi dello Stato liberale, la *questione del diritto positivo* se esso dipenda solo dalla volontà di una maggioranza parlamentare o debba riconoscere sorgenti più alte, la *presenza pubblica della religione* dopo l'epoca della privatizzazione illuministica e in rapporto alla *società postsecolare*, il reciproco apprendimento tra *fede e ragione* sono temi che percorrono il discorso pubblico dell'Occidente da tempo e che ultimamente sono riemersi con prepotenza. Essi condizionano delicati problemi emersi negli ultimi lustri: l'Europa e le sue radici, il nesso tra cristianesimo e spazio politico, le questioni della vita, famiglia, embrione, il compito della legge civile. Siamo al cuore dell'attualità morale e politica, che non muta con la stessa velocità dei modelli della moda, e dove una manciata di anni è poca cosa. Anzi un certo distanziamento temporale aiuta a comprendere meglio i movimenti profondi. Essi sono stati al centro del dialogo tra J. Habermas e J. Ratzinger, svoltosi il 19 gennaio 2004 a Monaco su "I fondamenti morali e prepolitici dello Stato liberale". L'attenzione che l'incontro merita è raddoppiata dagli argomenti messi in campo, che scavano nella situazione spirituale dell'epoca e ne tracciano un profilo essenziale.¹ Inoltriamoci nelle due posizioni, partendo dall'ambito dello Stato e del diritto, e considerando successivamente la religione.

Stato, diritto, potere

1) Habermas considera il diritto positivo e l'etica pubblica di uno Stato liberale, inteso come una società culturalmente o ideologicamente plu-

² Per la traduzione italiana farò riferimento a quella pubblicata con una Presentazione di M. Nicoletti su *Humanitas*, n. 2-2004, pp. 232-260.

ralistica. Sul piano cognitivo egli domanda se, dopo la completa positivizzazione del diritto, sia ancora possibile per lo Stato una giustificazione secolare, postmetafisica e non religiosa; e aggiunge la questione se il chiaro pluralismo ideologico possa venire stabilizzato “tramite un consenso di fondo, preferibilmente formalizzato” e procedurale. Osserva inoltre che “gli ordinamenti liberali possono fare affidamento solo sulla solidarietà dei loro cittadini”, cercando di produrre motivazioni che li inducano a non preoccuparsi solo del loro bene particolare, con la possibile conseguenza che “le risorse di tali ordinamenti potrebbero del tutto inaridirsi in seguito a una secolarizzazione ‘destabilizzante’ (*entgleisend*) della società” (p. 239).

Per elaborare la sua posizione, egli prende le mosse dalla nota questione sollevata da Böckenförde quasi 40 anni fa, secondo cui lo Stato liberale secolarizzato riposa su presupposti che esso stesso non è in grado di garantire.² Habermas ritiene che il liberalismo politico, da lui difeso nella forma specifica di un repubblicanesimo di tipo kantiano, “si comprenda come una giustificazione non religiosa e postmetafisica dei fondamenti normativi dello Stato costituzionale democratico. Questa teoria si inserisce nella tradizione di un diritto razionale (*Vernunftrecht*) che rinuncia a forti assunti, di tipo cosmologico o di tipo salvifico, quali sono invece propri alle dottrine classiche o religiose del diritto naturale... I fondamenti che legittimano il potere di uno Stato ideologicamente neutrale trovano, in conclusione, la propria origine nelle correnti profane della filosofia del Seicento e del Settecento” (240).

L’elaborazione habermasiana della domanda di Böckenförde propende dunque per una risposta negativa: lo Stato secolarizzato non sembra necessitare di appoggi esterni per mantenersi, né ha bisogno di ricorrere a tradizioni diverse dalla propria per ottenere la lealtà dei cittadini e favorire forme di solidarietà, sebbene la diagnosi di una secolarizzazione capace di inaridire le sorgenti sociali non sia respinta. Dal lato dei presupposti filosofici quest’assunto, dinanzi alle crisi aperte dal contestualismo o dal decisionismo del positivismo giuridico, ammette la possibilità di una fondazione postkantiana dei principi liberali e costituzionali che ricorra ad assunti deboli e ad una ragione debole, ma non definitivamente scettica. Questo sembra uno dei due criteri metodici di Habermas, che lo conduce a soste-

² E.W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* [1967] in *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 112.

nere la produzione democratica del diritto, capace di garantire i fondamentali diritti politici e di libertà (241).

L'altro riconduce, o forse meglio riduce, il rapporto politico a rapporto giuridico, in una corrispondenza punto a punto tra costituzione e diritto positivo: "il diritto compenetra senza residui il potere politico", togliendo di mezzo ogni sostanza etica non giuridica (qui l'allusione polemica è a Schmitt) che volesse porsi al di sopra del diritto (241). La totale giuridicizzazione del rapporto politico ci conduce opportunamente lontano da Schmitt, ma pericolosamente vicino a Kelsen, da cui Habermas sembra influenzato. Egli ritiene che il proceduralismo neokantiano, cui del resto attingeva abbondantemente Kelsen, possa condurre ad una fondazione dei principi costituzionali che sia autonoma rispetto alle tradizioni religiose e metafisiche. L'autonomia di cui si tratta è quella kantiana di autolegislazione morale e giuridica (cfr. *Fondazione della metafisica dei costumi*), nel senso che i cittadini si comprendono come *autori* della morale e del diritto, e non solo come suoi destinatari: questo snodo è fondamentale. Facendo riferimento all'autonomia, è sempre del singolo soggetto che si tratta, non essendo per Habermas possibile ammettere "diritti di gruppo o di comunità". Il diritto cui egli guarda è *formale*, "poiché riposa sulla premessa che è permesso tutto ciò che non è esplicitamente vietato", *individualistico* in quanto titolare dei diritti è il singolo, *coattivo* nel senso che è sanzionato esclusivamente dallo Stato, applicandosi solo al comportamento esterno del soggetto, *positivo* giacché rinvia alle decisioni sempre rivedibili del legislatore politico, *proceduralmente statuito* in quanto legittimato da un procedimento democratico.³

Un diritto così concepito comporta l'elusione del compito dell'autorità politica. Essa sembra dissolta o evanescente, sostituita dalla discussione pubblica e dalla formazione sperabilmente ragionevole del consenso da un lato, e dalla riduzione del politico al giuridico dall'altro. In rapporto al tema ineludibile dell'autorità politica il pensiero habermasiano è parte di un vasto e durevole schieramento nel campo della filosofia politica che ne ha quasi espunto il tema (già nel 1919 G. Capograssi titolò un suo libro "profetico" *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*). La sua quasi universale scomparsa o marginalizzazione segna una crisi scientifica di primo piano nella disciplina e una sua fonte permanente di squilibrio e di inadeguatezza.

³ J. Habermas, "Lotta di riconoscimento nello Stato democratico di diritto", in Id., Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 79.

2) Ratzinger non rifiuta di entrare nella tematica dell'etica pubblica e dello Stato liberale e del loro rapporto con la religione, cui dedica varie riflessioni. In ogni caso è per lui vitale la questione del "controllo etico e giuridico del potere", che si pone "in maniera assai più grave rispetto a quanto finora eravamo abituati" (251). Un tema in cui pare di sentire l'eco profonda di Guardini.⁴ In rapporto al potere il discorso di Ratzinger oltrepassa l'Europa e l'Occidente, cui si era riferito Habermas, per toccare il formarsi di una società mondiale e il tema dell'interculturalità. La domanda concerne il modo secondo cui, nell'epoca del globalismo e del contatto tra le culture, si "possano trovare fondamenti etici in grado di favorire la loro coesistenza ed edificare una forma comune di responsabilità giuridica, atta a contenere e ordinare il potere" (251). Nello sfondo sta il problema di un autentico *ethos* mondiale (*Weltethos*), sollevato tra gli altri da Hans Küng, dal momento che la scienza come tale non può garantire alcun *ethos*. Anzi Ratzinger invita alla cautela nel trarre precipitose deduzioni dalle scienze, che raggiungono soltanto aspetti parziali della realtà (cfr. 251s).

La sua prospettiva attribuisce alla politica il compito di sottomettere il potere al diritto: "non è il diritto del più forte a prevalere, ma la forza del diritto". E il diritto non può che essere "espressione di una giustizia che sia al servizio di tutti" e non un diritto espressione del potere: comunque non è solo diritto positivo. La grande domanda è: "come nasce il diritto e come dev'essere strutturato perché sia veicolo della giustizia e non privilegio di coloro che hanno il potere di stabilirlo?" (252). La democrazia è una forma politica che stabilisce una cooperazione comune allo strutturarsi del diritto e all'amministrazione giusta del potere.

"Quando una maggioranza, per grande che sia, schiaccia con leggi oppressive una minoranza, per esempio religiosa o di razza, si può parlare ancora di giustizia, di diritto in assoluto?" (253) A partire da questo interrogativo decisivo viene posta la questione sui fondamenti etici del diritto, se cioè non esista qualcosa di ingiusto in sé, qualcosa che non può mai diventare diritto; "e viceversa se non esista anche quanto, per sua essenza, è diritto immutabile, precedente ad ogni decisione di maggioranza e che da essa deve venir rispettato ... valori che sussistono in se stessi, che conseguono dall'essenza dell'uomo e perciò sono intangibili in rapporto a tutti i sog-

⁴ Secondo Guardini il senso fondamentale dell'epoca che si va schiudendo con la fine di quella moderna "sarà il dovere di ordinare il potere in modo che l'uomo, facendone uso, possa rimanere uomo", R. Guardini, *Il potere*, Morcelliana, Brescia 1954, p. 9.

getti che hanno questa essenza” (253). Viene qui evocato in rapporto all’illuminismo greco il tema tradizionalmente chiamato del “diritto naturale”: “Così affiorò [in Grecia] l’idea: di contro al diritto positivo, che può essere ingiustizia, deve pur esserci un diritto che derivi dalla natura, dall’essere stesso dell’uomo. Questo diritto si deve necessariamente trovare, e allora esso costituisce il correttivo nei confronti del diritto positivo” (255). Il diritto cercato è *jus*, un diritto che richiama e include la *justitia*.

Ora, prosegue Ratzinger in un passaggio notevole, “il diritto naturale – particolarmente nella Chiesa cattolica – è rimasto il modello di argomentazione con cui essa si appella alla ragione comune nei dialoghi con la società laica” per cercare un’intesa sui principi etici del diritto. “Ma questo strumento purtroppo risulta spuntato... L’idea del diritto naturale presupponeva un concetto di natura, in cui natura e ragione fanno presa l’una sull’altra, la natura stessa è razionale. Questa visione della natura si è spezzata con la vittoria della teoria dell’evoluzione. La natura come tale, secondo essa, non è razionale, anche se in essa vi sono modi di operare razionali” (256). Le diverse dimensioni del concetto di natura si sono ridotte ad un *solo significato*, quello della natura fisica cui sovrintende l’evoluzione, mentre il silenzio cade sulla natura razionale umana. Rimane dunque il problema, da porre coinvolgendo le maggiori civiltà in un dialogo interculturale, “se non possa darsi una ragione della natura e così un diritto naturale per l’uomo e il suo dimorare nel mondo” (257).

Il passaggio sul diritto naturale come “strumento purtroppo spuntato” va attentamente compreso. Il “purtroppo” mostra con quale animo il giudizio è pronunciato. In secondo luogo l’attuale crisi del diritto naturale è collegata alla vittoria nella cultura della teoria dell’evoluzione, che comporta l’affermarsi di un concetto strettamente fisico-evolutivo di natura e la “morte delle essenze/nature”. Il testo rinvia brevemente al punto nodale, ossia alla convertibilità di natura (umana) e di ragione, o anche alla dimensione razionale e non solo fisica dell’idea di natura *umana*: l’aggettivo è indispensabile, poiché qui si parla del diritto naturale della natura umana, non di altro.

La suddetta convertibilità è attualmente posta in gravi difficoltà da un ricorso sconsiderato e infine ideologico alla teoria scientifica dell’evoluzione, considerata come la prospettiva necessaria e centrale alla cui luce ogni altro aspetto dell’essere deve venire letto: essa diventa la nuova “filosofia prima” che sostituisce la filosofia prima della tradizione, ma che non si interroga sulle condizioni del divenire e dell’evoluzione, finendo per sposare l’assunto contraddittorio di un divenire originario. La teoria dell’evoluzione procede in maniera escludente ed univoca: ne fa le spese il concetto

di *natura*, intesa solo in modo “fisicistico” come natura fisica, cosmo. Il secondo e terzo significato fondamentale di natura: natura come essenza, e natura come vita e autopoiesi, sono conseguentemente soppressi.⁵

Dedicando un cenno critico alle immagini naturalistiche del mondo (“Immagini naturalistiche del mondo, che derivino da un’elaborazione speculativa di informazioni scientifiche e siano rilevanti per l’autocomprensione etica dei cittadini, non acquistano affatto... *prima facie* una prevalenza nella sfera politica pubblica, rispetto a concezioni ideologiche o religiose concorrenti”, p. 250), anche Habermas sembra avvertire il rischio che il nuovo naturalismo evoluzionistico può rappresentare nei confronti dell’etica comunicativa, se prende piede l’idea di un’origine meramente evolutiva della morale e del diritto, e più in generale l’assunto che la teoria dell’evoluzione è in grado di spiegare tutto. In merito, forse più che un dialogo ragione-fede, andrebbe avviato un dialogo della ragione con se stessa, essendo qui come altrove il nodo del problema da individuare nella tesi della *fallibilità* di principio della ragione che si subordina alle scienze e taglia via da sé il radicamento ontologico.

Il compito della legge civile e l’orizzonte postmetafisico

Vorrei prolungare il discorso sul diritto in una direzione che concerne il *compito della legge civile* (in Occidente). Successivamente avvanzerò un’opinione sulla portata della *cultura postmetafisica* e delle procedure cui deve ricorrere.

1) Il tema è presto enunciato: alla legge civile va riconosciuto un compito pedagogico di indirizzo verso la giustizia e la vita buona, o essa è soltanto una veste mutevole che deve adattarsi alle più varie circostanze? Nel diritto/*jus* si esprime qualcosa che vale essenzialmente, o è solo il prodotto di una mediazione variabile e contingente?

Oscurandosi il principio-verità, e prendendo piede un’idea di diritto come non legato a qualcosa che vale in sé, muta il significato della legge civile (e il compito del legislatore), nel senso che essa non traccia più un

⁵ Sulla teoria dell’evoluzione come nuova filosofia prima vedi J. Ratzinger, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 187ss. Per un chiarimento dell’insuperabile polivocità del concetto di natura, tanto spesso considerato solo nel primo significato, col risultato di cadere nell’univocismo e di perdere di vista sin dal primo passo il nucleo centrale del tema, cfr. il mio “Cambiare la natura umana? Biotecnologie e questione antropologica”, *La società*, n. 6/2003, pp. 73-100, nonché il volume *Essere e libertà*, Rubbettino 2004, cap. IV.

indirizzo verso il bene comune ma si adatta a recepire quasi ogni richiesta. Non si fa rientrare l'esistenza reale nella legge, ma si adatta la legge – elastico estensibile in ogni direzione – ai mille casi della realtà: così le leggi si particolarizzano, perdendo ogni carattere di universalità. Dall'autorità politica si esige che legiferi nel più ampio rispetto della libertà e delle opinioni di ogni genere dei cittadini. La “nuova” idea è che lo Stato e la legge non devono vietare ciò che l'individuo preferisce.

Ne consegue un'interpretazione molto estensiva dei diritti umani, che lascia da parte la visione “dignitaristica” della persona e segue una lettura libertaria. Da tempo si tratta la Dichiarazione universale del 1948 come una lista da cui si può scegliere a piacere i diritti che meglio fanno al caso nostro, ossia alla battaglia cui ci siamo votati, privilegiando nettamente i diritti di libertà. Ne è derivato un esito sconcertante: agenzie culturali, mediatiche e politiche hanno creato un insieme di frammenti iperlibertari strappati con forza dal tessuto *unitario* della Dichiarazione, e portati all'assoluto. Il punto cardine su cui si fa leva per imporre una loro visione oltranzista è la nozione di *uguaglianza*, cui si collega strettamente quella di respingere ogni *discriminazione*. Ciò in concreto significa che a tutti si deve riconoscere un'uguaglianza aritmetica e astratta, a prescindere dalla reale situazione in cui il soggetto si trova. Ora, se è vero che un'uguaglianza fondamentale deve essere riconosciuta alle persone per quanto concerne un notevole numero di diritti quali il diritto alla vita, alla libertà religiosa, al lavoro, alla liberazione della miseria ecc, non possiamo impiegare in maniera illimitata i criteri di uguaglianza e di non-discriminazione per far passare ogni genere di presunti diritti (quali quelli al matrimonio omosessuale, alla “famiglia” di pari nome, all'adozione da parte di soggetto singolo, ecc), senza ledere *altri* fondamentali diritti della persona. Il richiamo strumentale a quei criteri è avvalorato dalla loro violazione in ambito bioetico con la pratica della diagnosi pre-impianto degli embrioni, mediante cui alcuni sono scelti ed altri soppressi, come Habermas tra gli altri riconosce in *Il futuro della natura umana*.

Il neoilluminismo radicale avanza appunto in tale direzione. Il dialogo di Ratzinger con esso è proseguito nel discorso di Subiaco (1 aprile 2005), dove si evidenzia che l'illuminismo si definisce quasi *solo* in base ai diritti di libertà, rispetto ai quali e alla loro comprensione illuministica le altre culture dovrebbero subordinarsi.⁶

⁶ J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, introd. di Marcello Pera, Cantagalli, Siena 2005, p. 41.

Dinanzi ad una situazione conflittuale come quella appena dipinta, da varie parti si chiede di procedere ad una *mediazione politica*, capace di trovare una soluzione di compromesso. Sia qui consentito di richiamare un punto notevole: avendo valori e diritti a che fare con i principi, in molti casi non si può arrivare ad una mediazione tra posizioni contrapposte, poiché i principi, diversamente dagli interessi, non hanno punto medio: non esiste infatti un punto medio tra uccidere e non uccidere. La tolleranza liberale pensa di sfuggire al problema, varando leggi che né obbligano, né vietano, ma permettono e vi ricorra chi vuole. Ma il problema permane: chi, favorevole all'aborto in base al *pro choice*, lo promuove, impone pesanti costi morali all'antiabortista che non se ne avvale ma che sente come una violazione intollerabile l'eliminazione del feto. Chi al contrario lo vieta, in base al *pro life*, impone un limite a chi intende farvi ricorso che questi sentirà come un inaccettabile attentato alla sua libertà. "Se tu non vuoi, perché io non posso?" si obietta di frequente da parte di chi è a favore della libera scelta. Il valore supremo, per alcuni la vita, per altri la libertà, risulta violato comunque, a meno che non si pongano in scala gli imperativi, ad es. collocando il non uccidere più in alto della rivendicazione di libertà. Altrimenti si permane entro una situazione tragica, essendo carattere fondamentale del tragico esistere entro una contraddizione non dialettica, ossia senza esito né soluzione. La tolleranza liberale incontra seri limiti, poiché non si confronta con l'obbligazione morale, uno snodo assai difficile per un'etica comunicativa scaturente dal consenso e dalla autolegislazione civica.

2) Il termine "pensiero postmetafisico" cela in genere una notevole varietà di significati. Nel caso di Habermas sembra indicare una forma di razionalità debole, che rinuncia ad asserti impegnativi sull'essere, la realtà e la vita buona, neutralizzati in filosofia e nella sfera pubblica. Il suo approccio postmetafisico a fallibilismo mitigato, che non accoglie la dura decostruzione postmoderna della ragione, considera razionale, e perciò anche normativo, ciò che risulta dalla formazione inclusiva e comunicativa dell'opinione pubblica e del consenso pubblico. Habermas ha sostituito l'idea di *ragion pratica* con quella di *ragione procedurale*, come lui stesso asserisce: "L'unica fonte post-metafisica di legittimità è costituita evidentemente dalla procedura democratica con cui viene generato il diritto".⁷ Il carattere discorsivo dell'opinione pubblica "fonda la fallibilistica presunzione che risultati prodotti in conformità alle procedure siano più o meno ragionevoli" (*ivi*).

⁷ J. Habermas, *Fatti e norme*, Guerini, Milano 1996, p. 530.

Ciò comporta un fianco chiuso verso il diritto naturale, sostituito da un proceduralismo a base comunicativa. La fonte di legittimità viene riconosciuta solo alla procedura democratica con cui viene generato il diritto. Pertanto il problema della legittimità viene risolto in quello della legalità democratica della produzione del diritto. Con questa mossa si espelle il diritto naturale e si considera obsoleta l'idea di *ragion pratica*, senza di cui muta l'intera architettura della filosofia pratica: "Con la teoria dell'agire comunicativo io ho scelto una via diversa: al posto della ragion pratica subentra la ragione comunicativa. E non si tratta solo di un cambio di etichetta ... la ragione comunicativa non è direttamente produttiva di norme di azione". Non produce norme, ma procedure.

L'accantonamento dell'idea di ragion pratica, totale in Kelsen, viene ripreso in senso postmetafisico da Habermas. In tal modo la concezione procedurale del diritto risulta inconciliabile con "l'idea platonica di un diritto positivo attingente legittimità da un diritto superiore", e perciò risulta impossibile gerarchizzare diritto naturale e diritto positivo. "Il diritto positivo non può più ricavare la sua legittimità da una superiore legge morale, ma soltanto dal procedimento di una formazione dell'opinione e della volontà presuntivamente razionale".⁸ Nella posizione habermasiana sembra rimanere irrisolto il problema della fondazione-giustificazione dei diritti dell'uomo. Questi si radicano a profondità variabile nel diritto naturale e da qui traggono la loro forza e permanenza. Se così non è, Cesare o il potere politico, come li ha concessi, così li può revocare o modificare a proprio piacimento. In sostanza rimane irrisolta la questione se possano esistere criteri generali di giustizia che ricevano preminenza in forza della natura stessa del loro contenuto, e non in rapporto ad un processo consensuale che non può instaurare ma solo riconoscere.

Andrebbe valorizzato il funzionamento "spontaneo" e non formalizzato della ragione umana nella produzione del diritto. Un tale operare sembra presente nella formazione del *jus gentium* formatosi sin da antiche età e spesso in rapporto al diritto romano. Su questi problemi può esserci di aiuto G.B. Vico, più che Kelsen. Vico ha trattato del diritto naturale delle genti, tenendo uno sguardo aperto verso la storia, prima e oltre il mero formalismo giuridico.

⁸ *Ivi*, pp. 11s., 532, 541. Sulle posizioni postmetafisiche e morali di Habermas vedi V. Possenti, "Nove tesi sul pensiero postmetafisico: J. Habermas", *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*, Armando, Roma 2004, pp. 217-238; e Id., "Prospettive sull'etica", *Essere e libertà*, pp. 207-246.

Il dialogo sulla religione, la sfera pubblica, il postsecolarismo

Habermas. Riprendiamo il filo conduttore del nostro discorso, considerando le posizioni di Habermas sulla religione. Egli riconosce la possibilità di attingere stimoli positivi dal patrimonio delle tradizioni religiose. E non soltanto a livello motivazionale ma pure in certo modo cognitivo. A livello motivazionale modernizzazioni destabilizzanti producono crisi di solidarietà tra i cittadini, che perseguono il proprio interesse e si considerano monadi isolate. Alla domanda se ci si possa basare solo sulle forze secolari di una ragione comunicativa, come sembrava finora, Habermas risponde in modo empirico (il termine è suo) considerando la persistenza della religione. Sul piano intellettuale entra in dialogo con la teologia.

La ragione postmoderna da lui schizzata mantiene ferma la differenza tra discorso secolare, che avanza la pretesa d'essere accessibile in generale, e discorso religioso, legato alle verità di fede. Questa delimitazione non significa che la filosofia o la ragione pretendano di determinare "cosa sia vero e cosa sia falso nel contenuto delle tradizioni religiose. Il rispetto che va di pari passo con questa astensione di giudizio, si fonda sull'attenzione nei confronti di persone e modi di vita che attingono la loro integrità e la loro autenticità in primo luogo da convinzioni religiose. Ma il rispetto non è tutto, la filosofia ha motivi per relazionarsi alle tradizioni religiose con una *disponibilità ad apprendere*" (247). In sostanza il linguaggio religioso custodisce ragioni ed evoca donazioni di senso che il discorso pubblico nello Stato liberale non può ignorare. Il filosofo tedesco suggerisce una reciproca apertura tra fede e ragione secolare "in cui *entrambe* le parti sono chiamate ad accogliere anche la prospettiva della parte avversa".⁹ In queste espressioni accade il superamento della critica illuministica e secolaristica della religione.

Ermeneuticamente feconda è l'idea di società *postsecolare*, cui ricorre Habermas. In tale società la coscienza pubblica comprende mentalità sia religiose sia secolari che interagiscono mediante un apprendimento complementare. Postsecolarismo può significare che la versione aggressiva della secolarizzazione è superata, e che in una società che rimane secolare e "laica" si va verso un rapporto non conflittuale e di possibili parziali intese tra religione e sfera pubblica, a patto però – così Habermas – che le religioni rinuncino ad essere dottrine comprensive che aspirano ad un monopolio interpretativo e a strutturare interamente la vita (249).

⁹ "Fede e sapere", in *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2002, p. 107.

Habermas suggerisce appunto di “comprendere la secolarizzazione culturale e sociale come un processo di apprendimento doppio (*doppelter Lernprozess*) che obbliga la tradizione dell’illuminismo, quanto la tradizione della dottrina religiosa a riflettere sui propri rispettivi limiti” (240). Un tale doppio apprendimento fa pensare che il perdurante non-accordo tra fede e sapere, in genere sostenuto da Habermas, non è inteso adesso nel senso di una fondamentale irrazionalità della prima, ma come una distanza argomentativa e di punto di partenza, da cui però si può e forse si deve apprendere, anche allo scopo di porre limiti a derive della cultura secolare. “A cittadini secolarizzati non è permesso ... né negare di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né contestare ai concittadini credenti il diritto di dare il proprio contributo alle discussioni pubbliche con un linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può persino aspettarsi che i cittadini secolarizzati “partecipino agli sforzi per tradurre rilevanti contributi del linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile” (250). In tale opera di traduzione si configura una secolarizzazione non distruttiva, che non compromette le risorse intellettuali e morali veicolate dal linguaggio religioso.

L’apertura di Habermas si colloca in modo naturale nel suo discorso pubblico e nella proposta di un’etica comunicativa e consensuale, posta alla base di processi di apprendimento comunicativo e di decisione politica propri dello Stato liberale costituzionale. In rapporto a tale proposta, la novità è rappresentata dal riconoscimento di un ruolo pubblico della coscienza religiosa e del linguaggio religioso, cui in passato veniva data sporadica attenzione, preferendo piuttosto insistere sul ruolo privato consolatorio (in senso buono) della religione in ordine al significato della vita e ai sempre possibili fallimenti esistenziali (le vite sprecate di Kierkegaard). D’altro canto la positività dell’apprendimento complementare potrebbe trovare un malaugurato limite entro un processo comunicativo che non comporti una certa condivisione di valori e fini.

Ratzinger. Il tema del dialogo tra ragione e fede, cultura secolare e cultura religiosa, è toccato da Ratzinger entro la prospettiva di un loro mutuo aiutarsi e controllarsi. Una relazione necessaria, dal momento che entrambe hanno bisogno di purificarsi: “se il terrorismo si nutre anche di fanatismo religioso – ed effettivamente se ne alimenta – allora la religione è una potenza risanatrice e salvatrice, oppure è una potenza arcaica e pericolosa, che costruisce falsi universalismi e per tal via seduce a praticare l’intolleranza e il terrorismo? La religione non deve qui esser posta sotto la tutela della ragione e accuratamente delimitata?” (254). Ma guardare criticamente solo verso la parte della religione non basta, se non accostiamo a questo

movimento uno sguardo critico sull'altro lato. Infatti neanche la ragione affidata a se stessa è sana: "anche la bomba atomica è un prodotto della ragione" e quindi occorrerebbe metterla sotto controllo; "forse ragione e religione dovrebbero delimitarsi reciprocamente e di volta in volta indicarsi i confini e portarsi sulla strada positiva?" (255). Il loro controllarsi reciprocamente potrebbe condurre ad un'evidenza etica capace di gestire le sfide emergenti. Non esistono solo le pericolose patologie della religione che possono essere controllate dalla "luce divina" della ragione, ma vi sono pure "delle patologie della ragione (cosa di cui non è altrettanto consapevole l'umanità), una *hybris* della ragione, che non è meno pericolosa, ma ancor più minacciosa se vista nella sua potenziale efficienza: bomba atomica, uomo come prodotto [delle biotecnologie]" (260). Per questo la ragione deve comprendere i propri limiti ed aprirsi all'ascolto delle grandi tradizioni religiose dell'umanità, in caso contrario diviene deleteria.

Ratzinger successivamente introduce il tema dell'interculturalità, nel senso che i dibattiti sull'uomo, l'etica, il diritto non possono essere condotti né soltanto all'interno del cristianesimo, né nel solo ambito della tradizione occidentale della ragione (258). Altre aree culturali, fra cui quella islamica, buddista, indiana, quelle africane e quelle dell'America del sud, premono mettendo in questione la razionalità occidentale e la rivendicazione universalistica del cristianesimo. Con questi riferimenti il quadro tematico centrato da Habermas sullo Stato costituzionale e il suo diritto positivo, riceve un ampliamento, tanto spaziale per il riferimento a culture e civiltà oltre l'Occidente, quanto per le domande sollevate.

La ragione che funziona secondo modalità occidentali non è qualcosa di evidente per ogni *ratio*. Lo stesso vale per la secolarizzazione *europea* che ha fornito il quadro di sfondo dell'intervento di Habermas. Esattamente *questa* secolarizzazione è per Ratzinger posta sotto il segno della singolarità o dell'eccezione: a livello di comparazione delle culture e di sociologia delle religioni, la secolarizzazione europea appare come "l'anomalia che richiede una correzione" (p. 259), e non la regola. L'osservazione, introdotta quasi di passaggio, si manifesta uno snodo centrale del discorso di Ratzinger, ripreso in altre occasioni, e che attende una risposta. L'intendimento della secolarizzazione europea e delle sue evoluzioni rimane un nodo vitale, come uno dei massimi problemi per l'Occidente e per la Chiesa che vi vive. Difficilmente il processo di apprendimento reciproco potrà svolgere la domanda sulla singolarità dell'Occidente in merito al rapporto religione-sfera civile: da tempo la cultura secolare ritiene la questione di Dio un tema non pubblico e assolutamente privato.

Sul piano pratico Ratzinger concorda sulla necessità del dialogo e del mutuo apprendimento e mutua limitazione di ragione e religione in una società postsecolare, dichiarandosi in forte accordo con Habermas. Questa regola di correlatività, di reciproca purificazione e di mutuo risanamento tra ragione e fede/religione va “concretizzata nel contesto culturale del nostro presente”, che non è appunto solo l’Occidente nonostante l’influsso mondiale della fede cristiana e della razionalità secolare. E’ importante coinvolgere le altre culture, favorendo e sperando che cresca un processo di purificazione universale.

Conclusioni

Il dialogo svoltosi a Monaco rimane esemplare sono tanti aspetti: segnato da rispetto reciproco, è ricco di spunti ed insegnamenti che risuoneranno a lungo. Tutto ciò segnala l’importanza dell’iniziativa e suggerisce l’opportunità di proseguitarla con voci alte della cultura europea, dove il mutuo apprendimento sembra una strada opportuna e preziosa. Nel trarre qualche ulteriore elemento di valutazione, mi accadrà di tenere nello sfondo la situazione spirituale dell’Occidente.

1) *Religione e politica*. L’elemento della religione e del suo apporto allo Stato liberale emerge in entrambi gli interventi, con reciproche aperture di fiducia tra pensiero postsecolare e teologia cristiana. Notevole è in Habermas l’idea che l’orizzonte religioso non appartenga al passato. Non è per lui più valida la posizione, da molti accolta per lunghi periodi come uno slogan, che *a più modernità corrisponda meno religione*. Fino ad un recente passato un tale assunto valeva per non piccoli settori della cultura secolarizzata tanto come profezia che si autoavvera, quanto come indicazione normativa nel passaggio al futuro.

Ed è a questo snodo che dovrebbe aprirsi un nuovo dialogo per quanto riguarda i temi più controversi della sfera pubblica: dalla vita, alla pace, alla famiglia, al mercato, all’interpretazione “oltranzistica” dei diritti di libertà del singolo. Il nesso religione-politica andrebbe prolungato investigando come esso si ponga oggi al di fuori dell’Occidente, nelle zone di tradizione confuciana, buddista, induista, africana, e verificando le aree in cui le religioni sono più in grado di tener testa agli abusi del potere. Le religioni che si indirizzano verso il Trascendente (verso Dio primo servito) sembrano in grado di influire positivamente nella società e di porsi come “presenze politiche non ideologiche”, aliene dal mettersi al servizio di interessi di ogni genere.

Il doppio apprendimento e la correzione reciproca tra fede e ragione, cui rinviano Habermas e Ratzinger, va intesa nel modo più aperto possibi-

le, rendendola calzante con l'attualità storica. In Occidente ciò sembra oggi raccomandare il contributo alla rivitalizzazione della sfera civica da parte di un cristianesimo ancorato al Vangelo, in rapporto ad una secolarizzazione che può risultare moralmente debilitante e antropologicamente impoverente. E senza nulla togliere all'autonomia della sfera civile in rapporto a quella religiosa: solo la reale differenza permette l'efficace immersione.

2) *Diritto e giustizia*. Sembra invece che perduranti o almeno maggiori difficoltà si presentino sulla concezione del diritto e della giustizia. Qui cercano di entrare in dialogo un approccio postmetafisico e debole, che si appoggia al diritto positivo, e una prospettiva che non rinuncia ad un diritto più alto e alla possibilità di fare ricorso ad una giustizia sostantiva e non soltanto procedurale. In merito cartina al tornasole è la domanda sulla base dei diritti umani, e parimenti quella sui limiti di produzione del diritto positivo da parte di una maggioranza politica.

Il grande scoglio da evitare è il *nichilismo giuridico*, che accade quando si considera tutto il diritto positivo come interamente posto (*positum*) da una volontà al momento potente, la quale per sua natura non può che essere mutevole e volgersi nelle più varie direzioni. Se la legge è totalmente prodotta dal volere e la ragione non vi ha alcuna parte, la giustizia non può che essere pellegrina rispetto al diritto statale, nel senso che *jus* e *justitia* non sono l'oggetto immediato e il primo scopo della legge civile. Essa potrà talvolta incontrarli, o forse no, ma l'incontro sarà appunto casuale e non deliberato.

La ormai lunga marcia del nichilismo europeo, partito dalla crisi della nozione di verità, dall'antirealismo e dall'oblio dell'essere, sta provocando, insieme ad altri fattori, un'estensione del nichilismo all'ambito pratico: giuridico, politico, tecnologico. Queste diverse forme del nichilismo possono essere collegate a specifiche modalità di oblio. Se nel nichilismo *giuridico* accade l'oblio del giusto (*jus* e *justitia*) e del diritto naturale, nel nichilismo *politico* affiora l'oblio del bene comune e l'emergere di una volontà orientata assolutamente alla decisione; ed in quello *tecnologico* l'oblio delle nature/essenze e l'idea di un'universale trasformabilità di qualsiasi ente.

Se è vero, come è vero, che il diritto e la legge sono atti della ragione e non solo o primariamente della volontà, il diritto positivo autentico non può essere ricondotto esclusivamente ad una manifestazione di volontà sovrana senza che intervenga l'esercizio della ragione. In questo processo si manifesta la vocazione universale del diritto, la sua capacità sempre risorgente a superare le esclusioni e ad edificare relazioni aperte tra gli uomini, basate sulla comune umanità.

GESÙ CRISTO “MISURA” DELL’UOMO IN TOMMASO D’AQUINO

INOS BIFFI

1. Secondo il biografo Guglielmo di Tocco, prima di ricevere il viatico, nella foresteria dell’abbazia cisterciense di Fossanova – dov’era arrivato, ormai esausto, consumato dalle fatiche dello studio e dell’insegnamento e forse dopo un’esperienza mistica che lo aveva distratto ormai dalla teologia come discorso –, Tommaso elevò questa preghiera: “Ti ricevo, prezzo della redenzione dell’anima mia; ti ricevo, viatico del mio pellegrinaggio: per tuo amore ho studiato, vegliato e faticato: te ho predicato e insegnato, e nulla mai ho detto contro di te”.¹

Cristo era stato intimamente presente nella spiritualità o nella devozione di Tommaso e insieme nella sua teologia.

2. Chi ne legga le opere, in particolare i commenti al Nuovo Testamento, non fa fatica ad avvertire, di là dal linguaggio così abitualmente sobrio e sorvegliato del *magister*, l’emozione della sua pietà, che riconosce nell’amore per Cristo, la ragione del suo studio, delle sue veglie e delle sue fatiche – quella di Tommaso, infatti, fu un’esistenza laboriosissima, stressata al massimo, come noi diremmo –.

3. Solo un altro testo sintomatico e suggestivo di questa intensa pietà dell’Angelico rivolta a Gesù Cristo. Tommaso è “raramente lirico”, ma “ciò che dice di Cristo lascia bene intravedere i suoi sentimenti”.²

¹ Sumo te pretium redemptionis anime mee, sumo te viaticum peregrinationis mee, pro cuius amore studui, uigilaui et laboraui; te predicaui, te docui, nichil unquam contra te dixi (*Ystoria sancti Thome de Aquino* de Guillaume de Tocco (1323), c. XLVII, Édition critique, introduction et notes par Claire le Brun-Gouanvic, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996, p. 198).

² J.-P. Torrell, *Saint Thomas d’Aquin maître de vie spirituelle*. Initiation 2, Éditions Universitaires Fribourg Suisse- Éditions du Cerf, Paris, p. 202.

Egli sta, dunque, commentando le parole del Vangelo di Giovanni: “Io sono la via, la verità e la vita” (Gv 14, 6), e afferma:

“Cristo personalmente è la via [...]: per lui infatti abbiamo accesso al Padre [...]. Siccome, però, questa via non è separata ma unita al traguardo, aggiunge: la verità e la vita, per cui egli è insieme via e traguardo: via, secondo l’umanità, traguardo quanto alla divinità.

In quanto uomo dice: Io sono la via; in quanto Dio aggiunge: Io sono la verità e la vita: verità e vita che convenientemente designano il fine della vita [...]: queste due cose, l’uomo soprattutto desidera: la conoscenza della verità [...] e la continuazione del suo essere [...].

Cristo è la strada per arrivare alla conoscenza della verità, e d’altra parte lui stesso è la verità; Cristo è anche la strada per giungere alla vita, e d’altra parte lui stesso è la vita. In modo proprio e assoluto verità e vita convenono a Cristo. Gli appartiene in modo assoluto la Verità, essendo egli personalmente il Verbo [...]. Bisogna che chiunque desidera conoscere la verità aderisca a questo Verbo [...]. Egli è il traguardo, che contiene in sé tutto quanto si possa desiderare, ossia la verità e la vita sussistenti”.³

Prosegue l’Angelico – e il discorso si fa esortazione e, in profondità, preghiera –:

“Se, dunque, ricerchi per dove passare, accogli Cristo, poiché lui stesso è la via. Come afferma Agostino: cammina attraverso l’uomo e arriverai a Dio. È meglio zoppicare, ma sulla via, che camminare alacramente fuori strada: chi zoppica sulla via, anche se procede scarsamente, tuttavia si avvicina al traguardo; chi invece cammina fuori strada, quanto più corre, tanto più se ne allontana.

³ Via autem [...] est ipse Christus: [...] nam per ipsum accessum habemus ad Patrem [...]. Sed quia ista via non est distans a termino, sed coniuncta, addit veritas et vita; et sic ipse simul est via, et terminus. Via quidem secundum humanitatem, terminus secundum divinitatem. Sic ergo secundum quod homo, dicit ego sum via; secundum quod Deus, addit veritas et vita. Per quae duo terminus huius viae convenienter designatur. Nam terminus huius viae finis est desiderii humani, homo autem duo praecipue desiderat: primo quidem veritatis cognitionem [...], secundo sui esse continuationem [...]. Christus autem est via perveniendi ad veritatis cognitionem, cum tamen ipse sit veritas. Christus etiam est via perveniendi ad vitam cum tamen ipse sit vita [...]. Haec duo proprie et per se Christo conveniunt. Veritas enim convenit ei per se quia ipse est Verbum. Verbum Dei est verum a seipso, cum non mensuretur a rebus, sed res intantum sint verae inquantum ad similitudinem eius accedunt: inde est quod Verbum Dei est ipsa Veritas. Et quia nullus potest veritatem cognoscere nisi adhaereat veritati, oportet omnem qui veritatem cognoscere desiderat, huic verbo adhaerere [...]. Ipse est terminus habens in se quidquid desiderari potest, scilicet existens veritas et vita (*Super Ioannem*, nn. 1868-1869, passim).

Se poi ricerchi dove andare, aderisci a Cristo: è lui la verità, alla quale desideriamo pervenire.

Se cerchi dove rimanere, aderisci a Cristo, poiché è lui la vita.

Aderisci, dunque, a Cristo, se vuoi essere sicuro: non puoi deviare, dal momento che egli è la via. Chi è congiunto con lui, non cammina sulla strada sbagliata, ma sulla strada giusta [...]. Così come non si può ingannare, poiché egli è la verità e colui che insegna ogni verità [...]; e così come non si può turbare, essendo egli la vita e colui che dona la vita [...].

Egli dichiara: 'Io sono la via, la verità e la vita', ed è come se dicesse: Per dove vuoi andare? sono io la via; dove vuoi andare?, sono io la verità. Dove vuoi permanere? sono io la vita.

O anche: ci sono nell'uomo tre realtà relative alla santità: l'azione, la contemplazione e l'intenzione: ora queste trovano in Cristo la loro perfezione: Cristo è la strada per quanti sono dediti alla vita attiva; la verità, per quanti sono dediti alla vita contemplativa, mentre dirige alla vita, quella eterna, l'intenzione e di chi si trova nello stato dell'azione e in quello della contemplazione".⁴

⁴ Si ergo quaeras, qua transeas, accipe Christum, quia ipse est via; Is. XXX, V. 21: haec est via, ambulate in ea. Et Augustinus dicit: ambula per hominem, et pervenies ad Deum. Melius est enim in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare. Nam qui in via claudicat, etiam si parum proficiscatur, appropinquat ad terminum; qui vero extra viam ambulat, quanto fortius currit, tanto magis a termino elongatur. Si vero quaeras quo vadis, adhaere Christo, quia ipse est veritas, ad quam desideramus pervenire; Prov. VIII, 7: veritatem meditabitur guttur meum etc. Si quaeris quo permanear, adhaere Christo, quia ipse est vita. Prov. VIII, 35: qui me inveniet, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino. Adhaere ergo Christo, si vis esse securus: non enim poteris deviare, quia ipse est via. Unde qui ei adhaerent, non ambulant in invio, sed per viam rectam; Prov. IV, V. 11: viam sapientiae monstrabo tibi. E contra dicitur de quibusdam: viam veritatis habitaculi non invenerunt. Item non potest decipi, quia ipse est veritas, et docet omnem veritatem; infra XVIII, 37: in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati. Item non potest perturbari, quia ipse est vita et vitam dans; supra X, 10: ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant. Nam, ut Augustinus dicit, dominus dicit ego sum via, veritas et vita, tamquam diceret qua vis ire? ego sum via. Quo vis ire? ego sum veritas. Ubi vis permanere? ego sum vita. Non enim, ut Hilarius dicit, in erratica ducit ille qui est via, nec illudit per falsa qui veritas est, neque in mortis relinquit errore qui vita est. Vel aliter. Tria sunt in homine quae ad sanctitatem pertinent, scilicet actio et contemplatio et intentio: et ista perficiuntur a Christo. Nam activam exercentibus christus est via; in contemplativa vero perseverantibus Christus est veritas: sed activorum et contemplantium intentionem dirigit ad vitam, scilicet aeternam. Docet enim ire, et praedicare pro futuro saeculo. Sic ergo Dominus est nobis via qua imus ad ipsum, et per ipsum ad Patrem (*Super Ioannem*, nn. 1868-1871).

Aggiunge e ribadisce Tommaso:

“[...] Come l'uomo che vuole rivelare la parola interiore del suo cuore, che proferisce con la bocca, riveste in certo modo la stessa parola con la scrittura o la voce, così Dio, volendosi manifestare agli uomini, rivestì di carne nel tempo la sua Parola concepita dall'eternità. Nessuno è, dunque, in grado di giungere alla conoscenza del Padre, se non mediante il Figlio”. Ecco perché afferma [...]: “Io sono la porta. Se qualcuno entrerà passando da me sarà salvato”.⁵

“Nel Cristo incarnato si vedeva il Padre”.⁶

3. Si direbbe che in questi accenti – nei quali pare di sentire la persuasione e l'emozione di sant'Ambrogio, per il quale “Cristo è tutto per noi”⁷ – Tommaso abbia tradotto in esortazione, che è poi una preghiera, esattamente la sua teologia cristologica, che secondo la sua stessa confessione era stata la materia della sua predicazione e del suo insegnamento: *Te predicaui, te docui*.

Cristo nella teologia di Tommaso

E passiamo a delineare la presenza di Cristo appunto nella teologia di Tommaso, e in particolare la sua funzione di misura dell'uomo – e quindi dell'umanesimo –, che in Cristo si costituisce come umanesimo cristiano, anzi, e semplicemente, come umanesimo “concreto”, proprio perché cristiano, non avverandosi due figure di umanità parallele o giustapposte, quella di cui Gesù Cristo è la misura e un'altra differente, accanto a lui ma come neutra rispetto a lui.

Affermarlo sarebbe contraddire la Rivelazione, in particolare l'insegnamento di Paolo, per il quale “Cristo è l'immagine del Dio invisibile, primo-

⁵ Sicut apostolus dicit, nemo novit quae sunt hominis, nisi spiritus eius qui in ipso est, quod intelligendum est nisi in quantum homo vult se manifestare. Secretum autem suum manifestat quis per verbum suum: et ideo nullus potest venire ad secretum hominis nisi per verbum hominis. Quia ergo et quae Dei sunt nemo novit nisi Spiritus Dei, nullus potest venire ad notitiam Patris nisi per Verbum suum, quod est Filius eius; Matth. XI, 27: neque Patrem quis novit nisi Filius. Et sicut homo volens revelare se verbo cordis, quod profert ore, induit quodammodo ipsum verbum litteris vel voce, ita Deus, volens se manifestare hominibus, Verbum suum conceptum ab aeterno, carne induit in tempore. Et sic nullus ad notitiam Patris pervenire potest nisi per filium. Unde [...] dicit: ego sum Ostium. Per me si quis introierit salvabitur (*ibid.*, nn. 1873-1874).

⁶ *In Christo incarnato videbatur Pater* (*ibid.*, n. 1881).

⁷ *Omnia nobis est Christus* (*De virginit.*, 99).

genito dell'intera creazione, poiché in lui furono create tutte le cose [... e] per mezzo di lui e in vista di lui".

Cristo – “in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui” (1 Cor 8, 6) – totalizza la ragione e rappresenta il fondamento di tutta la realtà, al di fuori del quale esiste solo l'ipotesi.

1. Nella sua puntualità non troviamo in Tommaso d'Aquino l'espressione: “Cristo misura dell'uomo” e “dell'umanesimo”, ma in differenti ambiti e a diversi livelli di profondità e di suggestione risalta la relazione “concretamente essenziale” tra Cristo e l'uomo, tra la cristologia e l'antropologia.

“In nessun altro luogo – scrive Jean-Pierre Torrell – il teologo Tommaso appare maggiormente in ascolto della Scrittura, come quando si tratta di Gesù Cristo, e il lettore attento non può mancare di essere impressionato dalla facilità con la quale la tecnica più rigorosa è messa al servizio di una profonda vita di fede. Il suo modo di presentare il Verbo incarnato, insieme *esemplare sul quale* siamo stati creati e ricreati, ed *exemplum* che noi dobbiamo imitare col nostro agire, permette a Tommaso di sottolineare con forza il posto di Cristo nella nostra vita cristiana e di mantenere simultaneamente una vita spirituale pienamente trinitaria”.⁸

2. Da un lato, dobbiamo constatare che:

– la struttura della teologia secondo Tommaso non è cristocentrica; né, in certo senso, potrebbe esserlo, dovendo la teologia essere cristiana, ossia radicalmente, o “incipientemente” e “risolutivamente” trinitaria. Com'è stato osservato, “la teologia tomista non è solamente *cristocentrica*, ma semplicemente *cristiana*”;⁹

– d'altronde, nella constatazione che del tutto e solo nella realtà storica di Gesù Cristo – nello “spazio” del Crocifisso risorto – si ritrova integralmente il “mistero” – nel significato paolino del termine – o l'“area” concreta, in cui è disposto il “soggetto” della teologia, cioè Dio, la Trinità, Principio e Fine, su cui Tommaso impianta il piano, l'*ordo*, della *Summa Theologiae*.

⁸ J.P. Torrell, *Le Christ dans la spiritualité de saint Thomas*, in *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1998, p. 207.

⁹ Cfr. A. Hayen, *San Tommaso e la vita della Chiesa oggi*, Jaca Book, Milano 1993, p. 111. Hayen continua: “Non è ‘centrata sul Cristo in quanto sistema’ (*quantum ad specificationem actus cognitionis theologicae*), ma è ‘animata’ da Cristo (*quantum ad exercitium huius actus*) mediante la fede del teologo che subalterna la sua conoscenza alla scienza che, nel suo Verbo, Dio ha di se stesso e della sua opera: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit*” (*ibid.*).

Su questo “piano” non si è mancato di discutere,¹⁰ di metterne in luce sia le risorse, sia, con esse, da qualcuno, anche dei limiti e proprio dal profilo della cristologia: limiti che troviamo, in particolare, in una non strutturale e non tematizzata considerazione di Gesù Cristo nel momento, per così dire, costitutivo e generativo dell’opera teologica.

Più profondamente: in una non evidente collocazione di Gesù Cristo secondo la prospettiva paolina, che pone all’origine eterna il primato del Risorto da morte, “in virtù del quale esistono tutte le cose e noi esistiamo grazie a lui” (1 Cor 8, 6): “Primogenito di tutta la creazione” – è detto ai Colossesi – “in lui furono create tutte le cose nei cieli e sulla terra”, “per mezzo di lui e in vista di lui” (Col 1, 15-16).

Espressamente, dal profilo dell’*ordo* teologico – non certo dei contenuti – Gesù Cristo – si osserva – non risalta nel momento del *principium* o dell’*exitus*, ma solo in quelle del *reditus*.

3. D’altra parte – lo abbiamo visto nei testi del Commento a Giovanni sopra letti – è chiara e ripetuta la percezione che, in questo disegno, teologia (trinitaria) e antropologia si istituiscono storicamente e radicalmente si saldano in Cristo: tutta la “sacra dottrina” dell’Angelico, da quella esegetica a quella “spirituale”, da quella catechetica a quella delle grandi opere teologiche, è attraversata dalla figura di Gesù Salvatore.

4. Lo rileviamo in momenti o aspetti fondamentali.

I. GESÙ CRISTO CONSUMAZIONE DELL’OPERA TEOLOGICA E TRAMITE IMPRESCINDIBILE DELL’ITINERARIO DELL’UOMO A DIO

1. Secondo il disegno della *Summa Theologiae* Gesù appare nella *Tertia Pars*: dopo la costituzione della teologia trinitaria con la fondazione creativa (*Prima Pars*), e dopo l’analisi e la definizione dello statuto dell’azione antropologica (*Secunda Pars*).

Aveva scritto Tommaso nel Prologo alla *Secunda Pars*:

L’uomo è stato fatto a immagine di Dio, intendendo per immagine “un essere dotato di intelligenza, di libero arbitrio e di dominio dei propri atti”. Per cui, dopo aver parlato dell’esemplare, cioè di Dio, e di quanto è derivato dalla

¹⁰ Cfr. I. Biffi, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d’Aquino*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 223-312 (*Il piano della Summa Theologiae e la teologia come scienza e come storia*).

divina potenza secondo la sua volontà, rimane da trattare della sua immagine, cioè dell'uomo, in quanto è anch'egli principio delle proprie azioni, in forza del libero arbitrio e del dominio che ha su di esse.¹¹

Senonché, l'Esemplare concreto, eternamente "precedente", dello stesso uomo è Gesù Cristo.

Ecco allora la *Tertia Pars*, con la considerazione di Gesù Cristo, Salvatore, nel quale si trova, per san Tommaso, istituita la "Via della Verità", ossia l'itinerario aperto al percorso dell'uomo per la sua riuscita.

Scriva Tommaso:

"Poiché il nostro Salvatore, il Signore Gesù Cristo, 'salvando il suo popolo dai suoi peccati', secondo la testimonianza dell'Angelo [Mt 1, 21], ci mostrò in se stesso la via della verità, seguendo la quale possiamo giungere risorgendo alla beatitudine della vita immortale, è necessario, per condurre a termine tutto il corso teologico (ad consummationem totius theologici negotii), che alla considerazione del fine ultimo della vita umana e delle virtù e dei vizi faccia seguito lo studio dello stesso Salvatore di tutti e dei benefici da lui apportati al genere umano".¹²

2. Senza Gesù Cristo non è possibile il raggiungimento del senso e del fine dell'uomo, che si troverebbe come in un sentiero interrotto, nella frustrazione e dissipazione delle sue risorse, con la conseguenza dell'incompletezza di tutto l'*opus theologicum*: l'intera elaborazione storica e teoretica che ha occupato la *Prima* e la *Secunda Pars* della *Summa Theologiae* resterebbe vanificata e non fruibile, se venisse a mancare Colui che le conferisce la proprietà e la possibilità concreta.

Sprovveduto della "Via della Verità", di cui l'uomo ha un insurrogabile bisogno, il cammino dell'uomo sarebbe assolutamente paralizzato e semplicemente impossibile.

¹¹ Quia, sicut Damascenus dicit (*De fide orth.*, 2, c. 12), homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur "intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum"; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem (I, q. 2, Introd.); restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem (*S.Th.*, I-II, Prol.).

¹² Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus, teste Angelo, "populum suum salvum faciens a peccatis eorum" (*Matth.* 1, 21), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur (*S.Th.*, III, Prol.).

Risulterebbe, di fatto, come vanificata o, se si vuole, “sospesa”, la teologia della Trinità e della creazione, e tutta la ricca e complessa elaborazione antropologica. Un umanesimo ipotetico e “irreale”, che, invece, si fa reale, proprio avverandosi Gesù Cristo.

3. A questo punto, anzi, risalta particolarmente tutto il significato della stessa progettazione antropologica condotta con larga attenzione alle risorse della filosofia pagana. Tommaso in questa sua elaborazione non ha compiuto opera di deviazione e distrazione dalla teologia e dalla cristologia, venendo meno alla sua professione di teologo. Non faceva, per usare l'immagine medievale, il pessimo miracolo – che Bonaventura rimproverava a Tommaso – di convertire il vino in acqua, ma di trasformare l'acqua in vino.

L'Angelico non ha paganizzato l'uomo né gettato le basi per un umanesimo pagano o non cristiano.

Al contrario: ha ricondotto le componenti dell'“immagine di Dio” che è l'uomo alla loro origine, cioè all'Immagine esemplare; ha fatto opera di “purificazione” e di “riconoscimento” di quelle stesse componenti grazie alla fede, o grazie a Gesù Cristo.

Così, la filosofia dell'azione dell'uomo non ha né perduto identità né ricevuto alterazione; ha ritrovato la sua *intentio profundior*, secondo il proposito del Creatore.

Di più: quando Tommaso elaborava la *Secunda Pars* della *Summa Theologiae*, e anche la *Prima Pars*, costituiva inclusivamente la figura umana dello stesso Verbo incarnato, “inizialmente” o preventivamente predestinato a rappresentare la forma esemplare ed efficace di ogni uomo.

II. I MISTERI CRISTO E LA LORO ESEMPLARITÀ ED EFFICIENZA ANTROPOLOGICA

1. Secondo san Tommaso, Gesù Cristo si presenta in modo analitico e concreto come misura dell'uomo, e condizione della riuscita dell'umanesimo nei misteri della sua vita, in quelli che egli denomina *acta et passa*, dei quali ricerca “le ragioni mirabili” (*Summa c. Gentiles*, IV, 54).

Egli non si limita all'analisi splendida delle strutture del mistero di Cristo, ma segue questo mistero con ammirata e affettuosa attenzione nel suo svolgimento o nelle sue contingenze.

Egli studia “il mistero stesso dell'incarnazione, secondo il quale Dio si è fatto uomo per la nostra salvezza” e “che cosa lo stesso nostro Salvatore, cioè il Dio incarnato, ha fatto e patito” (*Summa Theologiae*, III, Prol.), quindi: “il suo ingresso nel mondo; lo svolgersi della sua vita qui in terra; la sua dipartita da questo mondo; la sua esaltazione dopo la vita presente” (*ibid.*, q. 27).

“Questo teologo che viene definito astratto conosce il peso dell’inserimento storico del Verbo incarnato”.¹³

2. I misteri della vita di Gesù hanno un valore di esemplarità, enunciata nel principio: “l’azione di Cristo ha per noi valore di insegnamento” – *actio Christi nostra est instructio*¹⁴ –: d’altronde, dell’esemplarità originaria e singolare di colui che Tommaso definisce come “l’Arte del Padre, modello della creazione e della redenzione”,¹⁵ per cui non si tratta di “un” modello, ma del “modello primordiale” – *primordiale exemplar*¹⁶ –, nel quale si rinviene e si legge la costituzione stessa dell’antropologia e del suo svolgimento.

Sull’ordito degli *acta et passa* di Cristo, che svolgono la storia del Verbo incarnato, si dispiega tutta una trama di comportamento, che Tommaso si compiace di illustrare e di fissare, perché su di essi, come su di una forma, avvenga la conformazione, pena la difformità e quindi la deformazione dell’uomo.

3. Ma i misteri di Cristo non si limitano ad avere una *ratio exemplaritas*,¹⁷ a tracciare cioè delle forme paradigmatiche per l’azione dello stesso uomo: essi contengono una *ratio efficientiae*,¹⁸ per cui, col loro compiersi, creano una tipologia antropologica oggettiva, situazioni nuove e irreversibili, definitivamente assicurate alla storia dell’uomo e alle sue condizioni.

È l’“esemplarità ontologica”,¹⁹ che l’Angelico chiama “causalità efficiente”, da associare alle altre causalità – come quella esemplare, appunto, o quella meritoria –, le quali, in un meraviglioso intreccio, concorrono:

– a creare le componenti – diciamo: “la misura” – dell’uomo, i lineamenti della sua immagine reale e valida;

– e con questo a definire e istituire le premesse dell’umanesimo, cioè dell’esistenza umana, che nella conformità a Cristo trova il suo successo.

4. Più precisamente: i gesti del Verbo incarnato, nel loro avvenire, sono dotati di una vis aperta e inesausta; di una *virtus effectiva*,²⁰ di una forza destinata a durare; o di un valore capace di dispiegarsi e di operare una reale assimilazione ad essi, e quindi a Gesù Cristo.

¹³ J.-P. Torrell, in Saint Thomas d’Aquin, *Le mystère du Christ*, Du Cerf, Paris 1999, p. 19.

¹⁴ S.Th., III, 40, 1, 3m.

¹⁵ *Super Ioannem*, n. 1781.

¹⁶ *Super Primam ad Cor.*, 11, 1, n. 583.

¹⁷ S.Th., III, 56, 1, 4m.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ J.-P. Torrell, *Le Christ dans la spiritualité de saint Thomas*, p. 204.

²⁰ S.Th., III, 2, c.

In maniera particolarmente felice Tommaso illustra questa efficienza nel caso del mistero della passione e della risurrezione.

Ma il principio è generale: “Tutte le azioni di Cristo e tutto quello che egli sente e lo riguarda, in virtù della divinità, agisce strumentalmente in rapporto alla salvezza umana”.²¹

La vita di Cristo, in se stessa, non solo insegna, ma è un vero inizio e come uno schema efficace dell'uomo.

E, forse, vale la pena di osservare quale sorprendente conversione e quali risorse riceva la variegata orchestrazione del linguaggio e della dottrina filosofica della causalità strumentale, quando Tommaso ne fruisce, applicandola proprio alla teologia dei misteri degli *acta et passa Filii Dei in carne*.

III. LA PREDESTINAZIONE DELL'UOMO IN CRISTO

Ma la ragione più intima della relazione tra Cristo e la riuscita dell'uomo, o della sua necessità per l'itinerario dell'uomo al suo fine, e quindi del valore esemplare e costitutivo della figura e della vita di Cristo per l'uomo e l'umanesimo ci riporta all'eterna scelta trinitaria, nella quale è avvenuta la nostra “impredestinazione” in Cristo, nella quale viene annodato il nostro legame inscindibile e imprescindibile con lui. La storia svolge un progetto eterno.

Tommaso illustra questo in due articoli della questione XXIV della *Tertia Pars* della *Summa Theologiae*. In essi l'eterna la relazione tra la predestinazione di Cristo e quella degli uomini in lui “impredestinati” – come si esprime felicemente Giacomo Biffi – viene colta e illustrata con particolare lucidità dal Dottore angelico, che un vero teologo desidera sempre ascoltare, anche se poi ne potrebbe dissentire, e anche se, per stare al caso nostro, la sua impostazione sulla centralità o, meglio originarietà di Cristo viene – mi pare – per certi aspetti diversamente concepita, rispetto al modo da noi proposto.

Si tratta degli articoli 3 e 4 della questione xxiv della III *Pars*:

– il primo sulla predestinazione di Cristo come modello della nostra predestinazione (a. 3);

– il secondo sulla predestinazione di Cristo come causa della nostra predestinazione (a. 4).

²¹ Omnes actiones et passiones Christi operantur instrumentaliter, in virtute divinitatis, ad salutem humanam (*S.Th.*, III, 48, 6, c).

1) La predestinazione di Cristo – si chiede Tommaso (a. 3) – è modello – *exemplar* – della nostra predestinazione? E risponde:

– Dal profilo dell'atto predestinante la predestinazione di Cristo e la nostra predestinazione avvengono insieme: "Allo stesso modo e con un medesimo atto eterno avviene che Dio ha predestinato noi e Cristo".²²

L'espressione è molto forte: gli uomini sono contenuti nello stesso atto di predestinazione che ha come oggetto Cristo: essi si ritrovano nell'identica intenzione con la quale Dio ha voluto Gesù Cristo, in una congiunzione dall'inizio, inscindibile da lui; lo stesso pensiero e lo stesso amore eterni li ha voluti e desiderati.

– È invece modello, la predestinazione di Cristo, della nostra predestinazione se di tale predestinazione si considera il termine o l'oggetto, e l'effetto.

+ Nella sua natura umana Cristo è predestinato a essere figlio "naturale" di Dio; tale natura si trova a essere la natura dell'eterno e divin Figlio di Dio; quanto a noi, "siamo predestinati a una filiazione adottiva, la quale va intesa come un'aliquale similitudine partecipata della filiazione naturale. Per cui in Romani 8, 29 si afferma: 'Quelli che Dio da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo'".²³

Noi siamo, cioè, stati eletti a condividere la condizione divina filiale che Cristo possiede in pienezza.

+ Per un secondo aspetto la predestinazione di Gesù è modello della nostra predestinazione, ed è quello della grazia o gratuità.

L'umanità di Cristo diviene l'umanità del Figlio di Dio per pura e assoluta grazia della quale diviene la più manifesta; noi – secondo le parole di Giovanni 1, 16 – riceviamo da questa pienezza di grazia che originariamente e in ogni esuberanza risiede nell'umanità di Gesù.

Come siamo figli perché Gesù Cristo è esemplarmente Figlio, così siamo in grazia perché risiediamo nell'abbondanza della grazia di cui è colma l'umanità di Cristo.

La predestinazione dell'uomo, la sua elezione a figlio, il suo essere scelto per la grazia e nella grazia è la predicazione dell'assenza di ogni ragione di merito, del "sola gratia tua", secondo la viva e intensa coscienza di Maria – colei che l'angelo chiama la "favorita" o la "graziata" – "da sempre immensamente amata" (*Lc* 1, 27) – di essere senza merito, luogo dove le grandi

²² Uno [...] et eodem actu aeterno, praedestinavit Deus nos et Christum (a. 3, c.).

²³ Ipse [...] praedestinatus est ad hoc quod esset Dei Filius naturalis; nos autem praedestinamur ad adoptionem adoptivam, quae est quaedam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom 8 [20]: "Quos praescivit, hos et praedestinavit conformes fieri imagini Filii eius" (*ibid.*).

cose sono opera dell'Onnipotente, oggetto dello sguardo di Dio, della sua memoria misericordiosa, dell'amorosa attenzione del Signore che ricolma di bene i poveri di spirito (cfr: *Lc* 1, 46-55).

Noi siamo, così,

– il riflesso reale della predestinazione di Cristo, dal quale – si potrebbe dire – siamo obiettivamente anticipati;

– e dal quale la nostra predestinazione riceve la sua consistenza.

Tommaso ha assunto la posizione di Agostino, citata nel *sed contra*: “Lo stesso Salvatore, lo stesso mediatore di Dio e degli uomini, lo stesso Cristo Gesù è il lume fulgente della nostra predestinazione”. E Tommaso commenta: “È chiamato luce fulgente della predestinazione e della grazia in quanto, mediante la sua predestinazione e la sua grazia, emerge e viene manifestata la nostra predestinazione”.²⁴

2) Ma la predestinazione di Cristo non funge solo da modello: essa è la causa della nostra predestinazione (art. 4).

Anche al riguardo Tommaso distingue tra l'atto della predestinazione e il suo esito o la sua risultanza.

– Riguardo all'atto, l'Angelico ripete quello che ha già affermato: “con un unico e identico atto Dio ha predestinato Cristo e noi”;²⁵

– Sotto il profilo invece della risultanza della predestinazione o anche, possiamo dire, del suo contenuto,

“La predestinazione di Cristo è la causa della nostra predestinazione; Dio, infatti, nella sua predestinazione eterna ha preordinato la nostra salvezza come opera che venisse compiuta tramite Cristo; la predestinazione eterna comprende non solo quello che deve avvenire, ma anche la modalità e l'ordine dell'avvenimento nel tempo”.²⁶

“Avendo Dio preordinato l'incarnazione di Cristo, ha per ciò stesso preordinato che Cristo fosse la causa della nostra salvezza”.²⁷

²⁴ *Sed contra est quod dicit Augustinus, in libro de Praedest. Sanct. [cap. 15, PL 44, 981]: “Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator, ipse mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus”. “Dicitur autem lumen praedestinationis et gratiae in quantum per eius praedestinationem et gratiam manifestatur nostra praedestinatio”.*

²⁵ Cfr. la nota 20.

²⁶ *Praedestinatio Christi est causa nostrae praedestinationis: sic enim Deus praedixit nostram salutem, ab aeterno predestinando, ut per Iesum Christum compleretur. Sub praedestinatione enim aeterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo secundum quod est complendum ex tempore (in c).*

²⁷ *Quia praedixit incarnationem Christi, simul cum hoc praedixit ut esset causa nostrae salutis (ad 3).*

Nel *sed contra* Tommaso aveva citato come *auctoritas* il testo di Paolo, *Ef* 1, 5: "Predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo".

Cristo rappresenta, in conclusione:

- sia l'immagine del predestinato, cioè del figlio: l'uomo è chiamato a imitare per condivisione il suo modo o la sua forma di essere figlio di Dio, ed è il livello al quale comprendere il suo essere Primogenito; la vita di Cristo traduce e offre i tratti o i termini della figliolanza;

- sia l'autore della nostra predestinazione nel suo avvenire concreto, in quanto per la sua azione si diventa figli.

Non solo si è condestinati con Cristo nell'atto trinitario, che ci elegge e ci vuole insieme, ma su Cristo e per mezzo suo la predestinazione si avvera.

Passando alla parte analitica occorrerà allora dire che nella sua apparizione

- ogni uomo si ritrova con Gesù Cristo, nell'abbraccio paterno che ha scelto insieme;

- si ritrova prefissato nel modello della propria identità;

- e, infine, si trova efficacemente garantito per la propria riuscita, alla quale intende lo stesso Cristo condestinato ed esemplare: a questa riuscita dall'eternità è lo stesso Signore che presiede.

Il Libro unico

1. Possiamo concludere questi rapidi appunti, partendo dall'ultima considerazione: predestinato con l'uomo quale suo modello e sua ragione, Gesù Cristo è la misura dell'uomo; una misura tracciata nell'esistenza storica del Verbo incarnato, che si dispone come la mediazione e la via del percorso umano verso il suo fine.

2. È come dire che Tommaso ha elaborato la sua antropologia trovandola nella cristologia leggendo quello che egli chiama "il Libro unico". E su questa lettura terminiamo.

Si chiede Tommaso:

"Con la conoscenza di Cristo l'intelletto viene colmato? Rispondo di sì, poiché ci sono in lui tutti i tesori [...]. Tesoro non sono le ricchezze sparse, ma quelle raccolte tutte insieme. Dio ha sparso la sua sapienza in tutte le sue opere [...], ma essa non si può chiamare tesoro in quanto sparsa, ma in quanto i suoi vari aspetti si trovano unificati, cioè raccolti nella sapienza divina; ed è esattamente così che tutti i tesori si trovano concentrati in Cristo [...]. Tutta la sapienza di Dio – 'tutto quello che si può conoscere di Dio'; 'tutto quello che si può conoscere delle creature' – si riscontra nel suo Ver-

bo [...]. In lui sono riuniti tutti i tesori, [...] tutti tesori della sapienza e della scienza [...]. Per cui non occorre andare alla ricerca della sapienza, se non in Cristo [...]. Come uno che avesse un libro in cui ci fosse tutta la scienza, altro non chiederebbe che di conoscere quel libro, così noi non dobbiamo cercare altro che Gesù Cristo”.²⁸

Lo sguardo di Tommaso al Crocifisso

Louis Veuillot definiva l'amoroso e intenso sguardo di Tommaso d'Aquino raffigurato nella Crocifissione del beato Angelico nella sala capitolare del convento di san Marco a Firenze “una delle cose straordinariamente belle del mondo”.

È uno sguardo sostenuto insieme dalla teologia e dalla pietà, che niente può meglio commentare delle parole stesse di questo “uomo di grande

²⁸ Sed numquid per cognitionem Christi impletur intellectus? respondeo sic, quia in eo sunt omnes thesauri, etc. Deus habet omnium rerum notitiam, et haec notitia comparatur thesauro. Sap. VII, 14: infinitus enim est thesaurus hominibus, etc. Thesaurus est divitiae congregatae, sed effusae non dicuntur thesaurus, sed quae in uno sunt. Deus enim sapientiam suam sparsit super omnia opera sua, Eccli. I, 10. Et secundum hoc non habet rationem thesauri, sed secundum quod huiusmodi rationes uniuntur in uno, scilicet sapientia divina, et omnes huiusmodi thesauri sunt in Christo. Sapientia enim est cognitio divinorum, scientia vero est creaturarum cognitio. Quicquid autem de Deo potest sciri pertinet ad sapientiam, totum Deus abundanter in se cognoscit. Item, quicquid potest cognosci de creaturis, cognoscit in se supereminenter. Quicquid autem in sapientia Dei est, est in Verbo suo uno, quia uno simplici actu intellectus cognoscit omnia, quia in eo non est scientia in potentia nec in habitu. Et ideo in isto Verbo sunt omnes thesauri, etc. Sed addit absconditi, quia quod mihi aliquid absconditur, contingit dupliciter, scilicet vel propter debilitatem intellectus mei, vel propter velamen oppositum, sicut quis non videt candelam, vel quia caecus est, vel velata est. Ita in Verbo Dei sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, sed absconditi nobis qui non habemus limpidos oculos, sed lippos. Io. XII, 35: adhuc modicum lumen in vobis est, et quia est velatum duplici velamine, scilicet creaturae, quia intellectus noster nunc ad illam cognitionem non potest nisi per similitudinem creaturarum. Rom. I, 20: invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, etc. Secundo est velatum in carne, Io. I, 14: et Verbum caro factum est. Et si aliquid videmus de Deo, non tamen totum. Is. XLV, 15: vere tu es absconditus. Num. XX, (6): aperi eis thesaurum tuum. Ponamus quod aliquis habeat candelam velatam, non quaereret aliunde lumen; sed potius quod habitum ab eo reveletur, et ideo non oportet sapientiam quaerere nisi in Christo. I Cor. II, 2: non existimavi me aliquid scire, nisi Christum Iesum, etc. Et I Io. III, 2: cum apparuerit, id est, revelabitur, similes ei erimus, scilicet omnia scientes; sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum (*Super Ep. ad Col.*, 2, 1, nn. 81-82).

contemplazione e orazione" – com'era definito nel processo di Napoli²⁹ –, il quale vedeva nella croce il mistero di Cristo luminoso di esemplarità ed efficiente di salvezza.

Scriveva:

"Non c'è esempio di virtù che sia assente dalla croce.

Se infatti sei alla ricerca di un modello di carità, nessuno ha una carità maggiore del dare la propria vita per i propri amici [...]. E questo ha fatto Cristo sulla croce.

Se cerchi un esempio di pazienza, la trovi al più alto grado sulla croce [...]: Cristo sulla croce sopportò grandi dolori [...].

Se cerchi un esempio di umiltà, guarda al Crocifisso: Dio ha voluto essere giudicato sotto Ponzio Pilato [...].

Se cerchi un esempio di obbedienza, mettiti alla sequela di colui che si è fatto obbediente al Padre fino alla morte [...].

Se cerchi un esempio di disprezzo delle cose di questo mondo, segui colui che è il re dei re e il Signore dei signori, nel quale sono raccolti tutti i tesori della sapienza e della scienza, e che, tuttavia, sulla croce si trova spogliato, irriso, sputacchiato, flagellato, coronato di spine, abbeverato di aceto, e morto.

Non attaccarti, quindi, alle vesti e alle ricchezze [...]; non agli onori, perché io ho sperimentato gli oltraggi e le percosse; non alle dignità, poiché intrecciata una corona di spine l'hanno imposta sul mio capo; non ai piaceri, perché nella mia sete mi hanno dato da bere aceto".³⁰

²⁹ *Vir magnae contemplationis et orationis (Processus canonisationis S. Thomae Neapoli, n. 40).*

³⁰ "Nullum enim exemplum virtutis abest a cruce. Si enim quaeras exemplum caritatis, maiorem caritatem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis [...]. Et hoc in cruce fecit Christus [...]. Si quaeris exemplum patientiae, excellentissima in cruce invenitur. Patientia enim ex duobus magna ostenditur: aut cum quis magna patienter suffert, aut cum ea suffert quae vitare posset, et non vitat. Christus autem magna in cruce pertulit [...]. Si quaeris exemplum humilitatis, respice crucifixum: nam Deus iudicari voluit sub Pontio Pilato [...]. Si quaeris exemplum obedientiae, sequere eum qui factus est obediens patri usque ad mortem [...]. Si quaeris exemplum contemnendi terrena, sequere eum qui est rex regum et dominus dominantium, in quo sunt thesauri sapientiae; in cruce tamen nudatum, illudum, consputum, caesum, spinis coronatum, et felle et aceto potatum, et mortuum. Igitur non afficiaris ad vestes, et ad divitias [...]: non ad honores, quia ego ludibria et verbera expertus sum; non ad dignitates, quia plectentes coronam de spinis imposuerunt capiti meo; non ad delicias, quia in siti mea potaverunt me aceto" (Exp. in Symb., 4).

Con lo sguardo acuto del teologo e l'ardente affetto del santo, Tommaso fissa Cristo crocifisso – anzi, abbraccia tutti i misteri della vita, della morte, della risurrezione ed esaltazione del Figlio di Dio –.

Egli sorprende, così, affioranti dal grembo dell'eternità, l'Autore, l'Immagine, il Destino, la Misura dell'uomo, e quindi il Fondamento, la Forma e la Grazia della riuscita dell'umanità: che è l'umanesimo còsono al disegno divino, secondo il quale Gesù Cristo è "il Primogenito dell'intera creazione", poiché "tutte le cose furono create in lui, per mezzo di lui e in vista di lui" (cfr. *Col* 1, 15-16).

LA POLÉMICA DE LAS CASAS CON SEPÚLVEDA. SU DEPENDENCIA RESPECTO DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

MAURICIO BEUCHOT

Introducción

En estas páginas examinaremos una célebre polémica tenida en el seno de la filosofía novohispana. En efecto, aunque la lucha entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda ocurre en Valladolid, en 1550, fue un índice de las corrientes filosóficas que confluían en la reflexión del problema indiano y de lo que se gestaba como algo nuevo dentro de esa línea de pensamiento que es tanto española como americana.

También veremos cómo Las Casas tiene un doble aspecto aquí, ya que, por un lado, depende de influencias humanistas y de la Escuela de Salamanca (Vitoria, Soto), pero también tiene su propia independencia y creatividad, como respuesta a la problemática viva del momento. Eso es propiamente lo que significa hacer filosofía latinoamericana, tratar de responder a los problemas acuciantes que surgen de la situación concreta.

Influencias

En la polémica a la que aludimos se jugaban dos tendencias principales: la escolástica y la humanista. Ambas prendieron y se conjugaron para deparar la postura liberadora de Las Casas. No debió todo a la filosofía humanista, como se ha pretendido, aunque tenía esa influencia, al menos en alguna medida. El argumento más fuerte es que, en comparación con Las Casas, el humanista propiamente dicho era Sepúlveda, y por lo tanto el moderno y progresista. Sepúlveda había recibido directamente la influencia humanista en Italia, en el Colegio de Españoles de Bolonia, en esa Ita-

lia renacentista y humanista tan brillante.¹ Era, por así decir, el intelectual orgánico, teórico de la corte, puesto que era el consejero áulico y el predicador de palacio; también fue el que, dentro de ese espíritu renacentista de recuperación de lo clásico, había traducido del griego al latín la *Política* de Aristóteles. Por lo tanto, conocía muy bien la doctrina aristotélica, y era con la que argumentaba para probar que los indios debían ser reducidos a la tutela de los españoles, debido a su carácter de bárbaros.

Es decir, el ser bárbaros hacía que estuvieran en una especie de minoría de edad, que fueran incapaces de gobernarse, y que, por lo mismo, necesitaran de la tutela de los españoles, que serían sus justos gobernantes. Asimismo, ellos podían exigir tributos como pago de ello, e incluso tenerlos como siervos. A esto se añadía, según Sepúlveda, el que los indios atacaban a los cristianos, con lo cual legitimaban el que se les hiciera una guerra justa. Esto lo sostenía en su libro *Democrates alter*, en el que Demócrates era el personaje por cuya boca hablaba el humanista y aportaba esas razones para apoyar el que se hiciera la guerra a los indígenas. Ya había escrito otro libro anterior, el *Democrates*, el primero y con respecto al cual ese libro era el segundo. En el primero abordaba un tema semejante, a saber, el de la guerra que justamente se podía hacer a los que atacaban a los cristianos, en ese caso a los musulmanes. Los argumentos son muy parecidos en la segunda obra, ahora dirigida contra los indios, que eran considerados como atacantes de los españoles, y aun de cometer crímenes de lesa humanidad, como los sacrificios humanos y la antropofagia. Es curioso darse cuenta de que Sepúlveda, el propiamente humanista en comparación con Las Casas, sólo podía reconocer como humanismo verdadero el humanismo europeo, mostrando ese eurocentrismo que se verá en los modernos, ya sean humanistas del siglo XVI o ilustrados del siglo XVIII, aquellos que combatirá Clavijero, pues los argumentos eran los mismos: una consideración de los indígenas como salvajes por una culpable minoría de edad, de acuerdo con la cual necesitaban la tutela de los europeos.

A diferencia de Sepúlveda, Las Casas, era, más que un humanista, un escolástico, concretamente un tomista, ya que cuando entró a la orden de los dominicos, de la cual Santo Tomás es el principal pensador, se dedicó varios años al estudio del Aquinate; pero también tenía el influjo del humanismo, sobre todo del humanismo nórdico, representado por Erasmo y

¹ Cf. A.-E. Pérez Luño, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la filosofía del derecho*, Madrid: Trotta, 1995 (2a. ed.), pp. 187-204.

Moro, pues había conocido en la corte de Carlos V a personajes que habían estado en contacto con el pensamiento erasmista, así como con el de Moro; y de este último, se puede decir que lo había leído incluso en México, por influencia de sus compañeros en el episcopado Zumárraga y Quiroga; del primero se conoce un ejemplar de la *Utopía* anotado de su propia mano, y del segundo sabemos suficientemente lo que luchó para plasmar el ideal de la utopía en los hospitales-pueblo.

Así, pues, Las Casas conocía, al igual que Sepúlveda, muy bien a Aristóteles; tal vez un tanto sesgado por su estudio de Santo Tomás, que era uno de sus comentaristas, pero tenía un conocimiento adecuado del Estagirita. Y aquí lo más importante es que usaba al mismo Aristóteles para rebatir al humanista, para objetar su interpretación. Era una pugna hermenéutica, pero demasiado importante. Las Casas lo hacía en el estilo escolástico, introduciendo distinciones. Efectivamente, Sepúlveda se valía de la *Política* de Aristóteles para sostener que los indios eran bárbaros y, por ello, tenían que ser tutelados por los españoles; más aún, podían ser sus siervos, ya que, al ser bárbaros, eran siervos por naturaleza, incapaces de regirse por sí mismos. Pero aquí Las Casas distinguía el texto aristotélico, y decía que “bárbaro” tenía en él diferentes sentidos. Uno de ellos era el de persona que no hablaba la lengua española, como los griegos llamaban bárbaro a todo aquel que no hablara la lengua helénica o la pronunciara con dificultad (de hecho, *bárbaroi* eran los que tartamudeaban, los que trastabillaban al hablar, los que no se expresaban propiamente). Las Casas hace ver que eso no constituía de ninguna manera título legítimo para justificar el sojuzgamiento de los indios. Otro sentido era el de hombre feroz y cruel, pero en ese sentido ¿dice Las Casas? más bárbaros eran los soldados españoles, que tantos destrozos habían hecho en las Indias. Finalmente, otro sentido era el de retrasados mentales e incapaces para gobernarse, lo cual sí daría algún título de legitimidad a la conquista. Esta es la acepción que nos importa de esa palabra, pero Las Casas señala muy clara y tajantemente que en este sentido de ninguna manera se aplicaba a los indios, ya que ellos tenían sus gobiernos propios, bien constituidos y con una aceptable prudencia y eficacia para dirigirse.² Por ello, en ningún sentido podían ser llamados bárbaros, y no se les aplicaba lo que decía Aristóteles: que tenían

² Cf. M. Beuchot, *La querrela de la conquista*, México: Siglo XXI, 1992; el mismo, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Barcelona: Anthropos - Bogotá: Siglo del Hombre Eds., 1994.

que gobernarlos otros (en este caso, los españoles), y con ello también se destruía la tesis y la argumentación de Sepúlveda.

Tanto en la *Apología*, que no pudo leer completa frente a los jueces de la polémica, por ser demasiado extensa, como en el reporte de la discusión, redactado nada menos que por Domingo Soto, el gran lógico de Salamanca, que se encarga de señalar al pasar algunas valoraciones de los argumentos de cada uno de los contendientes, encontramos esa defensa de los indios por parte de Las Casas. Pues bien, en la *Apología*, que es el documento mayor de la argumentación lascasiana, se ve la influencia de los teóricos salmantinos. Eso no hace desmerecer a la creatividad y originalidad de Las Casas. Pero, como ha sido resaltada más su originalidad que su dependencia de la susodicha escuela, argumentaremos para mostrar que, sin desmerecimiento de esa creatividad, se da también la aludida dependencia, la cual sólo aumenta el mérito de Las Casas como defensor serio y erudito de los indígenas.³

Dijimos que Las Casas tenía la influencia humanista, la cual le vino por diversas vertientes. Una de ellas fue el tener que tratar con la corte, para velar por los asuntos de Indias, como defensor de los indios, título que se le había dado. En la corte de Carlos V, el cual venía de Flandes, conoció a varios personajes, como al canciller Jean le Sauvage, su capellán Pierre Barbier y Adolfo de Borgoña, señor de Veere y de Beveren, todos ellos flamencos que pertenecían al círculo de Erasmo de Rotterdam. De ellos, según Marcel Bataillon, pudo venirle la influencia erasmiana.⁴ También conoció la *Utopía* de Tomás Moro, que pudo venirle de ellos mismos o de dos obispos amigos suyos: Zumárraga y Don Vasco, que conocían esa obra.

La otra vertiente teórica de Las Casas era la escolástica, propiamente el tomismo. Esta corriente estaba muy bien representada en la Escuela de Salamanca, con exponentes de talla tales como Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Tal es el tomismo que llegó a Las Casas, porque tuvo contacto con esos profesores, en sus lecturas y en las consultas que les hacía. Pero cabe aclarar que el tomismo que tenían los teóricos salmantinos era un tomismo innovador, puesto al día, nutrido con problemas nuevos. En efecto, incorporaba ciertas cosas que habían desarrollado los nominalistas ockhamistas, como la noción de derechos subjetivos, que, en cuanto dere-

³ Cf. J. Álvarez Cienfuegos, *La cuestión del indio: Bartolomé de las Casas frente a Ginés de Sepúlveda*, Morelia: Editorial Jitanjáfora, 2001, pp. 359 ss.

⁴ Cf. M. Bataillon, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona: Eds. Península, 1976, pp. 147 ss.

chos naturales, venían a ser los derechos humanos que conocemos, etcétera. Hay que recordar que Vitoria había estudiado en la Universidad de París con John Mair y otros nominalistas, que manejaban estas teorías. En ética, filosofía política y filosofía del derecho, habían llegado a tesis muy notables, que ya preconizaban la modernidad. Lo mismo sucedía con Domingo Soto, que también había estudiado en París, y no sólo había sido alumno de nominalistas allí, sino que hasta había sido un profesor joven en esa línea, tan aventajado había sido. Como había sido de línea nominalista, al hacerse dominico, tuvo que darse de lleno al estudio de Santo Tomás. Con todo, introducía en el tomismo tesis de sus maestros nominalistas, con lo cual supo renovar, rebonar y ampliar el legado del Aquinate.⁵

Influencia salmantina

Algunos siguen la afirmación de Vidal Abril Castelló, en el sentido de que no hay dependencia de Bartolomé de las Casas con respecto a la Escuela de Salamanca, tesis establecida con base en la no coincidencia cronológica del obispo de Chiapas y Vitoria en San Esteban, y en la influencia que más bien ejerció el mismo Las Casas sobre la segunda generación salmantina.⁶ Sin embargo, nunca se ha pretendido que se trate de una influencia directa, como si Las Casas hubiera sido alumno de esos maestros salmantinos en las aulas de dicha universidad. Se trata más bien de la atención que puso a sus hermanos de hábito, teóricos de la filosofía política y jurídica, tales como Vitoria y Soto, por más que el mismo obispo de Chiapas haya ejercido un sano influjo en los salmantinos posteriores. Trataremos de señalar a continuación algunos aspectos de ello.

En cuanto a la lectura de los textos de los salmantinos y su relación epistolar con ellos

Es sabido que Las Casas usó a Vitoria para su *Apología*, de 1550; y, aun cuando cuestiona sus decisiones sobre los títulos legítimos de la conquista,

⁵ Cf. M. Beuchot, *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México: UNAM, 1995, pp. 35-44.

⁶ Cf. V. Abril Castelló, "Las Casas contra Vitoria, 1550-1552: la revolución de la duodécima réplica. Causas y consecuencias", en *Revista de Indias*, vol. 47, n. 179 (Madrid, 1987), p. 85; retomado por C. Mendoza Álvarez, *Deus Liberans. La revelación cristiana en diálogo con la modernidad: los elementos fundacionales de la estética teológica*, Fribourg: Éditions Universitaires, 1996, p. 326.

acepta que “en la primera parte [de su primera elección sobre los indios] propuso siete títulos y católicamente refutó los tales títulos por los cuales la guerra contra los indios puede parecer justa”; y, en cuanto a los títulos legítimos añade: “En algunos de estos títulos se declaró un tanto blando, queriendo templar lo que a los oídos del César parecía que había dicho más duramente; aunque, para los amantes de la verdad, todo cuanto enseña en la primera parte no sólo no resulta duro y no sólo es verdadero, sino que está de acuerdo con la religión católica y es verdaderísimo”.⁷ O sea que Las Casas acepta esta parte doctrinal de Vitoria, aunque no acepta del todo la segunda, la de los títulos legítimos, por parecerle un tanto blanda.

Pero, además, Vitoria no era el único salmantino de esa generación. La relación más directa de Las Casas con la Escuela de Salamanca se da a través de Domingo de Soto. Al principio es una relación muy pobre, pero después se incrementa. En una carta de 1549, Las Casas le dice a Soto que en una misiva anterior le había pedido su parecer sobre los asuntos de Indias. Al ver que Soto le contestaba cautelosamente que no tenía suficiente información, el obispo de Chiapas le da informes sobre las atrocidades que se cometían y le suplica que los tome en cuenta, no sólo para darle su opinión teológico-jurídica, sino para lograr que Carlos V hiciera algo (Soto era a la sazón confesor del monarca).⁸

Al año siguiente, en 1550, Soto asiste a las juntas de Valladolid, encargado de hacer el sumario de la discusión entre Las Casas y Sepúlveda. Seguramente allí tuvieron ocasión de dialogar. Pero ese diálogo se profundiza en el Colegio de San Gregorio, de esa misma ciudad, en donde Las Casas quedó como obispo dimisionario a partir de 1551. Las Casas, en una carta de 1563 a los dominicos de Chiapas y Guatemala, alude a Cano, Soto y otros maestros del Colegio de Valladolid, de los que había recibido asesoría y a los que daba a leer sus cosas.⁹ Los dominicos de Valladolid y Salamanca tenían un pensamiento muy uniforme, ya que solían enseñar primero en Valladolid, en el colegio dominicano, y luego en Salamanca, en la gran universidad, de modo que la misma enseñanza iba y venía de la una a la otra. Es conocida la uniformidad de pensamiento que se daba entre los de uno y otro convento, como si se tratara de uno solo.

⁷ B. de Las Casas, “Apología”, en J.G. de Sepúlveda, B. de Las Casas, *Apología*, ed. A. Losada, Madrid: Editora Nacional, 1975, pp. 375-376.

⁸ La carta de Las Casas a Soto puede verse en la edición del *De regia potestate* de Las Casas, hecha por Luciano Pereña y su equipo en Madrid: CSIC, 1969, pp. 119-125.

⁹ La carta se encuentra en la citada edición del *De regia potestate*, p. 235 ss.

En 1571, en su tratado *De regia potestate*, Las Casas hace uso de amplios párrafos de Vitoria, Soto y Báñez, aunque sin citarlos, pero se pueden reconocer casi a la letra, como lo ha mostrado la concienzuda y paciente comparación hecha por el equipo de Luciano Pereña, al que pertenece el propio Vidal Abril, uno de los editores de ese tratado.¹⁰ Ciertamente fue editado en 1967, pero en 1989, es decir, todavía muy cerca de nosotros, Jaime Brufau Prats encuentra que Las Casas usó mucho, todavía en manuscrito y antes de su publicación, el *De iustitia et iure* de Domingo Soto.¹¹ De modo que es innegable la influencia mutua de Las Casas y los salmantinos, y no conviene exagerar la originalidad del primero, pues se le dañaría, lo mismo que se dañaría a la verdad. Por más que haya tenido diferencias con los salmantinos, como ellos las tenían entre sí, puede decirse que Las Casas pertenece a su escuela, tanto por lo que le dio como por lo que recibió.

En cuanto a las teorías sustentadas

Podemos ver, además, cómo Las Casas recibe doctrinas de los salmantinos, por ejemplo de Vitoria. Para este último, la guerra es ya de por sí un mal abominable y, por lo mismo, algo que se debe evitar; pero cuando no puede evitarse, tiene que ser para un bien mayor, y en ese sentido hay que evitar todas las cosas que puedan hacer al remedio peor que la enfermedad. Con mucho disgusto acepta Vitoria la guerra; tiene que aceptarla porque cuando es defensiva siempre es justa, esto es, cuando se mueve para oponerse a una injusta agresión. Pero también puede ser justa cuando es ofensiva, dependiendo de la magnitud de la injuria que castiga, y exige además ciertas condiciones en el modo de hacerla, que, si son violadas, se pierde la justicia de la guerra misma, no importa quién tenga la razón. La guerra siempre ha de regirse por el principio de la búsqueda del bien, del mayor bien que se pueda conseguir o, por lo menos, del menor mal que se pueda establecer.¹² Partiendo de esas consideraciones, Las Casas se dio a la tarea de hacer ver cómo la guerra hecha a los indios iba en contra de toda justificación que pudiera legitimarla. Usaba muchas de las consideraciones de Vitoria, aunque, por supuesto, añadía otras o las modificaba, pues también era muy inteligente y creativo.

¹⁰ Cf. ed. cit., p. CXXVII.

¹¹ Salamanca: Ed. San Esteban, 1989.

¹² Cf. M. Beuchot, *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México: Fontamara, 2001 (2a. ed.), pp. 127 ss.

Pero podemos decir de alguna manera que Las Casas hereda y se hace eco de la preocupación por la justicia que se da en la Escuela de Salamanca. Como hemos visto, se ha discutido la influencia que los representantes de dicha escuela tuvieron sobre él,¹³ pero negarla sería querer hacerlo demasiado original, en detrimento de la verdad de las cosas. Aunque hubiera sacado de su misma praxis directa la mayoría de sus tesis acerca de la conquista, no puede negarse el influjo que recibió de sus compañeros dominicos de Valladolid y de Salamanca, que en ese entonces pasaban del colegio de San Gregorio de Valladolid a San Esteban de Salamanca, y viceversa, con mucha naturalidad. Él mismo estuvo mucho tiempo en Valladolid, en el mencionado colegio, y en alguna de sus cartas menciona la ayuda teórica que recibió de los profesores de dicho plantel, y también mantuvo contacto epistolar con el gran Domingo de Soto, que estuvo tanto en Valladolid como en Salamanca, y que fue uno de los mejores continuadores de Vitoria y uno de los mayores defensores de sus resoluciones, a más de un talento creativo que las desarrolló.

Conclusión

Tal es la herencia que Las Casas recibe de la Escuela de Salamanca. Un tomismo vivo que era enseñado en las aulas de San Esteban, y se difundía por todas partes, sobre todo en el Nuevo Mundo, por la cantidad de frailes que salían de esa escuela para ser misioneros. De modo que no sólo en la cátedra, sino en el púlpito, en la predicación, se enseñaban esas ideas. Así pudo Las Casas, cuando entró en la orden dominicana, y se le pidió que perfeccionara sus estudios filosófico-teológicos, absorber toda esa tradición. Por supuesto que él añadió muchas cosas surgidas de su genialidad y de las lecciones que le daba su praxis; pero no se puede opacar la enseñanza que recibió de otros para resaltar su originalidad. No se le hace ningún favor al querer darle la exclusividad de ciertas ideas que formaban parte del acervo común a toda una escuela, ni desligándolo totalmente de la tradición a la que pertenecía, y a la cual hizo crecer con la fecundidad de sus aportaciones.

Esto es lo que se manifestó en la famosa polémica a la que hemos aludido. Una controversia sobre un problema candente y que debía interesar a los pensadores de ese momento, como era el de la conquista y coloniza-

¹³ Cf. el artículo citado de V. Abril Castelló.

ción de América, con todo lo que eso implicaba. Y por eso podemos decir que es una pieza de pensamiento latinoamericano, ya que es un modelo o paradigma de lo que constituye la filosofía latinoamericana: reflexionar filosóficamente sobre los problemas reales que se presentan en nuestro contexto, buscando sobre todo los que afectan las relaciones éticas y políticas de las personas, como sucedía en ese caso.