

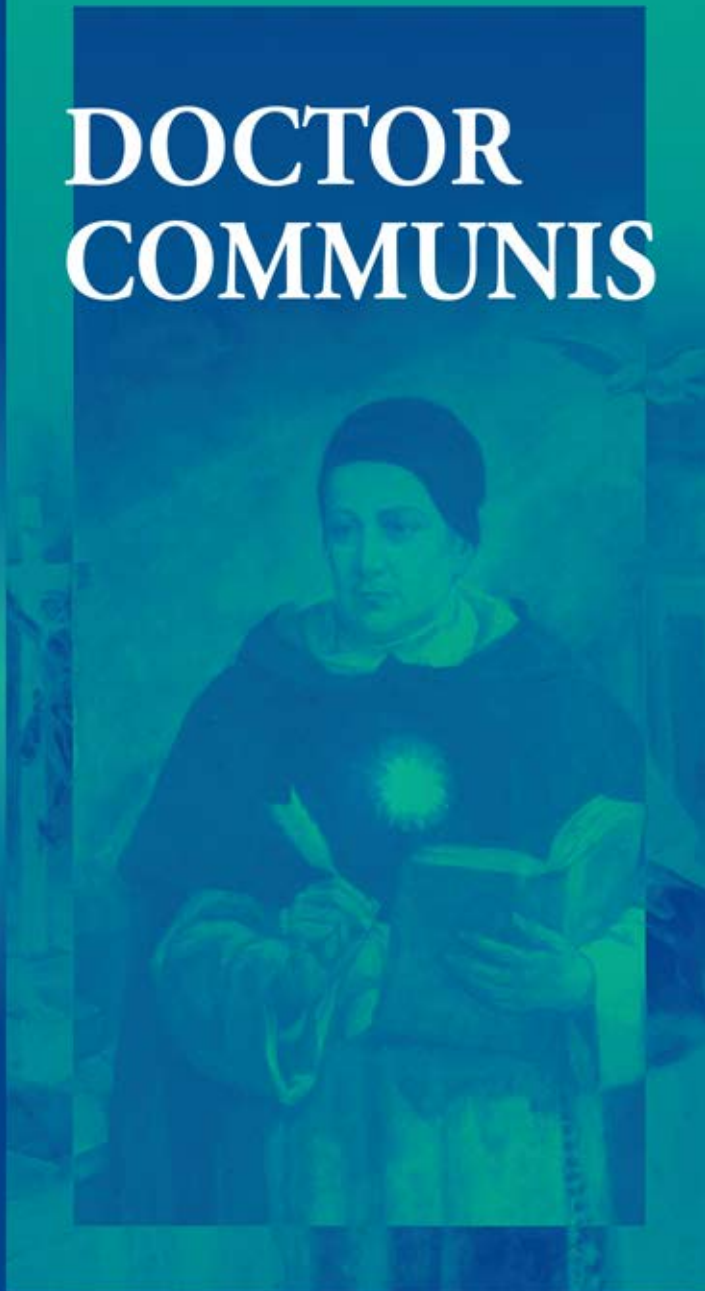
THE PONTIFICAL  
ACADEMY OF  
ST. THOMAS  
AQUINAS

Fasc. 2

# DOCTOR COMMUNIS



VATICAN CITY  
2003



# DOCTOR COMMUNIS

*Rivista della Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino*

*Review of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas*

## DIRETTORE

Rev. P. ABELARDO LOBATO, O.P., *Presidente dell'Accademia*

## COMITATO DI REDAZIONE

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

Prof. JAN AERTSEN, *del Consiglio Accademico*

Prof. LLUÍS CLAVELL, *del Consiglio Accademico*

Prof.ssa EDDA DUCCI, *del Consiglio Accademico*

Prof. EUDALDO FORMENT, *del Consiglio Accademico*

Rev. P. EDWARD KACZYŃSKI, O.P., *del Consiglio Accademico*

Mons. BATTISTA MONDIN, S.X., *del Consiglio Accademico*

**DOCTOR COMMUNIS**

*Indirizzo/Address*

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
CASINA PIO IV, 00120 CITTÀ DEL VATICANO

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS

FASC. 2

---

# DOCTOR COMMUNIS



VATICAN CITY 2003

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 88-88353-05-4

© Copyright 2003

PONTIFICIA ACADEMIA SANCTI THOMAE AQUINATIS  
VATICAN CITY



*Joannes Paulus PP. II*



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>Grazia e natura: da San Tommaso all'attualità teologica e storica</i> Card. Camillo Ruini .....	9
<i>Le Saint-Esprit et l'histoire</i> Georges M.M. Cottier .....	29
<i>Il Padre e il Figlio amano se stessi e noi per lo Spirito Santo (Sth I, 37, 2)</i> Marcelo Sánchez Sorondo .....	41
<i>La categoria filosofica della "fede" alle origini dello scetticismo moderno</i> Antonio Livi .....	57
<i>Le "prove ontologiche" dell'esistenza di Dio: analisi critica "ad mentem Thomae"</i> Mario Pangallo .....	79
<i>Zur ethischen Beurteilung gentechnischer Eingriffe in den Embryo</i> Horst Seidl .....	103
<i>Hacia un nuevo estado del bienestar</i> José T. Raga Gil .....	115
<i>Josef Pieper als Interpret des Thomas von Aquin. Anmerkungen zur Philosophischen Hermeneutik und zur Wahrheit der Interpretation</i> Berthold Wald .....	168
 RECENSIONI/REVIEWS	
Card. Zenon Grocholewski, <i>La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II</i> , a cura di Luigi Cirillo, Editrice Falma Edium, Roma, 2002, pp. 63. (A. Lobato).....	180

Battista Mondin, <i>La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti</i> , ESD, Bologna, 2002, pp. 540. (A. Lobato) .....	182
Guillermo Blanco, <i>Curso de antropología filosófica</i> , Educa, Buenos Aires, 2002, pp. 555. (A. Lobato) .....	185
Krzysztof O. Charamsa, <i>L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici</i> , Editrice PUG, Roma, 2002 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 91), pp. 514. (A. Lobato) .....	188
Marco Porta, <i>La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede</i> , EDUSC, Roma, 2002, pp. 317. (L. Clavell) .....	190
Antonio Livi, <i>Verità del pensiero (Fondamenti di logica aletica)</i> , Lateran University Press, Roma, 2002, pp. 312. (V. Pelliccia) .....	193
María C. Donadío Maggi de Gandolfi, <i>Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino</i> , Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999, pp. 306. (G. Perini) .....	201
Cornelio Fabro, <i>Commento al Pater noster</i> , a cura di S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo; Presentazione di P. Abelardo Lobato O.P., <i>Extra Serie 2</i> , Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, Città del Vaticano, 2002, pp. 104. (R. Goglia) .....	206
Battista Mondin, <i>Dizionario storico e teologico delle Missioni</i> , Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2001, pp. 508. (M. Pangallo) .....	209

# GRAZIA E NATURA: DA SAN TOMMASO ALL'ATTUALITÀ TEOLOGICA E STORICA \*

CARDINAL CAMILLO RUINI

## 1. *Premessa*

Sono grato per l'invito a tenere una relazione a questo Colloquio: è per me l'occasione di riprendere una tematica alla quale ho dedicato anni di ricerca, riguardo al pensiero di San Tommaso, i cui risultati sono contenuti nella tesi di dottorato all'Università Gregoriana che ho pubblicato nel 1971 col titolo *La trascendenza della grazia nella teologia di San Tommaso d'Aquino*. In seguito ho condotto una riflessione più personale, in chiave teologica attuale, particolarmente quando ho proposto, nell'anno accademico 1981-82, un corso monografico su "La questione classica del soprannaturale e l'attuale problematica teologica e antropologica" allo Studio Teologico Accademico Bolognese. Alcune mie pubblicazioni, raccolte nel volume *Il Vangelo nella nostra storia* (Città Nuova, 1989), hanno anch'esse attinenza all'argomento: in particolare la lunga introduzione e poi anche il saggio su *Il rapporto natura-grazia in San Tommaso d'Aquino e la "teologia politica" di J.B. Metz*. Penso che da allora in poi queste problematiche non abbiano avuto grandi sviluppi: una piccola verifica condotta sulla nuova edizione del *Lexicon für Theologie und Kirche*, alla voce "Natur und Gnade", e sul fascicolo 1997/4 di *Gregorianum*, dedicato a H. de Lubac nel centenario della sua nascita, mi ha confermato in questa valutazione. Oso pertanto tenere una relazione teologica, dopo molti anni dedicati ad altre attività...

\* Relazione del Card. Camillo Ruini al Colloquio 1998 della Cattedra di S. Tommaso e il pensiero contemporaneo; Roma, 15 dicembre 1998.

## 2. *La permanente attualità della questione del soprannaturale*

Quella di natura e grazia, o del “soprannaturale”, è stata una questione centrale nella teologia cattolica della prima metà del nostro secolo, nel senso del ricupero dell'immanenza della grazia nella natura dell'uomo (dibattito sul desiderio naturale della visione di Dio) e poi della reinterpretazione della gratuità della grazia rispetto alla natura (dibattito sulla “natura pura”). Ciò è avvenuto con un riferimento largamente prevalente a San Tommaso d'Aquino: dal punto di vista storico la cosa era ampiamente giustificata, perché San Tommaso è il costruttore di gran lunga principale della teologia del soprannaturale e il suo influsso è stato dominante sui successivi sviluppi della problematica. Ciò però ha comportato una specie di “fusione” tra ricerca storica e sistematica, con una quasi equiparazione tra interpretazione di San Tommaso e verità teologica, secondo una prospettiva assai diffusa in quei decenni ma oggi non più sostenibile, almeno in questi termini.

Poi sulla questione del rapporto tra natura e grazia, in quanto tale, è quasi calato il silenzio, per motivi a cui accennerò in seguito. La sostanza del problema è però rimasta sottesa a molte tematiche teologiche attualmente discusse, come quelle sui rapporti tra creazione ed alleanza, creazione e Cristo, storia dell'umanità e storia della salvezza. Parimenti alle problematiche di Chiesa e mondo e alle questioni di frontiera tra la teologia e la filosofia e le scienze umane.

Il motivo di fondo della permanente attualità della questione del soprannaturale, anzi della sua inevitabilità nel cristianesimo, può essere sommariamente anticipato in questi termini: la rivelazione e salvezza cristiana, come libera e gratuita autocomunicazione di Dio stesso all'uomo, nella quale e soltanto nella quale l'uomo può trovare la propria salvezza e compimento, implica da una parte la radicale superiorità dell'autocomunicazione di Dio rispetto all'uomo che la riceve, perché l'uomo è creatura; dall'altra parte la capacità radicale dell'uomo di accoglierla ed un'affinità dell'uomo ad essa tale che solo in essa l'uomo possa trovare il suo compimento. H. de Lubac, in *Spirito e libertà* (Jaca Book, 1981), pp. 13 e 19, dice ancora più incisivamente che l'idea del soprannaturale, la quale esprime l'ordine del divino nel suo rapporto di opposizione e unione all'ordine umano, è tanto essenziale al cristianesimo quanto quelle di creazione, rivelazione, Chiesa e sacramento, e quindi è presente ovunque, dal Nuovo Testamento a tutta la tradizione.

È vero però che in senso proprio e come questione esplicita il problema del soprannaturale ha origine soltanto nel secolo XIII, ed anche in seguito ha subito delle eclissi: dovremo cercare di spiegare le ragioni di ciò.

### 3. *Le radici bibliche e patristiche*

Per collocare correttamente gli sviluppi del secolo XIII, e in particolare l'insegnamento di San Tommaso, appare necessario, alla luce di ciò che si è appena detto, fare almeno qualche accenno alle radici della tematica di natura e grazia nella Scrittura e nella tradizione patristica.

Nel Nuovo Testamento l'autocomunicazione di Dio in Gesù Cristo sta indubbiamente al centro della prospettiva. Il partner di questa autocomunicazione è l'uomo concreto, che sta sotto il dominio del peccato, e quindi il dono divino è liberazione dal peccato: sotto questo profilo le affermazioni del Nuovo Testamento sulla salvezza e sulla grazia non possono essere riferite direttamente al tema del soprannaturale, che vuole raggiungere l'uomo in quanto creatura di Dio, e non solo come peccatore. Ma la salvezza e grazia che ci è data in Cristo nel Nuovo Testamento non è soltanto liberazione dal peccato: contestualmente e inseparabilmente essa è incorporazione a Cristo, è essere riempiti e mossi dal suo Spirito, e così è partecipare al suo rapporto intimo e filiale con il Padre.

Non possiamo sviluppare qui queste tematiche: basti accennare ai testi classici di San Paolo sull'"essere in Cristo", "rivestire Cristo", e reciprocamente "Cristo in noi", e parimenti al tema dello Spirito che abita in noi e al nostro essere figli ed eredi del Padre attraverso Cristo e il dono dello Spirito. Parimenti in Giovanni ricorderemo il tema della vita che viene in noi dall'alto, dal Verbo della vita, e le "formule di immanenza", del tipo "Io nel Padre e il Padre in me ... io in voi e voi in me".

Il testo celebre di 2 Pt 1, 4b "Divenire partecipi della natura divina", ampiamente utilizzato dai Padri e dai teologi scolastici, secondo alcuni autori esprimerebbe una intemporale dottrina ellenistica della salvezza, ormai estranea alla concezione storica della salvezza propria del Nuovo Testamento, ma in realtà è sì una concettualizzazione ellenistica, che però, come risulta dal contesto, ha in sostanza il medesimo significato che ritroviamo negli altri scritti del Nuovo Testamento riguardo alla salvezza dell'uomo attraverso Cristo.

In effetti, la nostra salvezza e grazia nell'intero Nuovo Testamento è totalmente legata all'evento di Gesù Cristo: soltanto per questa via può compiersi il dono di Dio a noi, ossia la nostra divinizzazione. Anzi, la grazia del Nuovo Testamento è originariamente Cristo stesso, nella concretezza della sua umanità e del suo destino e nel suo carattere divino, totalmente trascendente, gratuito e imprevedibile per ogni creatura: la grazia è in noi soltanto come partecipazione ed inserimento in lui e nel suo rapporto

col Padre mediante il suo Spirito. Così il mistero cristologico, trinitario e della grazia in ultima analisi è un unico e medesimo mistero.

Altrettanto chiaramente, secondo il Nuovo Testamento, non si dà per l'uomo alternativa a Cristo, se non la propria totale rovina. L'essere dell'uomo (e del mondo) appare così totalmente fatto per l'incontro con Dio in Cristo: particolarmente significativi in proposito sono i quattro testi sulla creazione in Cristo, ossia sulla cristologia cosmica e nello stesso tempo soteriologica, che troviamo in *1 Cor* 8, 6; *Col* 1, 15-17; *Ebr* 1, 1-4 e nel Prologo di San Giovanni.

Sarebbe interessante vedere come questa duplice tematica, della trascendenza e gratuità della salvezza cristiana e al contempo del nostro radicale orientamento ad essa, si trovi già a suo modo presente nella tradizione sinottica, ed abbia anche degli addentellati nell'Antico Testamento: ma non abbiamo lo spazio per parlare di questo.

La concezione neotestamentaria della salvezza e della grazia come incorporazione a Cristo e unione con Dio Padre nello Spirito è continuata e sviluppata nella dottrina patristica, soprattutto greca, della divinizzazione. In maniera certo troppo sintetica, possiamo dire che l'umanità di Cristo è divinizzata in virtù dell'incarnazione stessa, la quale si identifica con la grazia di Cristo, ossia è vista come l'atto supremo e sovraneamente libero dell'amore di Dio. Così, in virtù dell'incarnazione e mediante "l'unzione" dello Spirito, l'umanità di Cristo è anch'essa, nel Verbo, relazione personale al Padre. Questa divinizzazione trova poi la sua pienezza nella morte e risurrezione di Cristo.

In secondo luogo nella divinizzazione dell'umanità di Cristo è radicalmente inclusa la divinizzazione dell'intero genere umano: la teologia patristica vede infatti l'incarnazione come quell'atto di solidarietà tramite il quale il Figlio di Dio, facendosi uomo come noi, ci rende a nostra volta figli di Dio. Così la nostra grazia è partecipazione alla divinizzazione dell'umanità di Cristo e non è pensabile al di fuori dell'incarnazione; è in ultima analisi così assolutamente gratuita come l'incarnazione, pur essendo chiaramente soltanto partecipazione alla grazia di Cristo e filiazione adottiva. Parallelamente troviamo nei Padri il ruolo decisivo dello Spirito Santo nella nostra divinizzazione.

Di grande interesse per la problematica del soprannaturale è anche il tema dell'immagine di Dio, che i Padri sviluppano secondo la progressione dalla "immagine" alla "similitudine", sottolineando in tal modo la continuità tra creazione e salvezza, ciò che va nel senso dell'immanenza della grazia nella natura. D'altra parte non si può dimenticare qui il dogma cristologico, formulato a Calcedonia, dell'unione in Cristo delle due nature divina e

umana senza confusione. Non meno interessante sarebbe riflettere su quella dialettica del rapporto tra cristianesimo e cultura ellenistico-romana che ha visto i Padri accentuare o la continuità tra i due o invece la novità e alterità radicale del cristianesimo. Ma ci manca lo spazio per tutto questo.

#### 4. *La formulazione della dottrina nella scolastica*

Lo sviluppo esplicito della dottrina del soprannaturale nella teologia scolastica avviene sostanzialmente in due tappe. La prima è quella della precisazione e restrizione del concetto di grazia, accompagnata dalla sua più chiara distinzione dal concetto di natura (che essa pure è grazia nel senso di dono di Dio, frutto di libera creazione), già nel corso del secolo XII. La seconda ha a che fare con la necessità della carità per meritare la vita eterna e con la connessa distinzione tra carità e amore naturale di Dio: qui un ruolo decisivo ha avuto, nella prima parte del XIII secolo, Filippo il Cancelliere.

Nello stesso tempo è convinzione comune di quelle generazioni di teologi che soltanto la visione e fruizione di Dio è la nostra vera e finale beatitudine, ossia l'unico fine ultimo dell'uomo, che appunto perciò è detta *beatitudo* senza bisogno di ulteriori specificazioni. Essa inoltre è la beatitudine a cui l'uomo è ordinato per natura, nel senso che ne ha il desiderio naturale o appetito naturale, sebbene possa meritarsela e conseguirla soltanto per grazia e non con le forze della sua natura. Questa apparente antinomia non viene allora avvertita come tale e non suscita alcun problema.

La grande scolastica, su queste basi, giunge molto rapidamente ad elaborare in modo esplicito e sistematico la dottrina del soprannaturale, affermando al contempo, in maniera non meno forte, esplicita e organica il desiderio o appetito naturale di quella stessa beatitudine che è detta soprannaturale. Molto importanti sono stati, in questo sviluppo, i contributi dei teologi francescani (andrebbe ricordato in maniera particolare Odo Rigaud), ma la costruzione veramente organica e riflessa della dottrina del soprannaturale è opera di San Tommaso.

Prima di parlare di lui dobbiamo ancora ricordare un fatto storicamente importante per il nostro problema: nel 1241 veniva condannata a Parigi la tesi "che l'essenza divina non è vista in se stessa né dall'uomo né dall'angelo": sembra che essa sia stata insegnata, nel periodo immediatamente precedente, da teologi soprattutto domenicani come Ugo di San Caro e Guerrico di San Quintino. Ne è seguito l'impegno dei teologi della generazione successiva, tra i quali in particolare San Tommaso, a mostrare che la visione dell'essenza di Dio è possibile per l'intelligenza creata.

### 5. *Il fondamentale contributo di San Tommaso*

La questione del rapporto tra l'uomo come creatura e la salvezza si incentra, in San Tommaso come in genere nella scolastica, nella questione del rapporto della creatura intelligente con la visione di Dio (nella scuola francescana principalmente l'amore di Dio), quale si ha nella vita eterna. La visione di Dio è posta così come scopo, centro e vertice di tutta la nostra salvezza. Si tratta della visione immediata dell'essenza di Dio; essa è naturale solo a Dio e costituisce la sua propria attività e felicità. Perciò la creatura intellettuale che giunge a vedere Dio è propriamente divinizzata, tramite l'unione, partecipazione e somiglianza a Dio come è in se stesso. Nella visione di Dio l'intelletto e la volontà della creatura trovano la totale soddisfazione del proprio dinamismo e quindi la perfetta immobilità. Perciò la creatura che vede Dio partecipa della impeccabilità e dell'eternità di Dio.

Affinché questa visione sia possibile, è necessario che la stessa essenza divina diventi quasi la "forma" dell'intelletto creato, ossia svolga in esso la funzione di "specie intelligibile" che rende possibile l'atto di intelligenza: data l'infinita differenza tra Dio e le creature, nessuna specie o forma creata potrebbe infatti rappresentare propriamente la realtà di Dio e quindi rendere l'intelletto capace di vedere Dio. D'altra parte, sempre a causa dell'infinita differenza tra Dio e le creature, perché l'intelletto creato possa unirsi all'essenza divina come alla propria specie intelligibile, è necessario che venga predisposto a ciò tramite una "disposizione ultima", creata ma di ordine in qualche modo divino, che è detta il *lumen gloriae* e costituisce il vertice della grazia creata, nel suo stadio definitivo ed escatologico.

Questa nostra divinizzazione, che giunge a compimento nella vita eterna, inizia già in questa vita, attraverso la grazia e le virtù teologali che sono inizio (*inchoatio*) della gloria.

San Tommaso considera questa dottrina della divinizzazione come espressione della verità rivelata nel Nuovo Testamento e ripresa dai Padri, secondo la quale attraverso Cristo abbiamo accesso alla vita propria di Dio.

Egli sviluppa e approfondisce le implicazioni di questa dottrina mediante il confronto sistematico tra i doni della visione e della grazia e ciò che appartiene invece alla creatura intelligente (uomo e angelo) in quanto tale e a questo scopo impiega sistematicamente il concetto di natura: attraverso questo confronto costruisce organicamente la categoria teologica del soprannaturale.

Il principio che determina il modo di essere e il livello ontologico di un ente, e quindi anche tutto ciò che appartiene a quell'ente in forza di tale



livello, è infatti per San Tommaso la natura, intesa come essenza, in senso anche dinamico, ossia come principio delle caratteristiche e dell'attività dell'ente stesso, in rapporto al conseguimento del suo fine. Notiamo per inciso che San Tommaso è consapevole del lungo cammino percorso dal concetto di natura nella storia del pensiero.

Nel contesto della dottrina del soprannaturale la funzione del concetto di natura è indicare il livello comune alle creature intellettuali, a prescindere dalle loro differenze specifiche, e contrapporlo al livello divino a cui appartengono i beni divinizzanti della grazia e della gloria. Questi beni sono pertanto detti *supernaturales* o indicati con espressioni analoghe, composte sempre di due membri, uno dei quali esprime la trascendenza (equivale cioè a *super*) e l'altro il termine di confronto di essa ("natura", "proporzione della natura" ecc.).

L'assoluta soprannaturalità della visione è ricavata dal fatto che essa richiede l'essenza divina come specie intelligibile e, negli scritti più tardivi, è anche dedotta direttamente dal principio della corrispondenza tra modi di conoscere e modi di essere dei soggetti conoscenti: alla base vi è sempre la distinzione radicale tra l'intelletto divino e qualsiasi intelletto creato.

La visione di Dio è pertanto "beatitudine soprannaturale" e "fine soprannaturale" per ogni intelletto creato perché creato, quindi anche se innocente. San Tommaso respinge esplicitamente come assurda l'ipotesi di una creatura alla quale il *lumen gloriae*, la grazia e la visione di Dio fossero naturali, perché quella creatura dovrebbe essere di natura divina. È da notare che l'assoluta soprannaturalità della grazia e delle virtù teologiche viene dedotta dall'assoluta soprannaturalità del fine della visione, a cui esse ordinano.

Il corrispettivo lessicale di questo sviluppo concettuale si trova nell'uso di *supernaturalis*, che in Tommaso per primo è ormai tecnico e molto ampio, in riferimento alla visione di Dio e alla grazia. D'altra parte Tommaso continua ad impiegare *supernaturalis* anche riguardo a Dio stesso, secondo l'uso dello Pseudo-Dionigi che si è soliti qualificare come uso "prescolastico": ciò non per caso, dato che il carattere soprannaturale della visione e della grazia esprime il loro essere di ordine in qualche modo divino.

San Tommaso afferma in maniera ugualmente esplicita che la visione di Dio e la grazia, in quanto trascendenti le forze e la proporzione della natura intellettuale creata, non possono essere dovute a tale natura. Si tratta sempre dello sviluppo del medesimo discorso, secondo un'intuizione profondamente unitaria.

Il concetto tomista di “non dovuto alla natura” (*non debitum naturae*) esprime la libertà e gratuità del dono divino. Non però genericamente la libertà e la gratuità della creazione, bensì l’ulteriore libertà e gratuità del dono della visione di Dio e della grazia, anche presupposta la libera decisione divina di creare le creature intelligenti. San Tommaso distingue cioè tra le perfezioni necessarie a una creatura perché essa sia intelligibile (perfezioni dovute alla sua natura, ossia necessarie supposto che Dio voglia creare quella creatura) e le perfezioni non necessarie per la sua intelligibilità, ma ulteriormente arricchenti quella creatura (perfezioni non dovute alla natura).

Nel formulare questa concezione della necessità e libertà nell’agire divino, San Tommaso è attento ad evitare gli antropomorfismi. Precisa quindi che in nessun caso Dio è debitore alle creature, ma soltanto a se stesso, nel senso che la sua volontà non può non essere conforme all’essere e alla sapienza divini, con i quali si identifica, e quindi non può non voler conferire alle creature quelle perfezioni senza le quali esse non sarebbero intelligibili, cioè conformi alla sapienza divina e in ultima analisi alla realtà stessa di Dio. Inoltre la distinzione tra legame necessario e legame posto liberamente non riguarda l’atto dell’intelligenza e volontà divina in se stesso, che è unico e abbraccia simultaneamente tutte le realtà create, ma riguarda soltanto i rapporti tra queste ultime, che possono essere appunto necessari o contingenti e come tali sono conosciuti e voluti da Dio (presupposta sempre la totale contingenza dell’esistenza di tutte le creature, ossia la libertà di Dio nel creare).

Con queste riflessioni sull’agire divino San Tommaso intende tracciare una “media via” tra la totale necessità, per la quale tutto ciò che esiste nel mondo non potrebbe essere e avvenire diversamente, e la totale libertà per la quale ogni evento sarebbe puramente contingente e non sussisterebbero legami necessari tra le realtà del mondo. Tommaso dà massima importanza a questa “media via”, per fare spazio sia all’istanza “religiosa” del dominio incontrastato di Dio su tutta la creazione, sia all’istanza “scientifica” dell’intelligibilità intrinseca del mondo, che egli vedeva chiaramente presente nell’aristotelismo e che, in forma diversa da quella aristotelica, avrebbe poi dominato lo sviluppo culturale moderno.

Anche riguardo alla gratuità, San Tommaso afferma anzitutto che non è dovuto alla natura il fine della visione di Dio, perché assolutamente soprannaturale e divinizzante; per conseguenza non sono dovute la grazia e le virtù teologali, che ordinano a questo fine. Si tratta in realtà di un’unica e medesima gratuità, come di un’unica e medesima soprannaturalità. Dirò in seguito della diversa interpretazione proposta dal Padre de Lubac e da altri dopo di lui.

Mentre San Tommaso afferma così, con logica pienamente conseguente, la trascendenza della visione e della grazia nei confronti della natura delle creature intellettuali esistenti (di queste infatti egli tratta), per lui è interamente pacifico che tutte queste creature sono state create per il fine della visione di Dio. Di più, egli sviluppa il tema dell'immanenza della visione di Dio con forza eguale a quella impiegata riguardo alla sua trascendenza.

Gli argomenti teologici addotti da Tommaso contro coloro che negavano la possibilità della visione sono principalmente due. Il primo in ordine cronologico parte dalla creazione immediata dell'intelligenza e si basa sulla corrispondenza tra principio e fine di un ente: essendo create immediatamente da Dio, queste creature devono avere il loro fine nell'unione altrettanto immediata con Dio stesso. In seguito, a partire dalla *Contra Gentiles*, Tommaso argomenta anche dal desiderio naturale di conoscere, ossia dalla struttura stessa dell'intelligenza. Tale desiderio è necessariamente presente nel nostro spirito ed è illimitato, essendo lo spirito aperto all'essere in quanto tale. In concreto, il desiderio naturale di conoscere risale dagli effetti alle cause, dalle cause subordinate alla Causa prima e, conosciuta l'esistenza della Causa prima, aspira a conoscerne l'essenza, ossia appunto alla visione immediata dell'essenza divina. Questo desiderio, radicandosi nella natura stessa della creatura intellettuale, non può essere "invano", cioè inutile e senza senso. Il principio che ogni desiderio autenticamente naturale non può essere invano esprime infatti l'intelligibilità stessa della natura, nella prospettiva finalistica platonico-aristotelica.

Come soltanto la visione di Dio può saziare il desiderio dello spirito creato ed essere così la nostra perfetta felicità, l'unico fine pienamente e strutturalmente ultimo, così, coerentemente, San Tommaso parla sì di una felicità naturale (quella di cui hanno trattato i filosofi pagani), ma solo come felicità imperfetta e limitata alla vita presente. Essa non è concepita da lui come un'alternativa alla visione di Dio: in realtà per San Tommaso non ci sono due fini veramente ultimi, bensì uno solo, appunto la visione di Dio. Non fa veramente eccezione a questa prospettiva nemmeno l'affermazione che i bambini morti senza il battesimo e quindi privi della visione di Dio non soffrono di questa mancanza, perché si tratta di un fine soprannaturale e non dovuto alla loro natura, mentre essi sono uniti a Dio e godono di Lui attraverso la conoscenza e l'amore proporzionati alla loro natura. Qui però si vede con tutta chiarezza come San Tommaso prenda pienamente sul serio la gratuità del fine della visione di Dio e la consistenza propria della natura intellettuale creata.

Il problema di come la medesima visione di Dio possa costituire da una parte l'unico fine ultimo della creatura intellettuale, oggetto di desiderio naturale che non può essere vano, e dall'altra parte un fine totalmente gratuito e non dovuto alla natura intellettuale creata, non è posto e non sembra nemmeno avvertito da Tommaso in questi termini. La cosa ci appare strana, perché la teologia cattolica si affaticherà a lungo su questo problema a partire dal secolo XVI, ma non dobbiamo trasferire la nostra ottica ai tempi di Tommaso. Per questo suo silenzio si possono addurre due ordini di motivi. Uno generale, in base al quale i problemi contenuti in una teoria abbisognano di tempo per emergere e non sono mai tutti pienamente presenti a coloro che formulano per primi la teoria stessa. L'altro specifico: da una parte Tommaso, come si è visto, intende la gratuità della visione e della grazia nei confronti della natura nel senso della libertà divina di dare o non dare questi doni e quindi della possibilità che essi non siano conferiti (ciò è esplicito nei suoi testi). Dall'altra parte egli avanza solo sporadicamente delle ipotesi, puramente astratte e marginali, di uomini innocenti a cui i doni soprannaturali non fossero conferiti perché non dovuti alla loro natura, e non formula una teoria generale della possibilità che tutte le creature intellettuali non siano chiamate alla visione di Dio (ipotesi che sarà poi detta della "natura pura"). In Tommaso non è dunque esplicitata quella conseguenza della gratuità della visione di Dio che sembra più direttamente in contrasto con il desiderio naturale e non frustrabile della visione stessa.

La spiegazione proposta da alcuni autori, in particolare da G. de Broglie, secondo la quale San Tommaso con l'argomento del desiderio naturale vuole provare soltanto la possibilità della visione di Dio, e non il fatto della nostra destinazione ad essa, pur potendo addurre a proprio sostegno l'intenzione di Tommaso di confutare l'errore di coloro che negavano perfino la possibilità della visione, appare un poco anacronistica, proprio perché si sforza di rispondere ad un problema che San Tommaso propriamente non si è posto.

Il confronto tra immanenza e trascendenza della visione di Dio è invece ben presente in San Tommaso sotto altri punti di vista, soprattutto in rapporto all'obiezione che, basandosi sul principio aristotelico della sufficienza della natura in rapporto al proprio fine, negava la necessità del dono della grazia e delle virtù teologali per raggiungere il fine della visione. Tommaso risponde sottolineando da una parte che la capacità di avere un fine tanto alto da superare necessariamente tutte le forze della natura creata è caratteristica e segno della nobiltà della creatura intelligente; precisa inoltre che non esiste parità tra il caso delle creature intelligenti e

quello delle creature irragionevoli, appunto perché il fine della visione è soprannaturale e non dovuto alla natura, mentre la natura intellettuale non è meno sufficiente di quelle irragionevoli nei confronti del proprio fine naturale.

Nella medesima prospettiva vanno collocati i testi in cui Tommaso, in modo apparentemente sorprendente, nega il desiderio naturale, o appetito naturale, della visione di Dio, a causa della soprannaturalità di quest'ultima: il senso di questa negazione è quello di escludere la "sufficienza" dell'inclinazione naturale a questo fine, ossia di escludere un orientamento finalistico naturale adeguato, che deve essere corredato dalle forze proporzionate al conseguimento del fine.

Tentando di sintetizzare le maniere in cui San Tommaso affronta il problema del divario fra natura intellettuale creata e fine soprannaturale, bisogna concludere che non vi è nella creatura intellettuale soltanto uno squilibrio tra desiderio naturale e capacità naturale di ricevere, da una parte, e forze naturali dall'altra parte (questa è l'interpretazione di de Lubac e di altri con lui), ma anche, e più profondamente, una distinzione nell'ambito della stessa finalità: l'orientamento finalistico naturale della creatura intelligente è soltanto insufficiente e incompleto, l'orientamento finalistico completo è unicamente quello soprannaturale e gratuito, costituito dalla grazia e dalle virtù teologali, ed ha come unico termine la visione beatifica. Solo così possiamo rendere pienamente il "paradosso" dello spirito creato secondo San Tommaso.

A questo punto possiamo proporre una risposta, certamente nostra e non di San Tommaso, ma costruita prolungando i testi di Tommaso nella loro linea, per il problema della compatibilità tra desiderio naturale e gratuità, in quanto la natura intellettuale come tale è orientata al fine della visione e soltanto ad esso (non fu dunque un'incoerenza o un'omissione in Tommaso l'assenza di un fine naturale veramente ultimo), e nello stesso tempo tale fine, essendo divino, è non proporzionato e non dovuto alla natura intellettuale creata: in realtà è profondamente logico che alla creatura come tale non competa un compimento totale e assoluto.

Il concetto tomista di "natura intellettuale" realizza in concreto una sintesi della "natura" aristotelica e dell'"immagine" patristica, in quanto conserva la consistenza ontologica e l'intelligibilità determinata della nozione aristotelica di natura e la fonde con l'apertura immediata dell'immagine al suo modello divino. Questa sintesi fa tutt'uno con la costruzione della teologia tomista del soprannaturale e rappresenta una delle maggiori realizzazioni di San Tommaso.

La teologia del soprannaturale è dunque qualcosa di nuovo nella storia della teologia, ma come l'emergere e l'approfondimento di un problema finora non esplicitato e tuttavia latente.

Rispetto ai successivi sviluppi storici, la trascendenza della grazia e la consistenza della natura aprono la strada all'autonomia del mondo e delle varie realtà terrene, mentre l'immanenza della grazia nella natura mantiene il valore decisivo e insostituibile del cristianesimo, contro i rischi della sua marginalizzazione.

#### 6. *La rottura della prospettiva unitaria della grande scolastica*

Non possiamo prendere in esame il lungo arco storico da San Tommaso al nostro secolo. Ricorderò soltanto che, mentre il nominalismo aveva introdotto una radicale contingenza in tutti i rapporti tra le realtà create, sopprimendo in sostanza il concetto stesso di "dovuto alla natura", e quindi svuotando del suo peculiare significato anche il concetto opposto di "non dovuto alla natura" (tutto infatti diventa "non dovuto"), una vera e rilevante novità all'interno di un quadro di riferimento tomista si ha soltanto con il Caietano, all'inizio del XVI secolo. Egli da una parte deduce dalla gratuità della visione di Dio la possibilità di un'economia universale in cui le creature intellettuali non siano destinate ad essa: si tratta di una deduzione di per sé coerente, a mio avviso, con i principi posti da Tommaso, ma che acquista nel Caietano una centralità estranea all'ottica di Tommaso stesso, il quale pone invece al centro dell'attenzione l'esame della realtà esistente. Il Caietano si pone inoltre su una linea di rottura rispetto alle posizioni praticamente comuni della teologia scolastica precedente, negando l'esistenza del desiderio naturale della visione di Dio, e ciò proprio in forza della gratuità e quindi della possibilità di non conferimento della visione stessa. In concreto per Caietano anche le creature intelligenti desiderano naturalmente solo quel fine che è alla portata delle loro forze naturali.

La concezione della "natura pura" si è diffusa e consolidata abbastanza rapidamente, in particolare ad opera del Suarez, che giunge a qualificare il fine della visione di Dio come *superadditus* rispetto alla natura umana. Resta vero però che la "natura pura" viene sempre concepita come uno stato non reale, ma soltanto ipotetico. È difficile negare d'altra parte che queste nuove posizioni rompano l'equilibrio tra trascendenza e immanenza della grazia tipico del Medioevo e portino a una concezione estrinsecistica della salvezza cristiana, tale da favorire involontariamente i processi di distacco tra la fede da una parte e la cultura e la società dall'altra, già allora in corso.

È noto come questi sviluppi abbiano suscitato, all'interno del cattolicesimo, la forte reazione di teologi come Michele Baio e Cornelio Giansenio, ed anche della scuola degli "Agostiniani" (dobbiamo prescindere qui dalle posizioni del protestantesimo). Un'interpretazione storicamente corretta mostra come già Baio, nello sforzo di concepire la grazia come il compimento più profondo dell'aspirazione della natura e la sua perdita a causa del peccato originale come la massima miseria e decadenza dell'uomo, abbia a sua volta rotto in profondità l'equilibrio tra immanenza e trascendenza. La sua tesi che la grazia è dovuta alla natura umana innocente non è comunque da intendersi nel senso pesantemente antropomorfo di un debito di Dio alle creature, ma esattamente come l'affermazione di quella connessione necessaria tra grazia e natura innocente che Tommaso aveva invece negato.

Il Concilio Vaticano I, nella Costituzione dogmatica *Dei Filius*, ha proposto in maniera chiara e riflessa la distinzione tra ordine naturale e soprannaturale, soprattutto a proposito della rivelazione e della sua conoscenza (fede e ragione), rappresentando sotto questo aspetto in certo qual modo un punto di arrivo, ossia una piena esplicitazione ufficiale e magisteriale.

### *7. I nuovi sviluppi nella prima metà del nostro secolo*

Alla fine del secolo scorso e all'inizio del nostro il modernismo ha costituito una radicale rimessa in questione di tutta questa problematica, dato che la sua filosofia religiosa, pur con molte gradazioni e varianti, faceva riferimento al concetto di immanenza vitale, per cui la spiegazione del fatto religioso, come di ogni altro fenomeno vitale, deve trovarsi all'interno dell'uomo. Il concetto di immanenza però poteva anche limitarsi ad offrire un metodo di analisi capace di mostrare la presenza e il bisogno di Dio nell'uomo, salva restando la reale alterità di Dio stesso. Così intesa, l'immanenza ha rappresentato la base di una nuova apologetica, detta appunto metodo apologetico dell'immanenza, di cui fu protagonista Maurice Blondel, in particolare nella prima "Action".

Proprio questa apologetica ha costituito il punto di partenza dei nuovi e assai fecondi sviluppi che la teologia del rapporto tra natura e grazia, umano e cristiano, ha conosciuto nel nostro secolo. Essa d'altronde ha anche provocato la precisazione dell'Enciclica *Pascendi* che nella natura umana può esservi una capacità e convenienza all'ordine soprannaturale, ma non una autentica e propriamente detta esigenza.

Il dibattito sull'interpretazione del pensiero di Blondel (nel quale Blondel stesso poi interveniva, negando tra l'altro che la grazia sia dovuta

alla natura) si è intrecciato con una ripresa in grande stile della discussione riguardo all'interpretazione del pensiero di San Tommaso, dapprima sul desiderio naturale e poi anche sulla gratuità.

Riguardo al desiderio naturale, si sono progressivamente affermate posizioni volte a recuperare quella forza e radicalità che esso aveva in San Tommaso e nella grande scolastica, mantenendo però la concezione classica della gratuità, ed anche della possibilità della "natura pura" (pur sottolineando sempre più il carattere marginale di questa ipotesi).

Con la pubblicazione del *Surnaturel* di Padre de Lubac, avvenuta nel 1946 (e preceduta dallo studio di un altro gesuita, Y. de Montcheuil, su Blondel, uscito nel 1942 e già contenente l'essenziale della posizione teoretica poi sostenuta da de Lubac) si verificava però un cambiamento profondo. Viene proposta infatti una diversa filosofia dello spirito creato e quindi una diversa interpretazione della gratuità. Il desiderio naturale "assoluto" della visione di Dio esprime il fondo della natura dello spirito. Questo desiderio è bisogno, e in questo senso esigenza; bisogno essenziale di questo fine, che è iscritto nella natura stessa dello spirito. La finalità è infatti costitutiva dello spirito e non può essere mutata o aggiunta in seguito. Secondo de Lubac il desiderio così inteso è affermato da tutta la tradizione patristica e scolastica, praticamente fino al Caetano, ed anche da molti autori dopo di lui. Questo desiderio però non è affatto del tipo di un desiderio biologico, non desidera infatti Dio come una preda, né come un oggetto da possedere, ma come un dono: esso vuole la comunicazione libera e gratuita di un Essere personale. La sua esigenza è dunque, paradossalmente, di non esigere nulla. Lo spirito è un caso unico, dove il paradosso è segno di verità: esso non solo desidera Dio stesso, ma lo desidera quale è, cioè come donante liberamente se stesso per puro amore. Il desiderio naturale, in realtà, non è altro che l'azione permanente di Dio in noi che crea la nostra natura: non è una nostra esigenza, ma una esigenza di Dio che ci è da Lui imposta in quanto ci crea a sua immagine. Questo desiderio non può essere vano perché Dio non può essere frustrato nella sua opera.

Così, senza l'ipotesi moderna della natura pura, e meglio che con essa, de Lubac ritiene di poter salvare l'integrità del soprannaturale, compresa la sua piena gratuità, riguardo a noi creature esistenti e non ad altre creature puramente possibili. Egli sottolinea inoltre come dall'estrinsecismo della teologia e filosofia cattolica moderna sarebbero nati, o almeno sarebbero stati incoraggiati, il laicismo e l'indifferentismo.

Di fronte a queste tesi nacque subito una veemente controversia, sia dottrinale sia storica (con la tendenza a fondere i due aspetti). Sul piano



dottrinale la critica precipua alla nuova tesi è che essa in ultima analisi riduce la gratuità della chiamata al fine soprannaturale alla gratuità della creazione dello spirito, ossia nega la gratuità specifica del soprannaturale. Questa contestazione viene mossa a de Lubac anche da autori come Karl Rahner, G. de Broglie e J. Alfaro.

L'Enciclica *Humani generis*, del 1950, pone tra i frutti velenosi della "nouvelle théologie" il fatto che "Altri corrompono la vera 'gratuità' dell'ordine soprannaturale, poiché sostengono che Dio non può creare enti dotati di intelligenza senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica" (DS 3891). Qui per la prima volta il Magistero afferma direttamente che la gratuità del soprannaturale implica la possibilità della creazione di esseri spirituali senza la loro ordinazione al fine soprannaturale.

Henri de Lubac si è difeso affermando esplicitamente la duplice gratuità, ossia la gratuità specifica del soprannaturale, ma non ha dato sostanza a questa affermazione se non nel modo già visto, e particolarmente insistendo sul primato del fine della visione nell'intenzione di Dio, per cui il fine stesso non può essere dovuto allo spirito creato, ma semmai il contrario. In realtà, come hanno replicato i suoi avversari, tale primato non implica però una duplice gratuità, ossia l'assenza di un legame necessario tra il fine della visione e la natura della creatura intelligente: nei rapporti tra le realtà create, infatti, anche ciò che è inferiore e posteriore può implicare e richiedere necessariamente ciò che gli è superiore e anteriore, se l'inferiore non è intelligibile e possibile senza il superiore. Anche la considerazione che lo spirito vuole Dio come dono, pur essendo senz'altro giusta, è una motivazione del perché la visione deve essere gratuita, ma non è un'indicazione delle condizioni che rendono possibile tale gratuità. In ultima analisi, la "duplice gratuità" sembra rimanere in de Lubac un'affermazione senza contenuto reale. Ritengo d'altronde pienamente da condividersi l'altra sua affermazione che la gratuità deve riguardare le creature intellettuali esistenti: proprio questa è l'intenzione originaria della tesi di San Tommaso circa la visione di Dio non dovuta alla natura umana e angelica, di cui la possibilità della "natura pura" è solo un corollario.

Un altro interessante dibattito, sempre al fine di superare l'estrinsecismo, si è sviluppato intorno all'ipotesi, proposta dal Karl Rahner nel 1950 e 1954, dell'"esistenziale soprannaturale": non mi soffermo su di essa adesso, perché ritengo di poterne ricuperare tra poco l'intenzione profonda, in termini diversi ma già indicati dal medesimo Rahner nei suoi scritti successivi.

## 8. *Gli orientamenti del Concilio Vaticano II*

Il Concilio Vaticano II ha trattato ampiamente di tematiche che hanno a che fare con l'immanenza e la trascendenza della grazia, in una chiave che è anzitutto cristologica e storico-salvifica: quella cioè dell'unica economia di salvezza rivolta ad un unico fine, l'incontro con Dio in Gesù Cristo che è il centro e il fine della storia (cfr. ad esempio GS 22 e 45; LG 2-3). Nello stesso tempo, e non di rado nei medesimi testi, è affermata la libera e gratuita iniziativa di Dio, che ci chiama a partecipare alla sua stessa vita. All'interno dell'unica economia di salvezza vengono insistentemente richiamate la distinzione e la correlazione tra storia umana e storia della salvezza, progresso umano e sviluppo del Regno, realtà naturali e soprannaturali (cfr. AA 7), per non parlare del modo in cui sono messi in rapporto Chiesa e mondo. Una forte sottolineatura è posta sulla legittima autonomia e sul valore proprio delle realtà temporali, ossia delle cose create e in particolare dell'attività umana, nei suoi molteplici ambiti: autonomia certamente da non intendersi come indipendenza da Dio e non riferimento a Lui. Proprio la congiunzione di cristocentrismo e autonomia delle realtà terrene sembra costituire l'asse portante dell'insegnamento del Concilio e non è difficile vedere come si abbia qui una chiara analogia con la dialettica di immanenza e trascendenza della grazia rispetto alla natura: l'autonomia delle realtà terrene richiama infatti la consistenza propria della natura e quindi la trascendenza della grazia, mentre il cristocentrismo sottolinea l'unica finalità soprannaturale nella quale tutta la creazione converge.

Su queste basi il Concilio opera una grande apertura al mondo contemporaneo, che rappresenta indubbiamente una forte svolta rispetto a precedenti orientamenti e che va di pari passo con l'interesse a collocare la verità cristiana nella storia. Si tratta però di un'apertura non indiscriminata, ma libera e capace di critica, come si può verificare puntualmente per tutti i temi di maggior rilievo, a cominciare da quelli del ruolo centrale acquistato dall'antropologia e del significato dei processi di autonomia delle realtà terrene, per arrivare fino al modo in cui il Concilio affronta, in GS 19-21, la questione dell'ateismo.

Il Vaticano II non riserva invece alcuno sviluppo esplicito al problema classico del soprannaturale. Tra le ragioni di questo silenzio rientrano certo la volontà di non indulgere troppo al linguaggio tecnico della teologia e la predilezione per le problematiche più concrete. Ma non dovette mancare anche la preoccupazione di non entrare nella recente controversia sulla gratuità, che aveva visto il pronunciamento dell'*Humani generis*. Tra i teo-

logi che furono protagonisti al Concilio vi erano infatti tanto degli “accusatori” quanto degli “accusati” in quella controversia.

Alla luce dello svolgimento concreto del Concilio e del fatto che subito dopo di esso le posizioni del Padre de Lubac si sono largamente diffuse, senza più suscitare opposizioni da parte del Magistero e senza più essere dichiarate inaccettabili da parte dei più qualificati teologi, sembra potersi chiaramente concludere che l'interpretazione della gratuità sostenuta da de Lubac, e da molti altri con lui, non è da ritenersi attualmente in contrasto col Magistero, pur restando vero che essa non è compatibile con l'insegnamento dell'*Humani generis*. Non è questo l'unico caso nel quale, alla luce del Concilio, qualche posizione teologica trova un diritto di cittadinanza che prima non aveva. Sarebbe per altro verso del tutto infondato ritenere che oggi è l'altra interpretazione della gratuità ad essere, non dico censurata, ma teologicamente insostenibile. Entrambe possono liberamente confrontarsi, ed anzi mi sembra del tutto possibile e corretto, da parte di un teologo, continuare a pensare che vi sia una incompatibilità oggettiva tra la tesi di de Lubac e il carattere divinizzante e totalmente gratuito della salvezza cristiana, senza ritenere per questo che tale incompatibilità sia oggi da affermarsi a livello magisteriale: questa di fatto è la mia personale valutazione.

### 9. *Radicamento cristologico e apertura alla storia*

Tentiamo, per concludere, di gettare uno sguardo sull'attualità teologica e storica, come è indicato nel titolo di questa relazione.

La premessa di un discorso capace di dare nuova attualità alla tematica classica del rapporto tra natura e grazia non può essere che la valorizzazione di quel legame intrinseco tra Cristo e la grazia che abbiamo visto essere essenziale e fondante nel Nuovo Testamento e nella teologia patristica. Già San Tommaso, certamente, e con lui la grande scolastica, avevano radicato la soprannaturalità e gratuità della grazia nella nostra divinizzazione, che è il frutto dell'incarnazione del Verbo di Dio e del dono dello Spirito Santo. Occorre però dire che nello svolgimento concreto della tematica del soprannaturale, sia sul versante della sua trascendenza che su quello della sua immanenza, la prospettiva cristologica era rimasta di fatto piuttosto esterna, mentre l'attenzione si concentrava sui rapporti tra la natura o essenza umana e i beni divini e divinizzanti della visione di Dio e della grazia.

A mio parere il compito attuale della teologia è ricondurre in maniera più organica tutta la problematica di immanenza e trascendenza al suo

nucleo e fondamento cristologico, che possiamo sintetizzare da una parte nel rapporto intrinseco che tutta la creazione ha con Cristo e dall'altra nell'assoluta gratuità ed imprevedibilità dell'evento di Cristo.

Questa concentrazione cristologica porta però con sé una grande dilatazione, ossia un allargamento della problematica, e contestualmente una sua concretizzazione. Dalla sola considerazione della visione di Dio, della grazia e della natura intellettuale creata ci si dovrà allargare a tutta la concreta economia di salvezza incentrata in Cristo e all'umanità come viene realizzandosi attraverso la sua storia. L'approccio storico viene così ad aggiungersi necessariamente a quello ontologico che ha dominato la trattazione di natura e grazia nella teologia scolastica. Non si tratta in alcun modo di sostituire l'approccio storico a quello ontologico: solo infatti se la trascendenza e l'immanenza della salvezza hanno un corrispettivo nella struttura stessa del nostro essere, possono avere un significato profondo e autentico anche a livello storico. Ma d'altra parte non è possibile collegarsi organicamente alla ricchezza originaria della rivelazione biblica, e al contempo sviluppare la tematica di immanenza e trascendenza all'interno del contesto culturale odierno, se non sviluppando un robusto e scaltrito approccio storico e concreto. Aggiungerei che la stessa prospettiva ontologica abbisogna di essere ripensata, in termini più ampiamente personalistici: l'ontologia dell'intelletto creato, e del suo intrinseco paradosso, sviluppata da San Tommaso offre in proposito ricchissimi spunti, ma questo non dispensa dall'impegno di tener conto dei grandi sviluppi che ha avuto, in seguito, la filosofia del soggetto.

In questa prospettiva più ampia e concreta, i rapporti tra salvezza cristiana e umanità devono essere inevitabilmente formulati in maniera non soltanto bipolare ma tripolare, aggiungendo all'immanenza e alla trascendenza della salvezza rispetto alla struttura dell'uomo la considerazione di quel capovolgimento che è richiesto per superare il peccato: in una considerazione teologica concreta non si può infatti prescindere dalla realtà del peccato, mentre poteva legittimamente prescindere la questione scolastica del soprannaturale, che si limitava a mettere la grazia a confronto con la natura dell'intelletto creato.

In questa prospettiva più concreta l'immanenza della salvezza va intesa anzitutto come presenza interna della salvezza nella storia. Una buona pista per inoltrarci su questo terreno è quella della onnipresenza della grazia, come "grazia offerta", che sembra essere la versione più aggiornata data da K. Rahner alla sua ipotesi dell'"esistenziale soprannaturale". La grazia ha però sempre una dimensione non soltanto ontica ma anche inten-

zionale e pertanto deve essere considerata nella sua realtà pienamente umana, personale, sociale e storica. L'universalità della "grazia offerta" va quindi mediata e concretizzata in tutta la storia dell'umanità, anche al di là della "storia speciale della salvezza", attraverso una moltitudine di esperienze, valori e convinzioni. Rimane chiaro però che la "grazia offerta" diventa "grazia accettata" soltanto quando attraverso queste molteplici esperienze accogliamo in concreto, almeno in maniera implicita, l'offerta di salvezza che ci giunge da Dio in Gesù Cristo con il dono dello Spirito Santo. I recenti tentativi di sviluppare una "cristologia pneumatologica" sono, anche sotto questo profilo, di grande interesse.

Più direttamente cristologico può essere, in questo quadro, l'approccio alla trascendenza. Cristo e la salvezza cristiana non possono essere dedotti infatti dalle esigenze dell'uomo. W. Kasper parla a questo proposito di "cristologia storicamente determinata", che non può essere dedotta da dati antropologici (sia pure trascendentali) o sociologici. La cristologia in effetti è determinata anche a livello dei propri contenuti e costituisce così una determinazione e specificazione dell'antropologia, la quale di per sé rimarrebbe aperta ad interpretazioni e specificazioni diverse. Esiste pertanto lo "specifico cristiano", a tutti i livelli, ossia la specificazione – e innovazione – cristiana dell'umanesimo: in concreto della cultura, della filosofia, delle arti, della politica ecc... Si tratta certo di una specificazione trascendente, e al contempo storica, perciò realizzabile ed incarnabile in modi sempre diversi, non rigida e integralistica. Essa produce un modo di pensare personalistico e storico, perché ha la persona storica di Gesù Cristo come decisivo punto di riferimento. Sotto questo aspetto l'epoca moderna e contemporanea rimane pur sempre una grande opportunità per il cristianesimo, dato che nelle sue strutture è stata già profondamente influenzata dal cristianesimo stesso e perciò ha messo in rilievo le dimensioni della persona e della storia.

In ogni caso, il cristianesimo, nella sua concretezza storica e salvifica, deve essere effettivamente proposto e incarnato in ogni ambito culturale e geografico ed in rapporto a tutte le problematiche umane, teoriche e pratiche. Kasper parla a questo proposito di "cristologia universalmente responsabile", che nasce dalla rivendicazione di Gesù di essere il salvatore unico ed escatologico. Per conseguenza la confessione di fede cristologica esige di valere e di essere giustificata nell'orizzonte più ampio possibile, e da qui nasce il confronto e la mutua fecondazione del cristianesimo con la filosofia, la cultura, la politica, l'economia, le dimensioni dell'umano in genere.

Questa necessità di effettiva proposta del cristianesimo manifesta tutta la sua forza ed urgenza, anche drammatica, alla luce di quel "capovolgi-

mento” che è richiesto per superare il peccato e il suo dominio nella storia. Ciò vale per ogni epoca, e certamente anche per la nostra.

Termino con qualche accenno alle prospettive storiche e pastorali che stanno davanti a noi. La “modernità” (compresa la cosiddetta “postmodernità”) appare irrinunciabile, se intesa come consistenza propria del mondo. Ma altrettanto irrinunciabile è la presenza in essa del cristianesimo (è questa l’intuizione migliore di Bonhoeffer): è necessaria cioè una mediazione effettiva del cristianesimo nella permanente, accettata e anche voluta “maggiore età” del mondo. Questo è, a mio modesto parere, il punto sostanziale, che deve essere mandato avanti oggi, in teoria e in pratica, sia nell’autocoscienza della Chiesa sia nel suo impegno apostolico e missionario. E questo ci pone al di là dell’alternativa tra conservatori e progressisti.

Gli sviluppi post-conciliari, che hanno indotto lo stesso H. de Lubac a scendere in campo contro chi si richiamava a lui ma praticamente rischiava di assorbire il cristianesimo nell’umanesimo (a tale scopo egli ha pubblicato nel 1980 la sua *Petite catéchèse sur nature et grâce*), e che d’altronde vedono di tempo in tempo riemergere la tentazione di contestare la “maggiore età” del mondo e di ritornare ad una visione “catastrofale” della storia moderna e contemporanea, mostrano come questo compito sia arduo. La cosa non deve stupirci, perché si tratta di ricuperare fratture secolari e perché, in concreto, molte dinamiche della modernità e postmodernità mettono in discussione le radici stesse del cristianesimo.

Ma proprio questo compito arduo appare del tutto irrinunciabile, per la missione della Chiesa e per il bene dell’umanità. Si tratta in sostanza di tenere insieme e di congiungere nella nostra storia, in maniera organica e profonda, il teocentrismo e l’antropocentrismo, come ci ha ricordato Giovanni Paolo II fin dall’Enciclica *Dives in misericordia* (n. 1), e per far questo il Verbo fatto carne per noi e operante in noi tramite il suo Spirito è la nostra speranza e la nostra forza, ed anche la fonte della nostra paziente perseveranza.

## LE SAINT-ESPRIT ET L'HISTOIRE \*

GEORGES M.M. COTTIER

### I

C'est principalement dans la question 106 de la Ia-IIae de la *Somme de théologie* qui traite de la *loi nouvelle*, que saint Thomas aborde le thème du *Saint-Esprit et de l'histoire*.

Mais ce qu'il développe ici présuppose, dans la Ia pars, q. 43, la doctrine des *missions divines*, dans laquelle est mise en évidence la relation des Personnes divines au temps. C'est de cela, qu'il nous faut dire un mot.

Nous touchons là en effet un des aspects les plus beaux du mystère de l'Incarnation rédemptrice, car de soi et d'abord les relations constitutives des Personnes divines sont des relations éternelles. L'éternité est pour ainsi dire leur lieu propre. Que signifie ici l'intervention du temps et de son poids d'inconstance? Selon la belle formule de *Tertio Millennio Adveniente*: "En Jésus-Christ, Verbe incarné, le temps devient une dimension de Dieu, qui est en lui-même éternel" (n. 10, cf. n. 9).

De fait traitant des missions divines, saint Thomas nous offre un commentaire de la phrase de *Paul aux Galates* 4, 4: "Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sous la loi, [pour racheter ceux qui étaient sous la loi, pour que nous recevions l'adoption]" (cf. a. 2, *sed contra*).

La mission signifie d'une part la procession selon l'origine de celui qui est envoyé en rapport à celui qui envoie et d'autre part une référence au terme auquel il est envoyé, de telle sorte que l'envoyé commence d'être là selon un certain mode. Ce commencement peut s'entendre de deux manières: ou absolument, en ce sens que l'envoyé commence d'être là où précédemment il n'était d'aucune façon, ou il commence d'être là selon une manière, un mode nouveau. Ainsi en assumant notre chair, le Fils com-

\* Relazione di P. Georges M.M. Cottier al Colloquio 1998 della Cattedra di S. Tommaso e il pensiero contemporaneo; Roma, 15 dicembre 1998.

mence d'être parmi nous selon un mode nouveau et, cependant, comme le dit le *Prologue* de Jean, il était déjà dans le monde.

Saint Thomas apporte une double précision. En Dieu les processions d'origine n'introduisent aucune inégalité entre les Personnes (ad 1). La distinction d'origine est "sans séparation" (ad 2). Il est important de souligner cette dernière notation, notamment à cause de certaines présentations de la kénose teintées de hégélianisme.

Ainsi, comme le souligne l'article 2, le terme temporel est inclus dans l'idée de mission comme d'ailleurs dans celle de don (*datio*). Ce qui fait le propre de cette notion est précisément l'adjonction du terme temporel à la procession éternelle, de sorte qu'on peut parler de procession tout ensemble éternelle et temporelle (du côté de son terme) (ad 3).

La procession d'origine – l'être *ab alio* –, est constitutive de la mission divine: le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés.

On distingue les missions en missions visibles et missions invisibles. Ces dernières se réfèrent à la grâce sanctifiante par laquelle nous est donnée l'inhabitation des Personnes divines. Chaque fois qu'il y a nouveauté, *innovatio*, on parlera de mission. Et comme la grâce est essentiellement don, c'est à l'Esprit Saint qu'elle est attribuée. Cependant, à cause de la richesse des modalités de la grâce, les dons seront appropriés parfois à la personne du Fils, – cela doit être entendu du *Verbum spirans amorem* (cf. a. 5, ad 2).

La mission visible du Fils est l'Incarnation rédemptrice. La IIIa pars de la Somme qui traite de la christologie y est consacrée. L'Écriture nous parle également des missions visibles de l'Esprit comme furent la colombe apparue lors du baptême du Christ, la nuée lumineuse de la Transfiguration, et les langues de feu de Pentecôte. Ce sont là des signes visibles qui manifestent les missions invisibles. Mais il n'est pas nécessaire que toute mission invisible soit manifestée. Les missions visibles de l'Esprit sont envoyées au Christ et aux Apôtres, en vue de la fondation de l'Église (cf. q. 7, ad 6). Saint Thomas précise que les apparitions des divines Personnes aux Pères de l'Ancien Testament (ainsi interprétait-on certains épisodes) ne sont pas des missions. Il fallait en effet que la mission visible du Fils soit d'abord accomplie, car l'Esprit Saint manifeste le Fils, comme le Fils manifeste le Père. Si ces apparitions ne peuvent être dites des missions, c'est parce que la mission a pour fin de manifester l'inhabitation de grâce d'une Personne divine (*ibid*).

La doctrine des missions divines est ainsi au fondement de la théologie de l'histoire. Les processions divines sont éternelles. La notion de mission ajoute une référence au temps. Cette référence ne saurait affecter l'éternité dans son essence d'éternité. Nous aurons à revenir sur ce point.



## II

Que le temps de l'histoire soit divisé selon des périodes, c'est là une conception que les théologiens médiévaux ont héritée d'Augustin. Cette conception s'inspire elle-même de l'Écriture: la création des six jours (*Gen* 1, 1-31), la prophétie de Daniel (2, 29-45), ou encore la formuler paulinienne, *ante legem, sub lege, sub gratia* (*Rm* 2, 12-15; 6, 14-15). Vers le milieu du XII<sup>ème</sup> siècle, des théologiens attribuent une période historique à une Personne de la Trinité: ainsi chez Rupert de Deutz la création est l'œuvre du Père, la rédemption l'œuvre du Fils, la sanctification l'œuvre de l'Esprit.<sup>1</sup> Pour Anselme de Havelberg cette attribution indique une progressive révélation du mystère central du christianisme. De ces tentatives se distingue nettement la division proposée par Joachim de Flore sur laquelle nous aurons à revenir.

C'est dans le grand traité de la loi que saint Thomas étudie la relation entre l'Esprit Saint et l'histoire. La loi naturelle est une donnée de création; elle est innée dans le cœur humain, mais nullement à l'instar d'un code clair et distinct. Pour ce qui est de sa connaissance, intervient la dimension du temps, compte tenu du fait que l'humanité est blessée par le péché originel. L'accoutumance au péché peut faire perdre de vue par un groupe humain ou un individu tel ou tel précepte second.

Déjà présente de quelque façon au niveau de la loi naturelle, l'histoire intervient à titre constitutif avec la loi divine, loi donnée par Révélation. L'Écriture elle-même introduit des distinctions qui indiquent que la loi divine n'est pas uniforme, mais qu'elle a été dispensée dans le cours du temps, selon des étapes, qui constituent des états (*status*). Thomas se réfère à *Jean* 1, 17: "Si la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ". Il se réfère encore à l'épître aux Galates et à l'épître aux Romains. Il s'inspire directement de deux thèmes des Galates: celui de la loi comme pédagogue (3, 24) et celui du passage de l'enfance, où l'humanité est soumise à des tuteurs, à l'âge adulte, "à l'accomplissement du temps" (cf. 4, 1-7). Pour marquer le caractère provisoire de la loi ancienne, il cite *Heb* 7, 19: "car la loi n'a rien mené à accomplissement".

Avant la promulgation de la loi divine donnée à Moïse, l'humanité est guidée par la loi de nature, qui ne sera jamais abolie. Ses préceptes sont généraux et ils ne cessent de s'imposer à tous, sous quelque état qu'ils vivent.

<sup>1</sup> Cf. Cyprien Barraut, *Joachim de Flore, Dictionnaire de Spiritualité*, t. VIII, (c. 1179-1201), c. 1187.

La dimension proprement historique est fondée par la double intervention de Dieu, avec la loi mosaïque d'abord, avec l'Incarnation du Verbe, "plein de grâce et de vérité". Ces deux interventions majeures qui marquent l'histoire du salut fondent chacune un état, un régime propre. Nous avons ainsi la *loi ancienne* et la *loi nouvelle*.

La question porte donc sur la relation entre l'un et l'autre état ou régime. Il ne peut exister entre ce qui constitue deux étapes dans la réalisation du plan de Dieu d'antagonisme. Cette relation est celle de l'imparfait au parfait, l'imparfait ayant pour fonction de préparer au parfait (cf. Ia-IIae, q. 91, a. 5).

Nous sommes ainsi conduits à la loi évangélique, ou loi nouvelle (q. 106).

Une chose se définit par ce qui en elle est le plus important (*potissimum*). Or l'élément décisif et en lequel réside toute la vertu de la loi nouvelle est la grâce de l'Esprit Saint qui est donnée par la foi au Christ. Et c'est pourquoi on dira que la loi nouvelle est principalement la grâce de l'Esprit Saint elle-même, qui est donnée aux fidèles du Christ. Citant *Rm* 3, 27, saint Thomas commente: ainsi Paul appelle "loi" la grâce elle-même de la foi. Augustin parle de la présence elle-même de l'Esprit Saint. C'est là le constitutif principal; d'autres éléments interviennent à titre second, soit qu'ils disposent à la grâce soit qu'ils concernent son usage. Il fallait donc que les fidèles du Christ fussent instruits par des paroles ou des écrits de ce qu'il faut croire et de ce qu'il faut faire (cf. a. 1). Notons cette remarque de grande portée: quelqu'un appartient au Nouveau Testament par la foi au Christ, explicite ou implicite (ad 3).

Les deux derniers articles de la question (a. 3 et 4) traitent plus directement de l'histoire. Ils nous conduisent au cœur de notre réflexion.

À l'article 3, Thomas se demande pourquoi la loi nouvelle ne devait pas être donnée dès le commencement du monde. Une triple raison explique qu'elle soit venue à la plénitude du temps. La loi nouvelle étant principalement la grâce de l'Esprit Saint ne devait pas être déversée en abondance avant que le genre humain ne soit délivré du péché par la rédemption opérée par le Christ. D'où la remarque de saint Jean: "il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié" (*Jn* 7, 39, cf. aussi *Rm* 8, 2). Un second argument est celui que nous avons rencontré à la q. 98, a. 7, et qui s'appuie sur *Gal* 3, 24: ce n'est pas immédiatement dès le principe qu'une chose est conduite à sa perfection, mais "*quodam temporali successionis ordine*".

Dans son effort d'intelligence de la Révélation, le théologien pose des questions de plus en plus serrées. Ainsi le choix du peuple juif, duquel devait naître le Messie a pour origine la gratuité de l'élection et de la voca-

tion divines (cf. q. 98, a. 4). Allant plus avant, il se demande si l'époque de Moïse était la plus idoine pour le don de la loi ancienne. La réponse est un argument de convenance, par lequel on s'efforce de trouver le motif de la collocation temporelle de l'événement, en interrogeant la sagesse divine. Le développement s'appuie sur *Galates* 3, 19: la loi vient manifester les transgressions. Sa profonde convenance se comprend par rapport à ses destinataires. Elle vient réprimer et dompter ceux qui sont durs et orgueilleux. Pour que l'homme soit convaincu de son péché d'orgueil, il doit faire l'expérience des égarements de sa raison incapable par ses seules forces de le conduire au salut. L'idolâtrie et les vices honteux où il était tombé à l'époque d'Abraham, le conduiront à recevoir la loi écrite comme remède à son ignorance: la loi donne connaissance du péché (cf. *Rm* 3, 20). Instruit par la loi, l'homme orgueilleux fera une deuxième expérience, celle de son infirmité, de son impuissance à accomplir ce dont il a la connaissance. C'est alors que Dieu a envoyé son Fils pour que soit accomplie en nous la justice exigée par la foi (cf. *Rm* 8, 3).

Ainsi la pédagogie divine conduit la longue et douloureuse expérience de l'homme pécheur, qui apprend à connaître sa fragilité et le besoin d'un Sauveur.

Quant à ceux qui, sous la loi ancienne, sont restés droits, la loi est pour eux une aide et un appui, surtout si l'on tient compte du fait que la conscience de la loi naturelle commençait à s'obscurcir à cause de l'accumulation des péchés. Mais cette aide devait être donnée selon un certain ordre, de telle sorte que les hommes soient conduits à la perfection par ce qui est imparfait. C'est pourquoi entre la loi de nature et la loi de grâce, il était nécessaire que fût donnée la loi ancienne.

Il fallait enfin que l'homme laissé à lui-même et tombant dans le péché fît l'expérience de son infirmité et reconnût qu'il avait besoin de la grâce divine. Telle était la situation sous la loi ancienne. Le thème est paulinien. La référence est *Rm* 5, 20: là où le péché a abondé, la grâce a surabondé.

L'article 4 répond à la question: la loi nouvelle durera-t-elle jusqu'à la fin du monde? Reportons d'abord ce que nous dit le corps de l'article, pour nous arrêter ensuite aux réponses apportées aux objections qui visent les idées de Joachim de Flore.

La question en recouvre une autre qui lui est présupposée. Qu'est-ce qui fait qu'un état du monde puisse changer (*variari*)?

Ce changement peut s'entendre de deux manières. Dans un premier sens, il y a diversité de loi. Or à l'actuel état de la loi nouvelle aucun autre statut ne succèdera. En effet, l'état de la loi nouvelle succède à celui de la

loi ancienne, comme le plus parfait au moins parfait. Mais aucun état de la vie présente ne peut être plus parfait que celui de la loi nouvelle. En effet, rien ne peut être plus proche de la fin ultime que ce qui y introduit directement. C'est précisément ce que fait la loi nouvelle. Comme le dit l'épître aux *Hébreux* 10, 19: par le sang de Jésus nous avons accès au sanctuaire céleste.

Il ne peut donc y avoir un état de la vie présente qui soit supérieur à l'état de la loi nouvelle, parce qu'un état est d'autant plus parfait qu'il est plus proche de la fin ultime.

Retenons que la question se pose à propos de la vie présente, c'est-à-dire par rapport à un état qui serait situé dans le temps de l'histoire. L'état de la loi nouvelle est comme une "inchoatio", un avant-goût, dans la foi, de la béatitude éternelle. Mais le changement peut s'entendre dans un second sens. Il concerne la relation des personnes à un même état; cette relation comporte des degrés de perfection. C'est ainsi que l'état de la loi ancienne a fréquemment changé, selon que les lois étaient très bien observées ou, en d'autres occasions, tout à fait négligées. De la même manière, l'état de la loi nouvelle varie selon les divers lieux, les divers temps et selon les personnes, en tant que la grâce de l'Esprit Saint est reçue plus ou moins parfaitement.

Notons, en passant, que cette dernière considération éclaire la question du rapport de l'Eglise et de ses fils pécheurs. On pensera aussi aux Lettres aux Eglises au début de l'Apocalypse.

La conclusion de saint Thomas, qui recevra des précisions dans les réponses aux objections, est claire. Compte tenu de ce qui vient d'être dit sur la seconde signification du changement d'état, on ne doit pas attendre quelque état futur dans lequel la grâce de l'Esprit Saint serait reçue d'une manière plus parfaite qu'elle l'a été jusqu'ici, surtout par les Apôtres qui ont reçu "les prémices de l'Esprit" (cf. *Rm* 8, 23), ce qui signifie, comme le dit la Glose, qu'ils les ont reçues les premiers dans le temps et dans une mesure plus abondante qu'aucun autre.

Dans les réponses aux objections Thomas combat et réfute des erreurs qui se retrouvent à plusieurs époques, mais avant tout les idées de l'Abbé Joachim, comme il appelle Joachim de Flore.

Dans ses écrits, qui sont surtout des commentaires de l'Ecriture, Joachim propose une vision du déroulement de l'histoire selon laquelle celle-ci est rattachée directement au dogme trinitaire: "il y a trois états du monde à cause des trois personnes de la Divinité". Ainsi l'Abbé de Flore pose-t-il un troisième âge, distinct de ceux de l'Ancien et du Nouveau

Testament. L'avènement d'un temps qui succède à la loi, propre au Père, et à l'Évangile, propre au Fils, est exigé par l'égalité entre les trois Personnes. Ces trois états se succèdent avec une profonde symétrie, se correspondant analogiquement, chaque fois d'une manière plus parfaite. Ainsi la Révélation est-elle constante et progressive.

Ainsi l'âge de la loi nouvelle n'est plus celui des "derniers temps", de "la plénitude du temps": nous devons attendre sur cette terre et à l'intérieur de l'histoire un temps plus parfait, "spirituel", le temps de l'Esprit Saint.

Il existe une correspondance directe entre les époques historiques et les Personnes de la Trinité. Sur ce point précis, le IV<sup>ème</sup> Concile du Latran (1215) condamnera les erreurs de l'Abbé Joachim, qui avait critiqué les positions de Pierre Lombard (cf. DzSch. 803-808).

Joachim de Flore tout en confessant l'égalité des trois Personnes divines, affirme néanmoins, à propos de *Jn* 17, 22 ("qu'ils soient un comme nous sommes un") que l'union entre les Personnes divines doit être conçue non comme une union substantielle mais comme une union d'amour.<sup>2</sup> Voici les paroles du Concile: "quand la Vérité, priant le Père pour ses fidèles, dit: Je veux qu'ils soient un en nous, *comme* nous aussi nous sommes un, cette unité doit s'entendre, lorsqu'il s'agit des fidèles, d'une union de charité dans la grâce, *unio caritatis in gratia*, et, lorsqu'il s'agit des personnes divines, d'une identité de nature, *identitatis unitas in natura*. C'est ainsi que la Vérité dit ailleurs, *Mt* v, 48: Soyez parfaits *comme* votre Père céleste est parfait; c'est-à-dire, plus expressément: Soyez parfaits par la *grâce*, comme votre Père céleste est parfait par sa *nature* [...]. Car, du Créateur à la créature, on ne peut relever une si grande ressemblance que la dissemblance ne le soit encore davantage".

Voici les réponses de saint Thomas.

La première (ad 1) s'appuie sur Denys: il existe trois états pour l'humanité: loi ancienne, loi nouvelle; quand à la troisième elle lui succède non en cette vie, mais dans l'avenir, c'est-à-dire dans la Patrie. Cette réponse est assortie d'une précision importante: le premier état est imparfait et a valeur de figure (*figuralis*) par rapport à l'état de l'Évangile, comme celui-ci est imparfait et figure l'état de la Patrie; quand ce dernier viendra, l'état de l'Évangile sera évacué, cf. *1 Co* 13, 12.

Sur l'autorité d'Augustin, Thomas rappelle que Montanus, Priscille prétendaient que la promesse de l'Esprit ne fut pas pleinement accomplie dans les Apôtres, mais en eux-mêmes. Plus tard, les Manichéens identifièrent

<sup>2</sup> Dans un opuscule aujourd'hui perdu *De unitate Trinitatis*.

Mani à l'Esprit Saint. C'est la raison pour laquelle les uns et les autres ne recevaient pas les *Actes des Apôtres*. Que la promesse fût accomplie le prouvent précisément *Act.* 1, 5; 2.

Thomas précise à partir de *Jn* 7, 39 sur le don de l'Esprit lié à la glorification de Jésus, qu'aussitôt après la résurrection et la glorification du Christ, le Saint-Esprit fut donné (cf. ad 2). Par là se trouve exclue la vanité de ceux qui prétendent que l'on doit attendre un autre temps, celui de l'Esprit Saint. Joachim et certains "spirituels" sont certainement visés. L'Esprit Saint a ainsi enseigné aux Apôtres toute la vérité pour ce qui concerne la nécessité du salut, ce que l'on doit croire et ce que l'on doit faire. Mais il n'entraîna pas dans leur mission d'être instruits sur tous les événements futurs: "Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité" (art. 1, 7).

La troisième réponse conteste la périodisation de Joachim. En effet la loi ancienne ne fut pas seulement du Père, mais également du Fils, parce que le Christ était figuré dans la loi ancienne. Semblablement la loi nouvelle n'est pas seulement du Christ, mais également de l'Esprit Saint: Paul parle ainsi de "la loi de l'Esprit qui donne la vie en Jésus Christ" (cf. *Rm* 8, 2).

Un quatrième argument porte sur la venue du Royaume. C'est dès le début de la prédication évangélique que le Christ a proclamé: "Le Royaume des cieux s'est approché" (*Mt* 4, 17). Il est stupide (*stupidissimum*) d'affirmer que l'Évangile du Christ n'est pas l'Évangile du Royaume.

Cependant la prédication de l'Évangile du Christ peut s'entendre de deux manières. Dans un premier sens, on veut dire que la nouvelle (*notitia*) a été divulguée du Christ dans tout l'univers dès le temps des Apôtres. Ce qui est ajouté: "Ce sera alors la consommation" (24, 14) doit être compris, selon Jean Chrysostome, de la destruction de Jérusalem, qui serait directement annoncée.

Mais la prédication de l'Évangile peut aussi être entendue en tant qu'elle se vérifie avec tous ses effets, c'est-à-dire avec la fondation de l'Église en chaque peuple. C'est ce qui fait dire à Augustin que l'Évangile n'a pas encore été prêché dans le monde entier. C'est une fois que la chose sera accomplie que viendra la consommation du monde.

On aboutit toujours à la même conclusion: Il n'y a pas à attendre une autre loi, qui serait celle de l'Esprit Saint.

## III

On doit au P. De Lubac un ouvrage, qui constitue une mine d'informations érudites sur *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*.<sup>3</sup> Ces deux volumes avaient d'abord été conçus comme une suite au chapitre d'*Exégèse médiévale* consacré à Joachim de Flore. Ce projet initial explique l'angle d'approche sous lequel l'auteur étudie un ensemble d'écrits qui, de près ou de loin, sont orientés vers l'attente d'un troisième âge de l'histoire, postérieur à l'âge du Christ, qui serait l'âge de l'esprit. Le thème, en effet, à travers bien des métamorphoses et une progressive sécularisation, traverse le moyen âge jusqu'au romantisme et à l'époque moderne, d'une manière impressionnante. D'ailleurs le P. De Lubac nous en avertit: "L'histoire de la postérité spirituelle de Joachim est due aussi bien, et pour la plus large part, l'histoire des trahisons de sa pensée", et ceci dès le lendemain de sa mort. Ce n'est pourtant pas d'une manière arbitraire qu'on a vu en lui "le précurseur ou le parrain de bien des rêves disparates d'inégale valeur" et d'entreprises, qu'il aurait sans doute désavoués. "À chaque étape de ses développements, la multiple postérité de Joachim de Flore pourrait en appeler à son principe pour autoriser chacune de ces trahisons successives".

Car selon une remarque de Jean Laloy, ici cité, "s'il est vrai que tout penseur puissant est menacé d'être trahi par ses successeurs, il reste que ses idées se prêtent plus ou moins à la trahison. Toute pensée a des pentes que dévalut commentateurs et disciples. Mais ils ne les ont pas créés. Même invisibles, elles étaient là".<sup>4</sup>

Le principe, dont on peut retrouver les effets parfois souterrains et imprévus, est le principe de la *concordia*, qui ne doit pas s'entendre comme un rapport de la lettre ou de l'histoire à "l'allégorie", mais d'une "concordiae litterae". Il ne s'agit donc plus de la correspondance de l'histoire au mystère, de la figure à la réalité, de la lettre à l'esprit, mais, selon l'expression de B.D. Dupuy "de l'emboîtement tout à la fois de deux lettres, de deux histoires, de deux esprits". En conséquence, le Nouveau Testament est une "seconde lettre", pas plus définitive que l'ancien.<sup>5</sup> Dès lors le Christ, "dont la personne a relativement peu de relief dans l'œuvre

<sup>3</sup> H. De Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, I, de Joachim à Schelling, II, de saint Simon à nos jours, Le Sycomore, Paris, 1979-1981, p. 411-508.

<sup>4</sup> Cf. *op. cit.*, I, p. 67 et note 3.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, p. 43-45.

de Joachim, est la figure (*typum gerit* de l'Esprit, comme Jean Baptiste était la figure du Christ).<sup>6</sup>

Ainsi le P. De Lubac peut-il conclure: "Or voici qu'à partir de la jeune de Flore, – sans renier aucunement d'abord, redisons-le, l'espérance du royaume éternel –, une autre espérance s'apprêtait à envahir l'Europe chrétienne: celle d'un règne de l'Esprit, qui, dans le temps même, allait bientôt s'établir".<sup>7</sup>

Le dernier chapitre du premier tome traite de Hegel et de Schelling.<sup>8</sup> Le P. De Lubac, comme il le fait habituellement, traite à la fois de Hegel et de ses interprètes, procédant par touches légères. De plus, il le précise: il n'entend pas "tenter une incursion dans les profondeurs de la philosophie hégélienne".<sup>9</sup> De là sans doute la préférence accordée aux *Leçons* sur les oeuvres écrites. La restriction n'est pas mince. On la retrouve, plus ou moins accentuée, à chaque fois qu'il est question de penseurs spéculatifs.

Si l'oeuvre de Hegel retient notre attention c'est parce qu'elle est le fruit d'un effort spéculatif d'une rare vigueur pour nouer dans une unité organique une approche idéaliste qu'aucun obstacle ne retient et la philosophie de l'histoire, revendiquant pour soi, avec la philosophie de la religion, l'interprétation authentique du christianisme.

L'entreprise a quelque chose de titanique; c'est sans doute la raison de sa profonde ambiguïté. Nous pouvons néanmoins dégager quelques traits.

Pour la question qui nous occupe, la première caractéristique à souligner est le sens donné à la philosophie de la religion. Les théologiens fidèles au *leitgeist*, qui s'inspirent de Hegel feraient bien de méditer sur cet aspect pourtant déterminant. C'est donc au philosophe spéculatif qu'il appartiendrait de porter la religion à son achèvement; en d'autres termes, lui seul serait apte à en donner l'interprétation définitive. S'il en est ainsi, c'est parce que le niveau de la religion et du discours religieux est celui de la *Vorstellung*, de la représentation, et non pas encore celui, seul parfaitement adéquat à la vérité, du Concept. Les mots du *credo*, Père, Fils, Esprit, sont des images (*Bilder*), dont seul le philosophe est en mesure d'affirmer qu'elles enveloppent la structure conceptuelle-dialectique de l'Absolu.

La Raison (*Vernunft*), qui est présente dans l'esprit du philosophe, est capable de la comprendre. Elle est essentiellement médiation, alors que

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 64. Joachim s'appuie constamment sur l'exégèse de deux textes, *1 Co* 13, 12 et *Jn* 16, 13.

<sup>8</sup> *Ibid.*, chapitre neuvième *Hegel et Schelling*, I. *Hegel*, p. 359-377, II. *Schelling*, p. 378-399.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, p. 361.



l'entendement ou raison finie (*Verstand*), qui est la raison des Lumières et de Kant, et la foi ont connu l'immédiateté.

Peut-on encore parler d'*intellectus fidei* au sens de la tradition théologique? Certainement pas. Si on le fait néanmoins c'est en bouleversant la signification des mots, car il est évident que ce n'est pas la "foi" ainsi entendue (qui n'a rien de théologal) qui peut donner accès à l'objet qu'elle aurait d'abord reçu; elle ne peut pas non plus exercer une fonction normative par rapport à l'*intellectus*.

Très critique, et souvent non sans motifs, contre les théologiens de son temps, Hegel emploie pour définir son projet le terme d'Esprit (*Geist*), en se référant à l'Évangile de Jean.<sup>10</sup> Là on pourrait voir une certaine parenté avec Joachim.

S'il y a une distinction entre la Raison absolue et la raison du philosophe, il s'agit d'une distinction inadéquate. Quand nous connaissons Dieu, affirme Hegel, c'est Dieu qui se connaît dans notre esprit. Il n'y a de connaissance vraie que la connaissance parfaite, exhaustive, dont le mouvement ne fait qu'un avec celui de l'objet.

"Le vrai est le tout", "le vrai est résultat": la connaissance que le philosophe a de Dieu est autoposition, autogénèse ou encore autorévélation de Dieu ou de l'Absolu.

En d'autres termes, l'Absolu est processus, est devenir. C'est ce qu'exprime l'*image* trinitaire et, si la Raison est médiation, c'est parce qu'elle est processus.

Le terme de médiation est emprunté à la doctrine christologique, comme le sont ceux de kénose (*Enttäusserung*) et de réconciliation (*Versöhnung*). Kénose et réconciliation sont les moments qui marquent la pulsion de l'Absolu. Cette pulsion elle-même naît de la contradiction. Le processus de l'Absolu, après avoir été jusqu'à l'opposition la plus radicale, est réconciliation des extrêmes. On va ainsi de l'unité indifférenciée, à travers la déchirure (*Zerrisenheit*) à l'unité reconquise. La christologie hégélienne absorbe une conception chère au romantisme. On y décèle une parenté avec le néoplatonisme. Ce n'est pas forcer les choses que de parler de gnose christologique.

Ces moments de kénose et de réconciliation sont intérieurs au Concept. Traduits en images religieuses, ils signifient qu'ils définissent les relations intratrinitaires. Le théologique est calqué sur l'économique. C'est pourquoi

<sup>10</sup> Le P. De Lubac renvoie à juste titre à la *Vorrede* à la troisième édition de l'*Encyclopédie*, cf. *op. cit.*, p. 371.

l'histoire, qui a son prototype dans la vie du Concept, peut être dite aussi histoire de Dieu, – histoire de l'autoposition et de l'autorévélation de Dieu à travers les figures (*Gestalten*), dont les plus hautes sont les figures religieuses.

Une volonté d'immanence anime toute la construction. Il est vrai que Hegel a défendu Spinoza contre l'accusation de panthéisme, dont il percevait sans doute qu'elle le visait aussi lui-même. Il reproche cependant à Spinoza d'avoir parlé de l'Absolu en termes de substance et non de sujet. Ici encore se retrouve la parenté – trahison avec Joachim. L'Esprit ou sujet se pose lui-même ou se révèle parfaitement lui-même à lui-même dans la philosophie qui ne peut être que celle de Hegel, parce qu'aujourd'hui "les temps sont accomplis", c'est-à-dire qu'il a atteint le terme de sa pleine maturation.

Quoi qu'il en soit des ambiguïtés auxquelles j'ai fait allusions, la logique d'une philosophie pour laquelle le processus de la Raison divine et aussi humaine est conçu comme l'accès de soi-même à la conscience de soi à partir de soi, aboutit nécessairement à poser son statut actuel comme l'aurore de sa pleine et définitive réalisation.

Hegel recourt largement au vocabulaire et à des thématiques chrétiennes. Mais cela ne doit pas tromper; dans son inspiration profonde, sa philosophie est une remise en cause sans rémission de l'essentiel des vérités de foi, transcendance de Dieu, Création, destinée, suprapolitique de la personne singulière, révélation, grâce, sans compter évidemment le mystère même du Christ.

Le thème fondamental de la Raison dans l'histoire, comme volonté de comprendre et de maîtriser le sens de l'histoire, a connu, après Hegel, diverses modulations. Notre siècle a été le témoin de leur faillite. C'est que la clef du sens de l'histoire ne doit pas être recherché dans l'immanence elle-même de l'histoire. Son intelligence dépend de données transhistoriques et supra-historiques. Une des formes actuelles du nihilisme puise ses motifs dans la nostalgie de l'hégélianisme. Elle constitue ainsi une invitation à un examen critique des fondements doctrinaux de cette philosophie. Cet examen critique doit être tout ensemble théologique et métaphysique.

## IL PADRE E IL FIGLIO AMANO SE STESSI E NOI PER LO SPIRITO SANTO (*Sth* I, 37, 2)\*

MARCELO SÁNCHEZ SORONDO

Come è noto, San Tommaso consacra allo Spirito Santo tre questioni della *Prima Pars* della *Summa*: la 36 sulla Sua “Persona”; la 37 sullo Spirito Santo come “Amore”; la 38, sullo Spirito Santo come “Dono”. Se si tiene conto che al Padre è dedicata una sola questione (la 33), al Figlio due (34 e 25), si può già da questo evincere come l’Angelico abbia dato speciale rilievo alla persona dello Spirito Santo. In tale contesto San Tommaso ha una profonda idea che ispira il presente articolo. Si tratta di unificare, all’interno della vita intima di Dio, la spontaneità delle due processioni divine con la creazione e la ricreazione: “come termine nozionale, *amare* equivale a *spirare l’amore*: come *dire* equivale a produrre il verbo, e *fiorire* a produrre fiori. A quel modo dunque che diciamo che l’albero fiorisce *per* i fiori, così diciamo che il Padre *per* il Verbo, o per il Figlio, dice se stesso e noi, e che il Padre e il Figlio amano se stessi e noi *per* lo Spirito Santo, cioè l’Amore procedente”.<sup>1</sup> Quindi il massimo dell’immanenza (delle processioni divine) centra e

\* Relazione di S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo al Colloquio 1998 della Cattedra di S. Tommaso e il pensiero contemporaneo; Roma, 15 dicembre 1998.

<sup>1</sup> “Secundum quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil est aliud quam *spirare amorem*; sicut *dicere* est producere verbum, et *florere* est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturarum: et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel Amore procedente, et se et nos” (*S.Th.*, I, 37, 2). Anche: “Diligere enim in divinis potest dici vel essentialiter, secundum quod non importat nisi processionem secundum rationem; vel notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante: et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici: scilicet ut qualitas, prout amor significat habitudo amantis in amante; et ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur, Pater diligit Filium, dicitur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa charitate, quae est substantia divina. Si autem sumatur notionaliter, tunc, si amor significat formam quae est principium hujus

converge la comunicazione per partecipazione di Dio al finito che è appunto la creazione nell'ordine naturale e la ricreazione della grazia e dei Doni con l'Incarnazione del Verbo. Anzi è la natura stessa dell'atto trascendente della vita intima di Dio che centra e converge l'atto della comunicazione in somiglianza della creazione e ricreazione, e l'atto della comunicazione in identità delle processioni: "La natura di qualsiasi atto è di comunicare se stesso per quanto è possibile. Per cui chiunque agisce, agisce in quanto è in atto. Agire in realtà non è nient'altro che comunicare, nella misura che è possibile, cioè grazie a cui chi agisce è in atto. La natura divina d'altra parte è atto nel modo più alto e più puro. Quindi anch'essa comunica se stessa per quanto è possibile. Comunica se stessa alle creature però in modo tale che esse sono solo simili a Lui. Ma la fede cattolica ammette anche un altro modo di auto-comunicarsi della natura divina, nel senso che essa si comunica con una comunicazione per così dire naturale, in modo tale che, come colui cui viene comunicata l'umanità è uomo, così Colui cui viene comunicata la deità non soltanto è simile a Dio, ma è veramente Dio".<sup>2</sup>

Il nucleo teologico metafisico tomasiano dell'identità assoluta di essere (*esse*) ed essenza di Dio, ossia la sua qualità trascendente di atto puro di essere, comporta innanzitutto l'elevazione all'identità di Atto puro in Dio di

actus, dicitur Pater diligere Filium ipsa proprietate quae est principium processionis Spiritus Sancti, sicut paternitas est principium generationis Filii. Si autem amor nominet ipsam actionem procedentem, sic Pater dicitur diligere Filium amore qui est Spiritus Sanctus, vel Spirito Sancto; licet hoc non adeo expressam contineret veritatem. Et similiter est in aliis nominibus personalibus quae significant personam per modum operationis, ut 'verbum'; et ideo dicitur, quod Pater dicit verbo suo" (*In I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 1, Mand. I, p. 744). Ancora: "Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto', hoc verbo 'diligere' potest sumi essentialiter et notionaliter, et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus Sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo vel arte sua. Sed *Spiritus Sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturarum Spiritu Sancto, et non verbo*. Si autem sumatur notionaliter, tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem huius efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, et tunc est sensus: *Pater diligit creaturam Spiritu Sancto, id est, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae*" (*In I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3, Mand. I, p. 750).

<sup>2</sup> *De Pot.*, q. 2, a. 1.

tutti gli attributi della sua essenza assoluta: identità d'intelletto e volontà, di natura ed operazioni, di essere e vita, e di atto e potenza in generale. Poi, tale nucleo comporta, alla luce della Rivelazione, una comunicazione per essenza o naturale della deità dal Padre al Figlio e dal Padre e dal Figlio allo Spirito Santo. Infatti: "Nella comunicazione con la quale viene comunicata la natura divina, poiché questa stessa è per sé sussistente (*ipsa est per se subsistens*), non occorre nulla di materiale grazie al quale la forma riceva sussistenza... E poiché d'altra parte l'essenza stessa di Dio è il suo essere (*ipsa essentiam est suum esse*), essa non riceve l'essere attraverso i soggetti nei quali è; quindi per un unico ed identico atto di essere è in Colui che la comunica e in Colui al quale viene comunicata e così resta la stessa numericamente nell'uno e nell'altro".<sup>3</sup> La comunicazione invece per partecipazione di questo atto di essere assoluto della vita di Dio è stata la creazione degli esseri sia spirituali che materiali sia dell'essere soprannaturale della grazia e della gloria, quale produzione *ex nihilo*, come effetto totale della divina potenza anzi onnipotenza.<sup>4</sup> Tale creazione San Tommaso la chiama "emanazione"<sup>5</sup> con termine audace, per distinguerla dalle "processioni" intime delle tre divine Persone nell'identità reale dell'unico essere per essenza a partire dalla potenza generativa della vita di Dio.

Il carattere fondamentale quindi della partecipazione, considerata nella sua purezza metafisica, è quello della derivazione o dipendenza totale che si rivela nella situazione paradossale di postulare una somiglianza-dissomigliante dell'effetto dalla sua causa. Tale è la situazione della dipendenza causale fondamentale quale si ha nella creazione e nella ricreazione, dove la causa è Dio come Essere per essenza e l'effetto è la creatura come ente per partecipazione naturale o soprannaturale. Pertanto non è l'aver l'essere *ab alio* come tale che costituisce la derivazione causale, quindi la dipendenza e inferiorità dell'effetto rispetto alla causa, ma è la differenza ontologica, che è giustamente indicata nel semantema che attribuisce a Dio l'Essere per essenza mentre alla creatura l'ente per partecipazione.

<sup>3</sup> *Ib.*

<sup>4</sup> "Si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil" (*S.Th.*, I, 45, 1). Cfr. *Ib.*, ad 3; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2.

<sup>5</sup> *S.Th.*, I, 44, 2 ad 1. Anche Tommaso parla della "processione" delle cose da Dio: "De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa" (*Ib.*, Prol.).

Quindi se si dà un essere che ha l'essere da un altro (*esse ab alio*) secondo la perfetta identità di natura, non solo logica ma anche reale, non è più partecipazione o causalità ma semplice emanazione o "processione" di origine dal proprio principio. Tale è secondo la fede cattolica l'origine del Figlio (dal Padre) e dello Spirito Santo (dal Padre e dal Figlio), in cui viene comunicata da sempre (*ab aeterno*) alle due Persone precedenti, il Figlio e lo Spirito Santo, l'identica e unica natura divina che è nel Padre: "Ciò che ha l'essere da un altro in sé considerato non è ente (*non est ens*), se esso stesso è diverso dall'essere stesso (*ipsum esse*) che riceve dall'altro. Se invece Egli è l'essere stesso che riceve dall'altro, allora non può, in sé considerato, essere non ente. Nell'essere non può essere considerato il non ente, benché lo si possa considerare in ciò che è qualcosa di diverso dall'essere. Ciò che è infatti può avere qualcosa di frammisto (*permixtum*), non però l'essere [stesso], come dice Boezio nel *De hebdomadibus*.<sup>6</sup> La prima è la condizione della creatura, mentre la seconda è la condizione del Figlio di Dio".<sup>7</sup> Quindi il Figlio può e deve dirsi l'unica immagine perfetta del Padre e per questo è l'unico Figlio naturale, invece il nome Dono viene riservato allo Spirito Santo anche se la proprietà di essere donato compete pure al Figlio. Infatti: "Il Figlio procedendo come Verbo, implica l'idea di somiglianza con il principio da cui deriva, perciò propriamente si dice immagine, sebbene anche lo Spirito Santo sia simile al Padre; allo stesso modo lo Spirito Santo, poiché procede del Padre come Amore, si dice propriamente Dono, quantunque anche il Figlio venga donato. Infatti il dono stesso del Figlio nasce dall'amore del Padre, secondo il detto scritturale: 'Dio ha talmente amato il mondo da dare il suo Unigenito'".<sup>8</sup>

Questo ardito procedere di San Tommaso della comunicazione per essenza dell'atto di essere nella deità e della comunicazione per partecipazione nella creazione e nella ricreazione, non significa una deduzione logica *a priori* del finito, ma fonda al contrario la possibilità della sua inserzione nell'essere e nell'agire di Dio, benché la creatura sia ente e agente per partecipazione e resti fuori dalla pienezza del processo per essenza della deità nella distanza infinita che è la differenza ontologica. Affermare quindi che l'opera di creazione e di ricreazione di Dio è ente e agente per partecipazione non significa soltanto l'essere dipendente, ma comporta l'essere analogo,

<sup>6</sup> Cfr. Boezio, *Quomodo substantiae bonae sint*, in *Opuscula sacra*, IV, ed. R. Peiper, Lipsiae 1871, p. 169; P. L., 64, 1311 B.

<sup>7</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 13 ad 4.

<sup>8</sup> *S.Th.*, q. 38, 2 ad 1.

l'essere cioè in parte somigliante e in parte dissomigliante, e ciò in concreto esige che l'effetto sia diverso dalla sua causa. San Tommaso ha sempre sostenuto questo principio di origine platonica della derivazione della diversità a partire dall'unità. Infatti: "Quando la copia riproduce perfettamente il modello, da un solo modello viene una sola copia, salvo che accidentalmente, in quanto eventuali altre copie si distinguono l'una dall'altra solo materialmente. Le creature però non imitano perfettamente il loro modello. Per questo possono imitarlo in modi diversi e quindi possono esserci diverse copie [formali]. Il modo perfetto di imitare è uno soltanto e questo è il motivo per cui il Figlio, che imita perfettamente il Padre, può essere soltanto uno".<sup>9</sup> Così le processioni trinitarie sono comunicazioni per essenza e possono – quando la Rivelazione indica l'esistenza – compiere in modo pieno il circolo completo del ritorno su di sé che Aristotele intravedeva solo nell'atto perfetto: "Secondo il Filosofo l'azione è di due tipi: l'azione che rimane in quello stesso che agisce ed è perfezione e atto di questo (come conoscere, volere e simili) e l'azione che invece esce da colui che agisce per passare a qualcosa di esterno che subisce l'azione ed è perfezione e atto di quest'ultimo (come scaldare, mettere in movimento e simili)<sup>10</sup> ... Dunque Dio fa tutto ciò che fa al di fuori di Sé perché lo conosce con il suo intelletto e lo vuole. Ciò non impedisce alla generazione del Figlio di essere naturale, perché tale generazione non porta a qualcosa di esterno all'essenza di Dio".<sup>11</sup>

San Tommaso quindi, già negli scritti giovanili, rapporta la derivazione in diversità delle creature alla derivazione di identità essenziale delle divine Persone e indica in questa comunicazione per essenza della deità la causa della comunicazione per partecipazione. Iniziando il commento alle *Sentenze* col passaggio del *Siracide* (*Ecclesiastico*) 24, 40, attribuisce al Figlio l'espressione "Io sono come un canale derivante da un fiume", e commenta: "...in cui si nota sia l'ordine che il modo della creazione. L'ordine, perché come il canale deriva dal fiume, così il processo temporale delle creature deriva dal processo eterno delle persone; dove nel salmo 148, 5, si dice: 'Egli disse e furono creati'. Il Verbo generò in ciò che era perché siano, secondo Agostino. Sempre ciò che è primo, è causa di quelli che sono dopo, secondo il Filosofo. Quindi il primo processo è la causa e la ragione di tutte le seguenti processioni".<sup>12</sup> Si tratta, pertanto, di una vera

<sup>9</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 16 ad 12.

<sup>10</sup> Cfr. Aristotele, *Metaph.*, IX, 8, 1050 a 23 b 2.

<sup>11</sup> *De Pot.*, q. 3, a. 15.

<sup>12</sup> *In I Sent.*, Prologus, Mand. I, p. 2 s.

*reductio ad unum* del processo delle creature nel processo immanente trinitario in quanto quest'ultimo è la causa e la ragione di quello. È un'analogia di attribuzione intrinseca o di appartenenza fra i due processi che può essere rilevata alla luce della rivelazione, che San Tommaso presenta all'occasione con magistrale ardimento: "Exitus personarum in unitate essentia est causa exitus creaturarum in essentiae diversitate".<sup>13</sup> Tale *exitus* della creatura comprende non soltanto la partecipazione all'essere naturale, ma anche quella del suo essere soprannaturale. Analogamente, nel *reditus* del mondo a Dio trova il suo spazio anche il ritorno della prima creazione o creazione naturale. Ambedue gli ordini o, se si preferisce, ambedue gli effetti creati, appartengono alla medesima legge tomista della *circulatio*,<sup>14</sup> che innanzitutto si realizza per essenza nella Trinità. Si potrebbe dire che il processo intratrinitario è indicato da San Tommaso come il vero fondamento di appartenenza del processo temporale, il processo temporale così è una somiglianza partecipata del processo eterno. Anzi, è l'immanenza di presenza per essenza del processo intratrinitario che all'uscire fuori di sé come partecipazione fundamenta e inhabita, per così dire, il processo delle creature. Perciò l'Aquinate può affermare: "La processione temporale non è altra dalla processione eterna essenzialmente, ma aggiunge certa relazione all'effetto temporale".<sup>15</sup>

Il legame quindi delle due processioni è concepito nel modo più pregnante, e non puramente simbolico né estrinseco, quando si tratta di determina-

<sup>13</sup> *Ib.*, d. 2, Divisio textus, Mand. I, p. 57.

<sup>14</sup> "In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt" (*In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, Mand. I, p. 325).

<sup>15</sup> *Ib.*, d. 16, q. 1, a. 1, Mand. I, p. 370. Ancora: "Processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis; et ex hac parte non numerantur. Sed consideratae secundum respectum ad id quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocorum, sed analogice; quia unum est ratio alterius; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res" (*In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2 ad 6, Mand. I, p. 321). Anche per l'ordine soprannaturale: "Dilectio qua Filius diligit discipulos, est quaedam similitudo eius dilectionis qua Pater diligit Filium. Cum enim diligere aliquem sit velle ei bonum, Pater diligit Filium secundum divinam naturam, inquantum vult illi infinitum suum bonum, quod ipse habet, communicando ei eandem naturam numero quam ipse habet... Et ad nihil horum Filius dilexit discipulos, nam neque ad hoc dilexit eos ut essent Deus per naturam, neque essent uniti Deo in persona; sed ad quamdam horum similitudinem eos dilexit, ut scilicet essent dii per participationem gratiae" (*In Io. Ev.*, 15, 9, lec. 2, cit., n° 1999, p. 377).



re sia il rapporto fra le due processioni, eterna e temporale, del Verbo incarnato, sia la processione dello Spirito Santo. Forse le formule più mature per indicare la fondazione di ogni filiazione nella filiazione per essenza del Verbo, si trovano nella *Somma teologica* e nei commenti alla *Scrittura*. Si tratta dell'applicazione del principio cardine della metafisica tomasiana "tutto ciò che è per partecipazione è (o è causato) da quello che è tale per essenza",<sup>16</sup> con cui Tommaso dimostra la prima creazione e la composizione di essenza ed essere delle creature, alla ricreazione soprannaturale. Infatti dice: "Evidentemente, ciò che è per sé è misura e regola delle cose riferite ad altro o partecipante. Pertanto la predestinazione di Cristo, predestinato ad essere Figlio di Dio per natura, è misura e regola della nostra vita e anche della nostra predestinazione (*mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae*), poiché siamo predestinati alla filiazione adottiva, che è una partecipazione e un'immagine della filiazione naturale".<sup>17</sup> È nella filiazione naturale del verbo che la partecipazione della filiazione dell'essere umano trova il suo modello per essenza: "ciò che si infuoca è necessario che sia per il fuoco, perché nulla consegue la partecipazione di qualcosa se non per ciò che è tale per natura; quindi la filiazione adottiva è operata per il Figlio naturale".<sup>18</sup>

Ma il principio è fatto valere ugualmente per la processione dello Spirito Santo. Come indicato, il termine "Dono" è per lo Spirito Santo un nome proprio capace di connotare le Sue proprietà personali all'interno della Trinità. Egli è *Donum per se primum* e *ratio dandi* di ogni partecipazione divina.<sup>19</sup> Nel creato, il dono dello Spirito Santo è il prolungamento dell'eterno donarsi del Padre e del Figlio. Se si può parlare dello Spirito come *causa et ratio* degli altri doni è perché Egli è nella sua Persona, effusione di amore trinitario, mediante il quale l'atto per essenza dell'amore divino può sgorgare all'esterno. Infatti: "lo Spirito Santo procede come l'amore col quale Dio ama se stesso. Dunque lo Spirito Santo è il principio della creazione delle cose".<sup>20</sup> Perciò per San Tommaso: "alcuni antichi

<sup>16</sup> "Omne quod est per participationem (est seu) causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne" (*S.Th.*, I, 44, 1 e ad 1). Cfr. *De Malo*, q. 3, a. 3; *C. Gent.*, I, 9; *In Ioan Ev.*, Prol.; *Ib.*, I, 25; *De Subs. Sep.*, 3; *Comp. Theol.*, 68 e 123; *In De Causis*, prop. 16, lec. 16; *In II Metaph.*, lec. 2; et passim.

<sup>17</sup> *In ep. ad Rom.*, 1,4, lec. 3, Torino 1953, t. I, n° 48, p. 10 s. Cfr. *In ep. ad Gal.*, 4, 5, lec. 2.

<sup>18</sup> *In ep. ad Eph.*, 1, 5, lec. 1, Torino 1953, t. II, n° 9, p. 5. Per una considerazione più analitica, cfr. il nostro *La gracia como participación de la naturaleza divina*, Letrán-Salamanca 1979, spec. pp. 157-201.

<sup>19</sup> Cfr. *In I Sent.*, d. 18, q. 1, aa. 2 e 3.

<sup>20</sup> *C. Gent.*, IV, 20.

filosofi ritenevano che la causa di tutte le cose fosse 'l'amore degli dei', come riferisce Aristotele nella *Metafisica*<sup>21</sup> e Dionigi scrive che 'l'amore che Dio ha non gli permise di restare infecondo'".<sup>22</sup> Da ciò si comprende la facilità della tentazione gnostica, che ha tallonato la dogmatica cristiana dell'arianesimo con le sue propaggini gioachiniste fino al sostrato teologico trinitario della dialettica hegeliana, di confondere, nell'ambiguità, un processo nell'altro. Ma per Tommaso ciò costituisce un illecito passaggio al limite: "La creazione è un atto delle tre persone, non solo in quanto sono distinte, ma anche in quanto si uniscono nell'essenza".<sup>23</sup> Tuttavia la presenza della causalità delle processioni trinitarie, e pertanto di ciascuna delle Persone divine, in ogni effetto creato è così salda che non solo la comune essenza divina, ma anche la processione delle persone può significare qualcosa di personale (*aliquid personale*) in rapporto al creato stesso.<sup>24</sup> Infatti: "le persone divine hanno un influsso causale sulla creazione in base alla natura delle rispettive processioni".<sup>25</sup> Così: "l'ordine delle cose [si ricollega] alla sapienza, e la giustificazione del peccatore alla misericordia e alla bontà, che tende a diffondersi in maniera sovrabbondante, mentre la creazione, che consiste nella produzione della sostanza delle cose si richiama alla potenza di Dio".<sup>26</sup> Pur ammettendo allora la fondazione o derivazione trascendentale della creazione dalle processioni trinitarie, deve restar salda la differenza ontologica che è sul piano metafisico e non puramente dialettico come voleva Hegel. La realtà di tale differenza attinge anzitutto la natura dei due processi in quanto, mentre le processioni trinitarie sono per essenza e costituiscono la vita intima di Dio, la processione delle creature è per partecipazione e nulla conferisce intrinsecamente di realtà e di perfezione alla vita intima di Dio.

<sup>21</sup> *Metaph.*, I, 4, 984 b 27.

<sup>22</sup> *C. Gent.*, IV, 20.

<sup>23</sup> *In I Sent.*, d. 11, q. 1, a. 4 ad 2, Mand. I, p. 284.

<sup>24</sup> "Omnis effectus creaturae est communis totius Trinitatis. Unde quidquid dicit respectum ad creaturas, ducit in cognitionem essentiae sicut in effecto suo causa cognoscitur. Sed quia non tantum essentia ordinem habet ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processionis creaturarum; ideo potest aliquid personale cum respectum ad creatum significari" (*In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3 ad 6, Mand. I, p. 665).

<sup>25</sup> *S.Th.*, I, 45, 6.

<sup>26</sup> *Ib.*, ad 3. Anche: "caritas quae est in nobis, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum" (*C. Gent.*, IV, 21, cit., n° 3576, p. 287). Più preciso in un ultimo testo: "adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius exemplaris similitudinem" (*S.Th.*, III, 23, 2 ad 3).

Mentre tutti i doni naturali ci sono elargiti da Dio per l'amore che è il primo dono, nella vita della grazia, in modo particolare nella carità teologale, lo Spirito non è soltanto la *ratio dandi*, ma anche *id quod datur creaturis*.<sup>27</sup> Della partecipazione imperfetta di tale seconda processione fino al dono compiuto dello Spirito, San Tommaso sembra volere sottolineare principalmente le conseguenze sotto l'aspetto formale operativo. È proprio mediante la carità, "partecipazione della infinita carità, che è lo Spirito Santo",<sup>28</sup> che l'essere umano diviene capace di amare Dio Uno e Trino, di aderire a Lui in unità di affetti e di volontà, di compiere le opere soprannaturali.<sup>29</sup> Come per il Figlio naturale siamo fatti figli adottivi di Dio, per lo Spirito Santo siamo fatti amanti di Dio e, per questo, partecipi della processione di amore dello Spirito.<sup>30</sup>

Forse non c'è alcuna epoca filosofica che non abbia posto la nozione di libertà al centro della propria riflessione così appassionatamente come la filosofica classica tedesca che va da Kant alla morte di Hegel. E proprio Hegel, con ragione, attribuisce l'affermazione della libertà come atto esistenziale universale, ossia propria dell'uomo in quanto uomo, al messaggio cristiano dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio.<sup>31</sup> Ma per quell'ambiguità indicata, Hegel ha recepito il principio dell'uguaglianza cristiana dell'uomo *imago Dei* nell'orizzontalizzazione dell'unicità della sostanza

<sup>27</sup> "Quamvis omnia dona et naturalia et gratuita dentur nobis a Deo per amorem, qui est primum donum, non tamen in omnibus datur ipse amor, sed tantum in dono quod est similitudo illius amoris, scilicet in dono charitatis" (*In I Sent.*, d. 18, q. 1, a. 3 ad 4, Mand. I, p. 443).

<sup>28</sup> *S.Th.*, II-II, q. 24, a. 7.

<sup>29</sup> "Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ex hoc quod huic amor assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur" (*C. Gent.*, IV, 21, cit., n° 3575, p. 286). Più pregnante ancora negli ultimi testi: "Caritas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita, sed per infusionem Spiritus Sancti, qui est amor Patris et Filii, cuius participatio in nobis est ipsa caritas creata" (*S.Th.*, II-II, 24, a. 2).

<sup>30</sup> "Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur" (*C. Gent.*, IV, 22, cit., n° 3585, p. 288). Più preciso in un testo posteriore: "Spiritus enim Santum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, et nos adduci ad participationem amoris, qui est Spiritus Sanctus. A qua quidem participationem efficimur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet" (*In ep. ad Rom.*, 5,5, lec. 1, Torino 1950, t. I, n° 392, p. 71). Così anche: "Sicut tu me dilexisti, ita ipsi participando Spiritum Sanctum, diligam: et per hoc ego ero in ipsis sicut Deus in templo, et ipsi in me sicut membra in capite" (*In Io. Ev.*, 17,26, lec. 6, 2, cit., n° 2270, p. 426 b).

<sup>31</sup> *Enz. d. Philos. Wissenschaften*, § 482.

spinoziana sacrificando così la persona umana e la realtà concreta della sua libertà al soggetto trascendentale che è l'artefice del divenire storico. Non così San Tommaso, che prolunga la teologia monoteista di Aristotele con la dimensione trinitaria del Cristianesimo. Ed ora l'Aquinate fa intervenire la dottrina aristotelica del *divinus instinctus* come punto di partenza dell'attività libera che egli sa leggere nella *Ethica Eudemea*,<sup>32</sup> e pone lo Spirito Santo a fondamento dell'inizio dell'attività della grazia e soprattutto dei Doni: "A quelli che si muovono per istinto divino non giova che siano consigliati secondo la ragione umana ma che seguano l'istinto interiore che è l'istinto dello Spirito Santo".<sup>33</sup> Qui siamo al vertice della vita spirituale dove l'essere umano entra in "comunione con la natura divina" superando, non solo la sfera della ragione, ma le stesse mozioni delle virtù teologali infuse. Giustamente la recente mirabile Enciclica *Fides et ratio* sottolinea questa dottrina tomista e fra i pochi testi teologici citati nel documento ne sceglie uno di San Tommaso che dice: "La sapienza elencata tra i doni dello Spirito Santo è distinta da quella che è posta tra le virtù intellettuali. Infatti quest'ultima si acquista con lo studio: quella invece 'viene dall'alto', come si esprime San Giacomo. Così pure è distinta dalla fede. Poiché la fede accetta la verità divina così com'è, invece è proprio del dono di sapienza giudicare secondo la verità divina".<sup>34</sup>

Se poi gettiamo uno sguardo nell'intimo della vita divina immanente per quel poco che possiamo su questa terra (*nunc per speculum in aenigmate*<sup>35</sup>) nella processione della terza Persona, San Tommaso pone l'accento sulla libertà. In un testo che forse non trova paralleli, non citato mai dalla tradizione, egli dice: "La libertà della volontà si oppone alla violenza o coazione. Non c'è violenza o coazione in ciò che qualcosa si muova secondo l'ordine della sua natura, se non piuttosto in ciò che essa sia impedita di seguire il suo naturale movimento, come quando si impedisce che il grave non discenda. Da dove la volontà liberamente desidera la felicità, benché necessariamente la appetisca. Così anche in Dio la sua volontà liberamente ama se stessa. Ed è necessario che tanto ami se stes-

<sup>32</sup> Cfr. C. Fabro, *Le 'liber de bona fortuna' chez Saint Thomas*, Revue Thomiste, 1988, p. 556 ss.

<sup>33</sup> "His qui moventur per instinctum divinum non expedit consilium secundum rationem humanam sed quod sequantur interiore instinctum qui est Spiritus Sancti instinctus" (*S.Th.*, I-II, 68, 1). Cfr. *Ib.*, q. 9, a. 4.

<sup>34</sup> *S.Th.*, II-II, 45, 1 ad 2. Cfr. II-II, 45, 2.

<sup>35</sup> *1 Cor*, 13, 12.

so quanto è buono, come tanto intende se stesso quanto è. Liberamente quindi lo Spirito Santo procede dal Padre, non però possibilmente, se non da necessità”.<sup>36</sup> La libertà assoluta di Dio corrisponde quindi alla processione dello Spirito Santo, sconosciuta al pensiero greco per il quale sia la materia prima per i corpi, sia lo spirito per le intelligenze erano immersi nella necessità, che è di natura cosmica nel sistema del pensiero antico, mentre diventa antropologica ossia modellata sul comportamento della coscienza autonoma nei sistemi moderni mediante l'identità sempre più stretta del *cogito-volo*. Questa identità, che a dire il vero comincia con gli averroisti,<sup>37</sup> va intesa nel periodo classico tedesco già in Schelling<sup>38</sup> come (ma con altro movimento) in Hegel, nella forma di una spontaneità creatrice, agli antipodi quindi della libertà liberata o maggiore di Agostino e di Tommaso cioè come realizzazione nel Bene.

Anche per San Tommaso quindi la *ratio* che la seconda processione porta con sé *ad extra* indica riferimento alla volontà e alla libertà, non alla natura: “La generazione che ci rigenera, non è per natura, ma per volontà; quindi da parte nostra in quanto partecipanti, lo Spirito Santo è la ragione di tale generazione più che non il Figlio, che procede per modo di natura”.<sup>39</sup> Viene quindi attribuito allo Spirito Santo l'amore di libertà e nella libertà in contrapposizione all'amore servile: “Si noti che i figli di Dio sono mossi dallo Spirito Santo non come schiavi, bensì come persone libere. E poiché

<sup>36</sup> “*Libertas enim voluntatis violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur: sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo Spiritus Sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate*” (*De Pot.*, q. 10, a. 2 ad 5, Q. D. II, Torino 1965, p. 260 b). Altre volte la creazione manifesta più questa libertà di Dio che non la processione dello Spirito Santo: “*Voluntas, in quantum est natura quaedam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum. Sed circa alia a se, voluntas Dei se habet ad utrumque quodammodo, ut dictum est. Spiritus autem Sanctus procedit ut Amor, in quantum Deus amat seipsum. Unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat*” (*S.Th.*, I, 41, 2 ad 3). Cfr. *De Pot.*, q. 2, a. 3.

<sup>37</sup> “*Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem sicut appetitus bruti*” (tesi 159) e “*quod nullum agens est ad utrumlibet, immo determinatur*” (*Fontes vitae S. Thomae Aq.*, ed P. M.-H. Laurent, fasc. VI, p. 607 ss.).

<sup>38</sup> *Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. W. I, Bd. VII, p. 386.

<sup>39</sup> *In I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3 ad 3, Mand. I, p. 751.

è libero secondo Aristotele ‘colui che è causa di se stesso’,<sup>40</sup> noi compiamo liberamente quello che compiamo da noi stessi. E questo è appunto quanto compiamo volontariamente; mentre quello che compiamo contro voglia, lo compiamo non liberamente, bensì servilmente, sia che si tratti di una violenza allo stato puro, come ‘quando tutto il principio è esterno, senza concorso alcuno da parte del paziente’,<sup>41</sup> come quando uno è mosso da una spinta; sia che la violenza sia mista di volontarietà, come quando uno vuole fare o vuole subire una cosa che in parte è contraria alla sua volontà, per sfuggirne un’altra che è ancora più in contrasto con la volontà. Ora, lo Spirito Santo ci inclina ad agire facendoci operare volontariamente, in quanto ci costituisce amatori di Dio. Dunque i figli di Dio sono mossi ad agire liberamente dallo Spirito Santo con l’amore, non già servilmente col timore. Di qui le parole dell’Apostolo: ‘Voi non avete ricevuto lo spirito di servitù da ricadere di nuovo nel timore, ma lo spirito di adozione dei figlioli’.<sup>42</sup> Perciò, lo Spirito Santo, in quanto per amore intensifica dall’interno la tensione della volontà verso il bene, libera la volontà da una doppia schiavitù: quella del peccato e delle passioni, che disordinano la volontà stessa, e quella che attenta contro il dinamismo libero della volontà, cioè quella di chi compie la legge come schiavo e non come amico, ossia per timore e non per amore. Infatti: “Siccome lo Spirito Santo con l’amore inclina la volontà al vero bene, verso il quale questa è ordinata, elimina la servitù con la quale colui che è schiavo delle passioni e del peccato, agisce secondo la legge ma contro il movimento della propria volontà, quale schiavo della legge e non come amico”.<sup>43</sup> Di qui che San Tommaso, parafrasando Paolo, afferma: “Dove è lo Spirito del Signore vi è la libertà”.<sup>44</sup> Egli, infatti, attraendoci all’amore di Dio, ci libera dall’attaccamento al mondo”.<sup>45</sup> Così il termine di questa dialettica di intensificazione nell’amore, il cui inizio è la presenza attiva dello Spirito Santo che volontarizza la volontà e libera la libertà, è l’autentica libertà sulla schiavitù del peccato, delle passioni e del timore. Ma è soprattutto la massima e perfetta libertà per quanto tutti e ciascuno fanno la propria volontà, e tutti e ciascuno hanno la stessa volontà con Dio, e Dio vuole quello che ciascuno e tutti vogliono; e tutti

<sup>40</sup> *Metaph.*, I, 2, 982 b 26.

<sup>41</sup> Aristotele, *Ethic. Nic.*, III, 1, 1110 b 15-17.

<sup>42</sup> *C. Gent.*, IV, 22.

<sup>43</sup> *Ib.*

<sup>44</sup> *2 Cor.* 3, 17.

<sup>45</sup> *In Symb. Apost.*, a. 8, Torino 1954, O. T. II, n° 960, p. 210 a.

regnano e Dio è la corona della totalità. Infatti commentando il *Pater* l'Angelico dice: "In terra non c'è una vera libertà, sebbene tutti vi aspirino naturalmente; in cielo, invece, la liberazione da ogni forma di condizione servile sarà assoluta, secondo la promessa di Paolo 'la creazione ne verrà liberata'.<sup>46</sup> E ciascuno non soltanto diverrà libero, ma somiglierà a un re; attesta l'*Apocalisse*: 'Ci hai fatti, per il nostro Dio, re e sacerdoti; e regneremo sopra la terra'.<sup>47</sup> E questa è la ragione: che ognuno sarà concorde col divino volere, e Dio vuole ciò che vogliono i santi, e i santi ciò che Dio vuole, e Dio sarà come il diadema di tutti".<sup>48</sup>

Il legame dello Spirito Santo con la libertà e la perfetta libertà del regno di Dio mette in luce la continuità fra lo *status Patriae* e lo *status viatoris*. Come la grazia è *inchoatio gloriae*,<sup>49</sup> la dottrina dell'inabitazione dello Spirito Santo è una manifestazione evidente di questa continuità. Lo Spirito Santo come un seme nel quale è presente tutta la virtù dell'albero, è causa sufficiente della nostra felicità eterna.<sup>50</sup> La nostra carità, pur partecipando in modo limitato ed imperfetto dell'amore divino, si presenta come qualcosa da perfezionare ma non da rimuovere, perché lo Spirito Santo non ci è dato solo come pegno, bensì come caparra della nostra eredità<sup>51</sup>. Già sulla terra l'anima in grazia ha una presenza di inabitazione delle Persone divine. Il linguaggio di San Tommaso è molto realista: "ipsa Persona divina datur", "ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur", le persone le possediamo davvero poiché di esse "libere possumus uti vel frui".<sup>52</sup> Ciò non si può indicare solo come una pura presenza

<sup>46</sup> *Rm.* 8, 21.

<sup>47</sup> *Ap.* 5, 10.

<sup>48</sup> *In Orat. Dom.*, Petitio 2, Item.

<sup>49</sup> *S.Th.*, I, 95, 1. Anche: "Gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio Gloriam in nobis" (*Ib.*, II-II, 24, 3 ad 2). Ancora: "Gloria, quae nihil est aliud, quam gratia consummata" (*Ib.*, I, 95, 1 arg. 6). Cfr. il nostro saggio, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, cit., spec. pp. 154 e 273.

<sup>50</sup> "Gratia Spiritus Sancti quam in praesente habemos, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequali in virtute: sicut et semen arborum, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitae aeterna: unde dicitur 'pignus hereditatis nostrae'" (*S.Th.*, I-II, 114, 3 ad 3). Cfr. *In ep. ad Eph.*, 1, 14, lec. 5, cit., t. II, n° 43, p. 12 b.

<sup>51</sup> "Deus autem dedit nobis caritatem tamquam pignus per Spiritum Sanctum, qui est Spiritus veritatis et dilectionis. Et ideo huiusmodi non est aliud quam quaedam particularis et imperfecta participatio divinae caritatis et dilectionis, quae quidem non est auferenda, sed perficienda, ideo magis proprie dicitur arrha quam pignus" (*In ep. ad Eph.*, 1, 14, lec. 5, cit., t. II, n° 43, p. 12 b).

<sup>52</sup> Cfr. *S.Th.*, I, 43, 3; *Ib.*, 8, 3; *In I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

“intenzionale” secondo la nota espressione di Brentano, perché coinvolge anche un modo *quasi experimentalis*.<sup>53</sup> Tanto più che per San Tommaso l’amore è più unitivo che la conoscenza o, per dirlo con le sue proprie parole: “aliquid potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur”.<sup>54</sup> Questa particolarità della carità trova un parallelo nell’inabilitazione dello Spirito Santo, della quale i santi “perfecte habent notitiam ex qua procedit amor”,<sup>55</sup> e hanno una conoscenza sperimentale della Persona inviata.<sup>56</sup> Perciò la carità può unire a Dio realmente e così attingere a Lui immediatamente, cosa che non fanno né la fede né la speranza.<sup>57</sup> Così: “l’amore (*dilectio*), il quale è un atto delle potenze appetitive, anche nello stato dei viatori (*in statu viae*), tende prima di tutto a Dio, e da Lui si estende alle altre cose: e quindi la carità ama Dio immediatamente (*caritas Deum immediate diligit*), e le altre cose mediante Dio (*alia vero mediante Deo*). Invece nella conoscenza avviene il contrario: perché conosciamo Dio attraverso le cose, cioè come si conoscono le cause dagli effetti, oppure per via di eminenza e di negazione”.<sup>58</sup> Perciò San Tommaso propone una ‘circularità’ fra conoscenza e amore che ha il suo principio e termine nell’amore stesso, in modo che: “la conoscenza cominciando dalle creature tende a Dio; e l’amore, cominciando da Dio quale ultimo fine, passa alle creature”.<sup>59</sup> Così la promessa evangelica di uno Spirito che

<sup>53</sup> “Et tunc unicuique mittitur, cum a quoquam cognoscitur’. Hoc intelligendum est non tantum de cognitione speculativa, sed quae est etiam quodammodo experimentalis; quod ostendit hoc quod sequitur: ‘Atque percipitur’, quod propriae experientiam in dono percepto demonstrat” (*In I Sent.*, d. 15, in exp. textus).

<sup>54</sup> *S.Th.*, I-II, 27, 2, resp. e ad 2; II-II, 27, 4. La stessa dialettica: “Intellectus non abstrahit a materia nisi cum intelligit res sensibiles et materiales. Cum vero intelligit res quae sunt supra ipsum, non abstrahit, immo recipit minus simpliciter quam sint res ipsae in seipsis; unde remanet actus voluntatis qui fertur in ipsas res prout in seipsis sunt, simpliciter et nobilior” (*De Ver.*, 22, 11 ad 7).

<sup>55</sup> *In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 2 ad 4.

<sup>56</sup> *Ib.*, d. 16, q. 1, a. 2 sol.

<sup>57</sup> “Caritas coniungit quodammodo realiter Deo et sic attingit ipsum realiter, quod non facit fides et spes” (*In III Sent.*, d. 23, q. 1, a. 5 ad 6).

<sup>58</sup> *S.Th.*, II-II, 27, 4.

<sup>59</sup> *Ib.*, ad 2. Anche: “Voluntas enim, et maxime quae est de fine, movet alias potentias ad actus suos: non enim quiescit homo nisi faciat ea per quae ad finem intentum perveniat, praecipue si est intensa ad ipsum. Quando ergo voluntas hominis intensa est ad Deum, qui est finis eius, movet omnes vires ad facienda ea quae ad ipsum ducunt. Intenditur autem in Deum per caritatem; et ideo caritas est quae nos servare mandata facit” (*In Io. Ev.*, 14, 23, lec. 6, cit., n° 1942, p. 365).



resti con noi per sempre è garanzia di un dono autentico poiché “donatio est vera quia perpetua”.<sup>60</sup> Tuttavia dipende anche della nostra libertà.<sup>61</sup>

Si potrebbe quindi concludere dicendo che due volte il Padre e il Figlio hanno amato (nel senso che amano eternamente) se stessi e noi per lo Spirito Santo,<sup>62</sup> nella creazione dell'essere naturale e nella ricreazione dell'essere della grazia, e tutte e due le volte sul negativo cosmico del nulla, poi sul negativo libero del peccato. Ma il Padre e il Figlio nello Spirito Santo, creando dal nulla e redimendo l'essere umano, nulla hanno perso della loro divinità e redimendo l'uomo del peccato hanno conservato intatta la loro libertà. Anzi, hanno formato una società di esseri spirituali che liberamente cantano la loro gloria. Si potrebbe dire, con un'espressione un po' empirica ma ispirata dal testo del *Siracide* che apre questa riflessione trinitaria tomi-sta, che il Padre e il Figlio nello Spirito Santo hanno ‘straripato’ fuori di sé, non per accrescere se stessi, ma per comunicare il loro amore, mostrando prima la potenza dell'amore nella creazione e poi rivelando la misericordia dell'amore nella redenzione. È il paradosso infinito della trascendenza infinita che si manifesta con la doppia partecipazione dell'essere naturale della natura e dell'essere umano fatto a immagine della Trinità e con l'essere soprannaturale della grazia e della gloria, con il quale Iddio amore e amante associa l'uomo alla partecipazione della sua vita per introdurlo ad un rapporto interpersonale con il Figlio, lo Spirito Santo e il Padre. Due emanazioni assolute dell'amore essenziale di Dio che provocano due emanazioni di amore creato: la prima per trascendere il nulla e aprire in bellezza il mondo, la seconda per ripristinare la comunicazione interrotta dal peccato ed elevare l'uomo al ‘commercio’ con le tre Persone divine. Tale è la

<sup>60</sup> Cfr. *S.Th.*, I, 43, 3. Anche: “Alicui enim datur aliquid ad tempus tantum, et haec non est vera donatio; sed tunc est vera quando datur ad semper habendum; et ideo Spiritus Sanctus vere datur, quia ut maneat cum eis in aeternum: hic quidem illustrans et docens et suggerens, post ad videndam speciem introducens” (*In Io. Ev.*, 14, 16, lec. 4, cit., n° 1914, p. 359).

<sup>61</sup> “Tudas autem licet acceperit eum, non tamen semper cum ipso mansit: quia non accepit ut maneret cum ipso in aeternum, sed tantum secundum praesentem iustitiam” (*Ib.*). “Sed in suis praedestinitis permanet semper” (*Ib.*, 14, 23, lec. 3, cit., n° 1947, p. 365).

<sup>62</sup> “Spiritus Sanctus nihil sit aliud quam amor Patris et Filii, posito Padre et Filio intelligitur Spiritus Sanctus” (*In Io. Ev.*, 14, 23, lec. 3, cit., n° 1946, p. 365). Ancora: “Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est Amor: quia, cum Pater amet unice dilectione se et Filium, et e converso, importat in Spiritu Sancto, prout est amor, habitu-do Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus Amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in

realtà mirabile dell'Amore di libertà, plesso inscindibile di assoluta immanenza e di totale trascendenza. Tale è il primo paradosso della creazione consegnato alla filosofia. Tale è il secondo paradosso della ricreazione avvenuta per la chenesi del Verbo eterno nell'Incarnazione e la discesa del Suo Spirito nella Pentecoste che anima la Chiesa fino alla fine dei tempi: è il paradosso più vicino al mistero della vita trinitaria, che come questa è consegnato alla fede e alla teologia rivelata.

Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens" (*S.Th.*, I, 37, 1 ad 3). Anche "Amor enim est causa gaudii: unusquisque enim gaudet de re amata. Deus autem se amat et creaturam, praecipue rationalem, cui infinitum bonum communicat. Christus ergo de duobus ab aeterno gaudet: scilicet de bono suo et Patris. Item de bono creaturae rationalis, idest, in hoc quod comunicor filiis hominum: et de his gaudet ab aeterno" (*In Io. Ev.*, 15, 9, lec. 4, cit., n° 2004, p. 378). In senso Trinitario: "Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto", hoc verbo 'diligere' potest sumi essentialiter et notionaliter; et utroque modo vera est locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designabitur ratio efficientiae, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus Sancti, sicut et verbum; quamvis proprie verbum sit ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus. Unde dicitur, quod Pater dicit omnia verbo vel arte sua. Sed *Spiritus Sanctus est ratio earum, prout exeunt a Deo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturarum Spiritu Sancto, et non verbo*. Si autem sumatur notionaliter, tunc est vera etiam locutio, sed habet aliam rationem veritatis; quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiae respectu creaturae; sed principaliter denotabit rationem hujus efficientiae ex parte effectorum, et ex consequenti dabit intelligere habitudinem efficientiae, et tunc est sensus: *Pater diligit creaturam Spiritu Sancto, id est, spirat amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis factae a Deo creaturae*" (*In I Sent.*, d. 32, q. 1, a. 3, Mand. I, p. 750). Perché *conoscente e sapiente* in Dio sono soltanto termini essenziali, non si potrebbe dire che il Padre è sapiente o che conosce per il Figlio, mentre: "diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter. Et secundum hoc possumus dicere quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto" (*S.Th.*, I, 37, 2 ad 1). Quindi: "Cum dicitur quod Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium; sed solum habitudo amoris ad rem amatam" (*Ib.*, 1 ad 2).

## LA CATEGORIA FILOSOFICA DELLA “FEDE” ALLE ORIGINI DELLO SCETTICISMO MODERNO

ANTONIO LIVI

### 1. *Per una nuova interpretazione della novità cartesiana*

Si pensa abitualmente che la filosofia moderna sia un'essenza teoretica unitaria (si dimenticano Vico, Reid, Kierkegaard e Rosmini) e che il suo metodo sia una nuova e irreversibile maniera di filosofare “senza la fede”, e che questa metodologia abbia comportato una rottura con tutta la tradizione precedente, sia classica che cristiana, soprattutto per via della svolta epistemica operata da René Descartes con il *Discours de la méthode*, che dà l'avvio a questo lungo processo che porta al primato del soggetto e alla filosofia dell'immanenza. È un'interpretazione storiografica che vanta una tradizione di molti decenni ed è sostenuta da autori qualificati,<sup>1</sup> e io stesso l'ho ripresa in varie occasioni, sempre in relazione con gli sviluppi storici della filosofia della conoscenza.<sup>2</sup> Eppure, a ben vedere, questa interpreta-

<sup>1</sup> Cfr. Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed., 2 voll. Roma, Edizioni Studium, 1966; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MS), 1989. Riferendosi a Fabro e citando il suo celebre motto (*Incipit tragoedia moderna*), Ralph McInerny ha scritto recentemente: “Descartes famously sought in the beginnings of certain knowledge its primary instances, as the result of the application of a method. The application of this method to the contents of his mind, the inventory of cognitive claims he and others would make, revealed them all to be dubitable. This means that every claim to know for certain has been shown to be mistaken. More precisely, all knowledge claims dependent on sense perception and all mathematical propositions are susceptible of doubt, it is imaginable or conceivable that they are false, and therefore they must be set aside. No one has any warrant simply to assert that he knows these to be true” (“Implicit Philosophy”, in *Sensus communis*, 3, 2002, p. 56).

<sup>2</sup> Cfr. Antonio Livi, *Filosofia del senso comune (Logica della scienza e della fede)*, Milano, Ed. Ares, 1990; Idem, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo (Vico, Reid,*

zione non soddisfa del tutto, perché non dice tutta la verità. Studiando più a fondo le vicende della filosofia della conoscenza nell'età moderna – gli sviluppi del razionalismo e dell'empirismo, gli esiti finali di questi orientamenti teoretici nello scetticismo, nel criticismo e nell'idealismo – io mi sono convinto che la rottura, che certamente c'è, non è tanto con la filosofia medioevale – anche se la polemica con la Scolastica caratterizza l'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento, fino allo stesso Descartes – quanto con la filosofia classica. Infatti, bisogna convenire che la tematica epistemica, così essenziale nel pensiero moderno, ruota attorno al problema della certezza, e che il problema della certezza – così come viene impostato da Descartes e come viene poi affrontato da tutti i filosofi che ne seguono il metodo – consiste in qualcosa di nuovo, ossia nel tentare di *determinare le condizioni per l'assenso a ciò che non è (o non si ritiene) evidente*. In altri termini, si tratta del problema della fede, intesa appunto come assenso certo all'inevidente, problema che non esiste nella filosofia greca classica ed è invece centrale nel pensiero cristiano.

La rivelazione cristiana, con le sue caratteristiche di novità e di fecondità speculativa così ben rilevate dagli studi di Étienne Gilson negli anni Trenta del secolo scorso,<sup>3</sup> non ha avuto nella filosofia un'efficacia positiva soltanto al livello delle nozioni *metafisiche, antropologiche ed etiche*, ma anche al livello delle nozioni *logiche*, tra le quali la più importante è senza dubbio la nozione di “fede”; ed è proprio qui, a mio avviso, che la filosofia moderna si differenzia radicalmente da quella classica, mentre è omogenea con quella cristiano-medioevale.<sup>4</sup> Dunque, la rottura che il metodo cartesiano provoca nei confronti della tradizione è da considerarsi *interna all'universo filosofico cristiano*: il quale universo, a sua volta, è alla radice stessa del suo impianto speculativo, nettamente diverso dall'universo filosofico precristiano e ad esso irriducibile.

Esaminerò in questo articolo un caso che in proposito ritengo emblematico, quello dello scetticismo. La mia convinzione è che le origini dello scetticismo moderno siano da individuare nell'ipotesi – indotta dal proble-

Jacobi, Moore), Milano, Ed. Massimo, 1992; Idem, *Il principio di coerenza (Senso comune e logica epistemica)*, Roma, Ed. Armando, 1997; Idem *La filosofia e la sua storia*, vol. II: *La filosofia moderna*, Roma, Società Editrice Dante Alighieri, 1999.

<sup>3</sup> Cfr. Étienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Parigi, Librairie Phil. J. Vrin, 1931-1932.

<sup>4</sup> Vedi Antonio Livi, *Il cristianesimo nella filosofia (Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali)*, L'Aquila, Ed. Japadre, 1969.

ma tipicamente cristiano della fede – che *l'essenziale è al di là dell'immediato* e che *la certezza sull'essenziale va raggiunta dopo un lungo percorso critico e con l'intervento decisivo di un atto di libera scelta*.

## 2. *Lo scetticismo moderno come fideismo cattolico*

Anche se nel Cinquecento e nel Seicento i filosofi di orientamento scettico si chiamavano "pirroniani", rifacendosi dunque allo scetticismo antico, in realtà lo scetticismo moderno, sviluppatosi in seno alla cultura cristiana, è molto diverso da quello precristiano, giacché quest'ultimo, come osservava Brochard, non sopprime mai totalmente la valenza metafisica del senso comune.<sup>5</sup> Gli elementi nuovi che caratterizzano lo scetticismo moderno sono stati messi in luce, tra gli altri, dallo storico Richard H. Popkin in un suo saggio<sup>6</sup> nel quale viene esaminato il pensiero filosofico in un particolare momento di transizione, ossia il periodo che va dal 1500 al 1675. Sono questi gli anni nei quali la ricomparsa in Europa delle opere di Sesto Empirico provocò un rinnovato interesse per lo scetticismo ellenistico, proprio mentre era più accesa la discussione dei problemi epistemologici suscitati dalla Riforma. Tra questi problemi, i principali riguardavano la coscienza individuale e la certezza soggettiva circa la fede, ma si ponevano anche il problema della filosofia e in generale della ragione al di fuori dell'ambito della Rivelazione, e il problema dell'autorità dottrinale della tradizione e del Magistero. Popkin, secondo la presentazione che della sua opera fa Simona Morini, sostiene che "all'origine del pensiero e della scienza moderna non c'è in primo luogo un conflitto tra scienza e fede, ma un conflitto religioso, un problema *interno* alla fede",<sup>7</sup> e io condivido questa interpretazione, anzi la allargo a tutta la vicenda filosofica iniziata con l'incontro del pensiero greco con la fede cristiana, incontro che ha dato luogo a problemi e soluzioni del tutto nuovi rispetto all'età classica pre-cristiana; poi, nel quadro generale dell'influsso del cristianesimo nella filosofia, i secoli XVI e XVII segnano l'inizio della filosofia moderna, caratterizzata – sempre per influsso del cristianesimo – dal primato della gnoseologia. Ora,

<sup>5</sup> Cfr. Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, II ed., Parigi, Librairie Phil. J. Vrin, 1923, p. 413.

<sup>6</sup> Cfr. Richard Popkin, *History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, New York, Assen, 1960.

<sup>7</sup> Simona Morini, *Introduzione a: Richard H. Popkin, La storia dello scetticismo (Da Erasmo a Spinoza)*, trad. it. from the second English edition, Milano, Anabasi, 1995, p. 12.

uno dei tratti caratteristici del periodo che va dalla metà del Cinquecento alla fine del Seicento è appunto lo scetticismo di gran parte del pensiero filosofico cattolico, mentre il pensiero teologico rafforzava il proprio carattere dogmatico; ed entrambe le dimensioni – lo scetticismo in filosofia e il dogmatismo in teologia – sembrano derivare dalla crisi della coscienza religiosa, e più precisamente dall'acuirsi del problema della certezza riguardo alla "verità che salva": le sue fonti, i canali di trasmissione, i criteri di verifica, gli spazi di libertà interpretativa.

In effetti, Lutero, contro il quale polemizzava Erasmo da Rotterdam, negava l'autorità della Chiesa o di qualsiasi magistero umano nell'interpretazione delle Scritture, ed ecco allora che la cristianità si ritrova di fronte al problema della *regula fidei*: qual è il criterio per riconoscere la vera dottrina della fede? Il criterio di verità adottato dai luterani era soggettivistico e individualistico: per il credente è vero tutto e solo ciò che la coscienza è costretta a credere dalla lettura delle Scritture; invece Erasmo, tenuto conto delle insormontabili difficoltà nel determinare il vero significato delle Scritture, abbracciava la saggezza scettica e consigliava di fidarsi della successione apostolica (la Tradizione), rimettendosi all'interpretazione che della Scrittura fornisce la Chiesa. Erasmo, in questo senso, può essere visto come il capostipite di una tradizione di fideismo cristiano-cattolico che attraversa tutta la modernità e che addirittura diventa, nell'era postmoderna, la posizione dominante in seno alla cultura cattolica. Infatti, "dopo di lui saranno in molti coloro che per difendere la propria fede useranno l'argomento scettico: in assenza di argomenti razionali incontrovertibili a favore di una confessione a scapito di un'altra, perché non affidarsi alla fede o alla tradizione?"<sup>8</sup> Paradossalmente, una cospicua parte dei pensatori cattolici polemizzò con i luterani collocandosi sul loro stesso terreno ideologico, che era costituito dall'antidogmatismo e dall'irrazionalismo.<sup>9</sup>

Ai tempi di Erasmo, tuttavia, è Michel de Montaigne (1533-1592) a esprimere in tutta la sua radicalità l'atteggiamento degli scettici cattolici dell'età moderna (i *nouveaux pyrrhoniens*); egli scrive che "la peste dell'uomo è la presunzione di sapere" e che la sola via in grado di farci cono-

<sup>8</sup> Armando Massarenti, "Il dogmatismo (non la religione) è il vero nemico" in *Il sole* – 24 Ore, 26 febbraio 1995, p. 28.

<sup>9</sup> Vedi Ramón García de Haro, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona, Ed. Universidad de Navarra, 1969; Richard H. Popkin, *Fideism, Quietism, and Unbelief: Skepticism For and Against Religion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in Marcus Hester (ed.), *Faith, Reason, and Skepticism*, Temple University Press, 1992.

scere noi stessi è la Rivelazione di Dio: "Tutto quello che vediamo senza la lampada della sua grazia non è che vanità e follia".<sup>10</sup> Due discepoli di Montaigne furono il sacerdote Pierre Charron (1541-1603) e il vescovo Jean-Pierre Camus (1530-1600). Il primo, in un libro scritto subito dopo la morte del suo maestro Montaigne, esaltò "la meravigliosa bellezza dell'unione di scetticismo e cattolicesimo".<sup>11</sup> Il secondo, che fu anche segretario del vescovo san Francesco di Sales, polemizza contro "il razionalismo protestantico" e intende proteggere la fede cattolica dai pericoli che le derivano da una ragione umana presuntuosa; la cosa migliore, a suo avviso, è una fede che non poggi su certezze umane, suscettibili di venir facilmente abbattute, giacché le sole verità che gli uomini conoscono sono quelle che a Dio è piaciuto rivelarci: "Tutto il resto non è che sogno, vento, fumo e opinione".<sup>12</sup> In Francia, la prospettiva scettica di Montaigne, Charron e Camus divenne nei primi decenni del Seicento la filosofia dei "libertini eruditi", tra i quali figurano personaggi quali Gabriel Naudé (bibliotecario di Richelieu e di Mazzarino), Guy Patin (rettore della scuola di medicina della Sorbona), Léonard Morandé (segretario di Richelieu), Pierre Gassendi (il noto sacerdote scienziato e filosofo, interlocutore di Descartes), Isaac la Peyrère (segretario del principe di Condé) e François de la Mothe le Vayer, per il quale "l'anima dello scettico cristiano è come un campo ripulito da tutte le erbacce, privo dei pericolosi assiomi che affollano le menti di un'infinità di persone colte, e quindi pronta a ricevere la rugiada della grazia divina molto più felicemente che se fosse ancora gonfia della presunzione di conoscere ogni cosa con certezza e non avere dubbi di sorta". Pochi riuscivano a opporsi all'egemonia culturale degli intellettuali cattolici "pirroniani": il gesuita François Garasse osò stigmatizzare la "pretesa pietà" di Charron, definendola "un pessimo servizio reso al suo Paese e alla sua fede". A Garasse replicò stizzito un altro religioso, François Ogier, che gli scrisse: "Le opere di Charron sono troppo elevate per una mente bassa e volgare come la tua". Anche Saint-Cyran si scagliò contro Garasse, e la sua critica del gesuita fu così insistente da indurre le autorità della Sorbona a censurare Garasse. Intanto si diffondeva l'opera del portoghese Francisco Sanchez (1560-1632), pubblicata a Lione nel 1581 e significativamente

<sup>10</sup> Michel de Montaigne, *Apologie de Raymonde Sebond*, I, 3.

<sup>11</sup> Pierre Charron, *Les trois livres de la Sagesse*, III, 1.

<sup>12</sup> Jean-Pierre Camus, *Essai sceptique*, I, 2, 3.

intitolata *Quod nil scitur*; in essa si esprimeva per la prima volta l'idea di un dubbio volontario e sistematico,<sup>13</sup> il che certamente offrì a Descartes lo spunto per il suo *Discours de la méthode*.

### 3. Intenti apologetici e valenza scettica del metodo cartesiano

Nella sua storia dello scetticismo Popkin, una volta giunto a parlare di René Descartes, lo descrive giustamente come colui che, pur pretendendo di essere considerato come “trionfatore dello scetticismo”, ne rimase sostanzialmente prigioniero, tanto da risultare uno “scettico suo malgrado”.<sup>14</sup> Questa interpretazione, se davvero è corretta, comporta una ben precisa caratterizzazione in senso scettico del razionalismo, che verrebbe così ad essere molto più vicino all'empirismo britannico (Locke, Berkeley, Hume) di quanto generalmente non si dica. Questa interpretazione, inoltre, renderebbe meglio ragione di come il Kant “critico” abbia potuto operare una sintesi tra le istanze del razionalismo ereditato da Wolff e le istanze dell'empirismo recepite con la lettura di Hume. Verrebbe insomma a essere fortemente ridimensionata la novità della filosofia trascendentale, nel senso che risulterebbe evidente che la vera “rivoluzione copernicana” è quella operata, molto prima di Kant, da René Descartes con il suo nuovo metodo.

In effetti, il metodo cartesiano, implicitamente basato su una scelta *a priori*, quella di privilegiare la certezza dell'autocoscienza (l'indubitabilità del dubbio coscientemente praticato) rispetto alla certezza delle “cose” presenti alla coscienza, costituisce una svolta di capitale importanza nella storia della filosofia. Da allora in poi la storia della filosofia vede tutti i pensatori necessariamente schierati pro o contro questa impostazione metodologica, pro o contro il “cartesianesimo”. Trattandosi di una scelta – ha osservato giustamente Del Noce –, la filosofia moderna si è sempre schierata, dopo Descartes, pro o contro la scelta di fare del *primum cognitum* un pretesto per l'affermazione della libertà del soggetto, per affrancare la coscienza da ogni dipendenza dall'oggetto.<sup>15</sup>

Come si sa, per Martin Heidegger non è questo l'essenziale della svolta operata da Descartes; egli ritiene che l'essenziale sia piuttosto l'aver sposta-

<sup>13</sup> Francisco Sanchez, *Quod nil scitur*, ad lectorem: “Ad me proinde memetipsum retuli, omniaque in dubium revocans, ac si a quopiam nil unquam dictum, res ipsas examinare coepi, qui verus est sciendi modus”.

<sup>14</sup> Cfr. Popkin, *op. cit.*, p. 345.

<sup>15</sup> Cfr. Augusto Del Noce, *Cartesio*, Bologna, Ed. Il Mulino, 1989.



to l'accento dal problema della verità al problema della certezza, ossia l'aver abbandonato la nozione greca di verità come manifestazione dell'essere (*aletheia*) per assumere la nozione scolastica di "adeguazione" (*adaequatio*) del pensiero soggettivo all'oggetto, esasperando ulteriormente questa dimensione soggettiva: "La questione del vero diviene (con Descartes) quella dell'uso sicuro, assicurato e autoassicurantesi della *ratio*".<sup>16</sup> Il *cogito ergo sum* significa che "il mio rappresentare, in quanto *re-praesentatio* determinante, decide sulla presenza di ogni rappresentato, vale a dire sulla presenza di ciò che in esso è intenzionato, cioè sull'essere di quest'ultimo in questo ente. [...] La rappresentazione si pone qui, da sé, nel suo proprio spazio essenziale, e pone quest'ultimo quale misura per l'essenza dell'essere dell'ente e per l'essenza della verità. Poiché verità significa ora assicuratezza della fornitura, dunque *certezza*, e poiché essere significa rappresentatezza nel senso di questa certezza, per questo l'uomo, in conformità con il suo ruolo nel rappresentare che pone così il fondamento, diventa il soggetto per eccellenza".<sup>17</sup>

Non mi soffermo adesso sulla concezione della verità proposta da Heidegger, che peraltro è compatibile con la concezione della verità come corrispondenza del pensiero al suo oggetto;<sup>18</sup> nemmeno voglio qui discutere l'interpretazione che Heidegger ha dato della svolta cartesiana, sulla quale rimando all'accurata ricognizione storiografica e critica di Messinese.<sup>19</sup> Io ritengo che la svolta di Descartes consista piuttosto nella sostituzione delle certezze proprie del senso comune – che si riferiscono alla presenza indubitabile delle cose del mondo – con la certezza del *cogito*. Ora, il *cogito* cartesiano non è altro che *il dubbio stesso assunto come limite intrascendibile*, ossia, in termini gnoseologici, *il pensiero senza un oggetto distinto da sé*. In tal modo, anche se l'obiettivo dichiarato della filosofia di Descartes era il superamento dello scetticismo del suo tempo e l'elaborazione di una nuova apologetica della fede cattolica,<sup>20</sup> questo obiettivo risulta alla fine una prete-

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Parmenide*, trad. it. by G. Gurisatti, edited by F. Volpi, Milano, Ed. Adelphi, 1999, p. 111. Vedi anche *Holzwege*, trad. it. by P. Chiodi: *Sentieri interrotti*, Florence, Ed. La Nuova Italia, 1994, p. 84.

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, 1961; trad. it. di F. Volpi: *Nietzsche*, Milano, Ed. Adelphi, 1994, pp. 668-671.

<sup>18</sup> Cfr. Antonio Livi, *Verità del pensiero (Fondamenti di logica aletica)*, Roma, Lateran University Press, 2002.

<sup>19</sup> Cfr. Leonardo Messinese, *Heidegger e la filosofia moderna (L'"inizio" della soggettività: Descartes)*, Milano, Mursia Editore, 2000.

<sup>20</sup> "Non seulement la fin du doute cartésien diffère de la fin du doute sceptique, mais encore sa méthode n'est pas la même que la leur" (Etienne Gilson, in René Descartes,

sa sostanzialmente frustrata. Lo scetticismo resta la sostanza del metodo adottato da Descartes, anche se il suo scetticismo e quello dei suoi seguitori sarà radicalmente diverso dallo scetticismo antico, in quanto nato e cresciuto nell'ambito dei problemi relativi alla fede nella Rivelazione e alla sua difesa nei confronti della critica razionalistica. Pertanto, occorre riconoscere che lo scetticismo post-cartesiano è davvero un nuovo scetticismo, teorizzato soprattutto dai pensatori cattolici che seguiranno il metodo cartesiano. Risulta molto significativo, a questo riguardo, il fatto che Giambattista Vico abbia assunto una ben diversa posizione, proprio perché il Napoletano seppe contrapporsi dialetticamente al cartesianesimo, non nei suoi esiti finali ma proprio nei suoi principi metodologici.

Possiamo e dobbiamo ammettere senza alcun sospetto che Descartes sia del tutto sincero quando dichiara che l'obiettivo finale del *Discours de la méthode* è di ricostruire tutto l'edificio della scienza, con a capo la "filosofia prima", su di un nuovo e certissimo fondamento aletico.<sup>21</sup> Il problema è che il fondamento aletico da lui escogitato, ossia l'indubitabilità del pensiero in atto (il *cogito*), non recupera ciò che all'inizio, con il dubbio iperbolico, viene irrimediabilmente perso, ossia *l'oggetto del pensiero (come conoscenza)*, che consiste primariamente (*primum cognitum*) nella realtà del mondo. Il *cogito*, infatti, è il pensiero in sé chiuso, il pensiero rimasto "vuoto", avendo estromesso da sé, con il *volo dubitare de omnibus*, la realtà dell'oggetto. Certamente, questo pensiero in atto, *dal punto di vista della logica formale*, appare come qualcosa di indubitabile; considerato invece in rapporto ai contenuti, ossia *dal punto di vista della logica materiale*, il *cogito* non è che quel medesimo dubbio con cui è iniziato il cammino della ricerca cartesiana, quello che ha escluso da sé ogni possibile certezza circa il mondo e tutte le altre evidenze del senso comune, ritenendole incapaci di adeguarsi al concetto di evidenza che Descartes aveva previamente adottato. Per questo riconosco che Descartes si proponeva sinceramente (da un punto di vista psicologico) di superare in modo rigoroso e definitivo lo scetticismo; ma, in realtà, egli continua a muoversi all'interno di una logica scettica, della quale riconosce tutte le ragioni e alla quale concede tutta la ragione. La novità del suo metodo per ritrovare il fondamento aletico del

*Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, a cura di Etienne Gilson, Parigi, Ed. Vrin, 1925, VI ed. 1987, p. 269).

<sup>21</sup> René Descartes, *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, II partie, 5: ed. cit., p. 15: "Jamais mon dessein ne s'est étendu plus avant que de tâcher à reformer mes propres pensées, et de bâtir dans un fonds qui est tout à moi".

sapere sta proprio nella radicalizzazione estrema dell'istanza scettica, con l'adozione cosciente (e volontaria) del dubbio fin dai fondamenti del pensare, fino a coinvolgere nella sospensione dell'assenso il *primum cognitum*. Il dubbio "iperbolico" va visto dunque come l'espressione più esplicita dello scetticismo come *epoché* universale. Basti pensare che le regole di morale pubblica e i dogmi della fede cattolica vengono messi in salvo solo pragmaticamente, ossia prescindendo dalla loro verità. Tale verità potrà eventualmente essere recuperata in un secondo momento, ma solo come conclusioni che la ragione dialettica ricaverà dalla certezze stabilite con il nuovo metodo: la certezza dell'io pensante e la certezza dell'esistenza di Dio come idea innata. Si ricordi, a questo proposito, come Descartes si riferisce alle massime della morale provvisoria e ai dogmi della fede cattolica:

Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part, avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance, je jugeai que, pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire.<sup>22</sup>

Si riconoscono agevolmente, in questo modo di esprimersi, i tratti tipici del "pirronismo cattolico", ossia la separazione della fede dalla ragione filosofica, nel senso che, mentre la fede è certezza professata (solo esteriormente?) senza alcun fondamento razionale, la ragione filosofica assume come punto di partenza il *doute hyperbolique*.

Ripeto che sul piano psicologico non c'è difficoltà ad ammettere che l'intenzione programmatica di Descartes sia proprio quella di superare *alla fine* il dubbio scettico. Il fatto è che, contrariamente a ogni buona intenzione, Descartes dal dubbio di quel tipo – che, come dicevo, riguarda le evidenze del senso comune – non potrà più uscire. Le nuove certezze sono di altro tipo, altro è il criterio di verità e altre sono le credenziali che tali certezze possono esibire (e, difatti, una per una tutte queste certezze saranno abbandonate da quei pensatori moderni che adotteranno il metodo cartesiano).

Rispetto allo scetticismo cattolico del Seicento, più ideologico che teoretico, il metodo cartesiano si presenta dunque come la sintesi possente e suggestiva di due opposte istanze: da una parte, l'istanza decostruttiva, che porta all'estensione iperbolica del dubbio; dall'altra, l'istanza costruttiva, che porta all'ambizioso progetto di una scienza totale su basi assolutamente incontrovertibili. La possibilità di unire queste due opposte istanze razionali (che l'epoca barocca definisce come l'umiltà o la debolezza della ragio-

<sup>22</sup> René Descartes, *Discours de la méthode (Texte et commentaire)*, III partie, 15: ed. cit., p. 28.

ne umana, che si contrappongono alla superbia o alla consapevolezza delle proprie capacità) sta nell'aver spostato il problema dell'accertamento della verità dal piano della *conoscenza* (rapporto del pensiero con l'oggetto *extra mentem*) al piano della *coscienza* (rapporto del pensiero con sé stesso in quanto rappresentazione, nell'immanenza dell'oggetto nella mente). Con il dubbio metodico viene eliminata la presenza immediata della realtà extramentale alla coscienza, e così avviene che per la prima volta nella storia della filosofia vengano squalificate – nella loro pretesa di verità – tutte le certezze del senso comune, pur con la consapevolezza che esse erano state fino ad allora, per tutti i filosofi greci e cristiani, quelle che debbono ritenersi di diritto, da un punto di vista logico, le evidenze primarie assolutamente incontrovertibili. Per la prima volta la filosofia esprime così un atto di *libertà del pensiero*: ciò significa che il pensiero si affranca dalla presenza metafisica delle cose, dell'io, di Dio e della legge morale. La rivoluzione cartesiana cambia il modo di intendere la logica aletica: il mondo e tutti gli altri oggetti dell'esperienza – fino allora punti di partenza di assoluto valore aletico per il cammino della riflessione filosofica – diventano, con Descartes, precarie e provvisorie conclusioni a cui si può giungere partendo dal *cogito*, considerato come certezza fondamentale e modello della verità in generale. Da allora in poi, per chi accetta il metodo cartesiano, l'itinerario della mente è *dall'io al mondo* (con la mediazione, per Descartes, della veracità divina), intendendo per "io" il pensiero in atto, il pensiero come atto (di "rappresentare", di "porre" l'oggetto).<sup>23</sup>

Già che abbiamo accennato prima agli intellettuali cattolici (anche ecclesiastici) che nel Seicento professavano lo scetticismo, osserviamo ora che il cattolico Descartes, malgrado tutte le sue cautele, finì per incorrere nella condanna della Chiesa, la quale non poté non accorgersi che il metodo cartesiano implica, nei confronti del dogma rivelato, la decisione volontaria di mettere in dubbio anche la fede, il che per un cattolico equivale a un atto di apostasia (nel 1680 tutte le opere di Descartes furono incluse nell'*Index*

<sup>23</sup> Cfr. l'emblematica espressione di uno scienziato inglese, John Barrow, che intitola il suo libro più recente *Dall'io al cosmo (Arte, scienza, filosofia)*, trad. it., Milano, Raffaele Cortina editore, 2002. Ma il linguaggio degli scienziati è mutuato da quello dei filosofi che continuano a ritenere la svolta cartesiana necessaria e irreversibile; cfr. tra gli altri, il filosofo italiano Virgilio Melchiorre, dell'Università cattolica di Milano, il quale scrive recentemente: "Che la filosofia si sia rigenerata trovando nella certezza del cogito il proprio punto di partenza, va inteso come un guadagno essenzialmente metodologico, prima che ontologico" (*Dialettica del senso: percorsi di fenomenologia ontologica*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 16).

*librorum prohibitorum*). Ma la cosa che qui più ci interessa è che, da un punto di vista specificamente logico, Descartes, prima ancora della fede, mette in dubbio le certezze del senso comune, che poi hanno un'importanza capitale anche per la fede perché ne costituiscono le premesse necessarie. Si può dire, anzi, che la *logica* del senso comune è ancora più fondamentale degli stessi *contenuti nozionali* del senso comune, che costituiscono i *praeambula fidei*.<sup>24</sup> Questa logica può essere compendiata nella formula filosofica moderna del "realismo", inteso però come lo intendeva Gilson, ossia come "realismo metodico", ossia come l'unico metodo con il quale è possibile fare della filosofia una "ricerca della verità" circa il mondo, l'uomo e Dio.<sup>25</sup> Il realismo metafisico è infatti la logica stessa della fede, in quanto la rivelazione divina si rivolge all'uomo con un linguaggio che presuppone che egli abbia un'esperienza vera del mondo e di sé, e che conosca Dio – come altro dal mondo, come la Causa prima e il Fine ultimo di tutte le cose – già con la sola ragione naturale, sia pure "come in uno specchio e nel mistero".

##### 5. Il "cogito" come "pensiero senza oggetto"

Occorre analizzare come si esprime Descartes quando si dice convinto di aver superato lo scetticismo, pur essendo partito con il dubbio iperbolico, con la scoperta dell'evidenza che la sua mente ha del dubbio stesso: *Je pense, donc je suis*. Rileggiamo quanto Descartes scrive in proposito:

Et remarquant que cette vérité: "je pense, donc je suis", était si ferme et si assurée, que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeais que je pouvais la recevoir sans scrupule, pour premier principe de la philosophie, que je cherchais.<sup>26</sup>

Il dubbio – è questa la forza dell'argomentazione cartesiana – è *pensiero in atto*, e come tale presente in modo indubitabile alla coscienza (pre-

<sup>24</sup> Vedi, in merito a questi contenuti, ciò che insegna Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* e vedi anche le osservazioni di Antonio Livi, "Filosofia e fede nella *Fides et ratio* (Un'analisi epistemologica)", in *Divus Thomas*, 95 (1999), pp. 123-145; Idem, "Verità della fede e verità della ragione (Considerazioni di logica aletica in margine alla *Fides et ratio*)", in *Aquinas*, 2001, pp. 175-197.

<sup>25</sup> Cfr. Etienne Gilson, *Le Réalisme méthodique*. Parigi, Ed. Téqui, s.d. (but 1935). Vedi in proposito: Antonio Livi, "Il realismo gnoseologico, oggi", in *Aquinas*, 1997, pp. 221-235; Maria Antonietta Mendosa, *Un sentiero interrotto: l'impossibile esito realistico del "cogito"*, Roma, Ed. Aracne, 2000.

<sup>26</sup> Descartes, *op. cit.*, ed. cit. p. 123.

senza del pensiero al pensiero). Ora, però, tale atto di pensiero, essendo un dubbio – ossia, una sospensione del giudizio sull'ipotesi di conoscenza – non può essere pensiero di *qualcosa* ma solo pensiero di nulla (di nulla come oggetto di conoscenza, di nulla come vero). La certezza del “cogito”, dunque, non riguarda alcunché di extramentale (*aliquid extra mentem*), e meno che mai le realtà delle quali il dubbio iperbolico si era liberato. Come è stato giustamente osservato, “il cogito non è un atto di riflessione, non consiste nel pensare il pensiero – perché questo richiederebbe un verbo mentale – ma consiste direttamente nel pensiero puro, libero di ogni oggetto pensato.<sup>27</sup> A chi obiettasse che questa interpretazione è arbitraria, si può rispondere che è lo stesso Descartes a convalidarla; infatti, a chi gli obiettava che “non può esserci pensiero senza oggetto”, egli rispondeva: “Io nego che la cosa pensante abbia bisogno di un oggetto che non sia essa stessa per esercitare la sua azione”.<sup>28</sup>

Alla radice del pensiero vuoto sta una caratteristica della soggettività che ho sottolineato altrove<sup>29</sup> e che peraltro già Antonio Millán-Puelles aveva in precedenza magistralmente analizzato,<sup>30</sup> ossia che *il soggetto non è mai per sé stesso* – ai suoi propri occhi, nella riflessione su di sé – *un oggetto*. Ora, se il soggetto si conosce attraverso i suoi atti di conoscere il mondo – e questo è l'ordine logico che occorre rispettare filosoficamente –, questa caratteristica della soggettività inoggettivabile non impedisce al pensiero di essere “pieno” anziché “vuoto”: il pensiero vuoto viene postulato solo quando l'io pensante (*res cogitans*) vuole costituire il suo pensiero come prima certezza in assoluto, sostituendolo alla certezza del mondo. Ma questo “pensiero vuoto” svuota di senso la nozione stessa di “soggetto”, oltre che la nozione di “conoscenza”.<sup>31</sup> Come acutamente osserva Rafael Corazón, “finché il pensiero si centra su qualcosa, su un

<sup>27</sup> Rafael Corazón, “Naturaleza de las ideas innatas cartesianas”, in *Anuario filosófico*, 1993, p. 49.

<sup>28</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*; Ad II *Obiectiones, Responsiones*.

<sup>29</sup> Cfr. Antonio Livi, *Filosofia del senso comune*, cit.

<sup>30</sup> Cfr. Antonio Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Ed. Rialp, 1970.

<sup>31</sup> Vedi in proposito: Alberto Caturelli, “Meditaciones sobre el sentido y el alcance del cogito cartesiano”, in Juan Fernando Ortega y Marco Parmeggiani (editors), *Retorno crítico a los orígenes de la modernidad*. Malaga: “Contrastes. Revista interdisciplinar de Filosofía”, 1997, pp. 123-144; Dugald Murdoch, “The Cartesian Circle”, in *Philosophical Review*, 29, 1999, pp. 234-245; Antonio Livi, “Verità e certezza nella dialettica cartesiana”, in *Sensus communis*, 2 (2001), pp. 263-275.

oggetto, l'autocoscienza risulta impossibile, perché il soggetto non è mai oggetto: ciò che Descartes coglie è l'atto di pensare, non il pensiero pensato".<sup>32</sup> Lo studioso spagnolo conclude poi la sua analisi del "cogito" (che egli inquadra nella dottrina delle idee innate) scrivendo: "Se realmente il cogito è un atto di autocoscienza, il pensiero è conosciuto immediatamente, senza riflessione: non c'è dunque un pensiero pensato, perché ciò che appare è solo il pensiero pensante. La peculiarità di questa come delle altre idee innate è che non sono idee-oggetto, non stanno 'di fronte' al pensiero. La ragione è che se fossero idee-oggetto Descartes sarebbe caduto nuovamente nel dubbio; ora invece non può assolutamente dubitare di dubitare, cioè di pensare".<sup>33</sup> Un altro filosofo spagnolo, Leonardo Polo, è ancora più radicale nella sua interpretazione della vuotezza del pensiero cartesiano: "Il pensiero è l'essere grazie al quale gli oggetti esistono, e che esiste di per sé. [...] L'evidenza è terminale, è una situazione di arrivo. [...] L'unico modo di prenderla di nuovo in considerazione sarebbe presupporla. [...] La pretesa di "ritornare" a pensare è irrealizzabile, perché è proprio nel momento di dubitare, cioè di separarci dall'oggetto, che veramente pensiamo".<sup>34</sup> Alle medesime conclusioni giunge anche il francese Alquié, che da parte sua osserva: "Invece di attribuire il pensiero [...] alla cosa pensante, Descartes arriva direttamente, partendo dal dubbio, al suo essere, e solo in un secondo momento si domanda che cosa sia. Il dubbio, ripreso e portato al limite estremo nella *Meditazione II*, non è che scompaia alla presenza di un oggetto privilegiato ma si capovolge: *smette di cercare un oggetto* e *capta sé* stesso come atto dell'io, dando luogo così a un'affermazione di esistenza".<sup>35</sup>

Si noti: a differenza dello scetticismo antico, quello di Descartes non consiste nell'estendere il dubbio alla maggior parte degli oggetti della conoscenza, ma consiste proprio nel rimanere all'interno del pensiero, eliminandone l'oggetto. È vero che Descartes trova così un punto di partenza certissimo che è un giudizio di esistenza (come vuole la logica aletica); ma, a differenza del giudizio iniziale dei filosofi antichi (un giudizio che permette una ricerca di sempre maggiori e migliori conoscenze a partire

<sup>32</sup> Rafael Corazón, *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>33</sup> Rafael Corazón, *op. cit.*, p. 51.

<sup>34</sup> Leonardo Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, II ed. Pampelune, Eunsa, 1983, pp. 92-97.

<sup>35</sup> Ferdinand Alquié, *La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1950, p. 185.

da una conoscenza certissima, un *primum cognitum* con valore oggettivo) il giudizio cartesiano è l'eliminazione della conoscenza, se si intende la conoscenza in senso proprio.

La logica della fondazione della scienza a partire dal *cogito* va dunque evidenziata come la completa rottura epistemica con tutta la tradizione classica, e soprattutto precristiana. Come osserva un critico francese, “nel *dubito, cogito*, il pensiero è captato allo stato puro, come l'oro quando è stato purificato dalle scorie. Si tratta di una nozione prima e assoluta perché è percepita indipendentemente da tutto ciò che non sia essa stessa. [...] È una nozione che non ne presuppone alcun'altra”.<sup>36</sup> Siamo dunque in pieno nell'ambito di quella “logica della presupposizione” della quale ho parlato altrove come fondamento della logica aletica,<sup>37</sup> alla ricerca della “prima causa incausata” del processo cognitivo: e per Descartes essa è il pensiero nella sua attualità percepita dal soggetto riflettente. Questa è la vera rivoluzione nella storia della filosofia, il completo capovolgimento dell'ordine logico, a cominciare dall'evidenza dell'io che viene al primo posto, invece dell'evidenza del mondo; e, siccome si tratta di un io che è puro pensiero senza il mondo come oggetto, è un pensiero vuoto che semplicemente si nutre di autocoscienza. Osserviamo ancora come si svolge il ragionamento del filosofo francese:

Ora chiuderò gli occhi, sospenderò le percezioni dei sensi, addirittura cercherò di cancellare dai miei pensieri le immagini delle cose corporee; e se non ci riesco – perché è quasi impossibile – penserò che tutte queste cose sono vane e false. Così, in un colloquio con me solo, esaminandomi nella mia interiorità, cercherò di conoscermi meglio e di diventare più intimo a me stesso.<sup>38</sup>

Quando Descartes dice: “Riterrò vane e false tutte le idee relative al mondo delle cose corporee”, esprime un giudizio di valore (di disvalore) aletico circa l'evidenza immediata del mondo; in tal modo, l'evidenza del mondo è condannata all'insignificanza, mentre viene privilegiata l'evidenza del pensiero, che però è un pensiero vuoto.

Che si tratti del pensiero vuoto lo si comprende leggendo attentamente quel passo delle *Meditationes de prima philosophia* nel quale Descartes,

<sup>36</sup> Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1950, p. 17.

<sup>37</sup> Cfr. Antonio Livi, *Verità del pensiero (Fondamenti di logica aletica)*, Roma, Lateran University Press, 2002, 12-34.

<sup>38</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 31.



argomentando a favore della certezza dell'io, fa ricorso all'ipotesi di un genio maligno:

Supponiamo che ci sia davvero un misterioso essere ingannatore, onnipotente e astutissimo, il quale voglia usare tutta la sua astuzia per ingannarmi; ebbene, non ci sono dubbi che se effettivamente mi inganna, vuol dire che io sono: per quanto mi inganni, non potrà mai far sì che io non sia alcunché mentre penso di essere qualcosa.<sup>39</sup>

Le parole essenziali, in questo brano, sono "mentre penso". Descartes si riferisce chiaramente all'atto di pensare. È il *pensiero in atto* ciò che risulta evidente a sé stesso, ciò che è sempre evidente in sé, indipendentemente dai suoi contenuti, quali che siano, o anche indipendentemente dal fatto di avere un qualsiasi contenuto.

In questa prima conoscenza non si trova nient'altro che una chiara e distinta percezione del fatto che io conosco.<sup>40</sup>

Il che, tradotto in termini più espliciti, equivale a dire: "non percepisco altro che il fatto di percepire, ossia il fatto di pensare". L'oggetto del pensare non esiste più, o meglio, non conta. Cosicché il dubbio circa la realtà degli oggetti del pensiero non è eliminato. Il dubbio scettico – argomenta Descartes – può anche restare, e può essere ammessa anche l'ipotesi dell'errore e dell'inganno in tutto; basta, per fondare la nuova scienza, che ci si renda conto di dubitare, di pensare in un modo quale che sia.

È certissimo almeno che mi sembra di vedere (*certe videre videor*), di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente quello che in me si chiama sentire, e che, preso così precisamente, non è null'altro che pensare.<sup>41</sup>

Non a torto, quindi, gli studiosi continuano a parlare del sostanziale "scetticismo" di Descartes:<sup>42</sup> infatti, l'innegabilità dell'io pensante non risolve alcun problema relativo alla verità della conoscenza ma soltanto rende il soggetto "certo" (ossia, lo costringe all'assenso per l'evidenza intrinseca che il pensiero ha del proprio atto di pensare). Lo confermano gli studi di coloro che hanno qualificato il *cogito* di mera "deissi", ossia di indicialità pura, senza alcun contenuto nozionale, ma con una esclusiva funzione pragmatica: "Quella prima certezza garantita è possibile solo sulla base di un'espe-

<sup>39</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*; trad. it. di A. Tilgher: *Meditazioni metafisiche*, Roma-Bari, Laterza, 1996, p. 27.

<sup>40</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*; trad. it. cit., p. 33.

<sup>41</sup> Descartes, *Meditationes de prima philosophia*; trad. it. cit., p. 28.

<sup>42</sup> Cfr. Marjorie Grene, "Descartes and Skepticism", in *The Review of Metaphysics*, 89 (1999), pp. 553-572.

rienza che ciascuno di noi può e deve *fare* in prima persona. In questo senso l'intera dimostrazione può essere vista come l'invito a fare questa esperienza [...]. L'uso qui essenziale dell'indicale "io" fa sì che questa argomentazione sia pragmatica in un duplice senso: nel senso corrente, perché deve indurre un'attività, un fare (che è in definitiva un rendersi conto in prima persona); e nel senso in cui si parla di pragmatica in contrapposizione a sintassi e semantica, perché l'argomentazione è imperniata sulla presenza dell'indicale "io", che permette di volta in volta di denotare un soggetto diverso".<sup>43</sup> Ulteriore conferma è l'impossibilità di passare da questa certezza *soggettiva individuale* a un criterio *universale* di certezza. Lì dove Descartes tenta il passaggio, subito si evidenzia una profonda incoerenza logica. Alcuni hanno parlato anche di "caduta ontologica", nel senso di vedere il passaggio dalla deissi del *cogito* all'ontologia del *sum* come un residuo realistico che Descartes avrebbe ereditato dalla Scolastica medioevale.<sup>44</sup>

#### 6. Una nuova nozione di verità come "metodologia dell'inverificabile"

In conclusione, occorre avere ben presente, in prospettiva storica, il capovolgimento della nozione di verità operata dalla rivoluzione cartesiana. Descartes infatti intende la verità del *cogito* come meramente indicale; l'io che è certissimamente appreso non è una sostanza ma è l'atto di pensare, il pensiero in atto. Per rendersene conto, non basta considerare espressioni come questa:

Se sono persuaso di una cosa, o semplicemente penso qualcosa, è perché io esisto.<sup>45</sup>

Bisogna interpretare questa e altre simili espressioni alla luce di quanto dice Descartes subito dopo:

Io sono, io esisto; questo è sicuro. Ma per quanto tempo? Per tutto il tempo che penso; se poi succedesse che io cessassi di pensare, in quello stesso momento cesserei di esistere.<sup>46</sup>

Come giustamente è stato osservato, "il *cogito* è il paradigma di ogni verità perché se si dà un pensiero necessariamente si dà un soggetto pen-

<sup>43</sup> Andrea Bonomi, "Sul Cogito cartesiano: natura inferenziale e criteri di giustificabilità", in Gabriele Usberti (editor), *Problemi fondazionali nella teoria del significato*, Firenze, Leo Olschki Editore, 1991, p. 27.

<sup>44</sup> Cfr. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse (Le commencement perdu)*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 53-56.

<sup>45</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 21.

<sup>46</sup> Descartes, *Discours de la méthode*, ed. cit., p. 25.

sante. [...] Non si tratta di disporre di un soggetto "pensato" o di avere un'idea del soggetto. [...] Il criterio è la fatticità del soggetto, la sua esistenza come fatto puntuale ed empirico, tanto che la ricerca sulla natura di tale soggetto è qualcosa di successivo e non è compreso nella prima evidenza. [...] La dimensione riflessiva della verità è sostituita in Descartes dall'autocoscienza, poiché in lui più che nella filosofia che lo precede *la verità risiede propriamente nella facoltà di conoscere, visto che la realtà non è mai conosciuta*. La verità insomma non è corrispondenza, ma consiste nella chiarezza e distinzione delle idee, che permette di formulare un giudizio".<sup>47</sup> Con questo medesimo paradigma, l'empirista David Hume dirà che le sensazioni più semplici e "vivide" sono quelle che meritano di essere credute "vere", anche se non ci danno la conoscenza delle sostanze e dei processi causali.<sup>48</sup>

L'esistenza del mondo fisico viene raggiunta da Descartes solo alla fine della sua nuova costruzione metafisica. Il mondo è ammesso come *conclusione di una dimostrazione*, che prende le mosse dal *cogito* e procede deducendo l'esistenza di Dio dall'idea innata di infinito. Questo lungo e tortuoso itinerario equivale a trattare il mondo come di per sé "inevidente";<sup>49</sup> inevitabile, di conseguenza che la certezza circa l'esistenza del mondo, dipendente da un improbabile e complesso processo dimostrativo, appaia come una "fede", come una "credenza" basata sulla *volontà* di credere (di *will to believe* parlerà infatti nel Novecento William James). Tra i cartesiani, sarà David Hume il primo a dare proprio questo nome di "fede" (*belief*) alla credenza circa l'esistenza del mondo. Ma gli esiti dichiaratamente scettici di Hume non fanno che portare alla luce la logica di fondo del metodo cartesiano, che potremmo definire – mutuando l'espressione da Pietro Prini, che la applicava a Gabriel Marcel – la "metodologia dell'inverificabile".<sup>50</sup> L'inverificabile di Descartes non è, come per la filosofia cristiana patristica e medioevale, il mistero soprannaturale, ossia il Dio che trascende total-

<sup>47</sup> Corazón, *op. cit.*, pp. 54-55.

<sup>48</sup> Vedi in proposito Antonio Livi, "L'uomo alla prova del metodo empirico", in *Nuntium*, n. 18 (2002), pp. 152-160.

<sup>49</sup> "La certezza primordiale e fondante, universalmente accettata dal senso comune, cioè la certezza dell'esistenza del mondo visibile, fatto di materia, diventa problematica e deve esser recuperata con un ragionamento complesso, possibile solo alla fine dell'itinerario della filosofia" (Salvatore Nicolosi, in Angela Ales Bello, ed., *Pensare Dio a Gerusalemme*, Milano, Mursia, 2000, p. 186).

<sup>50</sup> Cfr. Pietro Prini, *Gabriel Marcel o la metodologia dell'inverificabile*, Roma, Ed. Studium, 1968.

mente il mondo – esigendo la fede nella sua parola rivelatrice –, bensì è il mondo stesso, che non è più verificato dall’esperienza e va – ipoteticamente, precariamente – raggiunto da una concatenazione di argomenti logici, i quali peraltro contengono delle nozioni, come quella di causalità, che presuppongono proprio la conoscenza del mondo.<sup>51</sup>

Ma è la volontà di credere all’esistenza del mondo (*res extensa*) che interviene a rendere oggetto di “fede” l’inverificabile. Quella stessa volontà che aveva messo in moto il meccanismo decostruttivo del dubbio iperbolico (*volo dubitare de omnibus*) e che, secondo Descartes, ha un potere determinante sull’intelletto:

Comme la volonté est absolument nécessaire, afin que nous donnions notre consentement à ce que nous n’avons aucunement aperçu, et qu’il n’est pas nécessaire pour faire un jugement tel quel que nous ayons une connaissance entière et parfaite; de là vient que bien souvent nous donnons notre consentement à des choses dont nous n’avons jamais eu qu’une connaissance fort confuse.<sup>52</sup>

L’equivoco in cui cadono molti interpreti di Descartes è di contrapporre la *ragione* dimostrativa, che accerta l’esistenza del mondo, alla *fede*, che non può in alcun modo accertare l’esistenza di ciò che è rivelato per mezzo dei misteri soprannaturali.<sup>53</sup> In realtà, Descartes non opera una distinzione tra ragione dimostrativa e fede, ma assume come paradigma della filosofia “pura” o “separata” proprio quello che dovrebbe competere alla sola fede, ossia la certezza dell’inevitabile.<sup>54</sup>

### 7. *Il cartesianesimo al centro del dibattito su ragione e fede in Francia*

Dopo Descartes, le vicende del cartesianesimo e dell’anticartesianesimo in Francia – legate anche alla filosofia di Spinoza e di Leibniz – dimostrano quanto fosse ormai radicata la persuasione che la filosofia dovesse confrontarsi primariamente con la fede: un confronto da attuarsi sul

<sup>51</sup> Cfr. Antonio Livi, *Il principio di coerenza*, cit., pp. 55-65.

<sup>52</sup> Descartes, *Le Principes de la philosophie*, III, 4: *Oeuvres et lettres*, Parigi, Ed. Gallimard, 1953, p. 586.

<sup>53</sup> Cfr. Jean-Pierre Deschepper, in *Revue philosophique de Louvain*, 2001, p. 758: “La stricte délimitation du compréhensible de philosophie première face à l’incompréhensible de foi ouvre le champ de la philosophie à la seule raison”.

<sup>54</sup> Cfr. Thomas C. Vinci, *Cartesian Truth*, Oxford, Oxford University Press, 1998; André Robinet, *Descartes, la lumière naturelle (Intuition, disposition, complexion)*, Parigi, Vrin, 1999.

terreno della *certezza di ciò che non è evidente*. Gli esiti di questo confronto sono denominati "dogmatismo" (o razionalismo) da una parte, e "neopirronismo" dall'altra. Ma si tratta in ogni caso di posizioni che assumono come presupposto la cartesiana *inevidenza del mondo* sensibile, sostituita dalla altrettanto cartesiana *evidenza del pensiero (vuoto)*.<sup>55</sup>

Un tentativo di aprire nuovi orizzonti critici può essere considerato il progetto apologetico di Blaise Pascal (1623-1662), il quale comprese molto bene che l'inevidenza del mondo era tale solo se si assumeva come paradigma della razionalità la dimostrazione deduttiva. Ricordiamo quel suo celebre "pensiero" nel quale Pascal cerca di distinguere la funzione *intuitiva* da quella *discorsiva* (chiamando la prima "cuore" e lasciando a quest'ultima il nome di "ragione"):

Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur, c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement (la raison), qui n'y a point de part, essaye de les combattre: les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point; quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison, cette impuissance ne conclut autre que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils prétendent, car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombres, [est] aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du coeur de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle fonde tout son discours.<sup>56</sup>

Si capisce chiaramente, da questo e da tanti altri brani, che Pascal tentava di rifondare l'apologetica partendo dal riconoscimento di un "minimo" di conoscibilità naturale, prescientifica, della realtà, additando così alla filosofia francese del suo tempo la via d'uscita dal falso dilemma razionalismo/scetticismo. Ciò che Pascal intende proporre è un atteggiamento di fiducia nella ragione che superi lo scetticismo, ma senza cadere nella pre-

<sup>55</sup> Vedi, ad esempio, gli argomenti addotti dall'una e dall'altra parte in due celebri controversie: quella di Geulincx contro Spinoza (cfr. Bernard Rousset, *Geulincx entre Descartes et Spinoza*. Parigi: Vrin, 1999) e quella di Arnauld contro Malebranche (cfr. Denis Moreau, *Deux cartésiens: la polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Parigi, Vrin, 1999).

<sup>56</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, n. 282 (ed. Bruschi).

sunzione di possedere sempre e comunque la verità in modo indubitabile; egli scrive infatti in un altro frammento:

Voilà notre état véritable; c'est ce qui nous rend incapable de savoir certainement e d'ignorer absolument.<sup>57</sup>

Ma è altrettanto chiaro che il tentativo di Pascal non sarebbe potuto riuscire pienamente per l'impossibilità di evitare, nelle sue circostanze storiche, il linguaggio e pertanto anche le categorie logiche di cui si era servito Descartes.<sup>58</sup> Così non sorprende che nelle pagine delle *Pensées* si trovino anche affermazioni di netto sapore fideistico (selezionate e citate poi per secoli da tutti coloro che hanno preferito leggere Pascal in chiave, appunto, fideistica); ad esempio, questa:

L'homme n'est pas qu'un sujet plain de l'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce. Rien ne lui montre la vérité. Tout l'abuse.<sup>59</sup>

Andava recuperata l'unità dell'intelletto umano nelle due diverse ma non contrapposte funzioni dell'*intellectus* e della *ratio*.

In questo clima nascerà di lì a poco l'elaborazione di un primo abbozzo di filosofia del senso comune da parte del gesuita Charles Buffier (1661-1737), che con il suo *Traité des premières vérités et de la source de nos jugements* ispirò la filosofia di Thomas Reid (1710-1796) e della Scuola scozzese, e che ancora oggi è studiato con interesse proprio da quanti cercano una via d'uscita dal fideismo.<sup>60</sup> Ma in quegli anni, in Francia, né Buffier né alcun altro intellettuale cattolico potevano arginare efficacemente la marea montante del fideismo, che sembrava ai teologi e agli ecclesiastici l'unica alternativa al razionalismo cartesiano e agli insistenti tentativi dei cartesiani di razionalizzare la fede cristiana. Anche tra i protestanti (luterani e calvinisti) il fideismo era la posizione dominante, e lo scetticismo filosofico appariva come l'unica opzione possibile per chi aderiva alla fede cristiana; così infatti si esprime Pierre Bayle (1647-1706) nel suo celebre *Dictionnaire historique et critique*, pubblicato prima a Rotterdam (1695-1697) e poi ad Amsterdam (1702).

In campo cattolico è emblematica, a questo riguardo, l'opera di Pierre-Daniel Huët (1630-1721), che fu vescovo di Avranches e grande

<sup>57</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, n. 72 (ed. Bruschi).  
<sup>58</sup> Cfr. Antonio Livi, *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo*, cit., pp. 50-55.

<sup>59</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, n. 83 (ed. Bruschi).  
<sup>60</sup> Cfr. Louise Marcil-Lacoste, *Claude Buffier and Thomas Reid (Two Common-Sense Philosophers)*, Montreal, McGill-Queen's University, 1982; Ralph McInerny, "Implicit Philosophy", in *Sensus communis*, 3 (2002), pp. 47-65.

amico di altri due illustri ecclesiastici, Bossuet e Fénelon.<sup>61</sup> Pierre-Daniel Huët, che era in rapporto epistolare anche con Leibniz, è noto per aver iniziato la sua produzione filosofica come cartesiano e averla conclusa come anticartesiano, pubblicando nel 1689 la celebre *Censura philosophiae cartesianae*. In realtà, sia all'inizio che alla fine, il vescovo di Avranches ragiona sulla base dei presupposti scettici che si ritrovano, come abbiamo visto, nel metodo cartesiano, anche se la sua fonte primaria è Gassendi. Nell'opera apologetica di Huet "in gioco era la questione del ruolo preliminare da attribuire alla ragione nell'adesione alla fede. Huet era convinto che la ragione, intesa cartesianamente, anziché essere *auxilium fidei*, costituisse un ostacolo difficilmente sormontabile [...]. Nel ridisegnare i confini tra fede e ragione, occorreva ricondurre quella *superbe raison* [...] nei limiti della propria debolezza costitutiva, di modo che *sua sponte* riconoscesse la sottomissione alle verità rivelate. Lo scetticismo si presentava come arma adatta allo scopo, perché capace di mostrare l'insufficienza della ragione già in ambito naturale [...]. L'originalità della strategia di Huet stava in questo uso apologetico dello scetticismo classico, riletto e modernizzato attraverso la combinazione di elementi tratti da Gassendi, ma anche dalla filosofia cartesiana, di cui Huet accentuava gli esiti pirronistici, così da porre in scacco la pretesa cartesiana di evidenza, mostrando che essa risultava inattuabile in qualsiasi ambito e giustificando nel contempo la necessità del ritorno alla trazione e all'autorità".<sup>62</sup> Ecco come procede l'argomentazione di Huet: egli sostiene nel suo *Trattato filosofico sui limiti dell'intelletto umano* che la filosofia è "ricerca della verità", ma si mostra incapace di raggiungere verità certe, per cui deve cedere il passo alla fede. "L'uomo non può conoscere la verità con una perfetta certezza se si basa soltanto sulla sua Ragione", giacché i sensi ci ingannano, l'intelletto è fallibile e l'evidenza stessa è sovente ingannatrice, ragione per cui occorre ammettere che l'umana ragione non è capace di un "vero sapere", in quanto le manca una "regola certa della verità", ossia un procedimento che in maniera definitiva permetta di distinguere il vero dal falso.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Si veda la recente ricognizione storiografica di Elena Rapetti, "L'epistolario di Pierre-Daniel Huet e la filosofia cartesiana", in *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 93 (2001), pp. 257-279.

<sup>62</sup> Elena Rapetti, art. cit., pp. 266-267.

<sup>63</sup> Pierre-Daniel Huet, *Traité philosophique della foiblesse de l'entendement humain*, Ed. Henry du Sauzet, Amsterdam, 1723, p. 234.

Il *Traité philosophique* uscì nel 1723, dopo la sua morte, e il gesuita Baltus ne pubblicò un commento nel 1726, riconoscendo che il dotto vescovo era animato dalla buona intenzione di umiliare la ragione umana, così incline alla superbia, inducendola a sottomettersi di nuovo all'autorità della Tradizione; tuttavia – osservava Balthus – Huet tendeva a concedere troppo alle istanze del *nouveaux Pyrrhonisme*.<sup>64</sup> È vero che – come dice giustamente Elena Rapetti – “l’opera apologetica di Huet può essere letta piuttosto come la storia di una lunga battaglia condotta contro l’evidenza cartesiana, in nome della salvaguardia della certezza di fede e della rivalutazione dei fatti storici, nei quali Huet riconosceva il fondamento della Rivelazione”.<sup>65</sup> Ed è vero che tale rivalutazione dei fatti storici in rapporto alla rivelazione cristiana è assolutamente necessaria e avrebbe meritato miglior accoglienza da parte dei teologi e dei filosofi cristiani, che invece furono indotti a percorrere ben altre strade, per effetto del prevalere del razionalismo nell’interpretazione del cristianesimo, specie dopo Lessing e Kant.<sup>66</sup> Ma è anche vero che l’alternativa razionalismo/scetticismo andava superata riprendendo il discorso dal principio, ossia con una critica radicale del metodo cartesiano e dei suoi presupposti, consentendo così il recupero del fondamento epistemico della verità nell’evidenza incontrovertibile del mondo. Tale fondamento è solo implicito nella filosofia di san Tommaso d’Aquino, perché nel pensiero dell’antichità greca e cristiana, come anche nel pensiero cristiano-medievale, nessuno aveva ancora formulato l’ipotesi filosofica di negare l’evidenza del mondo come punto di partenza della metafisica. Ma, proprio rifacendosi al metodo di Tommaso, molti filosofi del Novecento hanno potuto contrapporre all’immanentismo post-cartesiano una valida teoria realistica, capace di resistere alle critiche di dogmatismo e di ingenuità che gli eredi di Descartes le hanno sempre indirizzato.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Cfr. Jean-François Baltus, “Sentiment sur le Traité de la foiblesse de l’esprit humain à M. l’Abbé d’Olivet, de l’Académie Française”, in *Continuation des Mémoires de Litterature et l’Histoire de M. de Salangre*, 1726, part I, p. 220.

<sup>65</sup> Elena Rapetti, art. cit., p. 279.

<sup>66</sup> Vedi in proposito la discussione della dimensione storica della fede in Antonio Livi, *La ricerca della verità (Dal senso comune alla dialettica)*, Roma, Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2001, pp. 170-179.

<sup>67</sup> Vedi Fortunato Tito Arecchi, Arecchi F.T., 1996 “Truth and certitude in the scientific language”, in F. Schweitzer (Ed.), *Self Organization of Complex Structures – From Individual to Collective Dynamics*, London, Gordon and Breach, 1966, pp. 3-20; Antonio Livi, *Tommaso d’Aquino: il futuro del pensiero cristiano*, Milano, Mondadori, 1997; Idem, *Il realismo come metodo necessario della metafisica (Riflessioni sul pensiero di Etienne Gilson)*, in Horst Seidl (ed.), *Realismus als philosophisches Problem*, Hildesheim, Olms Verlag, 2000, pp. 131-138.



## LE “PROVE ONTOLOGICHE” DELL’ESISTENZA DI DIO: ANALISI CRITICA “AD MENTEM THOMAE”

MARIO PANGALLO

### *1. Premessa: il punto di partenza delle vie che conducono ad affermare l'esistenza di Dio*

È bene precisare subito che *ogni* via che conduce il filosofo ad affermare l'esistenza di Dio non può non essere “ontologica” e “metafisica”. Ogni prova dell'esistenza di Dio, infatti, significa un percorso razionale, che obbedisce alle leggi dell'argomentazione e intende giungere alla conoscenza di verità “oltre la natura fisica”, nello spirito della “seconda navigazione platonica”. Se Dio è concepito come Assoluto, inconoscibile e ineffabile nella sua propria essenza, è necessario ammettere che qualunque via pretenda di giungere ad affermarne l'esistenza deve trascendere la realtà empirica, in un dinamismo di riflessione sull'esperienza, che porta a superare l'esperienza stessa. L'approfondimento della conoscenza della realtà fino alla conoscenza dei principi e delle cause che la costituiscono è dunque un indispensabile presupposto per intraprendere un cammino metempirico verso Dio. Una via che rinunciasse al procedimento metafisico non giungerebbe a Dio, ma ad un ente tra gli enti, che, per quanto perfetto, non potrebbe dirsi “Dio”, ma, al massimo potrebbe identificarsi con un “demiurgo”, con un “ordine” cosmico-spirituale, mai con l'Assoluto. Le più importanti “prove” dell'esistenza di Dio elaborate nella storia della filosofia si presentano come vie profondamente metafisiche; tuttavia esse differiscono tra di loro, in taluni casi anche in modo molto netto, per il contesto filosofico in cui sono inserite, cioè per la visione delle realtà del filosofo che le ha elaborate, e per il punto di partenza che esse assumono. Se il procedimento di ogni via è “metafisico” e conduce verso il Principio, il punto di partenza non potrà che essere “fisico”. Ma che cosa si intende quando si parla di “fúsis”, cioè di “natura”?

Aristotele, magistralmente commentato da S. Tommaso, dà cinque significati del termine “natura”: 1) la generazione delle cose che crescono; 2) il principio originario e immanente, dal quale si svolge il processo di crescita degli enti; 3) il principio del movimento primo che è in ciascun essere naturale; 4) il principio materiale originario; 5) l’essenza, o sostanza (ousía), degli esseri naturali.<sup>1</sup> Questa classificazione aristotelica dei distinti significati di “natura” consente di comprendere estensivamente col termine “natura”, la “realtà” del mondo fisico, in cui si trova e vive anche la realtà dell’uomo, che è un essere naturale la cui “natura”-essenza è principalmente spirituale-razionale. Pertanto, quando si dice che il punto di partenza di ogni via che si dirige verso l’affermazione dell’esistenza di Dio, è la “realtà naturale”, si comprendono le vie che partono dal “movimento”, le vie che partono dalla “contingenza degli esseri naturali” (dalla generazione e corruzione) e le vie che prendono le mosse dalla natura spirituale, che si interroga sulla realtà circostante e su sé medesima. Distinguere vie cosmologiche, vie ontologiche, vie antropologiche, vie fisico-teleologiche ecc. è utile per consentire un’adeguata descrizione dello sviluppo di ciascuna di esse. Ma, nel fondo, ogni autentica via metafisica è radicata nella considerazione della non completa intelligibilità della realtà naturale (materiale e/o spirituale) e del suo divenire fenomenico (p. es., il moto fisico o la ricerca razionale della verità, che è come un moto dello spirito verso il Lógos). Il radicamento di ogni via metafisica nella realtà naturale presuppone una certa fiducia nella capacità della conoscenza di attingere l’“Essenza”, l’“eidos”, la struttura intellegibile della realtà, non fermandosi al puro apparire, che in qualche modo ci dà informazioni sulla vera natura delle cose, ma anche rinvia oltre le cose stesse. Il superamento della “dóxa” mediante la “díanoia” è il primo passo necessario per giungere alla “nóesis”, che è il momento più alto della “epistéme”, secondo Platone.<sup>2</sup> Per Platone la “fisicità” in parte rivela e in parte nasconde una “logicità”; e perciò si rende in parte intellegibile e in parte non totalmente intellegibile in se stessa, perché la verità, l’“idea”, è oltre la “fúsis”.

Per esempio, quando vedo un albero, lo vedo nella sua fisicità; ma indagandone la struttura e il “comportamento” (la crescita, il divenire), scopro che vi è un certo ordine in quell’organismo vivente, un funzionamento regolare, in quanto regolato da un logos, da leggi: pensiamo alla

<sup>1</sup> *Metaph.*, V (Delta), 1015a; S. Thomae Aquinatis, In *Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, lib. V, lectio V; ed. Cathala, nn. 808-826.

<sup>2</sup> Cfr. *Repubblica*, VI, 509d-510b.

fotosintesi o al processo di diffusione della linfa o alle leggi biochimiche che regolano il nutrimento dell'albero attraverso le radici. Questo ordine però è solo parzialmente intellegibile se ci si ferma alla fisicità dell'albero e non diventa mai "legge", finché non è assunto nel lògos del soggetto conoscente, nella "epistème". La fisicità in quanto tale non è sufficiente a spiegare se stessa: ha bisogno di rinviare ad altro, perché non esiste assolutamente da se stessa e per se stessa. Il movimento in senso lato, cioè il "divenire" della realtà fisica, è dunque una via per capire bene questa "insufficienza" o "contingenza" degli esistenti e per ricercarne il fondamento, la completa intellegibilità. Infatti Platone si serve del movimento o mutamento come strada per giungere a provare l'esistenza di Dio, o, almeno, di un principio divino, di un'anima, che muove il mondo e gli esseri naturali. Egli, infatti, afferma nelle *Leggi*: "Quando una cosa produce cambiamento in un'altra, e questa a sua volta in un'altra, non vi sarà tra esse un primo motore? Come mai una cosa, che sia mossa da un'altra, potrà essere la prima e produrre il mutamento? È impossibile. Ma quando chi muove se stesso produce mutamento in un'altra cosa, e questa in un'altra, e così di seguito, formando una serie interminabile di realtà mosse, vi sarà forse altro principio di tutto il loro movimento che il mutamento di chi muove se stesso? ... Diremo dunque che il principio di tutti i movimenti e il primo, ... è necessariamente quel motore che muove se stesso, come il più antico e il più potente di tutti ..." (X, 894b). Da Aristotele in poi questo argomento verrà ripreso e perfezionato, come altri argomenti platonici, che partono dalla non completa intellegibilità, senza Dio, della realtà naturale: dalla causalità,<sup>3</sup> dall'ordine,<sup>4</sup> dai gradi di perfezione.<sup>5</sup>

Le vie filosofiche per provare l'esistenza di Dio possono partire non soltanto dal divenire della realtà esteriore, ma anche dal divenire del soggetto umano, o, detto in altro modo, dal soggetto stesso in divenire.

Per esempio, quando il soggetto nel suo itinerario di ricerca della verità ascende dalle verità contingenti, mutevoli e particolari, alle verità necessarie, immutabili e universali, scopre che queste verità attingono dalla Verità divina il loro essere necessarie, immutabili e universali. Lo stesso movimento di ricerca di Dio da parte dello spirito umano è un movimento che richiede una spiegazione ragionevole e un'intellegibilità piena. Il famoso "culto al dio ignoto", di cui parla S. Paolo all'Areopago di Atene (cfr. *Atti*

<sup>3</sup> Cfr. *Timeo*, 27c-28c.

<sup>4</sup> Cfr. *Fedone*, 97b-98c.

<sup>5</sup> Cfr. *Simposio*, 210-211.

17, 19-34), è espressione di una universale tendenza degli uomini a cercare Dio. Tale ricerca teologica è dunque una dimensione costitutiva dell'essere umano e non un elemento accidentale; pertanto essa va spiegata fino in fondo, al pari di ogni struttura universale e trascendentale dello spirito umano. Al termine di una via che abbia questo punto di partenza si scoprirà l'esistenza di Dio come l'unica verità che può spiegare in modo pieno il movimento della ricerca dell'Assoluto. Ovviamente le vie che partono dal movimento spirituale si presentano strutturate in modo differente rispetto alle vie che partono dal mutamento o dalla contingenza degli esseri naturali; ma dal punto di vista teoretico ed epistemologico la caratteristica di ogni prova dell'esistenza di Dio è quella di assumere sempre un metodo riflessivo e risolutivo, propriamente metafisico, nel guardare la realtà e nell'interpretarla. In altre parole, si tratta sempre di un passaggio dal fenomeno al Fondamento, o di una "riduzione" al Fondamento, provocato dalla contingenza del mondo e dell'uomo; è quindi possibile scorgere una unità di fondo che accomuna i vari tentativi elaborati nella storia del pensiero filosofico per giungere alla dimostrazione di un Essere assolutamente necessario e trascendente.

## 2. La prova ontologica da S. Anselmo a Giovanni Duns Scotto

Cominciamo dalla prova anselmiana, che, in certo senso, ha dato origine alle altre, pur presentando un contesto specifico che la contraddistingue rispetto alle vie ontologiche moderne. S. Anselmo parte dall'idea di Dio posseduta dal credente: chi crede in Dio crede nell'esistenza di un Essere di cui non si può pensare alcun ente maggiore (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*). La questione è se esiste realmente un Essere che abbia questa caratteristica, cioè se esiste realmente "id quo maius cogitari nequit", oppure no.

Il problema non può essere ignorato, visto che c'è qualcuno che nega l'esistenza di Dio e che Anselmo chiama "insipiens", rifacendosi alla S. Scrittura (cfr. *Sal* 14, 1 e 53, 1).

Chi nega l'esistenza di Dio deve ammettere di capire il significato della parola "Dio" come Essere perfettissimo,<sup>6</sup> altrimenti nemmeno potrebbe negarne l'esistenza. D'altra parte, aggiungo io, anche se uno non riconoscesse che il termine "Dio" significa l'Essere perfettissimo, dovrebbe alla

<sup>6</sup> L'espressione "Essere perfettissimo" non rende esattamente il significato dell'espressione "id quo maius cogitari nequit"; tuttavia, per brevità, d'ora in poi userò le due espressioni come equivalenti.

fine rispondere alla questione: "Esiste o no l'Essere perfettissimo?", poiché il credente spiegherebbe al non credente che cosa egli intenda quando parla di Dio: e allora comunque l'ateo arriverebbe ad avere un'idea di Dio come Essere perfettissimo nell'intelletto, pur continuando a negarne l'esistenza nella realtà extramentale. Infatti per Anselmo è la stessa cosa capire il significato di un termine ed averne l'idea nell'intelletto. Il passaggio cruciale, a questo punto, consiste nella affermazione per cui "ciò di cui non può pensarsi alcuna cosa maggiore" non può esistere nel solo intelletto. "Infatti, se esiste nel solo intelletto, si può pensarlo esistente anche nella realtà – e questo allora sarebbe maggiore". Questa affermazione sottintende che ciò che esiste nella realtà è maggiore di ciò che esiste soltanto nell'intelletto. Consideriamo, a tal riguardo, che ciò che esiste nella mente esiste soltanto come possibilità, reale o ideale: quindi, per sé, non include l'esistenza reale; mentre, al contrario, ciò che esiste nella realtà include anche la possibilità reale (*ab esse ad posse valet consequentia et non e converso*). Dunque l'esistenza reale aggiunge qualcosa all'esistenza soltanto mentale: ne segue, come si diceva, che ciò che esiste nella realtà è maggiore di ciò che esiste soltanto nell'intelletto. Orbene, se l'Essere perfettissimo esiste nell'intelletto, deve anche esistere nella realtà, altrimenti, per quanto detto finora, seguirebbe che non è veramente l'Essere perfettissimo. Infatti ciò che esiste soltanto nell'intelletto non può pensarsi come Essere perfettissimo: si dovrebbe allora concludere che se l'Essere perfettissimo esiste solo nell'intelletto, l'Essere perfettissimo non è l'Essere perfettissimo, il che è contraddittorio. È dunque vero che l'Essere perfettissimo esiste non solo nell'intelletto ma anche nella realtà. Dio esiste dunque in modo così vero che non si può pensare, senza contraddizione, che non esista: Egli ha un'esistenza assolutamente necessaria.

Chi intende correttamente e pienamente ciò che significa l'idea di Dio deve riconoscere che Dio è necessariamente esistente. Questa, in sostanza, è la tesi sostenuta da S. Anselmo. A questa argomentazione ribatte il monaco Gaunilone, con un opuscolo intitolato *Liber pro insipiente, In difesa dell'insipiente*. Le obiezioni di Gaunilone sono due; la prima obiezione parte dalla distinzione tra il modo di essere nell'intelletto delle cose false dal modo di essere nell'intelletto delle cose vere. Se l'idea di Dio fosse nell'intelletto al modo delle cose false, che possono essere pensate come non esistenti, allora anche Dio potrebbe essere pensato come non esistente. Se invece l'idea di Dio fosse nell'intelletto al modo delle cose vere, allora pensare l'Essere perfettissimo implicherebbe già il conoscere che esso esiste nella realtà, perché non ci può essere distinzione temporale tra il pensare

un ente che esiste davvero e il conoscerlo come effettivamente esistente nella realtà. Inoltre l'argomentazione di Anselmo diventerebbe inutile, in quanto pretenderebbe di dimostrare ciò che non avrebbe bisogno di dimostrazione, visto che Anselmo presuppone che, quando si è compresa l'espressione "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore", non si può non pensare questo essere come esistente. "Se non si può – scrive Gaunilone – perché si è proposta tutta questa disputa contro chi nega o dubita che esista una siffatta natura?". La seconda obiezione di Gaunilone riguarda la conoscenza del preciso significato dell'espressione "ciò di cui non può pensarsi nessuna cosa maggiore". Per conoscere che nel significato di questa espressione è inclusa necessariamente l'esistenza reale, bisognerebbe conoscere l'essenza dell'ente che viene pensato come perfettissimo. Non è sufficiente che qualcosa venga pensata come perfetta per dimostrare che esiste nella realtà. Se così fosse, un'isola pensata come superiore a tutte le altre terre, dovrebbe esistere nella realtà per il solo fatto che esiste nell'intelletto. In altri termini, non è legittimo il passaggio dall'ordine logico all'ordine ontologico se non in forza di una conoscenza di ciò che è Dio, essere nel quale l'essenza implica l'esistenza. Poiché questa conoscenza della natura divina non ci è data a priori, la dimostrazione anselmiana non è valida; se poi ci fosse data a priori, allora sarebbe una tautologia, un'argomentazione con circolo vizioso (*petitio principii*).

Insomma, delle due l'una: o l'Essere perfettissimo può essere pensato non esistente, e allora l'argomento di Anselmo non regge; o l'Essere perfettissimo non può essere pensato non esistente, e allora si deve conoscere che Egli esiste nella realtà: infatti solo se una cosa esiste nella realtà non può essere pensata non esistente. S. Anselmo ha risposto a queste obiezioni con l'opuscolo intitolato *Liber apologeticus contra respondentem pro insipiente*. L'esame attento di questa risposta, a mio avviso, provoca la fondata impressione che Anselmo non abbia assunto fino in fondo le critiche di Gaunilone, e abbia piuttosto ribadito il proprio argomento senza entrare nel merito delle obiezioni dell'avversario. La risposta di Anselmo può essere così riassunta: se l'Essere perfettissimo può essere pensato esistente, deve essere pensato senza inizio, perché se esistesse con un inizio non sarebbe l'Essere perfettissimo, in quanto dipenderebbe da ciò da cui o per cui ha inizio. Ora poiché l'Essere perfettissimo può essere pensato esistente senza inizio, deve essere pensato come necessariamente esistente: infatti ciò che non dipende da altro nel proprio esistere è un Essere necessario, e quindi la sua possibilità/pensabilità coincide con la sua esistenza reale. Il problema è che Gaunilone non concede che l'Essere perfettissimo possa essere pensato

come esistente se non si conosce già che Egli esiste: d'altra parte lo stesso Anselmo fa appello alla fede di Gaunilone per convincerlo che sia veramente possibile pensare l'Essere perfettissimo come esistente. Quanto alla seconda obiezione, per Anselmo non può valere l'esempio dell'isola superiore a tutte le altre terre, perché l'Essere perfettissimo non è supremo all'interno di un genere o di una specie di esistenti, ma è supremo in assoluto: Dio è superlativo assoluto, non superlativo relativo. Pertanto solo a Dio si addice la definizione di "id quo maius cogitari nequit". A commento della risposta di S. Anselmo, ritengo di dover sottolineare che essa mette in luce che l'argomento anselmiano non è, in senso stretto, a priori. Il punto di partenza, infatti, è un'espressione, "id quo maius cogitari nequit", che si può affermare come pensabile solo a patto di avere alle spalle o un'altra dimostrazione dell'esistenza dell'Essere perfettissimo (p. es., quella offerta da Anselmo nel *Monologion*, a partire dai gradi di perfezione), o l'esperienza del credente che intende il concetto di Dio come significativo di un Essere sovrano, superiore a ogni realtà e assolutamente necessario. Ritengo, pertanto, che l'argomento anselmiano del *Proslogion* sia valido solo a patto di non pretendere che esso sia a priori, dando per scontata la verità del punto di partenza, cioè, l'idea di Dio come Essere perfettissimo. L'argomento allora può avere, a mio modo di pensare, due obiettivi: uno propriamente filosofico, che approfondisce e sviluppa l'argomento, o gli argomenti, del *Monologion*, dai gradi di perfezione, nonostante Anselmo abbia concepito l'*unum argumentum* del *Proslogion* come autonomo; un altro obiettivo, invece, teologico, che intende dimostrare la ragionevolezza dell'affermazione dell'esistenza di Dio da parte del credente, con un intento apologetico, contro coloro che oppongono alle ragioni della fede la ragione della filosofia, accusando la fede di essere priva di razionalità. La ripresa dell'argomento del *Proslogion*, da parte del razionalismo moderno ha insistito nel sostenere che l'idea di Dio è innata, proponendo un'argomentazione rigidamente a priori, per motivi che tratteremo più avanti. Giovanni Duns Scoto, invece, ha colto, a mio parere, che il punto delicato dell'argomento è l'affermazione, contestata da Gaunilone, per cui è possibile pensare l'Essere perfettissimo come esistente, anche se non si conosce già, per altra via, che Egli esiste realmente. Infatti Scoto utilizza l'argomento anselmiano (la *ratio Anselmi*) all'interno di una argomentazione più ampia, che giunge dapprima a dimostrare che la Causa Prima, il Fine Ultimo e l'Essere perfettissimo, coincidenti in un'unica Natura divina, sono nozioni possibili e pensabili e, ancor più, che queste nozioni *devono* essere possibili e pensabili, per rendere intellegibile la nozione di ente finito. Detto brevemente: la nozione di ente finito implica il poter essere causato da altro,

il poter essere finalizzato ad altro ecc., e perciò richiede necessariamente la possibilità reale dell'Ente infinito, assolutamente perfetto, Causa Prima e Fine Ultimo. Ma se tale Essere perfettissimo è pensabile come esistente allora esiste: la *ratio Anselmi* è pienamente valida e, in questo caso, non viene toccata dall'obiezione di Gaunilone e di tutti coloro che richiedono una qualche conoscenza della natura divina per poterne affermare l'esistenza possibile o ideale nella mente. Andando con ordine, seguiamo l'argomentazione scotista, riassumendone i passaggi principali.<sup>7</sup>

Il punto di partenza per dimostrare l'esistenza di Dio, secondo Duns Scoto è la nozione di *ens*, che consente di formulare correttamente la questione. E poiché la prima specificazione della nozione di *ens* è quella data dai primi due modi intrinseci, la *finitas* e la *infinitas*, la questione si può porre così: oltre agli enti finiti esiste (o esistono) anche l'Ente (o gli enti) infinito (o infiniti)? La risposta alla domanda non è evidente né ai sensi né alla mente, in quanto l'esistenza dell'Ente Infinito non è evidente. Se lo fosse, seguirebbe che la proposizione "l'Ente Infinito esiste" può essere immediatamente dedotta dalla nozione di *ens*: ma questo non è vero, perché della nozione di *ens* si può soltanto dedurre che il concetto di Ente Infinito non è contraddittorio.

Tuttavia è già molto importante che il concetto di *ens infinitum* non sia intrinsecamente contraddittorio, perché altrimenti una via a Dio sarebbe impossibile. Bisogna però dimostrare: a) che l'esistenza di un ente infinito è *possibile*; b) che tale ente esiste realmente. Il passaggio da a) a b) non è problematico per Scoto, mentre per giungere a dimostrare la possibilità che esista un ente infinito il cammino è lungo ed articolato in tappe successive.

Per dimostrare l'Infinità dell'essere divino, e quindi la sua trascendenza, è necessario prima aver dimostrato che:

1. Esiste una Prima Causa Efficiente;
2. Esiste una Causa Finale suprema, il Fine ultimo;
3. Esiste l'Essere la cui Natura è perfettissima;
4. Causa Prima Efficiente, Fine ultimo ed Essere perfettissimo si identificano;
5. Si ha un *unico* Essere che realizza questi tre "primati" (di causalità, di finalità, di perfezione);
6. Questo unico Essere è Infinito ed è l'unico vero Dio.

<sup>7</sup> Oltre al testo scotista *Ordinatio*, I, dist. 2, pars 1, qq. 1-2, cfr. *De Primo Principio*, ed. M. Müller, Friburgo i. Brisg., 1941, pp. 43 ss.



Il passaggio dalla 5 alla 6 è molto complesso e richiede una serie di passaggi intermedi, in cui occorre dimostrare che il Primo Essere è dotato di intelletto e volontà, che si identificano con la sua essenza e che sono infinite. Quest'ultima parte non è essenziale, per il punto che ora stiamo trattando. Il momento che ora qui interessa consiste nella dimostrazione che esiste un Ente, Causa Prima, che sia semplicemente/assolutamente Primo, non causato né causabile. Per tale scopo, secondo il Dottor Sottile, è possibile seguire la classica via *a posteriori* che, partendo da un fatto constatabile con i sensi, cerchi di spiegarne la ragione ultima giungendo così alla Causa Prima: è la via di S. Tommaso che Scoto giudica legittima. Ma essa presenta l'inconveniente di dover ricorrere ai contingenti dati forniti dalla conoscenza sensibile, sempre oggetto di obiezioni. Inoltre essa non è formulata con un sillogismo la cui prima premessa sia necessaria, requisito fondamentale per un sillogismo scientifico, secondo Aristotele. Scoto intende seguire un'altra via, che parte da un dato *necessario per l'intelletto*.

In tal modo non si giunge subito all'*esistenza* della Causa Prima, ma alla *possibilità* dell'esistenza della Causa Prima, in quantoché ci si muove dapprima nell'ordine concettuale. Il dato necessario per l'intelletto è questo: *aliquid ens est effectibile*. "Qualche ente può esser fatto esistere", si dovrebbe tradurre con espressione italiana poco felice; diciamo meglio: qualche ente può venire all'esistenza. E questa è una verità necessaria: *ab esse ad posse valet illatio*. Se dunque si deve ammettere uno *ens effectibile* tale *ens* è *effectibile "a se"*, "*a nihilo*" o "*ab aliquo alio*"? Ovvero: può essere prodotto da se stesso, dal nulla o da qualcos'altro? Non da se stesso, perché nessuna cosa produce se stessa; non dal nulla, perché il nulla produce nulla; dunque da qualcos'altro. Il che significa che l'*effectibilitas* di un ente si spiega con un altro ente *effectivum*, che può far esistere l'*ens effectibile*. Ora, questo *ens effectivum* è a sua volta *effectibile*? Se sì, allora avremmo uno *ens effectivum non effectibile*, cioè una causa incausabile, che è l'assunto a cui si voleva giungere. Se no, allora avremmo uno *ens effectivum* che è anche *effectibile* e che perciò rimanda ad un altro *ens effectivum* e così via. Bisogna dunque giungere anche in questo caso ad una causa incausabile, a meno che non si ammetta la possibilità di regredire all'infinito. Ma una serie infinita in un ordine ascendente (dal seguente al precedente) è impossibile, così come è impossibile un circolo di cause. Infatti in un circolo di cause una causa sarebbe allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto precedente e seguente, cioè non solo causa, ma anche effetto, che è contraddittorio.

Il Dottor Sottile è però consapevole che ci sono filosofie che ammettono la possibilità di una serie infinita di cause: ma si tratta di serie di cause

ordinate tra loro accidentalmente e non essenzialmente. La distinzione, ben conosciuta anche da S. Tommaso,<sup>8</sup> consiste in una differenza di natura e di ordine della causalità.

*Differenza di natura*, perché nelle cause essenzialmente ordinate la causa più alta (precedente) è più perfetta di quella più bassa (seguinte), cioè esercita una attività causale più perfetta; nelle cause accidentalmente ordinate non vi è una gerarchia di perfezione tra le cause (p. es., come in tanti martelli messi uno dopo l'altro, in cui uno picchia l'altro facendolo muovere e questo un altro e così via).

*Differenza di ordine*, perché nella serie di cause essenzialmente ordinate tutte le cause devono agire insieme per raggiungere l'effetto, mentre nella serie di cause accidentalmente ordinate l'effetto può essere ottenuto anche se le cause agiscono una dopo l'altra. In altre parole, nella serie di cause essenzialmente ordinate la causa seguente dipende dalla precedente quanto alla possibilità di causare (p. es., il bastone che è mosso dalla mano); nella serie di cause accidentalmente ordinate tale dipendenza non esiste. Ora una infinità di cause essenzialmente ordinate è impossibile; e per quanto riguarda la serie di cause accidentalmente ordinate, essa può dirsi infinita solo a patto che si fondi su una serie (di cause) essenzialmente ordinata. In ogni caso bisognerà sempre ammettere l'esistenza di una Prima Causa efficiente.<sup>9</sup> Per dimostrare che una serie infinita di cause essenzialmente ordinate è impossibile, Scoto ricorre a ben cinque argomenti, di cui il primo mi sembra il più efficace.

Il fondamento di una serie di cause essenzialmente ordinate è una causa "al di fuori" della serie stessa, altrimenti la serie diventa inintelligibile. Infatti, si è visto che, nella serie, la causa seguente è effetto della precedente. Ora se non esistesse una causa esterna che *non* è, a sua volta, effetto di un'altra causa, seguirebbe che 1) o questa non è veramente causa, 2) o è causa ed effetto insieme. Se fosse vera la 1) la serie rimarrebbe senza fondamento (e dunque inintelligibile); la 2) non può esser vera perché è contraddittoria. Resta che si deve pensare una Causa incausata come fondamento della serie di cause essenzialmente ordinate. Bisogna poi dimostrare che essa è incausabile sotto ogni aspetto.

È incausabile ciò che non può dipendere da alcun tipo di causalità. La Prima Causa efficiente non dipende da un'altra causa efficiente, perché s'è appunto dimostrato che è "Prima" in senso assoluto; non può dipendere da

<sup>8</sup> Cfr. *S.Theol.*, I, q. 46, a. 2, ad 7.

<sup>9</sup> Cfr. *De Primo Principio*, ed. cit., pp. 45-47.

alcuna causa finale, perché il fine muove la causalità efficiente ad agire ed è sempre unito ad una causalità efficiente.

Dunque se la Causa è *Primum efficiens* è anche *primum* nell'ordine dei fini. Non può, infine, dipendere né da causa materiale né da causa formale, perché le cause intrinseche presuppongono, ontologicamente e logicamente, le cause estrinseche. Si conclude "quod simpliciter primum effectivum est incausabile".

Ma se il *primum effectivum* incausabile è possibile, allora è anche realmente esistente, in quanto solo se esso esiste in atto può venir pensato come possibile, altrimenti il suo stesso concetto sarebbe contraddittorio.

Esiste dunque il *Primum effectivum* incausabile e incausato. Dimostrata l'esistenza della Causa Prima efficiente, Scoto passa a dimostrare l'esistenza di una Suprema Causa finale.

Se un ente non può essere prodotto da alcuna causa efficiente (se è *ineffectibile*) allora nemmeno dipende da alcuna causa finale (è *infinibile*). Nell'ordine delle cause finali non si può regredire all'infinito: bisogna far capo ad un fine non ulteriormente subordinabile ad altro fine (*finitivum primum*).

L'esistenza di un *Primum finitivum* è dunque possibile; la sua possibilità è tale a condizione ch'esso esista davvero; dunque esiste un Fine supremo. Ancora una volta Scoto inserisce l'esistenza reale come condizione di pensabilità dell'incondizionato. Non sfugge la grande somiglianza tra la struttura logica della seconda tappa della dimostrazione rispetto alla tappa precedente, come dichiara lo stesso Dottor Sottile.

Nel terzo momento della prova si dimostra che esiste una Natura supremamente perfetta.

L'argomento è così organizzato:

1. ogni natura eminente è assolutamente prima secondo la perfezione. Ciò è evidente se si considera l'ordine delle essenze, che sono ordinate come i numeri;<sup>10</sup>

2. la natura supremamente perfetta è incausabile in quanto, non dipendendo da altro fine è il Bene supremo (*bonum habet rationem finis*) e quindi Perfezione suprema;

3. ma l'ente incausabile esiste, come s'è già dimostrato; dunque esiste anche l'ente supremamente perfetto, che contiene virtualmente in sé ogni bene/ogni perfezione possibile.

<sup>10</sup> Il riferimento è al testo di Aristotele, *Metaph.*, VIII, cap. 3; 1034b 33.

Nel quarto momento si dimostra che le tre primalità (*primitates*) finora dimostrate (Causa Prima, Fine ultimo, Perfezione suprema) coincidono in un solo essere. Se infatti queste tre primalità si trovassero divise in più nature non si saprebbe chi è l'Essere primo e le tre primalità non avrebbero alcun significato in quanto primalità assolute.

È dunque possibile e pensabile l'esistenza di un unico Essere divino, Causa Prima, Fine Ultimo, Natura Perfettissima. Da questa possibilità-pensabilità dell'Assoluto/Incondizionato si deve dedurre la sua esistenza reale, per le motivazioni addotte da S. Anselmo nel *Proslogion*.

Se infatti la Natura divina perfettissima non esistesse realmente non sarebbe perfettissima e perciò neppure pensabile come tale; ma poiché è necessario ammettere la pensabilità della Natura divina perfettissima, come appena dimostrato, si dovrà concedere che questa Natura esiste nella realtà. La "colorazione" dell'argomento di Anselmo da parte di Scoto avrà un influsso indiretto sulla elaborazione della prova a priori dell'esistenza di Dio in G.W. Leibniz, il quale ha presente la prova a priori formulata da Cartesio.

### 3. Le prove ontologiche nel Razionalismo moderno

Cartesio dimostra l'esistenza di Dio a partire dall'idea di Infinito innata nella mente, in un testo della III Meditazione Metafisica.<sup>11</sup>

L'idea di Dio, infatti, poiché è idea di una Sostanza infinita, proietta il *cogito* oltre se stesso, essendo il *cogito* per sua natura finito e contingente (e perciò soggetto al dubbio): il *cogito* scopre dentro di sé un contenuto di cui non è causa adeguata. Solo Dio può essere causa adeguata dell'idea di una Sostanza infinita e necessaria.

*Sum ergo Deus est*, scrive Cartesio nelle *Regulae ad directionem ingenii*; l'argomento è a priori, perché l'idea di Dio è certamente innata, secondo Cartesio, ma esso non corrisponde all'argomento anselmiano, perché fa uso del principio di causalità, formalmente estraneo all'argomento del *Proslogion*. Dove invece Cartesio ripropone l'argomento anselmiano è in un testo della V Meditazione Metafisica, che rappresenta, per così dire, la versione "razionalista" dell'*unum argumentum*.<sup>12</sup> La versione cartesiana è "razionalista" nel senso che non si appella alla fede del soggetto che possiede l'idea di Dio, come fa S. Anselmo rispetto a Gaunilone, ma presuppone

<sup>11</sup> Cfr. R. Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, trad. it. di M. Gargano e U. Perone, Torino, ed. SEI; Meditazione III, 45, pp. 73-74.

<sup>12</sup> Cfr. R. Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, ed. it. cit. V, 66-67, pp. 94-95.

ne l'idea di Dio come un contenuto di pensiero già dato a priori. Inoltre Cartesio "cosifica", per così dire, l'esistenza, considerandola come una "perfezione" di cui non può mancare l'Essere perfettissimo. In tal modo si ha l'impressione che l'esistenza sia considerata un attributo divino accanto agli altri, il che solleverà, come vedremo, una significativa reazione in Kant.

L'argomento cartesiano è ben presente anche a Leibniz, che riprende in vari testi la prova a priori della esistenza di Dio. Per la sua indole sintetica, consideriamo il testo leibniziano della *Monadologia*:

Soltanto Dio, o l'Essere necessario, ha questa prerogativa, che, se è possibile, *deve* esistere. E poiché nulla può impedire la possibilità di ciò che non implica alcun limite, alcuna negazione, e, per conseguenza, alcuna contraddizione, questo solo basta per conoscere *a priori* l'esistenza di Dio.<sup>13</sup>

Quindi Leibniz prosegue menzionando altre due vie per dimostrare l'esistenza di Dio, da lui poco prima sviluppate, e cioè la via delle verità eterne e la via della contingenza. Per quanto riguarda la prova ontologica leibniziana, occorre notare che essa differisce da quella di Anselmo e di Cartesio e si avvicina maggiormente alla prova scotista. Il momento essenziale della prova è che la Natura divina è tale che la sua essenza include l'esistenza e perciò sarà sufficiente mostrare che la Natura divina è possibile per dimostrare che essa esiste. La possibilità equivale infatti alla pensabilità senza contraddizione; certamente l'Essere Necessario è pensabile senza contraddizione; dunque è possibile; e se è possibile esiste realmente, dato che in un Essere necessario essenza (= idea possibile) ed esistenza coincidono. La somiglianza con l'argomento scotista consiste nell'aver puntualizzato l'importanza fondamentale di mostrare che l'Essere Necessario Infinito è possibile. La differenza, mi sembra, sta nel fatto che Scoto giunge a mostrare la *possibilità reale* dell'Essere divino, mentre Leibniz si limita a mostrare la *possibilità logica*, cioè la sola pensabilità senza contraddizione. In Scoto l'Essere divino è possibile realmente, poiché la sua possibilità è la sola in grado di giustificare e fondare la possibilità dell'esistenza degli enti finiti: e poiché la possibilità dell'esistenza degli enti finiti è una possibilità reale, anche la possibilità dell'esistenza di Dio è una possibilità reale e non soltanto logica. Se fosse sufficiente la sola possibilità logica di Dio per affermare l'esistenza reale allora partiremmo da una definizione di Dio come ciò la cui essenza include l'esistenza. Il che avviene in Spinoza. Secondo Spinoza l'infinità della Sostanza divina, cioè il possesso di infiniti

<sup>13</sup> G.W. Leibniz, *Monadologia* 45.

attributi, fa sì che l'essenza divina implichi l'esistenza reale. Essere del Pensiero ed essere della Realtà, d'altra parte non sono altro che due attributi fondamentali della Natura divina, che si corrispondono perfettamente: la coincidenza di essenza ed esistenza, dunque, è l'esplicitazione della stessa definizione della Sostanza Infinita. Molto vicina alla posizione di Spinoza è la riproposizione dell'argomento ontologico da parte di Hegel. Nell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*), che è l'opera più nota e più sistematica di Hegel, tutta la I parte è dedicata alla *Scienza della logica*, in cui per certi aspetti è sintetizzata la *Scienza della Logica*, scritta da Hegel tra il 1812 e il 1816, qualche anno prima dell'Enciclopedia, e dove veniva ripreso l'argomento ontologico per dimostrare l'esistenza di Dio. Nella I parte dell'*Enciclopedia* (§§ 49-51) Hegel fa un'esposizione delle prove dell'esistenza di Dio, premettendo anzitutto che Dio è l'oggetto della ragione che deve essere determinato col pensiero. Per giungere a questa determinazione, la ragione deve unificare il concetto di Dio, che è l'Identità astratta, con l'Essere: tale unificazione è l'*Ideale* della ragione.

La prima via dell'unificazione è rappresentata dalla prova cosmologica e dalla prova fisico-teologica. La seconda via dell'unificazione è la prova ontologica, che Hegel mostra di apprezzare. Così egli scrive:

L'altra via dell'unificazione, mediante cui deve sorgere l'Ideale, va dall'Astratto del pensiero verso la determinazione per la quale rimane soltanto l'Essere. E questa è la prova ontologica dell'esistenza di Dio. Qui l'opposizione è tra il Pensare e l'Essere, mentre nella prima via l'Essere è comune a entrambi i lati e l'opposizione riguarda soltanto la differenza tra il Singolarizzato e l'Universale. Ora, l'argomento che l'intelletto contrappone a questa seconda via è, in sé, lo stesso di quello addotto in precedenza, vale a dire: come nell'elemento empirico non si trova l'Universale, parallelamente, per converso, nell'Universale non è contenuta la determinatezza; e l'entità determinata, qui, è l'Essere. In altri termini: non sarebbe possibile dedurre e analizzare l'Essere a partire dal Concetto.<sup>14</sup>

Questa obiezione riportata da Hegel proviene dall'Empirismo, e in particolare da Hume, che aveva criticato la possibilità di estrarre dalle percezioni l'Universale e il Necessario; viceversa è pure impossibile estrarre dal concetto universale astratto il reale concreto. Ma secondo Hegel è proprio

<sup>14</sup> G.W. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche*, § 51; trad. ital. di V. Cicero, Milano, ed. Rusconi, 1996, p. 179.

l'Unità di Concetto ed Essere a costituire il vero Concetto di Dio. L'argomento ontologico ha il pregio di aver assunto il punto di partenza "più degno e più vero per pensare l'Assoluto, che è unicamente la natura spirituale"; così facendo, l'argomento è stato in grado di illuminare il cammino dello spirito umano che, pensando Dio, muove verso la certezza che Dio è. L'osservazione del Criticismo kantiano, per cui il Pensare e l'Essere sarebbero diversi, è definita da Hegel "banale" (*die triviale Bemerkung der Kritik*). Hegel si riferisce all'esempio dei cento talleri fatto da Kant contro l'Identità tra Pensiero ed Essere; pensare di avere cento talleri in tasca non significa averli realmente.<sup>15</sup> Ebbene, replica Hegel:

A parte il fatto che chiamare "concetto" qualcosa come cento talleri potrebbe non a torto essere considerato una barbarie ... si dovrebbe considerare che, quando si parla di Dio, si ha a che fare con un oggetto di tipo ben diverso da cento talleri e da un qualsiasi concetto particolare, rappresentazione o come altrimenti lo si voglia chiamare. Ogni *Finito*, di fatto, è questo e *soltanto* questo: il suo Esserci è diverso dal suo Concetto. Dio, invece, deve poter essere esplicitamente e unicamente pensato come esistente, come ciò il cui Concetto implica entro sé l'Essere.<sup>16</sup>

Similmente a Spinoza, anche Hegel parte dalla concezione di Dio come quella Essenza/Concetto che implica in sé l'esistenza. Vedremo che questo punto di partenza, come puro contenuto di pensiero, cioè come determinazione del contenuto dell'Idea di Dio, è contestato da S. Tommaso, contro S. Anselmo, perché tale contenuto è piuttosto il punto d'arrivo che non il punto di partenza. Ma soffermiamoci prima sulla posizione di Kant, criticata, come abbiamo visto, da Hegel, in modo esplicito e piuttosto radicale. Nel cosiddetto "periodo pre-critico" Kant confuta l'argomento ontologico in due scritti: *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica* (*Primorum principiorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*), del 1755, e *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (*Der einzig mögliche Beweisgrund*

<sup>15</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura, Dialettica trascendentale*, II, cap. III, sez. IV; trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari, ed. Laterza, 1966, vol. II, p. 472.

<sup>16</sup> G.W. Hegel, *loc. Cit.* Hegel, come già detto, si è occupato dell'argomento a priori nella *Scienza della Logica* (trad. it. di A. Moni e C. Cesa, ed. Laterza, Bari-Roma, 1981, vol. II, pp. 493-495; 538-542; 801-804). Altri riferimenti di Hegel al medesimo argomento troviamo nelle *Lezioni sulla storia della filosofia I*, nelle *Lezioni sulla Filosofia della Religione* e nelle *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*.

zu einer Demonstration des Daseins Gottes), del 1763. Nella prop. VI della *Nova dilucidatio* Kant afferma che “È assurdo che qualcosa abbia in sé la ragione della sua esistenza”. E così argomenta:

Ciò infatti che ha in sé la ragione dell'esistenza di una cosa, è la causa della medesima. Supponendo pertanto l'esistenza di un ente che avesse in sé la ragione della sua esistenza, questo ente dovrebbe essere la causa di sé medesimo. Poiché però la nozione di causa antecede per sua natura la nozione di causato, mentre quest'ultima è posteriore, la stessa cosa sarebbe simultaneamente anteriore e posteriore a sé medesima: il che è assurdo.<sup>17</sup>

Nell'*Unico argomento* ... Kant, dopo aver proposto nella prima parte dello scritto l'argomento per la dimostrazione dell'esistenza di Dio (l'argomento dal contingente al necessario), nella terza parte confuta gli altri argomenti presentati dai filosofi. È importante notare che nella prima parte Kant ha escluso che l'esistenza possa considerarsi un predicato o una determinazione di una qualche cosa: per esempio, dice Kant, non si deve dire, propriamente parlando, “esistono esagoni regolari nella natura”, ma piuttosto: “nella natura, a certe cose, p. es., alle celle delle api o al cristallo di rocca, spettano i predicati che sono pensati insieme in un esagono”. In breve, per Kant l'esistenza è un concetto di esperienza, è un dato di fatto, la posizione assoluta dell'oggetto con le sue determinazioni; mai è attributo di un'essenza.<sup>18</sup>

È molto interessante quanto nota Kant alla fine di questa confutazione, e cioè che “Un'esistenza divina dovrebbe esser dedotta, nel modo citato, dalla intrinseca possibilità di tutto il pensabile”.<sup>19</sup> Dopo quanto abbiamo detto su Scoto e Leibniz, l'osservazione kantiana è densa di significato. Ancor più articolata è la critica di Kant all'argomento ontologico nella *Critica della Ragion Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), e precisamente nella *Dialettica trascendentale*, Libro II, cap. III, sez. IV.<sup>20</sup> Un primo passaggio importante è la precisazione per cui non si contraddice chi nega che Dio esista, perché non nasce alcuna contraddizione, quando, in un giudizio identico (necessario), si sopprime il soggetto assieme al predicato: la con-

<sup>17</sup> I. Kant, *Nova dilucidatio* ..., trad. it. in: *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenmeser, Bari, ed. Laterza, 1982, p. 18.

<sup>18</sup> I. Kant, *L'unico argomento* ..., trad. it. in: *Scritti precritici*, cit., pp. 113-114.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>20</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, ed. Laterza, B.U.L., Bari, 1993, VII ed., pp. 379-384.



tradizione si avrebbe nel caso si sopprimesse soltanto il predicato, mantenendo il soggetto. E per spiegare quest'affermazione Kant utilizza lo stesso esempio fatto da Cartesio nell'esposizione dell'argomento a priori, cioè l'esempio dell'idea del triangolo. Scrive Kant:

Affermare un triangolo e insieme negarne i tre angoli è contraddittorio; ma negare il triangolo insieme con i suoi tre angoli, non è una contraddizione. Lo stesso è del concetto di Essere assolutamente necessario. Se voi ne negate l'esistenza, voi negate anche la cosa stessa con tutti i suoi predicati; dove può sorgere allora la contraddizione?<sup>21</sup>

È chiaro che qui Kant ripropone la tesi per cui l'esistenza non è un predicato: tolta l'esistenza, non si toglie un predicato del soggetto, ma il soggetto, con tutti i suoi predicati. Prosegue infatti lo stesso Kant:

Voi avete già commessa una contraddizione quando, nel concetto d'una cosa che volete pensare unicamente nella sua possibilità, avete introdotto, sia pure sotto occulto nome, il concetto della sua esistenza. Se vi si concede questo, voi in apparenza avete guadagnato il gioco, ma nei fatti non avete detto niente; perché siete incorsi in una semplice tautologia ... Se io prendo il soggetto "Dio" con tutti insieme i suoi predicati ... e dico: Dio è, o c'è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati, e cioè l'oggetto in relazione col mio concetto. Entrambi devono avere esattamente un contenuto identico ... E così il reale non viene a contenere niente più del semplice possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili ... Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è più che nel semplice concetto di essi, cioè nella loro possibilità.<sup>22</sup>

Detto in altri termini, per Kant non si può pensare l'esistenza soltanto mediante la categoria pura e poi pretendere di poterla distinguere dalla semplice possibilità. In tal modo la critica kantiana colpisce non solo la versione cartesiana dell'argomento ontologico, ma anche quella leibniziana:

Il concetto di un Essere supremo è un'idea per più rispetti molto utile; ma appunto perciò, essendo semplice idea, è del tutto incapace di dilatare soltanto per suo proprio mezzo, la nostra conoscenza verso ciò che esiste ... il carattere delle possibilità di conoscenze sin-

<sup>21</sup> I. Kant, *loc. cit.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

tetiche va sempre cercato nell'esperienza, alla quale per altro non può appartenere l'oggetto di una idea; così il celebre Leibniz è rimasto di gran lunga lontano dal fare ciò di cui si lusingava, cioè conoscere a priori la possibilità di un essere così sublimemente ideale.<sup>23</sup>

Per Kant, dunque, la coscienza di ogni esistenza appartiene interamente all'unità dell'esperienza; fuori da quest'ambito abbiamo a che fare con ipotesi, che non possiamo adeguatamente giustificare.

#### 4. La posizione di S. Tommaso nei confronti dell'argomento "ontologico"

L'argomento anselmiano presentato nel *Proslogion* non è accettato da S. Tommaso. La sua posizione è esposta soprattutto in due testi: in modo breve, nella *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 2; in modo più ampio, nella *Summa contra Gentiles*, I, capp. 10 e 11. Nel primo testo della *Summa Theologiae* S. Tommaso si chiede "se sia di per sé evidente che Dio esiste". La risposta del Dottore Angelico è troppo nota, perché ci si possa soffermare in questa sede. Nella seconda obiezione viene presentato in sintesi l'argomento anselmiano del *Proslogion*.<sup>24</sup> S. Tommaso risponde così all'obiezione:

Può anche darsi che colui che sente questa parola "Dio" non capisca che si vuol significare con essa un essere di cui non si può pensare il maggiore, dal momento che alcuni hanno creduto che Dio fosse corpo. Ma dato pure che tutti col termine "Dio" intendano significare quello che si dice, cioè un essere di cui non si può pensare il maggiore, da ciò non segue la persuasione che l'essere espresso da tale nome esista nella realtà delle cose; ma soltanto nell'apprensione dell'intelletto. Né si può arguire che esista nella realtà se prima non si ammette che nella realtà vi è una cosa di cui non si può pensare una maggiore: ciò che non si concede da coloro che dicono che Dio non esiste.<sup>25</sup>

La risposta di S. Tommaso ha qualche affinità con la risposta kantiana: "esse in apprehensione intellectus" ed "esse in rerum natura" non si implicano reciprocamente. Nel testo della *Summa contra Gentiles* S. Tommaso è ancor più penetrante, perché spiega l'origine dell'argomento a priori dal lato psicologico, prima di confutarlo dal punto di vista teoretico. Dopo aver riassunto gli argomenti per i quali l'esistenza di Dio è una

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Cfr. *S. Theol.*, I, q. 2, a. 1, arg. 2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, ad 2.

verità per sé nota, tra cui l'argomento del *Proslogion*,<sup>26</sup> S. Tommaso, nel capitolo seguente, osserva:

Codesta opinione deriva in parte dall'abitudine che hanno gli uomini di udire e d'invocare fin da principio il nome di Dio. Ora, le abitudini, e specialmente quelle della prima infanzia, acquistano forza di natura; dal che deriva che le convinzioni acquisite fin dalla fanciullezza si ritengono con tale fermezza come se fossero per natura e per sé note. E in parte l'opinione suddetta deriva dal non distinguere il per sé noto in senso assoluto, dal per sé noto rispetto a noi.<sup>27</sup>

Un primo elemento di riflessione proposto da S. Tommaso consiste dunque nel radicare la comprensione del significato del nome di Dio (come essere perfettissimo, di cui nessuno è più grande) non nell'intuizione di un'idea formata nell'intelletto, ma in una esperienza esistenziale profonda, perché presente fin dall'infanzia, o, aggiungerei, perché caratterizzata da un'intensa vita di fede. L'intensità del rapporto personale con Dio, o, comunque, l'intensità dei condizionamenti religiosi ambientali, tradizionali, culturali, spinge a ritenere come assolutamente valido un argomento che apparentemente dimostra una verità oggettiva, in realtà conferma una certezza soggettiva, vissuta all'interno di un'esperienza particolarmente significativa per il soggetto. L'argomento ontologico fa dunque risplendere nella purezza ideale e nella nudità formale la luce evidente che il soggetto riceve dalla propria credenza in un Assoluto che dà significato a tutta la sua vita. L'argomento stesso è piuttosto la giustificazione razionale o la spiegazione di un'esperienza di fede che non la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

S. Tommaso prende tuttavia sul serio la pretesa dell'argomento di dimostrare l'esistenza di Dio, e continua la propria analisi spiegando che il ragionamento del *Proslogion* tratta l'esistenza di Dio come una verità per sé nota, in quanto tratta la nozione di Dio come la nozione di un Essere la cui essenza implica l'esistenza. Infatti soltanto un Essere di tal natura non può non essere pensato che come esistente; ciò la cui essenza implica l'esistenza è assolutamente necessario, e pertanto non c'è distinzione alcuna tra la sua possibilità/pensabilità e la sua esistenza, tra il suo essere concettuale e il suo essere reale. Ma osserva S. Tommaso:

proprio perché noi non possiamo concepire intellettualmente l'esistenza di Dio, ciò rimane ignoto rispetto a noi.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> *Summa contra Gentiles*, I, c. 10, 1. I testi della *Summa c. Gent.* sono riportati nella traduzione italiana di T. Centi, ed. UTET, Torino, 1992.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, c. 11.

In altri termini, per comprendere adeguatamente il significato della nozione dell’“*id quo maius cogitari nequit*”, al punto da dedurre la sua esistenza reale dal suo concetto, dovremmo essere in grado di conoscere l’essenza di Dio, almeno approssimativamente: e ciò è dato o da un’altra argomentazione di tipo filosofico (una via “*a posteriori*”) o, più perfettamente, dalla conoscenza di fede nella Rivelazione. Fatte queste premesse, S. Tommaso riprende le considerazioni già viste nella *Summa Theologiae*:

E neppure segue necessariamente che appena compreso il significato del termine “Dio”, subito si abbia l’idea dell’esistenza di Dio: perché tra quegli stessi che ne ammettono l’esistenza non tutti capiscono che Dio è la cosa di cui non se ne può pensare una maggiore: infatti molti nell’antichità pensarono che Dio fosse il mondo visibile attuale.<sup>29</sup>

Se l’idea di Dio e l’idea di “ciò di cui non si può pensare alcuna cosa più perfetta” fossero immediatamente equivalenti per tutti gli uomini, il fatto che alcuni uomini identificano Dio con qualcosa che di per sé non è assolutamente perfetta sarebbe impossibile. S. Tommaso, tuttavia, sembra rendersi conto che la posizione di coloro che identificano Dio con la Natura è piuttosto complessa, e pertanto ritiene di non insistere in questa argomentazione, concedendo che tutti col termine “Dio” intendano la cosa di cui non è possibile pensarne una più grande; ma anche concesso ciò, non segue necessariamente che una tal cosa esista nella realtà:

Infatti la realtà che deriva come logica conseguenza non può essere superiore al valore del termine. Ora, per il fatto che una cosa del genere si concepisce mentalmente nel proferire il termine “Dio”, non segue che Dio esista, se non come dato intellettuale. Perciò l’essere di cui non se ne può pensare uno maggiore non può non avere l’esistenza: però nell’intelletto. Ma da ciò non segue che codesto essere esista nella realtà. E quindi non sono per questo in contraddizione quelli che negano l’esistenza di Dio: poiché la contraddizione è solo in chi, dopo aver concesso l’esistenza reale di una cosa di cui non se ne può pensare una maggiore, intendesse poi di negarla.<sup>30</sup>

S. Tommaso respinge anche una seconda versione dell’argomento ontologico, per cui se si pensasse Dio come non esistente, si potrebbe pensare qualcosa di più perfetto di Dio, il che è contraddittorio, poiché Dio è l’Essere perfettissimo. Abbiamo visto che, in qualche modo, questo ragionamento era pure presente nel *Proslogion* di S. Anselmo. Risponde l’Aquiniate:

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, c. 11, 1.

<sup>30</sup> *Ibid.*

La possibilità di pensare Dio come non esistente non deriva dall'imperfezione, o dalla mancata certezza della sua esistenza, che in sé è evidentissima; bensì dalla debolezza del nostro intelletto, che è incapace di conoscere Dio in se stesso, ma deve farlo attraverso i suoi effetti, e giungere così a conoscerne l'esistenza mediante il ragionamento.<sup>31</sup>

A ben guardare, anche in S. Tommaso, come in Kant, l'esistenza non può essere considerata come un fattore che completa la perfezione di un ente, quasi che, se un Ente è perfettissimo, non può mancare di alcuna perfezione, e quindi nemmeno dell'esistenza. Per includere l'esistenza nel concetto stesso di Dio occorre capire che Dio è lo *Ipsum Esse subsistens*, la Causa di ogni realtà esistente, e perciò la Fonte stessa di ogni esistenza e di ogni vita: occorre, cioè, capire che Dio è Somma Sostanza e Vita per eccellenza, come direbbe Aristotele; il che non è dato all'intelligenza umana, se non attraverso la mediazione dell'attività discorsiva della ragione.

##### 5. Argomento ontologico ed ontologismo: la risposta tomista

Anche per Malebranche, come per Cartesio, l'esistenza di Dio è una verità per sé nota. Scrive infatti il filosofo francese:

Si può vedere un cerchio, una casa, un sole, senza che esistano realmente, perché tutto ciò che è finito può esser visto nell'infinito che ne racchiude le idee intelleggibili. Ma l'infinito non può essere visto che in se stesso, in quanto non v'è nulla di finito che possa rappresentare l'infinito. Se si pensa a Dio, bisogna che Egli esista. Un essere determinato, per quanto conosciuto, può anche non esistere per nulla: si può vederne l'essenza senza l'esistenza, la sua idea senza di esso. Ma non si può vedere l'essenza dell'infinito senza la sua esistenza, l'idea dell'essere senza l'essere.<sup>32</sup>

In questa prospettiva, Dio viene considerato il Principio di ogni idea e quindi di ogni conoscenza (per i razionalisti conoscere è avere un'idea); perciò è impossibile che Dio non sia per sé noto, in quanto se non fosse per sé noto nessuna conoscenza sarebbe realmente possibile. Il finito si conosce nell'infinito, ogni ente finito si conosce nell'Ente infinito. La somiglianza di questo argomento con l'argomento "ontologico" consiste

<sup>31</sup> *Ibid.*, 2.

<sup>32</sup> N. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, II, 5; trad. it. di R. Crippa, ed. Zanichelli, Bologna, 1973, p. 114.

nel considerare, implicitamente, che l'esistenza di Dio sia una verità evidente, al punto che negare l'esistenza di Dio, in questo caso, renderebbe impossibile qualsiasi altra verità.

S. Tommaso aveva facilmente colto la somiglianza tra le due posizioni, esponendo nello stesso capitolo X del I libro della *Summa contra Gentiles* l'argomento "ontologista" dopo l'argomento (o gli argomenti) del *Proslogion*:

Bisogna che sia per sé noto ciò che costituisce il principio per conoscere ogni altra cosa. Ebbene, Dio è precisamente codesto principio. Infatti, come la luce del sole è principio di ogni percezione visiva, così la luce di Dio è principio di ogni conoscenza intellettuale: essendo egli l'essere in cui radicalmente e in sommo grado si riscontra la luce intellettuale. Quindi che Dio esiste è una verità per sé nota.<sup>33</sup>

Questa posizione, come d'altra parte la posizione di Malebranche, vuole tirare dalla propria parte S. Agostino, il quale aveva affermato che Dio è una luce intellegibile, nella quale, dalla quale e per la quale sono intellegibili tutte le cose che sono intellegibili.<sup>34</sup> S. Tommaso non ha problemi ad accogliere la posizione di S. Agostino, tant'è vero che, in una famosa frase delle QQ. *De Veritate*, il Dottore Angelico afferma:

Tutti gli enti capaci di conoscenza conoscono Dio implicitamente in qualsiasi cosa conosciuta, poiché niente è conoscibile se non per una somiglianza alla prima verità.<sup>35</sup>

Ma S. Tommaso interpreta S. Agostino ben diversamente dagli occasionalisti e dagli innatisti; per lui la Presenza o immanenza causale del Logos divino nell'Intelletto umano non si realizza in una Idea dell'Essere Infinito, come in Malebranche, o nella comunicazione degli intellegibili, intesi come totalità attuale delle Idee. Su questo punto S. Tommaso è molto chiaro; scrive infatti:

Non c'è molta differenza tra il dire che gli intellegibili sono comunicati da Dio e il dire che Dio comunica all'uomo il lume dell'intelletto capace di formare gli intellegibili.<sup>36</sup>

Dio dunque è il principio del conoscere nel senso che il nostro intelletto partecipa dall'Intelletto divino la capacità spirituale di cogliere l'intelle-gibile, essendo stato creato da Dio, per mezzo del Logos, a sua immagine e

<sup>33</sup> S. Tommaso, *Summa contra Gentiles*, I, c. 10, arg. 5.

<sup>34</sup> Cfr. S. Agostino, *Soliloquia*, I, c. I, n. 3

<sup>35</sup> S. Tommaso, Q. *De veritate*, q. 22, a. 2, ad 1.

<sup>36</sup> S. Tommaso, *De Spiritualibus creaturis*, q. unica, a. 10, ad 8.

somiglianza. Con queste premesse ben si comprende la risposta tomista all'ontologismo:

Dio è il principio per cui si conoscono tutte le cose, non nel senso che le altre cose non si conoscano se non dopo aver conosciuto lui, come avviene per i primi principi di ragione; ma perché dal suo influsso viene causata in noi ogni conoscenza.<sup>37</sup>

L'affermazione di Malebranche, per cui "l'intelletto non scorge alcuna cosa se non nell'idea che ha dell'infinito"<sup>38</sup> rischia di identificare Dio con l'essenza universale, con l'essere comune delle cose, o con l'orizzonte dell'essere in generale.

## 6. Conclusione

A chiusura di questa analisi, credo di poterne così riassumere i risultati:

1. Ogni via che conduce all'affermazione dell'esistenza di Dio, Essere Assolutamente Necessario, è una via "ontologica" e "metafisica", che segue sempre un metodo riflessivo e risolutivo, interpretando il fenomeno alla luce del Logos, e quindi operando un passaggio, o una "riduzione", al Fondamento, a partire dalla contingenza del mondo e dell'uomo.

2. Tra le prove "ontologiche" più importanti figura la prova esposta da S. Anselmo nel *Proslogion*. Questa prova, partendo dalla nozione ideale di Dio, pensato come "id quo maius cogitari nequit", intende dimostrare che chi negasse l'esistenza di Dio cadrebbe in una contraddizione. L'argomento, riproposto in forme simili o modificate da Autori come Scoto, Cartesio, Leibniz, Hegel, incontra soprattutto tre difficoltà: A) il punto di partenza, cioè l'idea dell'Essere perfettissimo, non può essere giustificato adeguatamente se non è preceduto da un'argomentazione che sia in grado di mostrare che può esistere nella realtà una Natura la cui essenza necessariamente implica l'esistenza. Pertanto l'argomento ontologico, preso da solo, non sembra essere valido. B) L'argomento ontologico dimostra che l'esistenza di Dio nell'intelletto è necessaria, ma non sembra dimostrare adeguatamente che l'esistenza di Dio nell'intelletto umano sia sufficiente per affermare in modo incontrovertibile che Dio esiste anche nella realtà extramentale. C) In alcune versioni "razionaliste" dell'argomento ontologico l'esistenza è considerata come fosse una "perfezione" o "attributo" dell'essenza, il che appare scorretto, perché l'esistenza è la posizione assoluta di una

<sup>37</sup> S. Tommaso, *Summa contra Gentiles*, I, c. 11, 5.

<sup>38</sup> Cfr. N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, lib. III, p. II, c. 6.

“essenza”, con tutti i suoi attributi, e non una qualità intrinseca dell’essenza. Ciò considerato, l’argomento ontologico, pur pretendendo di essere una dimostrazione filosofica dell’esistenza di Dio, sembra piuttosto la giustificazione e spiegazione razionale di un’esperienza di fede o, più in generale, di una “notizia previa” di Dio, di una nozione precedente la riflessione filosofica, acquisita per altre vie, come p. es. l’educazione religiosa o la tradizione religiosa e culturale in cui uno è nato.

3. Le suddette considerazioni valgono anche nei riguardi dell’“ontologismo”, che pretende di dimostrare l’esistenza di Dio a partire dalla tesi che senza l’idea di Dio ogni nostra conoscenza sarebbe impossibile, in quanto l’intelletto umano non può conoscere alcuna cosa se non nell’idea di Dio, Sostanza Infinita. Questa posizione rischia di identificare Dio con l’essere universale (*esse commune rerum*), o con l’orizzonte dell’essere in generale. Si risponde che la conoscenza intellettuale umana, e l’attività spirituale in genere, è certo resa possibile dall’influsso del Logos divino (*illuminatio*), ma ciò non comporta che sia necessario conoscere implicitamente Dio per conoscere le essenze delle cose esistenti in natura.



# ZUR ETHISCHEN BEURTEILUNG GENTECHNISCHER EINGRIFFE IN DEN EMBRYO<sup>1</sup>

*Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion unter Berücksichtigung  
der aristotelisch-thomistischen Tradition*

HORST SEIDL

## 1. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE ALS VORAUSSETZUNG ETHISCHER BEURTEILUNG

### a) *Methodologische, interdisziplinäre Vorbemerkung*

Über die gentechnischen Eingriffe in den menschlichen Embryo bieten die Diskussionen heute Argumente dafür und dagegen. Die Gegner erschweren sich die Argumentation dadurch, daß sie sich wie die Befürworter ebenfalls nur auf die biologischen Daten als Ausgangspunkt stützen, wenn sie auch darauf hinweisen, daß viel vom zugrundeliegenden Menschenbild abhängt. Bei der Vielheit der Menschenbilder ist es dann schwierig eines, wie z.B. das christliche, allgemein verbindlich zu fordern. Daher möchte ich in den Ausgangspunkt der Diskussion die Philosophische Anthropologie und die Naturphilosophie der aristotelisch-thomistischen Tradition mit aufnehmen und kann dies damit rechtfertigen, daß die Biologie in ihrer heutigen Verfassung gar keine Möglichkeit hätte, vom

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag ist die erweiterte Fassung eines Referates, das ich auf dem *Workshop: Gene technology – the impact on the human dimension*, der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste gehalten habe. Die Tagung fand in Salzburg, 29.-31.8.01, unter der umsichtigen Leitung des Präsidenten der Akademie, Prof. Dr. Felix Unger statt. Von den naturwissenschaftlichen Referaten waren für mich als Philosophen besonders lehrreich die von Prof. Dr. Werner Arber (Basel): *Roots, Potentials and Conjectural Risks of Genetic Engineering*, und Prof. Dr. Friedrich v. Engelhardt (Lübeck): *Medicine technology and humanity – Concepts of disease, therapy and Physician-Patient relationship in historical perspective*.

“Leben” und vom “Menschen” zu sprechen. Sofern Biologen dennoch über die Frage mitdiskutieren, ob beim Menschen schon nach der Verschmelzung von Samen und Eizelle die Zygote menschliches Leben besitze, tun sie dies nicht mehr als Biologen, sondern als Menschen aufgrund unseres vorwissenschaftlichen Selbstverständnisses vom Menschen und menschlichem Leben. Gerade dieses erschließt aber systematisch die traditionelle Philosophische Anthropologie. Sie darf daher nicht übergangen werden. Ohne Anthropologie sind keine ethischen Beurteilungen möglich. Wo sie fehlt, haben es die Befürworter gentechnischer Eingriffe ins menschliche Erbgut bei der Diskussion leicht: Sie werfen den Gegnern Mangel an stichhaltigen Argumenten vor und stellen die ethischen Bedenken als bloß emotionale, unvernünftige, unlogische vor.<sup>2</sup> Dabei mißachten sie unser natürliches Selbstverständnis vom Menschen, woraus die Bedenken gegen ihre Praxis hervorgehen.

Da die Diskussionen zwischen den Vertretern der verschiedenen Fachrichtungen (Physik, Chemie, Biologie, Gentechnologie, Biomedizin, Humanwissenschaften, Philosophische Ethik und Anthropologie, Moral- und Schöpfungstheologie) einen interdisziplinären Charakter haben sollten, müßte jede Disziplin auf ihre Grenzen und auf die Anschlüsse zu den anderen Disziplinen achten.

b) *Einsichten Philosophischer Anthropologie und Naturphilosophie, im Anschluß an die aristotelisch-thomistische Tradition*

Die Philosophische Anthropologie versteht das Leben des Menschen als besonders hohe Seinsstufe, die ihm vor den anderen Lebewesen und den leblosen Dingen eignet (*vivere est esse viventis*). Diese Disziplin stützt sich ihrerseits auf die Naturphilosophie und Ontologie / Metaphysik.

Bei Aristoteles ist die Metaphysik eine theoretische Wissenschaft. Nach theoretischem Wissen streben an sich alle Menschen, das sich vom praktischen dadurch unterscheidet, daß es “um seiner selbst willen” erstrebt wird, unabhängig von einem praktischen Nutzen, und richtet sich auf Erkenntnis, d.h. ursächliche Erklärung der Phänomene. Insofern ist sie keine ziellose Neugierde ins Unendliche. Wenn die Ursachen gefunden sind, kommt die Erkenntnissuche zum Abschluß. Die Metaphysik ist

<sup>2</sup> Ein Musterbeispiel solcher Art bietet die Ausgabe “Bild der Wissenschaft” Nr. 6/1997 unter den Titeln: *Retorten-Menschen, Klonen* usw. (Seite 3), *Genforschung: Erbgut aus der Retorte* (Seite 12 ff), und *Der geklonte Mensch wird Realität* (Seite 53 ff).

eine Weisheit, sofern sie die Vielheit empirischer Erkenntnisse auf wenige Ursachen und schließlich auf eine erste transzendente Ursache zurückführt, von der alle Dinge abhängen, und die mit dem religiös verehrten Gott identisch ist.

Die Naturphilosophie verhält sich theoretisch, betrachtend, zur Natur, d.h. sie geht nicht auf ihre praktische Nutzung oder gar Ausbeutung, die ins Unendliche ausufern könnte. Nach Aristoteles und Thomas v. Aquin erschließt die Naturphilosophie vier Ursachen in den Lebewesen: die Materieursache einerseits und die Form-Bewegungs-Zweckursache andererseits, die eine seelische Lebensursache ist. Beide Ursachen sind konstitutiv für die Entstehung eines neuen Lebewesens. Bei Pflanzen und Tier werden aus ihren Lebensfunktionen das vegetative und das sensitive Lebensprinzip erschlossen: Ersteres bewirkt Nahrungsassimilation/ Stoffwechsel, Wachstum und Vermehrung bzw. Zeugung, letzteres die Sinneswahrnehmungen mittels leiblicher Organe, d.h. Reizaufnahme und Verarbeitung, und ist mit triebhaftem Streben und Ortsbewegung verbunden. Nur dem Menschen eignen die sog. geistigen Funktionen, begriffliches Denken und Liebe, mit Selbstbewußtsein, dem ein geistiges Vermögen als höchstem Lebensprinzip entspricht.

c) *Zur Wesenheit des Menschen: Seine Einheit aus Leib und Seele*

Die Frage nach der Wesenheit des Menschen führt zu den ihn konstituierenden Ursachen. Beim Menschen besteht seine Wesenheit im Leib und in der rationalen Seele, die seine konstitutive Materieursache und seine Form-Bewegungs-Zweck-Ursache sind. Der Leib verhält sich zum Lebensakt des Menschen potentiell und empfängt ihn von der Seele als dem Aktprinzip, der Lebensursache des Menschen.<sup>3</sup> Sie ist die bestimmende Form, wodurch der Mensch das ist, was er spezifisch ist. Da nun die Menschenseele ihrerseits, wie gesagt, aus drei Prinzipien – dem vegetativen, sensitiven und intellektiven – konstituiert ist, so ergibt sich, daß die Wesenheit des Menschen komplex ist: Sie ist sowohl leiblich-sinnlich bzw. triebhaft, als auch geistig. Trieb und Geist haben zwei wesentlich verschiedene, aber aufeinander bezogene Zwecke/Vollkommenheiten, wobei der erste dem zweiten untergeordnet ist. Der physische Zweck liegt in der

<sup>3</sup> Aristoteles, *De anima* II, 1-2. Vgl. meinen Kommentar in der Ausgabe: *Aristoteles, Über die Seele*, Hamburg (Meiners Philos. Bibl. 476) 1995.

Erhaltung und Fortpflanzung des Menschen als Lebewesens, während der geistige Zweck auf die sittliche Gutheit des Menschen als Geistwesens geht (und religiös gesprochen: auf die Gemeinschaft mit Gott).

Die Betrachtung der Evolution des Kosmos setzt Anthropologie, Naturphilosophie und Metaphysik voraus; denn sie schließt den Menschen ein und damit auch dessen Bezug zum Schöpfergott. Der Begriff der Evolution beinhaltet ja eine zweckvolle Entwicklung und muß notwendig von ihrem Ende her (dem gegenwärtigen Zustand) betrachtet werden. Unser Blick muß sich auf die Zweckursachen richten, die in der Natur, im Menschen und in Gott liegen. Dann stellt sich die Aufgabe, mit ihnen die Evolution zu erklären, die ein Faktum ist, auch aufgrund naturwissenschaftlich beobachtbarer Gegebenheiten, die aber nicht isoliert für sich zu sehen sind.

Naturphilosophisch gesehen gilt bei der Entstehung der Lebewesen, auch des Menschen der Grundsatz: Der Zweck, der sich als letzte Auswirkung in der Entstehung offenbart, ist der Wesensursache nach das Erste. Ein anderer Grundsatz besagt: Damit etwas entstehen – und d.h. vom potentiellen zum aktuellen Sein übergehen – kann, muß schon immer etwas aktuell sein, nämlich die konstitutiven Ursachen des Entstehenden. Beim menschlichen Embryo sind dies das genetische Erbgut einerseits und die seelische Form-Bewegungs-Zweckursache andererseits, mit dem vegetativen und sensitiven Vermögen, die im folgenden einfach als Sinnesseele bezeichnet werden soll.<sup>4</sup>

#### d) *Zu moderner Kritik*

Es gibt heute eine weitverbreitete Kritik an der traditionellen Anerkennung von Wesenheiten der Dinge, sowie des Menschen. Ein Mißverständnis ist das platonische, wonach die Wesenheit ein unsichtbares Ding hinter oder über dem empirischen, sichtbaren Ding sei. Doch hat schon Aristoteles diese falsche Auffassung korrigiert und festgestellt, daß

<sup>4</sup> Ausführlicher dargestellt sind diese traditionelle Naturphilosophie und Anthropologie in folgenden meiner Publikationen: *Beiträge zu Aristoteles' Naturphilosophie*, Amsterdam-Würzburg 1995 (Elementa, Bd. 40). – *Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albert d. Gr. und Thomas v. Aqu.*, in: *Salzb. Jahrb. f. Philos.* 31 (1986), 37-63. – *Vom Dasein zum Wesen des Menschen. Erörterungen zur Philosophischen Anthropologie zwischen Tradition und Gegenwart*, Hildesheim 2001 (Philosophische Texte und Studien, Bd. 63).

die Wesenheit eines Dinges in nichts anderem besteht als in den konstitutiven Ursachen, wodurch es das ist, was es ist.<sup>5</sup>

Die aristotelische Lehre von den vier Ursachen in der belebten Natur wurde in der Neuzeit seit Fr. Bacons *Novum Organum* der Kritik unterzogen: Er ließ nur die Materieursache gelten, die er als schon mit Bewegungskräften begabt annahm, und verwarf die nicht-materiellen, seelischen Form-Bewegungs-Zweckursachen als bloße "Idole". Inzwischen haben die Biowissenschaften Einblick gewonnen in die überaus komplizierte Struktur der lebendigen Zelle, bis zur DNA-Spirale in den Chromosomen, so daß sie von der genetischen "Information" in ihr sprechen. Dabei knüpfen sie unbewußt wieder an den traditionellen Begriff der Formursache an, nur daß sie diese Formursächlichkeit nun der Materie, dem Genmaterial selbst zuschreiben. Dabei ist der Begriff "Material" wieder der Tradition entnommen, wo er die Materieursache bezeichnete!

Es ist nicht möglich, die Moleküle, aus denen das Genmaterial besteht, für die Organisation z.B. des so komplizierten Aufbaues der DNA-Spirale namhaft zu machen. Die organisierenden Kräfte, z.B. in den Enzymen, deren sich der Gentechniker in seinen Experimenten bedient, kommen nicht den Molekülen als solchen zu (denn sie finden sich nicht in lebloser Materie). Im übrigen ist bekannt, daß die Gene, denen Gentechniker leibliche und sogar seelisch-geistige Eigenschaften zuordnen, nicht solche Eigenschaften besitzen, sondern nur Auslöser für den Organismus aufbauende und regulierende Funktionen sind. Sofern diese als "Lebensfunktionen" bezeichnet werden, weisen sie auf eine seelische Lebensursache, nämlich ihre vegetativen und sinnlichen Prinzipien, die den Organismus aus den Molekülen formt und lebendig erhält. Diese traditionelle Lehre gewinnt heute wieder Aktualität.

Wer heute diese und die vorgenannten Lehrstücke als "Neuscholastik" oder "Neuthomismus" ablehnt, welche der Vergangenheit angehören, möge bedenken, daß sie einer überaus reichhaltigen Tradition aus Antike, Patristik, Mittelalter und Neuzeit entnommen sind, die überzeitliche Wahrheiten vieler Generationen über den Menschen, die Welt und Gott enthält. Gerade deshalb wurden sie ja durch die Jahrhunderte hindurch als kostbarer Schatz weiter tradiert. Sie haben uns heute mehr zu sagen denn je zuvor. Sie stützen sich auf das natürliche Realitätsbewußtsein und das schlichte Selbstbewußtsein der Menschen, bei dem auch wir heute im

<sup>5</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, VII. Vgl. meinen Kommentar in der Ausgabe: *Aristoteles' Metaphysik VII-XII*, Hamburg (Meiners Philos. Bibl. 308) 1991<sup>3</sup>.

Studium dieser Tradition ansetzen können. Keine der gegenwärtigen Philosophieströmungen hat den Realismus wie sie, ohne den wir jedoch die heute anstehenden, sehr realistischen Probleme nicht lösen können. Freilich erfordert die traditionelle Auffassung vom Menschen und seiner Seele, daß wir uns selber mit unserem schlichten Selbstbewußtsein mit einbringen, also bei uns selber einkehren, um der Realität der Seele von innen her bewußt zu werden.

Wenn es um die Frage geht, wann menschliches Leben beginnt, können wir nicht bei der Außenbetrachtung des Menschen stehenbleiben, welche die einzige Quelle der empirischen Wissenschaften ist, sondern müssen die Quelle des Selbstbewußtseins hinzunehmen. Die klassischen Autoren haben daher niemals einen Beweis für die Existenz der Seele angestrengt und sprechen mit einer Vertrautheit und Sicherheit über Seele und Geist, die heute in Diskussionen fehlen und nur noch als christliche Glaubenssache angesehen werden.

Falsch ist die Ansicht, der Mensch könne eines Tages selber einen lebendigen Organismus – und sogar einen Menschen – herstellen; denn er kann höchstens die chemische Zusammenstellung einer lebendigen Zelle künstlich herstellen, aber nicht ihr Lebensprinzip selbst. Dazu müßte er sich immer der vitalen Kräfte eines schon vorhandenen natürlichen Organismus bedienen, welcher mehr ist als die Summe seiner materiellen Teile (Aristoteles). Und er würde dabei den natürlichen Organismus in seiner eigenen Zweckursächlichkeit schädigen oder gar zerstören. – Der zur Gentechnik zu hörende Slogan: “Was machbar ist, wird gemacht”, mißachtet die Zweckursache in der Natur. Für sie einzutreten wäre besser als nur Empörung und Angst.

Sehr ungünstig wirken sich freilich heute philosophische Theorien über den Menschen aus, wonach er keine bestimmte Wesenheit habe, sondern sich noch in geschichtlich-kultureller Entwicklung befinde, so daß er sein Leben erst selbstschöpferisch nach immer neuen Entwürfen gestalten müsse. Wie nahe liegt hier auch eine gentechnologische Programmierung!

## 2. DIE BIOLOGISCHEN TATSACHEN DER EMBRYONALEN GENESE IN NATURPHILOSOPHISCHER UND ANTHROPOLOGISCHER PERSPEKTIVE

a) Der Zeugungsvorgang der Eltern, der zur Empfängnis eines neuen menschlichen Individuums führt, wird mit der biologischen Tatsache der Verschmelzung von Samen und Eizelle keineswegs voll erfaßt. Er läßt sich

auch nicht erschöpfend aus den materiellen Kräften oder Bewegungen des Genmaterials erklären, welche Physik, Chemie und Gentechnologie studieren. Vielmehr muß er zugleich auch als ein Lebensvorgang verstanden werden, der von einer Lebensursache, nämlich der soeben genannten Sinnesseele, zweckvoll gesteuert wird. Sie ist nicht-materiell, jedoch auch nicht geistig, wohl aber von der Geistseele der Eltern geprägt und angelegt, wieder ein Geistprinzip zu empfangen. Ihre Lebenskraft bedient sich der materiellen Kräfte, ist aber mit ihnen nicht identisch. Die traditionelle (auf Naturphilosophie gestützte) Anthropologie hat eine solche Sinnesseele anerkannt. Hiernach können wir sagen: Bei der Zeugung trennt sich von den Eltern nicht nur das Genmaterial ab, sondern auch eine seelische Lebenskraft, die in der Zygote als individuelle Sinnesseele und neue Lebensursache auftritt. Sie ist mit dem Genmaterial verbunden, breitet sich mit den Teilungen der Zellen über alle aus, wobei sie immer das ganzheitliche Einheitsprinzip bleibt. Im Falle einer Zwillingsbildung teilt sie sich auf und wirkt in den Zwillingen wieder je als eine ganzheitliche Lebensursache.

Das Geistprinzip, das nach aristotelisch-thomistischer Auffassung von außen hinzukommt, tritt vermutlich nicht schon bei der Konzeption in den Embryo ein, sondern etwas später, wenn sich das neue Lebewesen soweit konsolidiert hat, daß keine Mehrlingsbildungen mehr erfolgen.

Nach christlicher Lehre wird das Geistprinzip in jedem menschlichen Embryo von Gott hinzuerschaffen. Damit entspricht sie der aristotelisch-thomistischen Auffassung, daß das Geistprinzip von außen in den Embryo hineinkommt, da er an kein Organ mehr gebunden ist. Das würde bedeuten, daß der Geist auch nichts zur biologischen Embryonalentwicklung beiträgt, die vielmehr von den vegetativen und sinnlichen Vermögen geleistet wird (was auch analog die Sinnesseele bei den Tieren leistet). Wenn die menschliche Seele per Definition die Formursache des organischen Leibes ist, dem sie den Lebensakt mitteilt, so gilt dies für das vegetative und sensitive Vermögen, nicht mehr jedoch – wie Thomas (*De unitate intellectus*) betont – für den Geist/Intellekt, da er die physischen Verhältnisse des Menschen übersteigt.

Anthropologisch ist dies entscheidend: Von der Konzeption an liegt mit der Verschmelzung von Samen und Eizelle zur Zygote ein neues individuelles menschliches Lebewesen vor, als Einheit aus einer Materie- und einer Form-/Bewegungs-/Zweckursache, genannt Seele. Dabei geht es um eine einzigartige, spezifisch menschliche Sinnesseele, die wesentlich ver-

schieden von der der Tiere ist, weil darauf angelegt, das Geistprinzip zu empfangen und zu tragen.<sup>6</sup>

b) Wenn die Biologie sowie die Gentechnologie, als empirisch verfahrenende Wissenschaften, die Vorgänge im Bereich des Lebendigen nur aus materiellen Ursachen erklärt und aus methodologischen Gründen keine immanente Zweckursache annimmt, so müßte sie deswegen doch nicht eine solche Annahme leugnen oder der Naturphilosophie widerstreiten, welche diese Annahme macht. Vielmehr könnte sie eine solche sogar bestätigen. In der Tat spricht der Gentechnologe heute von "Lebensfunktionen", die er bestimmten Genen zuweist (Biotechnology takes advantage of biological functions), beobachtet z.B., wie Genenzyme "stabilisierend" die Erbstruktur der DNA "kontrollieren" (W. Arber), ferner wie natürliche Mutationen auch zu "zweckvoller" Selektion führen, oder wie die Einfügung fremder DNA-Segmente in eine bestehende DNA-Sequenz der Rezeptorzelle von dieser als fremde "erkannt" und häufig abgebaut wird. Die Reaktionen der lebendigen Zelle auf künstliche gentechnische Eingriffe werden ohne weiteres als natürliche Abwehr verstanden, die so stark sein kann, daß sogar gewaltsam mit Elektro-Schocks eingegriffen wird.

c) Daß trotz der beobachtbaren erstaunlichen Zweckmäßigkeit im Bereich des Lebendigen dennoch von seiten der Biologie und Gentechnologie eine Zweckursache abgelehnt wird, beruht auf einer Reihe von Mißverständnissen: So wird z.B. nach einer gegenwärtigen Auffassung eine solche Zweckursache sogleich als geistige mißverstanden, ja sogar als göttliche angesehen und daher als Glaubenssache aus der Naturwissenschaft verwiesen. Indes, wie oben erwähnt, geht es um eine irrationale, immanente Naturursache. Nach einer anderen Auffassung wird jene Zweckursache als die "Form" des organischen Körpers mißverstanden, die zwar frühere Zeiten als eigene, nicht materielle Ursache angesehen haben, die aber heute mit der Struktur im Genmaterial, mit der "genetischen Information" identifiziert wird. Doch übersieht man, daß in diesem Ausdruck die traditionelle "Form"ursache nachklingt, und daß sich mit ihm noch das Verständnis eines formenden / informierenden Prinzips verbindet, das sich nicht einfach der Materie, d.h. hier den Molekülen des Genmaterials zuschreiben läßt. Ebenso fragwürdig wäre die Annahme, daß

<sup>6</sup> Dies ist näher dargelegt in meiner anthropologischen Abhandlung: *Vom Dasein zum Wesen des Menschen s.o.* Anm. 4. Ich beziehe mich dort auf Thomas v. Aquin, S.c.g., c. 56-57; *S.th.*, I 76.



die biologischen Funktionen gleichsam als qualitativer Sprung aus der Materie hervorgegangen seien und zur lebendigen Zelle führten.

Wenn wir nun zur ethischen Beurteilung gentechnologischer Handlungen übergehen, so wird sie sich auf die soweit dargelegten anthropologischen und naturphilosophischen Lehrstücke beziehen.

### 3. ZUR ETHISCHEN BEURTEILUNG GENTECHNOLOGISCHER EINGRIFFE IN DEN EMBRYO

a) Aus der anthropologischen Einsicht, daß von den Eltern ein neues menschliches Lebewesen erzeugt wird, welches von der Empfängnis an eine neue Einheit aus Materie- und Formursache bildet, beseelt von einer spezifisch menschlichen Sinnesseele, ergibt sich die ethische Forderung, es in seinem menschlichen Leben zu achten, zu fördern, nicht zu schädigen. Dem folgt auch der rechtliche Schutz, der jedem menschlichen Individuum zusteht, daß es als Rechtsgut unversehrt erhalten bleibe und geachtet werde.

Von daher ist die Entnahme von Zellen aus Embryonen unzulässig, sei es daß sie dabei geschädigt oder sogar getötet werden. Auch wird die Isolierung eines Embryos *in vitro* unstatthaft sein; denn die künstliche Umgebung *extra uterum* hat sehr nachteilige Wirkungen auf den Embryo. Noch mehr gilt dies von einer Einfrierung von Embryonen. Ausgeschlossen wäre auch das als Möglichkeit vieldiskutierte Klonen des Menschen; denn die künstlich manipulierten Entstehungsbedingungen würden sich äußerst nachteilig – und sehr wahrscheinlich schwer schädigend – auf den neuen Embryo auswirken. Da in die entkernte Eizelle der neue Zellkern gewaltsam eingefügt wird, durch Elektro-Schock, müßte dies für den neuen Menschen schwerwiegende physische und psychische Folgen haben. Ferner hätte der Zellkern schon eine Biographie durchgestanden, um im Klon einen zweiten durchzustehen, der vermutlich ein physischer und psychischer Schwächling sein wird. Von der sozialen und psychischen Not des neuen Klons, der keinen Vater, noch eine Mutter mehr hat, ganz zu schweigen.

b) Schwere ethische Bedenken erheben sich aber gegen das Klonen nicht nur beim Menschen wegen der Schädigung der ihm eigenen Natur, sondern auch bei den Tieren wegen der Schädigung der äußeren Natur, wenn hier auch die Schäden nicht immer sogleich zu Tage treten mögen, wie z.B. bei transgenen Tieren. Aber man vermutet zu Recht eine Gefährdung des ökologischen Gleichgewichtes, die auf den Menschen zurückwirken wird; denn seine Natur steht mit der äußeren in Zusammenhang.

c) Kehren wir zum Menschen zurück, so haben schon andere, teils Theologen teils auch Biomediziner und Gentechniker selbst, viele ethische Bedenken vorgebracht, die von mir nicht wiederholt werden müssen, wohl aber durch den oben dargelegten anthropologischen Standpunkt verstärkt werden. So lautet ein Bedenken zu Recht: Um einen Menschen von seiner Krankheit zu heilen, darf nicht das Leben eines anderen geopfert werden. Allgemein gilt, daß das Leben eines Menschen keinem anderen verfügbar ist. Gentechnologie: ja, aber mit Entwicklung alternativer Möglichkeiten, um den menschlichen Embryo intakt zu lassen.

In seinem Lehrbuch über *Gene und Klone*<sup>7</sup> teilt Winnacker neuere Forschungsergebnisse mit und erwähnt "Sicherheitsaspekte" (a. a. O., 385 ff): Mit Bezug auf Klonierungs-Versuche mit Mäusen stellt der Autor fest: "Im Prinzip sollten sich derartige Versuche auch an Menschen durchführen lassen; ... nach dem grundsätzlichen Fall der Barrieren für eine Klonierung im Mäusesystem (wird) es nun an der Zeit, die Folgen dieses Handelns beim Menschen zu bedenken" (392). Nach der "Wunschliste" für Klonierung beim Menschen (zusammengestellt von H. Jonas, im Anschluß an L. Cass), die von schönen, gesunden und genialen Menschen-Klonen träumt, nach auswählbarem Genotyp usw., bedenkt der Autor die Schwierigkeiten gentechnologischer und moralischer Art. Zur letzteren gehöre die Besonderheit des menschlichen Lebens, "so etwa wie es unsere Verfassung mit der Würde des Menschen umschreibt" (393). "Diese Denkweise stammt aus verschiedenen Schulen der Geistesgeschichte" (393-394). Er räumt ein, daß das Klonieren beim Menschen dessen Individualität nehmen würde. "Der nachdenkliche Leser wird weitere Aspekte der menschlichen Situation aufspüren, die mit dem Klonieren unvereinbar sind. Dennoch wird es vermutlich einmal gemacht werden" (394).

Mir scheint es nützlich darauf hinzuweisen, daß die Würde des Menschen, die in seiner Geistnatur, seinem individuellen Personsein, seinem Selbstzweck und seiner Gutheit liegt, jedem durch sein natürliches Selbstbewußtsein und Gewissen bewußt ist, also nicht erst aus vergangenen Schulen der Geistesgeschichte, noch auch aus einer Gesetzgebung entnommen werden muß, da diese vielmehr ihrerseits sich auf jenes natürliche Selbstbewußtsein und Gewissen stützen. Daher trifft die Lehre der traditionellen, aristotelisch-thomistischen Ethik, wie auch der Moraltheologie

<sup>7</sup> Ernst-L. Winnacker: *Gene und Klone. Eine Einführung in die Gentechnologie*, Weinheim, VCH, 1990<sup>3</sup>.

von der geistigen Würde des Menschen auch heute unser Inneres und verpflichtet uns. Wer an der Diskussion über das Klonieren beim Menschen teilnimmt, kann sich nicht auf die bloße Außenbetrachtung des Menschen zurückziehen.

Da trotz aller Erfolge bei Versuchen an Mäusen "es jedoch bisher niemals möglich gewesen ist, ein erwachsenes Tier aus einem transplantierten Zellkern einer *erwachsenen*, voll differenzierten somatischen Zelle zu produzieren" (391), kann der Leser vermuten, daß sich die Gentechnologie in Zukunft wohl auf das Klonieren mit Hilfe embryonaler, totipotenter Zellen konzentrieren werde.

d) Zu dem heute vernehmbaren Argument, daß eingefrorene Embryonen, bevor sie doch vernichtet würden, noch zu Forschungszwecken oder z.B. zur Entnahme von Stammzellen verwendet werden könnten, möchte ich bemerken: Auch ein todgeweihter Embryo bleibt als Mensch zu achten – wie ein erwachsener Todgeweihter – und ist intakt zu lassen. Das Unrecht, das ihn in seine schlimme Lage gebracht hat, rechtfertigt nicht, noch ein zweites hinzuzufügen. Ferner, selbst in einem anenzephalen Embryo pulsiert noch menschliches Leben. Die sichere Erwartung, daß er nicht überleben wird, sondern früh einen natürlichen Tod sterben wird, erlaubt nicht, ihn zuvor noch tödlichen Eingriffen zu unterziehen.

e) In der Kontroverse über Stammzellen aus Embryonen, die in an der Bonner Universität durchgefochten wurde,<sup>8</sup> führte der Lungenspezialist Santiago Ewig vier stichhaltige Gegenargumente ins Feld: das der Identität des Embryos nach der Konzeption, das der Potentialität, der Kontinuität und der Speziesgerichtetheit der embryonalen Entwicklung, da "sie eben zu spezifisch menschlichem Leben führt", wie er sagte. Diese Argumentation könnte durch die oben dargelegte anthropologische Grundlage entscheidend verstärkt werden, da nur aus ihr angegeben werden kann, was "spezifisch menschlich" ist. Ewig definiert das menschliche Leben als dann gegeben, "wenn eine menschliche Zelle mit ihrem individuellen Chromosomensatz (Identität) das Potenzial einer kontinuierlichen Entwicklung in sich vereint." Es scheint mir hier wichtig, daß die "biologische Tatsache" kontinuierlicher Prozesse von der Konzeption zu den Zellteilungen, weiter bis zur Nidation usw., nicht nur als von Genen ausgelöste Abläufe erklärt werden, wie Gentechnologen dies tun, für die am Anfang eben doch nur ein "Zellhaufen" vorliegt, sondern daß

<sup>8</sup> Ich beziehe mich auf das Referat von Stephan Rehder zu dieser Kontroverse in "Die Tagespost", Nr. 102 (25.8.01), Seite 9.

die biologischen Prozesse die von außen beobachtbaren Wirkungen einer internen seelischen Lebensursache sind. Sie ist das Ausgangs-Agens, d.h. die treibende Kraft, welche die identischen, kontinuierlichen Prozesse – mit Hilfe der Gene – zweckvoll wirkt und leitet.

#### 4. ABSCHLIEßENDE ETHISCHE EMPFEHLUNGEN

##### 1) Vorrang der Theorie (Kontemplation, Betrachtung) vor der Praxis:

Das Leben ist mehr als nur Praxis oder ein Teppich, aus Handlungen gewebt, sondern auch eine Seinsweise (*agere sequitur esse*). Die Tugenden sind eine Qualität des Mensch-Seins, mit der Weisheit, der Einsicht in erste Ursachen, besonders die erste, die religiös gesprochen Gott ist. Die Ethik ist nicht nur eine solche des Nutzens (Utilitarismus), sondern auch der sittlichen Vollkommenheit, Tugend (Heiligkeit: berufen zur Anschauung Gottes). Kontemplation als Lebensweise ist ein Ideal, das gerade auch bedeutende Naturwissenschaftler vorgelebt haben.<sup>9</sup>

##### 2) Verhältnis des Menschen zur Natur:

Aus traditioneller Sicht kann man sagen, daß die Natur nicht nur der Nutzung, sondern auch der Betrachtung dient. Wir erleben heute ein gestörtes Verhältnis des Menschen zur eigenen und zur äußeren Natur.

3) Anerkennung der Naturordnung, in die der Mensch als Lebewesen eingefügt ist:

Die gegenwärtige Abortpraxis ist ein schwerer Verstoß gegen die Naturordnung (und Schöpfungsordnung Gottes). Ebenso auch gentechnische Eingriffe in den menschlichen Embryo, die ihr nicht Rechnung tragen sollten.

##### 4) Heilung von Krankheit als Wiederherstellung der Leibesnatur:

Nach traditioneller Auffassung kommt die Medizin der erkrankten Natur zu Hilfe, wo sie sich selber nicht mehr zu helfen weiß. Die Medizin dient hier nicht nur zur Beseitigung von Schmerzen. Häufig nehmen wir auch Schmerzen im Heilverfahren in Kauf, um die Gesundheit der Leibesnatur wieder zu erlangen.

<sup>9</sup> Eine Einführung in normative Ethik auf philosophisch anthropologischer Grundlage versucht meine Abhandlung zu geben: *Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik*, Weilheim 1998<sup>2</sup>.

## HACIA UN NUEVO ESTADO DEL BIENESTAR

### *Una aproximación tomista\**

JOSÉ T. RAGA GIL

Apenas cinco años antes de la publicación keynesiana de *The General Theory of Employment, Interest and Money*,<sup>1</sup> advertía Pío XI que, ... la libre concurrencia, aun cuando dentro de ciertos límites es justa e indudablemente beneficiosa, no puede en modo alguno regir la economía, como quedó demostrado hasta la saciedad por la experiencia, una vez que entraron en juego los principios del funesto individualismo ... Por tanto, han de buscarse principios más elevados y más nobles, que regulen severa e íntegramente a dicha dictadura, es decir, la justicia social y la caridad social.<sup>2</sup>

Establecía, de este modo, el Pontífice, en un momento en el que la humanidad estaba especialmente castigada por la crisis económica, lo que acabaría constituyendo la piedra angular sobre la que edificar años después, de forma estructurada, lo que conocemos como Estado del Bienestar.

Un Estado en el que el poder institucionalizado se utiliza, de forma deliberada, para modificar el libre juego de las fuerzas del mercado, ante todo en tres ámbitos. Garantizando en primer lugar a los individuos y a las familias, un nivel de ingresos mínimo – diríamos, aquel que les permita una vida digna –, con independencia del precio que el mercado establezca como remuneración por su trabajo o por la cesión de su patrimonio o propiedad.

\* El contenido económico del presente trabajo, coincide parcialmente con el presentado en lengua inglesa a la Sesión Plenaria de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales de mayo de 2002, publicándose con la autorización precedente.

<sup>1</sup> Vide John M. Keynes, "The General Theory of Employment, Interest and Money", McMillan, Londres, febrero 1936 (primera edición).

<sup>2</sup> Pío XI, "Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*". Roma, 15.05.1931, núm. 88.

En segundo lugar, asegurando los riesgos que la vida comporta en el tracto productivo y personal; es decir, limitando la inseguridad que emana de la incertidumbre y que, de producirse el hecho incierto, podría conducir a personas y familias a crisis y depresiones, no sólo de carácter económico, sino también, anímico y personal – tal es el caso de la previsión por enfermedad, desempleo, vejez, invalidez, viudedad u orfandad –. Finalmente, garantizando el acceso de todos los ciudadanos, con independencia de su condición económica o social, a los servicios que se consideran esenciales para una vida armónica en sociedad, con la plenitud que es deseable para una comunidad en una vía de progreso.<sup>3</sup>

En el marasmo doctrinal, no exento de convulsiones sociales, que se produce, sobre todo en los, aproximadamente, cien años que transcurren entre mediados del siglo XIX y hasta mitad del siglo XX, surge, en la mayor parte del mundo – excepción hecha de aquellas partes que habían sido presa de la Revolución marxista –, una equilibrada visión del sistema económico en la que se reconoce la superioridad del mercado libre para asignar eficientemente los recursos productivos, a la vez que se detecta la necesidad de corregir el libre juego del mercado con el fin de atender a objetivos que, no siendo propios de éste, ni estando éste preparado para su consecución, sí que constituyen objetivos de bien común, que hay que procurar con las mismas garantías con las que el mercado procura bienes y recursos, encauzándolos a la satisfacción de las necesidades, en un juego libre y competitivo.

#### UN BOSQUEJO HISTÓRICO

La preocupación por aquellos problemas que acabarían configurando estructuralmente el llamado Estado de bienestar, no es nueva a finales del siglo XIX y menos aún en los años que seguirían a la Segunda Guerra mundial. Son frecuentes las referencias doctrinales anteriores a aquellas fechas, como también lo son algunos intentos parciales en el marco de la actividad pública de gobierno, en momentos específicos de especial sensibilidad.

De hecho, dos líneas de pensamiento acabarán constituyendo las bases doctrinales sobre las que se apoyará el Estado de Bienestar: de un lado la línea liberal que se inicia en la filosofía política del individualismo materialista de Hobbes y que adquiriría, con matices importantes, carácter de doctrina económica en la Escuela Clásica; de otra, el pensamiento socialis-

<sup>3</sup> Vide A. Briggs, "The Welfare State in Historical Perspective". *European Journal of Sociology (Archives Européennes de Sociologie)*, 1961 (11)2, pág. 228.

ta, específicamente el de Bernstein y Lasalle que fue ganando espacio político a la vez que mayor dimensión económica. Conviene tener presente, a estos efectos, a la Sociedad Fabiana, a Herman Heller o a la creación de partidos de corte social, como el propio Partido Laborista Inglés.

En el caso de Bentham, mucho más que en el Smith, la aspiración de todo sujeto se manifiesta en la incesante búsqueda del placer individual y, por tanto, la evasión de todo lo que pueda suponer sacrificio, insatisfacción o dolor. Esa función hedonista de la existencia, es inherente y consustancial a todo sujeto y preside la conducta racional de éstos en el marco de su desenvolvimiento. Al comienzo de su primer libro puede leerse lo que para él es el imperativo presente en la configuración del orden social y jurídico: "... es la mayor felicidad del mayor número de personas, lo que es la medida de lo correcto y de lo incorrecto..."<sup>4</sup>

Sin entrar, en este momento, en las diferencias conceptuales acerca del término "*felicidad*", y sólo por lo que se refiere a la motivación de la voluntad, Santo Tomás habría dicho que: "... la voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad".<sup>5</sup>

Esa felicidad de que habla Bentham como objetivo humano, o lo que es lo mismo, esa cantidad de placer al que dirigirse o de dolor del que huir, es susceptible de ser estimado, calculado o medido, considerando además que de la evidencia empírica se deduce que hay factores diversos que influyen en aquellos sentimientos de placer o de insatisfacción.<sup>6</sup>

Ese hedonismo, que se saciará mediante cosas útiles, se convertirá en utilitarismo, como formulación de la racionalidad de la acción de elegir que desarrollan los sujetos, tanto en la esfera económica, como en la política y social. Estos ingredientes, siguen siendo perceptibles en la actualidad, en aquellas decisiones que se realizan basándose en razonamientos pragmáticos, por oportunidad o por conveniencia.

Sin embargo, Santo Tomás precisará: "Disfrutar implica una relación de la voluntad con el fin último, en la medida en que la voluntad considera algo como fin último".<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Jeremías Bentham, "Fragment on Government", T. Payne, Londres, 1776. Revisado y editado por J.H. Burns y H.L.A. Hart, Londres, Athlone Press, 1977, pág. 393.

<sup>5</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 41, a. 2, ad 3.

<sup>6</sup> Vide Jeremy Bentham, "An Introduction to the Principle of Morals and Legislation", T. Payne & Son, Londres, 1789. Reeditado, en edición de J.H. Burns y H.L.A. Hart; Athlone Press, Londres, 1970. Especialmente el capítulo cuarto 'Value of a lot of pleasure or pain: how to be measured', pág. 38.

<sup>7</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 11, a. 4.

Un fin último al que tiende naturalmente la voluntad pero que es objeto de elección, comportando la elección, en el pensamiento del aquinatense, ... algo que pertenece a la razón o entendimiento y algo que pertenece a la voluntad... Por consiguiente, el acto por el que la voluntad tiende a algo que se propone como bueno, por estar ordenado al fin por la razón, es materialmente un acto de la voluntad ciertamente, pero formalmente es de la razón. Pero en estos casos, la sustancia del acto se comporta materialmente respecto al orden que le impone la sustancia superior y, en consecuencia, la elección no es sustancialmente un acto de la razón, sino de la voluntad, pues la elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige. Por consiguiente, es claramente acto de la potencia apetitiva.<sup>8</sup>

Huyendo de forma contundente, el Doctor Angélico, del determinismo, al precisar los términos de la elección:

Porque elección es escoger una cosa con preferencia a otra, es necesario que la elección se dé respecto a muchas cosas que puedan elegirse. Por consiguiente, no hay lugar para la elección en lo que está completamente determinado a una sola cosa.<sup>9</sup>

Y añade:

... la razón de elegir algo está en que conduce al fin. Pero nadie puede conseguir el fin mediante lo que es imposible... nadie se mueve hacia lo que es imposible. Por consiguiente, nadie tendería al fin si no pareciera que lo que es para el fin es posible. Luego lo que es imposible no entra en la elección.<sup>10</sup>

El propio J.S. Mill, no se verá libre de aquella influencia hedonista presente en Bentham, si bien, en él, la encontraremos revestida de una cierta preocupación moral y social; aquella preocupación social que, dentro del pensamiento liberal en el que se desenvuelve, está presente en toda su obra. Una preocupación social que le llevará a pretender la reforma de la sociedad en aras de un, muy rudimentario, concepto de “justicia social”, por identificarlo de algún modo.

Tres objetivos están presentes en la idea de Mill: por un lado, defender el racionalismo ético frente a las teorías intuitivas de la ética; en segundo lugar, defender el utilitarismo contra los ataques que recibe, porque no permite una valoración independiente a las acciones virtuosas, y

<sup>8</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 13, a. 1.

<sup>9</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 13, a. 2.

<sup>10</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 13, a. 5.



no puede explicar por qué cada uno tiene que hacer su deber; finalmente, mostrar que el utilitarismo puede explicar la justicia o, lo que es lo mismo, que el utilitarismo puede justificar nuestra convicción de que las normas de la justicia tienen prioridad sobre cualesquiera otras, y pueden fundamentar los derechos morales.<sup>11</sup>

Sin embargo, en la ética tomista, dirá con acierto Forment,

... la obligación se fundamenta en la ley moral, en cuanto que ésta la causa para la regulación de los actos humanos al fin último, o bien supremo, que proporciona la felicidad. La obligación moral deriva directamente de la necesidad del fin último, es decir, de la relación necesaria que guardan ciertos actos con dicho fin... entre la norma moral y el hombre hay un profundo acuerdo.<sup>12</sup>

La propuesta de J.S. Mill, por el contrario, acabará siendo fundamental en la transformación del pensamiento liberal posterior; en la propuesta de una sociedad libre e igualitaria y en la que la felicidad pasaba de una dimensión individual al objetivo de la felicidad general. Dimensión general, que ya estuvo presente en Adam Smith:

... cada individuo en particular pone todo su cuidado en buscar el medio más oportuno de emplear con mayor ventaja el capital de que puede disponer. Lo que desde luego se propone es su propio interés, no el de la sociedad en común, pero estos mismos esfuerzos hacia su propia ventaja, le inclinan a preferir, sin premeditación suya, el empleo más útil a la sociedad como tal.<sup>13</sup>

Un concepto de comunidad que vino con mayor hondura establecido en Santo Tomás al afirmar que

... toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y por ello cada parte existe naturalmente para el todo... cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo...<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Vide John Stuart Mill, "Utilitarianism", Parker, Son, and Bourn, Londres, 1863. Se publicó por primera vez en *Fraser's Magazine*, octubre-diciembre 1861, vol. 64, 383-4.

<sup>12</sup> Eudaldo Forment, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*. EDI-CEP, Valencia, 1994, p. 792-793.

<sup>13</sup> Adam Smith, "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations". Primera edición en: W. Strahan y T. Cadell in the Strand, Londres, 1776. La referencia es la editada a cargo de R.H. Campbell y A.S. Skinner, Liberty Classics, Indianapolis, 1981, reproduciendo, con autorización, la de Oxford University Press, 1976; vol. I, libr. IV, cap. II, pág. 454.

<sup>14</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 64, a. 2.

Y que,

Las operaciones se ejercen, ciertamente, sobre cosas particulares; pero estas pueden ser referidas al bien que llamamos común no ya con comunidad de género o de especie, sino con comunidad de finalidad, en cuanto se llama bien común a lo que es un fin común.<sup>15</sup>

Culmina este concepto de lo común, de lo social, al precisar que:

... hay que tener en cuenta que cualquiera que viva en una sociedad, es en cierta medida parte y miembro de toda la sociedad. Luego quienquiera que hace algo para bien o para mal de alguien que vive en sociedad, esto redundará en toda la sociedad; como quien hiere una mano, consiguientemente hiere al hombre. Luego, cuando obra para bien o para mal de otra persona singular, le corresponde de dos modos razón de mérito o de demérito. Uno, porque le debe retribuir la persona singular a la que ayuda u ofende. Otro, porque le debe retribución todo el colectivo. Además, cuando ordena su acto directamente para bien o para mal de todo el colectivo, le debe retribución primero y principalmente todo el colectivo, en efecto, pero secundariamente todas las partes del colectivo. Pero también se debe retribución a uno cuando hace algo que revierte en su propio bien o mal, pues también esto revierte en el común, porque él mismo es parte de la colectividad...<sup>16</sup>

Dentro del esquema liberal, que estructurara formalmente Adam Smith y en el que el Estado tendría reservado un espacio con unas misiones que cumplir – libro V de la *Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones* –, éste, debería dejar funcionar el mercado según su propio dinamismo y con la suprema capacidad que posee para asignar los recursos del modo más eficiente posible, según la inteligencia humana. Ante el mercado, el Estado no debe más que proporcionar el marco jurídico que dé seguridad a las relaciones económicas entre los distintos sujetos.

No obstante, algunos liberales, considerarán al Estado un elemento esencial para el funcionamiento del modelo económico en el que se sitúan. Bentham precisará del Estado para las funciones de administración de justicia y para desarrollar una acción redistributiva de la renta entre los ciudadanos. Mill, por su parte, llegará algo más lejos, considerando que para conseguir la utilidad máxima, se haría necesaria la intervención del Estado. Nada hay pues de extraño que, aún en períodos de hegemo-

<sup>15</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 90, a. 2, ad. 2.

<sup>16</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 21, a. 3.

nía de las ideas liberales, los Estados comenzaran a intervenir más y más en la actividad económica, corrigiendo, supliendo o incluso compitiendo con la actividad privada, en el que se había vaticinado años atrás, juego libre de las fuerzas del mercado.

Junto a este proceso, la segunda línea de pensamiento se está abriendo camino en el quehacer económico, político y social. Si para el pensamiento liberal, el sujeto individualmente considerado, es el núcleo esencial sobre el que se asienta la sociedad, no siendo ésta otra cosa que la suma de los individuos que la componen, para el socialismo naciente, la sociedad es la que confiere sentido al individuo; de tal forma que la existencia de éste está subordinada a la configuración de aquella.

Si para los liberales el bien común resultaría de la confluencia de los bienes particulares, sin que quepa disociación alguna entre uno y otros, para el pensamiento socialista, esa disociación existe de modo natural pues, los hombres, llevados de sus intereses contradictorios, harán prevalecer por la fuerza de los que la detenten el bien que para ellos sea preferente. Es la sociedad, encarnada en la figura del Estado, y no como unión de los intereses particulares de los individuos, la que definirá el bien objetivo de la comunidad, el cual puede, incluso, no ser deseado por ninguno de los sujetos que componen el grupo social. La posible disociación, pues, entre bienes particulares y bien común, corresponde, simplemente, al estado natural de las cosas.

Anteponiendo la naturaleza social del hombre a su propia entidad como sujeto individual, sus necesidades se configuran en el marco de la sociedad en la que vive, las cuales no podrá satisfacerse de modo singular sino a través del reconocimiento social de las mismas. De este reconocimiento, surgirán unos derechos sociales del hombre que garanticen la satisfacción de aquellas necesidades en un esquema de igualdad asegurada, efectiva no sólo en el ámbito político y de participación política, sino también en la esfera económica. Las desigualdades existentes, generan violencia y conducen a la lucha de clases como forma de rebelión contra la injusticia social.

Junto a las revoluciones de carácter doctrinal, algunas de ellas traducidas a explosiones revolucionarias, sobre todo en el siglo XIX – recuérdese las de los años 1830 y 1838 en Europa –, tras un siglo precedente en el que las conmociones fueron frecuentes, una revolución, de otro género, va a marcar su presencia, si cabe, de modo más decisivo a como lo habían hecho las situaciones anteriores: hablamos, como no podía ser de otro modo, de la Revolución Industrial.

El descubrimiento de nuevos procedimientos productivos, de avances técnicos, de medios de producción más eficientes y sofisticados, así como

de algunas materias primas muy significativas, tanto en los Estados Unidos de América como en la Europa más avanzada, desarrolló un proceso de industrialización que dejaría sentir su influencia en la práctica totalidad de los sectores económicos productivos de aquellos países.

Atraídos por la novedad y sus expectativas pero, no sólo, llamados también por la mayor remuneración teórica del factor trabajo, el comienzo de aquella industrialización se vería acompañado de un movimiento migratorio interno, desde el medio rural al medio urbano o industrial, el cual, a corto plazo, no tendría capacidad para ofrecer una acogida digna a quienes se hacían presentes en busca de trabajo, de vivienda y, en general, de medios de vida.

De este modo, no debe considerarse pesimista el juicio de que, en sus comienzos, la Revolución Industrial supuso la quiebra de muchas esperanzas, la miseria de muchos seres humanos y la desesperación de no pocos que reclamarían una vida digna y un salario justo, capaz de atender las necesidades más perentorias.

La cuestión laboral, se había convertido en la verdadera cuestión social. El propio León XIII dirá, a finales de siglo que

... es urgente proveer de la manera oportuna al bien de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa, ya que... el tiempo fue insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores.<sup>17</sup>

Tal escenario, lógicamente, no podía conducir más que a situaciones de descontento generalizado, graves en su intensidad, y fácilmente generadoras de un conflicto en el que la violencia de los necesitados se dejaría sentir en el marco social de convivencia. Por ello, añadirá el Pontífice algo más:

Despertado el prurito revolucionario... era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno con él colindante, de la economía. – ... los adelantos de la industria y de las artes... el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha

<sup>17</sup> León XIII, "Carta Encíclica *Rerum Novarum*". Roma, 15.05.1891, núm. 1.

cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral, ha determinado el planteamiento de la contienda...<sup>18</sup>

Veinte años antes del pronunciamiento del Papa León XIII, al que acabamos de hacer referencia, en Alemania se estaba desarrollando un germen por el que se ponía, también en discusión, la validez de las fórmulas liberales para hacer frente a las necesidades que se estaban dejando sentir, en buena parte, resultado de la Revolución Industrial.

Fue en 1872 cuando, en Eisenach, un selecto grupo de intelectuales universitarios, de sociólogos y de personas del ámbito económico, definieron y dieron a conocer, mediante un *Manifiesto*, el modelo de Estado que, según su criterio, podría resolver los urgentes problemas que estaban planteándose al pueblo alemán. Rechazando las doctrinas liberales, propondrían la intervención del Estado en protección de la clase obrera, favoreciendo su incorporación al quehacer político y social y, más aún si cabe, protegiendo a los obreros de los más que probables abusos de los capitalistas o empresarios.

Dos historicistas, Adolph Wagner y Gustav von Schmoller, promoverían una Asociación, la *Verein für Sozialpolitik*, que serviría para estar presente en la sociedad, alertando sobre aquel proyecto de Estado fuerte e intervencionista, capaz de garantizar la buena marcha de la economía, el bienestar de toda la nación y de sus individuos, controlando además los efectos de la industrialización y atendiendo, mediante ayudas, las necesidades de los más pobres.

Fue el ámbito social del trabajo el que mereció, desde sus inicios, una atención prioritaria. Niveles y mejoras salariales, formación de los trabajadores – mejora del capital humano –, jornada de trabajo, seguridad y asistencia social, servicios sociales, etc. fueron temas que estuvieron presentes en la acción desarrollada por la *Asociación en favor de la Política Social*, promovida por nuestros historicistas.

No olvidemos que la reforma social y la justicia social, constituyen el núcleo esencial del pensamiento de Schmoller. Éste, es partidario de un cierto paternalismo en la política social a fin de elevar los niveles de instrucción de la clase obrera, así como también la dotación para ellos de los bienes materiales con el fin de la pacificación social, ya que considera esta mejora como el medio más adecuado, si no el único, para evitar conmociones revolucionarias. Incluso llega a contemplar la posibilidad de una cierta proximidad o hasta alianza, entre la monarquía y la clase trabajadora.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> León XIII, “Carta Encíclica *Rerum Novarum*”. Roma, 15.05.1891, núm. 1.

<sup>19</sup> Vide Gustav von Schmoller, *Die Soziale Frage: Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf*, Ed. L. Schmoller, Duncker & Humblot, 1918, pág. 648.

Ese Estado fuerte que preconizaban los promotores de la *Verein* y que estaba ya presente en el Manifiesto de Eisenach, se vería cumplidamente encarnado en el gobierno del Canciller Bismarck. Nos resultaría más difícil afirmar que aquel Estado se dirigiera como objetivo hacia el “bienestar” para todos, como años más tarde afirmaría otro Canciller, anteriormente Ministro, de la República Federal Alemana – Ludwig Erhard<sup>20</sup> –. No obstante, los esfuerzos de Bismarck fueron bien acogidos por el propio Emperador Guillermo I quien, el 17 de noviembre de 1881, se dirigía así al Reichstag:

En febrero de este año, manifestamos ya nuestro convencimiento de que la solución de los problemas sociales no debía de intentarse únicamente por vía de la represión de los abusos socialdemócratas, sino por la más correcta de la promoción del bienestar de los trabajadores. Lo consideramos como nuestro deber imperial y recomendamos de nuevo encarecidamente al Reichstag esta tarea...<sup>21</sup>

Hubo medidas, sin duda, para proteger a los obreros y a las clases menos favorecidas, aunque lo que resulta difícil de precisar es si, tales medidas, se situaban en el objetivo del Estado del Bienestar o, por el contrario, eran un medio para que, sintiéndose la clase obrera más satisfecha, su aportación a la economía nacional fuera más notable de lo que habría sido si, aquellas medidas, no se hubieran instrumentado. Pobre imagen, como precursor de un Estado de Bienestar, la que presentaría el Canciller de Hierro si su objetivo hubiera sido el incremento de la productividad de los trabajadores, aunque en ello se utilizaran medidas de mejora social.

En el momento histórico, sin embargo, Bismarck tuvo gran predicamento, dejando sentir su influencia en otros países, como fue el caso del Reino Unido. Allí, la preocupación por los más necesitados – los pobres –, había estado presente desde muy principios del siglo XVII, estando vigentes desde 1601 las leyes de pobres, por las que las parroquias de cada municipio prestaban ayuda pública a los indigentes, de formas diversas. No podemos olvidar el ataque frontal de T.R. Malthus a estas medidas sociales contra la indigencia. Pero, las tesis bismarckianas llegaron y encontraron albergue en Gran Bretaña, con un fructífero intercambio de la información sobre las medidas y sus resultados que, sin duda, aproximaron las experiencias de los dos países.

<sup>20</sup> Vide Ludwig Erhard, *Wohlstand für alle*, Econ-Verlag GMBH, Düsseldorf, 1957.

<sup>21</sup> Wilhelm I, *Kaiser Wilhelms des Grossen, Briefe, Reden und Schriften. II Band: 1861-1888*, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, 1906, 3ª, pág. 383.

Con ese soporte doctrinal y con la puesta en marcha de las medidas públicas de carácter social que se apoyaban sobre ellas, el fin del siglo XIX y primeros años del XX, constituirían un terreno abonado para que nuevos hechos desarrollaran lo que llamamos hoy Estado del Bienestar. Los comienzos de siglo, no pudieron ser reivindicadores más elocuentes de lo que lo fueron, si contemplamos los hechos que protagonizaron aquellos primeros, casi, cincuenta años: dos guerras mundiales y, entre ellas, una Gran Crisis que sembraría de desolación, de desempleo y de hambre a buena parte de la humanidad; quizá con mayor intensidad, a los países más industrializados.

El ansia de un Estado fuerte e intervencionista, capaz de corregir las economías de mercado y de dirigir los recursos a la consecución del bienestar de la nación y de los ciudadanos, parecía de sobra justificada.

Se contemplaba así, una sociedad en la que la centralidad de la persona individual estaba ausente. Si se nos permite, una sociedad sin individuos que venía a contrarrestar el predominio que el individuo había tenido en tiempos pretéritos. Tan así que, por un momento, parecen olvidarse, no ya los principios liberales a los que se trataba de reaccionar, sino los emanados de quien acabaría siendo el artífice de un nuevo modelo económico: John Maynard Keynes. Éste, afirmaría:

El Gobierno no debe de hacer las cosas que los individuos están haciendo ya, y hacerlas algo mejor o algo peor; sino hacer aquellas cosas que, en el momento presente, no se hacen.<sup>22</sup>

La apetencia estatalista, aniquiladora de la persona como decisor soberano en sus propios actos, no presentaba menos peligros de los que trataba de eliminar. Por ello, no es de extrañar, en un momento en el que la Crisis de 1929-30 se está viviendo con la máxima crudeza y que, por tanto, parece libre el camino para avanzar hacia ese Estado suplantador de la persona singular, que la voz de un Papa, Pío XI, advierta de la necesaria subsidiariedad del Estado frente a la prevalencia de la actividad individual en el marco de sus decisiones.

Conviene... que la suprema autoridad del Estado permita resolver a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia, en los cuales, por lo demás, perdería mucho tiempo, con lo cual lograría realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que

<sup>22</sup> John Maynard Keynes, "The End of Laissez-faire". En *Laissez-faire and Communism*, New Republic, Inc., New York, 1926, pág. 67.

sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgiendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función *subsidiaria*, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación.<sup>23</sup>

#### ESTRUCTURACIÓN DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Con el soporte doctrinal que, desde procedencias diferentes y con orígenes geográficos distintos, configura un cuerpo de doctrina coherente, se perfila así un Estado de Bienestar que, iniciado en la segunda mitad del siglo XIX, acompañará al acontecer político, económico y social, hasta nuestros días; lógicamente, con mutaciones y adaptaciones que han exigido los tiempos, según las pretensiones sociales de un lado y las condiciones económicas de otro.

En una primera etapa, que enmarcaríamos en los cincuenta años que transcurren entre 1870 y 1920, el Estado de Bienestar tratará de afianzarse mediante la definición de sus principios fundamentales, entre los que también se encontraban los referidos a la propia configuración del Estado. Disposiciones legales con pretensión de organizar el mercado de trabajo, protegiendo al trabajador de posibles abusos procedentes de la parte empresarial, y la introducción de los seguros obligatorios, serían los dos grandes rasgos a distinguir en este período de iniciación. Obsérvese que la sustitución de las “Leyes de pobres” – al modo del Reino Unido –<sup>24</sup> por los seguros obligatorios, no sólo significaba una diferencia cuantitativa sino, fundamentalmente, una diferencia cualitativa. Se trataba, con fortuna o sin ella, de pasar de un esquema de caridad, al que tiene su base en el reconocimiento de un derecho del trabajador al subsidio o a la prestación.

Entre 1920 y 1950, es decir, después de terminada la primera guerra mundial y hasta después del segundo conflicto, fue un período de consolidación y de coordinación de los planes puestos en marcha en la etapa ante-

<sup>23</sup> Pío XI, “Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*”. Roma, 15.05.1931, núm. 80.

<sup>24</sup> Vide Raymond G. Cowherd, “Political Economist and the English Poor Laws: A Historical Study of the Influence of Classical Economics on the Formation of Social Welfare Policy”, Ohio State University, Ohio – Athens, 1977.



rior y, lo que quizá es más importante, la política social, que se había venido desarrollando a través de iniciativas varias en las que la actividad mutualista desempeñaría un papel fundamental, se integra como una actividad del Estado que configuraría un sistema de Seguridad Social, de amplia cobertura, frente al seguro de trabajadores que se había venido desarrollando en el período precedente.

Fueron decisivos para la estructuración y asentamiento de las experiencias iniciadas en el período anterior, los dos “Informes” que W. Beveridge publica, en plena segunda guerra mundial (años 1942 y 1944) y que muestran el punto de arranque, los fines y los medios de lo que debería ser un Estado de Bienestar.

Con ello, paralelamente, se venía a poner luz sobre dos errores, aquellos que Maritain denominase “individualista” y “totalitario” o “colectivista”, sin que se aclarasen en su totalidad y, mucho menos, definitivamente.

La década de los cincuenta y la de los sesenta, fue el período de la recuperación económica. Recuperación en ritmo y en intensidad muy diversos según los países, pero capaz de proporcionar una gran expansión en el sistema de seguridad social y de provisión de bienes sociales, apoyada ésta en el fuerte crecimiento que protagonizó el quehacer económico y social de la época.

Es un período en que, a decir de muchos, todos éramos keynesianos. La Teoría General de Keynes, aparecida en el año 1936, como se recordará, penetró, con influencia inusitada, en prácticamente, todo el mundo occidental – excepción hecha, naturalmente, de los países que vivían en un sistema de planificación marxista –. El modelo de Estado keynesiano, estaba llamado a garantizar el crecimiento económico, la estabilidad y la redistribución; éste último objetivo, por medio, fundamentalmente, de una política social de corte presupuestario público.

En la década de los setenta, la economía mundial conoce nuevas situaciones de crisis intensas – iniciadas por la crisis energética de finales del año 1973 – que se traducirían al sistema económico a través de dos signos, ambos alarmantes, que se producían, además, de forma simultánea: un crecimiento en la tasa de desempleo, como las economías no habían conocido desde la crisis de 1929-30, unido a un desequilibrio en los precios que dejaban apreciar unas tensiones inflacionistas que arrastraban, al alza, los tipos de interés.

Con esos parámetros, era de esperar un incremento sustancial en el volumen de gastos sociales, que fuera capaz de atender las nuevas necesidades que, sin ampliar los ámbitos de cobertura, venían derivadas de la recesión

económica que vivía el mundo desarrollado. Los ingresos públicos, a iguales presiones fiscales, se verían disminuir en términos absolutos por lo que, dos fenómenos se hacen presentes: de un lado reformas tributarias que pudieran conducir a una mayor recaudación impositiva y, de otro, el endeudamiento público que venía a alimentar en su colocación, la ya justificada tendencia alcista de los tipos de interés en el mercado financiero.<sup>25</sup>

#### LA CRISIS DEL ESTADO DEL BIENESTAR: DIFICULTADES SOBREVENIDAS

El problema no es banal y la Teoría de la Hacienda Pública, así como la Teoría Económica en general empieza a contemplar la situación real como una crisis del modelo del Estado de Bienestar que había estado vigente hasta ese momento.<sup>26</sup>

Una crisis del modelo que no podía limitarse a encontrar como causa la escasez apreciable de los recursos; ésta, con ser importante, no era la única ni la de mayor dificultad. Junto a la escasez coyuntural – en aquellos momentos – de recursos financieros para hacer frente a las necesidades surgidas por la contracción económica, se exigía poner sobre la mesa de discusiones, el propio sentido del Estado del Bienestar como modelo. Resultaba imprescindible, revisar el modelo vigente valorando su capacidad para los momentos históricos que debía de vivir, a la vez que, proyectado con una dimensión de medio y largo plazo, se hacía necesaria su reforma para, por una parte, dotarlo de identidad y legitimidad nuevas y, por otra, asegurar la suficiencia en la relación ingresosgastos sociales en el presupuesto público.

Las reformas se hicieron pronto visibles. La diversidad de las mismas y la intensidad de su alcance, dependían de la magnitud del problema derivado de la insuficiencia que, como no podía ser de otro modo, en cada país era diferente. La mayoría de los Estados se apresuraron a desprenderse de sus actividades productoras de bienes y servicios. Una tarea poco

<sup>25</sup> Vide Mancur Olson, "The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities", Yale University Press, New Haven, Conn., 1982.

<sup>26</sup> Vide, entre otros: Göran Therborn, "Why Some People are more Unemployed than Others", Ed. Verso, Londres, 1987; James O'Connor, "The Fiscal Crisis of the State", St Martin's Press, Nueva York, 1973; Peter Taylor-Gooby, "Public Opinion, Ideology and Welfare State", Routledge and Keagan, 1985; Ramesh Mishra, "The Welfare State in Crisis", Harvester Press, 1984; W.J. Mommsen (ed.), "The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany", Croom Helm, Londres, 1981.

identificada con las funciones del bienestar, que interferiría ordinariamente en la acción del mercado, distorsionándolo, y que, generalmente, suponía una carga significativa, en la mayoría de los casos, para el presupuesto público.

Se inició así un proceso de privatizaciones de empresas públicas, de forma más agresiva en Gran Bretaña, y algo menos en Francia, Alemania, España, Italia, etc. – Estados Unidos, apenas si presentaba un problema semejante –, el cual dio como resultado, de un lado la liquidación de unos activos reales que inyectaban recursos monetarios al presupuesto y, de otro, la supresión de las cuantiosas pérdidas, originadas por lo general en las empresas públicas y, con ello, las necesidades de recursos para su financiación.

A su vez, en no pocos países, nos atreveríamos a decir que en la práctica totalidad de aquellos que basan su esquema de prestaciones – fundamentalmente el sistema de pensiones – en el método de reparto frente al de capitalización, se inició una reforma de estas prestaciones que, con un tecnicismo u otro, venía a suponer un recorte de los derechos de los pensionistas futuros, con la consiguiente disminución de la prestación y su acercamiento a la suficiencia, en un momento de restricción presupuestaria que no parecía transitoria.

Era evidente que el Estado de Bienestar había discurrido por una senda equivocada del propio keynesianismo, con un continuo crecer en competencias y actuaciones que le habían abocado a una crisis financiera visible y preocupante. Buena parte de la doctrina, coincidió en este diagnóstico y en la necesidad impuesta de reforma.

El propio Papa Juan Pablo II, afirmaría en los inicios de los años noventa que:

... no han faltado excesos y abusos que, especialmente en los años más recientes, han provocado duras críticas a ese Estado del bienestar, calificado de *Estado asistencial*.

Deficiencias y abusos del mismo derivan de una inadecuada comprensión de los deberes propios del Estado. En este ámbito también debe ser respetado el *principio de subsidiariedad*. Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias...<sup>27</sup>

<sup>27</sup> Juan Pablo II, “Carta Encíclica *Centesimus Annus*”. Roma, 01.05.1991, núm. 48.

La situación fue aprovechada por algunos para discutir la propia existencia y función del Estado de Bienestar en el mundo presente. De hecho, vuelven a recordarse pasajes en los que se nos aproxima a una dimensión microeconómica del concepto de bienestar. En este sentido, *Bienestar* es siempre el resultado de una acción económica que se basa en la elección entre alternativas en un marco de libertad y diversidad de opciones, cosa que no se refleja en la estructura del Estado del Bienestar.

Bajo este prisma, se nos presenta al hombre como el actor que, en su acción, "... aspira a sustituir un estado menos satisfactorio por otro mejor".<sup>28</sup> O bien que, "Aliviar cierto malestar es lo que, mediante la consecución del fin, objetivo o meta, pretende invariablemente el actor".<sup>29</sup> Se trata, en definitiva, de una vuelta al liberalismo, con una clara reducción de las funciones sociales del Estado, circunscritas, como máximo, a las de carácter puramente asistencial, para resolver los casos de indigencia y miseria; recordando quizá, de nuevo, el escenario en que se desenvolvían las "Leyes de pobres" en la Gran Bretaña.

En un marco bien diferente, y cincuenta años después, siguen siendo válidas, ante tales argumentos, las advertencias que surgían de la doctrina pontificia:

... Igual que la unidad del cuerpo social no puede basarse en la lucha de *clases*, tampoco el recto orden económico puede dejarse a la libre concurrencia de las fuerzas. Pues de este principio, como de una fuente envenenada, han manado todos los errores de la economía *individualista*, que, suprimiendo, por olvido o por ignorancia, el carácter social y moral de la economía, estimó que ésta debía ser considerada y tratada como totalmente independiente de la autoridad del Estado, ya que tenía su principio regulador en el mercado o libre concurrencia de los competidores, y por el cual podría regirse mucho mejor que por la intervención de cualquier entendimiento creado.<sup>30</sup>

De un Estado, el del año 1931, del que se espera como objetivo el bien común de la colectividad y al que, en plenos efectos de la depresión económica, se considera esperanza única de solución como instrumento regulador de la economía, capaz de garantizar la estabilidad y el pleno empleo.

<sup>28</sup> Ludwig von Mises, *La Acción Humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1980, pág. 38.

<sup>29</sup> Ludwig von Mises *La Acción Humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1980, pág. 153.

<sup>30</sup> Pío XI, "Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*". Roma, 15.05.1931, núm. 88.

No le faltaba razón a Pío XI al contemplar así los peligros del individualismo. Cuando éste se plantea como actitud, transmite con nitidez sus rasgos de egoísmo y de utilitarismo excluyente. La sociedad, así entendida, se resquebraja, convirtiéndose en un conglomerado de seres incompatibles en su convivencia y, por lo tanto, lejos del concepto de comunidad que participa en la tarea de lo humano de la que la parcela económica es sólo una parte y no la más importante.

La persona humana, por su misma naturaleza, es un ser social y por ello sociable, de lo que se deduce, necesariamente, su natural compromiso con los demás miembros de la comunidad, que sólo se ve ensombrecido cuando el error, en su propia dimensión, le hace sentirse más y creerse más, derivando de ello el deseo de prevalecer y someter a los demás.

Un eminente tomista, Fray Abelardo Lobato, como el Santo de Aquino también él de la Orden de Predicadores, tendrá dicho que:

El ser personal no existe ni se realiza a solas. La persona humana es un ser familiar y comunitario que adquiere su promoción a través de la mediación de las relaciones con el otro, con los otros sujetos personales, en una mutua reciprocidad.<sup>31</sup>

Añadiendo Forment que,

... la vida personal requiere la comunicación con el mundo de las otras personas, para su propia promoción... Por ello, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera que la persona humana es un ser social y, por ello, desea y debe vivir en sociedad... Necesita de la agrupación con los demás para lograr su perfección y también para difundir la que posee. Por ello, nunca la persona es, en ningún aspecto ni en circunstancia alguna, independiente absolutamente de la sociedad. Tampoco su propio bien, que se encuentra en el bien común de la sociedad. De ahí que se tenga la obligación de procurar este bien común, del que depende el propio bien particular de la persona.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> A. Lobato, "La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino" en 'Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale', Città del Vaticano, 1991, vol. I *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, 51-82. Cfr. Eudaldo Forment, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994, p. 832.

<sup>32</sup> Eudaldo Forment, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994, p. 828-829.

La sociedad, así entendida, no tiene solamente un carácter de medio o de condición. No es esta su sola razón de ser, porque, aunque viene requerida por la persona, en cuanto necesita de unos bienes materiales y espirituales que no puede obtener en soledad, es decir, por una cierta imperfección de la persona, sin embargo, tiene otra finalidad más profunda... El bien que es la persona misma, como tal, necesita expansionarse y comunicarse, y lo hace en el amor de amistad a las otras personas. De manera que la persona necesita solidarizarse con las otras personas en la búsqueda del ideal común. La sociedad, por tanto, debe ser *la prolongación de la plenitud de la vida interior de las personas*, que se traducirá en todas las relaciones sociales o interpersonales.<sup>33</sup>

La comunidad, no es más que la ampliación de la célula más restringida de ella: la familia. Al igual que cada persona nace, crece y se desarrolla en un ámbito familiar, del que obtiene y al que entrega potencialidades distintas, la familia y sus miembros son, a su vez, núcleos de una supradimensión que llamamos *familia humana*. Esa familia, como núcleo restringido, es ejemplo vivo de lo que la sociedad precisa, del tipo de *hombre* capaz de enaltecerse y engrandecer a la sociedad a la que entrega su hacer y de la que obtiene tan grandes beneficios.

Es pues, la familia, el espejo en el que mirándose las personas que la forman, podrán dar contenido a la vida social y afirmar la plenitud de funciones del Estado del Bienestar.

Para superar la mentalidad individualista, hoy día tan difundida, se requiere un compromiso concreto de solidaridad y de caridad, que comienza dentro de la familia, con la mutua ayuda de los esposos, y luego con las atenciones que las generaciones se prestan entre sí. De este modo, la familia se cualifica como comunidad de trabajo y de solidaridad.<sup>34</sup>

La familia, es escuela incomparable en la que, la persona, aprende a distinguir lo permanente de lo temporal, lo trascendente de lo efímero, lo importante de lo superfluo. En el seno familiar es donde se da la ocasión para el cultivo del espíritu, desde la distinción neurálgica entre lo mate-

<sup>33</sup> Eudaldo Forment, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*. EDICEP, Valencia, 1994, p. 826.

<sup>34</sup> Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Centesimus Annus*". Roma, 01.05.1991, núm. 49.

rial y lo espiritual; distinción sin la cual, el hombre, camina errado y envuelto en una espiral consumística.

El propio Mises, anotará la importancia para el sujeto, en su actuación económica, de bienes que no se inscriben sólo entre los materiales.

Es arbitrario considerar *natural* y *racional* únicamente la satisfacción de las necesidades fisiológicas y todo lo demás *artificial* y, por tanto, *irracional*. El rasgo típicamente humano estriba en que el hombre no tan sólo desea alimento, abrigo y ayuntamiento carnal, como el resto de los animales, sino que aspira además a otras satisfacciones. Experimentamos necesidades y apetencias típicamente humanas, que podemos calificar de *más elevadas* comparadas con los deseos comunes a los hombres y a los demás mamíferos.<sup>35</sup>

Santo Tomás, habría ido más lejos al afirmar que,

... lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección.<sup>36</sup>

Y añade,

Algo es bien en cuanto es perfecto, por esto es apetecible como se dijo (a.1 ad 3). Y se dice perfecto a aquello que en lo correspondiente a su perfección no le falta nada.<sup>37</sup>

Desde este aserto, nada hay de extraño en la lamentación que, el Papa de la *Mater et Magistra*, hace patente cuando observa

... con dolorosa amargura cómo en las naciones económicamente desarrolladas no son pocos los hombres que viven despreocupados en absoluto de la justa ordenación de los bienes, despreciando sin escrúpulos, olvidando por completo o negando con pertinencia los bienes del espíritu, mientras apetecen ardientemente el progreso científico, técnico y económico, y sobrestiman de tal manera el bienestar material, que lo consideran, por lo común, como el supremo bien de su vida.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Ludwig von Mises, "La Acción Humana. Tratado de economía", Unión Editorial, Madrid, 1980, pág. 47.

<sup>36</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 5, a. 1.

<sup>37</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 5, a. 5.

<sup>38</sup> Juan XXIII, "Carta Encíclica *Mater et Magistra*". Roma, 15.05.1961, núm. 176.

## DE LA CRÍTICA DEL ESTADO DE BIENESTAR A LA NECESIDAD DEL “ESTADO DE BIENESTAR”

En las páginas inmediatamente precedentes, hemos dejado constancia de las críticas que, de forma más o menos generalizada – unos con mayor radicalismo que otros –, se han dirigido por parte de la Teoría de la Hacienda, fundamentalmente, a las estructuras de los estados del bienestar a las que se había llegado a final de la década de los años setenta. Pese a las posiciones radicales, siempre presentes en momentos de revisión, era evidente que la respuesta a posibles situaciones de extralimitación de funciones por parte del Sector Público, no podía ser la de supresión de aquellas que, por razones de justicia, de equidad y de solidaridad, pueden y deben ejercerse por el Estado, sin aniquilar, naturalmente, las que del mismo género, puedan realizar los particulares.

Una, justamente dimensionada crítica, es la que surge de la mano de Juan Pablo II:

... el Estado puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación, sean inadecuados para su cometido. Tales intervenciones de suplencia por razones urgentes que atañen al bien común, en la medida de lo posible deben ser limitadas temporalmente para no privar de forma estable de sus competencias a dichos sectores sociales y sistemas de empresas y para no ampliar excesivamente el ámbito de intervención estatal de manera perjudicial para la libertad, tanto económica como civil.

En los últimos años ha tenido lugar una vasta ampliación de ese tipo de intervención, que ha llegado a constituir en cierto modo un Estado de índole nueva: el *Estado del bienestar*.<sup>39</sup>

Ahí radica el fundamento de la crítica y de la medida justa de la intervención de la actividad pública. El centro de la actividad económica, como el de cualquier actividad social, es de carácter antropológico. Todo en el cosmos está al servicio del hombre. Los instrumentos y avances técnicos, el saber científico, y todos los bienes que, la naturaleza con el trabajo del hombre y el concurso del capital, son capaces de ofrecer tienen, como único fin, servir al hombre y a todo hombre. Por ello, la intervención pública en modo alguno puede estrangular la potencialidad subjetiva de los sujetos de una comunidad.

<sup>39</sup> Juan Pablo II, “Carta Encíclica *Centesimus Annus*”. Roma, 01.05.1991, núm. 48.



La felicidad de los entes personales, su plenitud de bien, es aquello a lo que tienden todas las ciencias y artes humanas, es decir, todo conocimiento científico, sea del orden que sea, y la misma tecnología. De manera que si las más geniales creaciones de la cultura, de la técnica, de las bellas artes, no tuviesen algo que ver con la perfección especulativa, o moral, o estética, en definitiva, si no sirviesen a las personas en su singularidad, que son quienes quieren ser felices, entonces carecerían de sentido y, por tanto, también de interés. No hay nada en el mundo que sea absoluto, todo está siempre referido a la felicidad de las personas, a su bien.<sup>40</sup>

Concluirá Santo Tomás: "*Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo*".<sup>41</sup>

La advertencia, por ello, es oportuna cuando, además, la historia más reciente, ha dado pruebas de la realidad del conflicto.

... Es menester indicar que en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo *el derecho de iniciativa económica*. No obstante eso, se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común. La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida *igualdad* de todos en la sociedad reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, *la subjetividad creativa del ciudadano*.<sup>42</sup>

Ese derecho de iniciativa económica, no sólo reprimido sino aniquilado en épocas pretéritas en los países de planificación central, hay que reconocer, también, que se ha visto sensiblemente restringido en aquellos sistemas donde con la pretensión de garantizar un bienestar para todos por parte del Sector Público, éste ha desarrollado una actividad productiva en competencia desigual, por lo tanto desleal, con el sector privado, restringiendo, de este modo, aquella subjetividad creativa de los individuos que supone uno de los grandes activos de una comunidad.

<sup>40</sup> Eudaldo Forment, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994, p. 779.

<sup>41</sup> Santo Tomás de Aquino, "In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis". Expositio. Prologus S. Tho. Lib. 1, Lect. 3. Desde este modesto espacio de una nota bibliográfica, y preso todavía de la emoción, quisiera testimoniar mi agradecimiento al Real Colegio del Corpus Christi de Valencia y, en él, al Rvdo. Don Juan José Garrido Zaragoza, por haberme brindado la oportunidad de trabajar sobre este original, que utilizara San Juan de Ribera y que aparece signado, en su portada, por él mismo.

<sup>42</sup> Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*". Roma, 30.12.1987, núm.15.

Pero, no sólo es la creatividad privada la que se ve menguada, con los perjuicios que ello implica; también se ve desplazada la solidaridad personal, tal como hemos podido constatar por las experiencias evidentes, a favor de una solidaridad oficializada, de carácter institucional público. Eludir la apelación solidaria como una responsabilidad personal en la sociedad, ha sido un hecho generalizado que ha encontrado refugio y justificación en las estructuras solidarias establecidas institucionalmente por el Estado del Bienestar:

Ante este fenómeno, no conviene olvidar que,

Aunque, en nuestro tiempo, tanto el Estado como las instituciones públicas han extendido y siguen extendiendo el campo de su intervención... hay siempre una amplia gama de situaciones angustiosas, de necesidades ocultas y al mismo tiempo graves, a las cuales no llegan las múltiples formas de la acción del Estado, y para cuyo remedio se halla ésta totalmente incapacitada; por lo cual siempre quedará abierto un vasto campo para el ejercicio de la misericordia y de la caridad cristiana por parte de los particulares. Por último, es evidente que para el fomento y estímulo de los valores del espíritu resulta más fecunda la iniciativa de los particulares o de los grupos privados que la acción de los poderes públicos.<sup>43</sup>

La realidad de la afirmación no puede ser más evidente. El Estado no puede llegar a todos los lugares en los que se requiere asistencia, menos aún si lo que se precisa es proximidad y acompañamiento. Lo cual no autoriza a confiar, en los comienzos del siglo XXI, en la espontaneidad responsable de la solidaridad singularmente personalizada.

Hoy, hay que reconocerlo,

... son cada día más los que ponen en los modernos seguros sociales y en los múltiples sistemas de la seguridad social la razón de mirar tranquilamente el futuro, la cual en otros tiempos se basaba en la propiedad de un patrimonio, aunque fuera modesto.<sup>44</sup>

Y, ese contemplar con tranquilidad el futuro, es un ingrediente esencial de los que, con carácter universal, ofrece el Estado del Bienestar.

La solidaridad, forma parte esencial e inspiradora del sistema, al actuar como medio de comunicación y de transferencia de rentas y de bienes entre los distintos sujetos y familias de una comunidad. Pero conviene que ello sea notorio. La solidaridad procede del compromiso y a la vez genera compro-

<sup>43</sup> Juan XXIII, "Carta Encíclica *Mater et Magistra*". Roma, 15.05.1961, núm. 120.

<sup>44</sup> Juan XXIII, "Carta Encíclica *Mater et Magistra*". Roma, 15.05.1961, núm. 105.

miso. De no ser así, la quiebra del sistema está asegurada: quien esté más dotado de recursos eludirá la obligación con los que lo están menos; el más carente de medios de vida, ante el aseguramiento de un nivel de suficiencia, quizá opte por la holganza. De ello advertía el Concilio Vaticano II:

... en las naciones de economía muy desarrollada, el conjunto de instituciones consagradas a la previsión y a la seguridad social puede contribuir, por su parte, al destino común de los bienes. Es necesario también continuar el desarrollo de los servicios familiares y sociales, principalmente de los que tienen por fin la cultura y la educación. Al organizar todas estas instituciones debe cuidarse de que los ciudadanos no vayan cayendo en una actitud pasiva con respecto a la sociedad o de irresponsabilidad y egoísmo.<sup>45</sup>

Peligros, todos ellos, ante los que no cabe la actitud ingenua del sector público por la cual, se convierta en arriesgado e inseguro aquello en lo que los sujetos han puesto su confianza en el futuro; no cabe que el desconocimiento de la realidad, o la torpeza en la regulación, convierta en dudosa la supervivencia del sistema.

#### HACIA UN NUEVO ESTADO DE BIENESTAR

Por lo que se ha dicho, el Estado del Bienestar ha ido evolucionando, en el acontecer histórico que le ha correspondido vivir, incorporando nuevas magnitudes, nuevos objetivos y nuevos métodos según las circunstancias de tiempo y lugar; a la vez que ha ido adaptándose a las exigencias de una sociedad que ya, en muy pequeño grado, discute su presencia y función esencial, aunque pueda diferir en su configuración definitiva.

El siglo XXI que acaba de comenzar, no exigirá menos esfuerzos de adaptación de un Estado de Bienestar, capaz de afrontar los retos que la nueva etapa, sin duda, le planteará. La función social, que constituye la esencia de la intervención del Estado en el objetivo que denominamos *Bienestar*, viste hoy un ropaje distinto al que fue habitual en largos períodos pretéritos. La categoría del Estado del Bienestar, se edifica hoy sobre un mercado libre y eficiente, que es tanto como decir competitivo, el cual no debe ser distorsionado por la acción pública, antes al contrario, garantizado en el ejercicio de la libertad de elección, en un marco jurídico ordenado y justo.

<sup>45</sup> Concilio Vaticano II, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*". Roma, 07.12.1965, núm. 69.

Porque,

La libertad no supone indiferencia entre el bien y el mal: es inclinación al bien. Aún cuando pueda obrar el mal, no tiende igualmente a uno y a otro: el bien es la tendencia más activa y natural de la libertad: el mal, una inclinación desordenada y fundamentalmente pasiva: tendencia a dejarse llevar por un bien inadecuado, por no querer con la fuerza necesaria el bien conveniente.<sup>46</sup>

La posibilidad de error será, para Santo Tomás, un signo de imperfección del libre albedrío.

El libre albedrío se relaciona con la elección de medios para el fin, como el entendimiento con las conclusiones. Es evidente que el entendimiento tiene la capacidad de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos. En cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo de los principios, manifiesta ser defectuosa. Por lo tanto, que el libre albedrío pueda elegir entre cosas diversas, conservando siempre su ordenación al fin, es algo que pertenece a la perfección de la libertad. En cambio, elegir algo, apartándose de su ordenación al fin, y en esto consiste el pecado, es un defecto de libertad.<sup>47</sup>

Una libertad que se manifiesta en la elección.

En la elección coinciden en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se precisa la deliberación o consejo, por el que se juzga sobre lo que ha de ser preferido. Por parte de la facultad apetitiva se precisa el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo.<sup>48</sup>

En la elección,

La voluntad se relaciona con cosas opuestas en lo que se ordena a un fin, pero se ordena por necesidad natural al fin último. Y esto es claro por el hecho de que el hombre no puede no querer ser bienaventurado.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> R. García de Haro, "La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina", en *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*. Pontificia Accademia di S. Tommaso. Città del Vaticano, 1981, vol. VII, p. 66. Cfr. Eudaldo Forment, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994, p. 789-790.

<sup>47</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 62, a.8, ad 3.

<sup>48</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 83, a. 3.

<sup>49</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 5, a. 4, ad 2.

Un mundo ordenado, sin el que no cabe economía libre, fue ya una exigencia en el modelo de Adam Smith – ahí radica, precisamente, la diferencia entre libertad de acción y caos –, y ha sido puesto, también como tal, en la propia doctrina social de la Iglesia.

La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes. La primera incumbencia del Estado es, pues, la de garantizar esa seguridad...<sup>50</sup>

Desprovisto pues el Estado de aquella función productiva, que desarrolló bajo la errónea presunción de fomentar el empleo en una sociedad que, con toda la probabilidad, precisaba reducir los niveles de paro, la acción del Estado en el mundo actual queda circunscrita, de una parte, a la actividad reguladora en garantía de los fines prioritarios de la comunidad humana y, de otra, a la atención de necesidades públicas, esenciales para una convivencia social en un marco de fraternidad y solidaridad; y en este caso, mediante instrumentos de política presupuestaria pública, tanto en su vertiente de ingresos como de gastos.

No modifica esta función el hecho de que la producción de los bienes públicos lo sea por el propio sector público o la misma se contrate con el sector privado, reservándose el primero la función de asignación y distribución.

Los dos instrumentos a que nos referimos, regulación y política social constituyen, sin duda alguna, campos específicos de la acción del Estado de Bienestar. Mediante el primero, el Estado tiende a asegurar que el desenvolvimiento de la sociedad se encamina a la consecución del bien común; mediante el segundo, remedia situaciones de carencia y subviene a la necesidad. Ahora bien, analizando con espíritu crítico la estructura del Estado del Bienestar en el momento presente, son de advertir algunos sesgos que, aunque evidentes, conviene hacerlos explícitos a fin de perfilar las posibilidades de pervivencia del sistema y, aún en caso afirmativo, la oportunidad o no de modificar su alcance y ámbito de aplicación.

Recordando el título del libro de L. Erhard, *Bienestar para todos* ya citado, a comienzos de este tercer milenio de cristianismo, no podemos menos de preguntarnos, quienes son “todos”. Es honesto reconocer que, por “todos”, se entiende, exclusivamente, los que viven en un lugar – una nación

<sup>50</sup> Juan Pablo II, “Carta Encíclica *Centesimus Annus*”. Roma, 01.05.1991, núm. 48.

– y en un momento determinado. Aún, dentro de esta restricción, cabría desagregar más la información, diferenciando los que votan y los que no, nacionales y extranjeros, ancianos de larga ancianidad y jóvenes, etc.

En efecto, el Estado del Bienestar, dista mucho de incorporar el sentido de interdependencia y de mutualidad universal.

La interdependencia, cada vez más estrecha, y su progresiva universalización hacen que el bien común – esto es, el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección – se universalice cada vez más, e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano. Todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana.<sup>51</sup>

Sin embargo, el modelo del Estado de Bienestar, apenas si en una muy pequeña parte – objetivo del 0.7 % del PIB –, tiene en cuenta las necesidades y el objetivo de bienestar de aquellos que se encuentran fuera de la jurisdicción territorial de quien dirige la política presupuestaria.

Por otro lado, el bienestar, como categoría, también en las naciones más desarrolladas, ha quedado circunscrito al bienestar de raíz material, basado en el confort, en la despreocupación y en la vida fácil, todo ello en un entorno de lo que ha dado en llamarse “calidad de vida”, confundiendo y desproveyendo a la sociedad de los valores que la engrandecen, que la hacen más humana y, sobre todo, la comprometen a un objetivo común.

... el confuso concepto de *calidad de vida* en el contexto de un Estado de bienestar, no puede ser tomado sin más como elemento válido de referencia para la promoción de la vida de todos. Sus connotaciones materialistas y utilitaristas dificultan que pueda ser entendido y llevado a la práctica como un verdadero estímulo para el desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres...

No habrá verdadera calidad de vida si se descuida el cultivo de la dimensión religiosa y humana de las nuevas generaciones y también de las mayores. No habrá *verdadera calidad de vida* para nadie mientras haya familias afectadas por la pobreza, jóvenes sin posibilidad de acceder a una vivienda digna, ancianos solos, minusvía-

<sup>51</sup> Concilio Vaticano II, “Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*”. Roma, 07.12.1965, núm. 26.

lidos mal atendidos, inmigrantes discriminados, así como tráfico de armas, de drogas y de *carne humana* para la prostitución.<sup>52</sup>

Lo contrario, viene del desorden en la apetencia y del propio egoísmo autocomplaciente. Diría Santo Tomás que,

... la causa propia y directa del pecado hay que tomarla por parte de la conversión al bien mudable; y a este respecto, en verdad, todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Mas el que uno apetezca desordenadamente algún bien temporal proviene de que se ama desordenadamente a sí mismo; pues esto es amar a uno, querer el bien para él. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado.<sup>53</sup>

Añadiendo:

Según algunos, la codicia puede tomarse en varios sentidos: 1) En cuanto que es apetito desordenado de las riquezas. Y en este sentido es un pecado especial. 2) En cuanto que significa el apetito desordenado de cualquier bien temporal. Y así es el género de todo pecado, pues en todo pecado se da una conversión a los bienes transitorios... 3) En un tercer sentido se toma en cuanto significa cierta tendencia de la naturaleza corrompida a apeteer desordenadamente los bienes corruptibles. Y así dicen que la codicia es la raíz de todos los pecados, a semejanza de la raíz del árbol, que extrae su alimento de la tierra; pues así provienen todos los pecados del amor de las cosas temporales... Pues vemos que por las riquezas el hombre adquiere la facultad de cometer cualquier pecado y de cumplir el deseo de cualquier pecado: porque el dinero le puede ayudar a obtener cualquier bien temporal.<sup>54</sup>

Y es que, quiérase o no,

... el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación... Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del

<sup>52</sup> LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, "Instrucción Pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*". Madrid, 27.04.2001, núm. 119.

<sup>53</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 4.

<sup>54</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a. 1.

apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón.<sup>55</sup>

Esa ocultación de la facultad estimativa hace que, no sólo la jurisdicción territorial sea limitativa del ámbito de aplicación del Estado del Bienestar sino que, también, el marco temporal es motivo de delimitación de sus beneficiarios. Sólo los que viven en el momento objeto de consideración son, por lo general, los que se les estima sujetos, contribuyentes o beneficiarios, de los programas que componen el Estado del Bienestar. Es más, dado el sistema de reparto, de aplicación más general, los beneficiarios y, más en concreto, los beneficios, están en función de las aportaciones por parte de los contribuyentes al plan.

De todo ello se deduce, como primera cuestión para el nuevo perfil, si es que procede, del Estado de Bienestar, si éste puede seguir bajo los mismos principios, en otras palabras si es viable; y, de serlo, si procede incorporar otras consideraciones o, caso de no serlo, qué modificaciones sería oportuno introducir.

### *Un cambio de escenario: la población*

Si una de las presunciones del modelo de seguridad social, como parte más significativa del Estado de Bienestar, vigente hasta el momento presente y quizá condición para su viabilidad, era el sostenimiento de la estructura poblacional, podemos afirmar, ya desde el principio, que ésta ha experimentado un notable cambio y que lo hará más aún a lo largo de la primera mitad del siglo que hemos comenzado. Tanto en lo que se refiere a la propia dinámica poblacional – crecimiento de la población –, como en la relación entre población dependiente y población total, y la que tiene aún mayor interés, la que se produce entre población contribuyente al sistema y población beneficiaria del mismo, presenta ya hoy un cambio sustancial, el cual se prevé mayor aún en los años venideros.

La situación, invita a la reflexión.<sup>56</sup> La primera cuestión que es motivo de preocupación, es la propia supervivencia de la población como tal. Las

<sup>55</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 1.

<sup>56</sup> Para esta reflexión y como soporte a las tesis que se mantengan, se han utilizado los datos estadísticos publicados o en vías de publicación por la Unión Europea y ello, por dos razones: la primera, por ser los países europeos los que con mayor profusión han hecho efectivo un sistema omnicompreensivo del Estado del Bienestar, en el mundo desarrollado; y la segunda, por la ventaja que supone, para el rigor en la información, la utilización de una sola fuente estadística y, por tanto, homogénea en sí misma.



tasas de fertilidad, alarmantemente bajas en la actualidad respecto al período anterior, ponen en duda la capacidad de sostenimiento futuro del volumen y composición de la población presente o, más bien, aseguran la imposibilidad de tal objetivo.

Con una tasa media en la Unión Europea de 1.5 hijos por mujer en el año 2000 que se prevé pueda llegar a 1.7 en el año 2050, resulta imposible el mantenimiento del nivel de población. Estas bajas tasas de fertilidad, ponen de manifiesto una actitud social ante la procreación que implica una determinada estructura de valores sociales, en cuya implantación y en su caso modificación, puede tener algo que decir el propio ámbito de regulación del Estado del Bienestar, en todo lo que hace referencia al sistema educativo.

Comparando el fenómeno demográfico entre los países del Norte y los del Sur, decía Juan Pablo II que,

No se puede negar la existencia – sobre todo en la parte Sur de nuestro planeta – de una problema demográfico que crea dificultades al desarrollo. Es preciso afirmar enseguida que en la parte Norte este problema es de signo inverso: aquí lo que preocupa es la *caída de la tasa de natalidad*, con repercusiones en el envejecimiento de la población, incapaz incluso de renovarse biológicamente. Fenómeno éste capaz de obstaculizar de por sí el desarrollo.<sup>57</sup>

En ello, habría dicho el Concilio Vaticano II que

Los gobiernos respectivos tienen derechos y obligaciones, en lo que toca a los problemas de su propia población, dentro de los límites de su específica competencia. Tales son, por ejemplo, la legislación social y la familiar... la información sobre la situación y las necesidades del país...

... conforme al inalienable derecho del hombre al matrimonio y a la procreación, la decisión sobre el número de hijos depende del recto juicio de los padres y de ningún modo puede someterse al criterio de la autoridad pública. Y, como el juicio de los padres requiere como presupuesto una conciencia rectamente formada, es de gran importancia que todos puedan cultivar una recta y auténticamente humana responsabilidad que tenga en cuenta la ley divina, consideradas las circunstancias de la realidad y de la época.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*". Roma, 30.12.1987, núm. 25.

<sup>58</sup> Concilio Vaticano II, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*". Roma, 07.12.1965, núm. 87.

Es digno de consideración que, mientras existe una hipersensibilidad social de conservación de las especies animales en peligro de extinción, sensibilidad que ha provocado una amplia legislación protectora por parte del Estado, no existe un compromiso paralelo para proteger a la humanidad de la tendencia a su reducción.

El Estado del Bienestar, parece impasible ante ese fenómeno en el que ha quedado convertido el advenimiento de un hijo.

“La influencia del individualismo alcanza, en su nivel social, también a la valoración de la vida humana. Podemos constatar que el tema de la vida humana, cuando se debate en ámbitos sociales, se hace casi siempre con *criterios utilitarios*, de cálculo de bienes. La vida humana, en una sociedad de consumo, queda valorada por el modo en que contribuye a un aumento del bienestar general y no como un bien a desarrollar en vista de la propia vocación personal.

El nacimiento de un *hijo* se plantea como un *problema* social, como una carga económica que acarrea una serie de dificultades en el futuro, especialmente educativas. Ya no se ve socialmente al hijo como una *esperanza* para el rejuvenecimiento social y como un don precioso para la familia...<sup>59</sup>

Frente a todo el justificado afán ecológico, protegiendo flora y fauna, sobre todo de plantas y animales en trance de desaparición, el hombre y, con él, el Estado del Bienestar, ha olvidado el ecologismo más importante: el ecologismo de la propia humanidad.

La primera estructura fundamental a favor de la *ecología humana* es la familia, en cuyo seno el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado y, por consiguiente, qué quiere decir en concreto ser una persona. Se entiende aquí la familia fundada en el matrimonio, en el que el don recíproco de sí por parte del hombre y de la mujer crea un ambiente de vida en el cual el niño puede nacer y desarrollar sus potencialidades, hacerse consciente de su dignidad y prepararse a afrontar su destino único e irrepetible.<sup>60</sup>

Y tendrá dicho Santo Tomás:

La naturaleza tiende siempre a lo que continuamente es algo esencial a ella... Y porque en los seres corruptibles sólo la especie per-

<sup>59</sup> LXXVI Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, “Instrucción Pastoral *La familia, santuario de la vida y esperanza de la sociedad*”. Madrid, 27.04.2001, núm. 40.

<sup>60</sup> Juan Pablo II, “Carta Encíclica *Centesimus Annus*”. Roma, 01.05.1991, núm. 39.

dura siempre y continuamente, en estos el bien de la especie, a cuya conservación se ordena la generación, es el fin principal de la naturaleza.<sup>61</sup>

El olvido de ese fin principal, de esta ecología humana, conducirá a que la población de la Unión Europea, que en el año 2000 se sitúa en los 375 millones de habitantes, se vea reducir a los 264 millones en el año 2050. Y, como no podía ser de otro modo, congruente con la disminución de la población, también una disminución en la población activa; aquella que está llamada a generar rentas en beneficio de la sociedad, mediante su participación en los procesos de producción de bienes y servicios. Ésta, la población activa – personas de 15 a 64 años –, que para la Unión Europea se estima en 251.7 millones de personas en el año 2000, espera verse reducida, en el año 2050, a 210.3 millones, lo que significa algo más del dieciséis por ciento de disminución en un período de cincuenta años.

Al tiempo que disminuyen los nacimientos y, con ellos, la población activa se incrementa de forma notable, en el mismo período, la población mayor de sesenta y cuatro años – es decir, de 65 y más años –, que pasa de 61.3 millones en la Unión Europea del año 2000, a 102.7 millones, para los mismos países de la Unión, en el año 2050. De entre ellos, hay que considerar que el crecimiento más espectacular – casi se triplica el valor de origen – corresponde a los ancianos mayores de setenta y nueve años – lo que equivale a 80 y más años – que, alcanzando los 13.9 millones en el año 2000, se espera que lleguen a los 38.1 millones en el año 2050. Todo ello como consecuencia de los avances que han tenido lugar en la medicina y en la sanidad, en la alimentación, en las costumbres, en los modos de vida, que, todos ellos, redundan conjuntamente en una mayor esperanza de vida – 85.5 años para las mujeres y 80.0 años para los hombres, ambos en el año 2050 –.

Es, a todas luces evidente que, lo que acabamos de indicar, dista mucho de ser una simple descripción estadística. El cambio de configuración en la población, la disminución de la fertilidad y, consecuentemente, la reducción en las tasas de natalidad que trae aparejada, junto a la prolongación de la esperanza de vida, acarrea una transformación profunda en la pirámide de edades de la población que, necesariamente, tendrá efectos visibles en la posibilidad de sostenimiento del Estado de Bienestar.

El cambio en la relación existente entre quienes contribuyen al sistema y aquellos que son, directa o indirectamente beneficiarios del mismo plan-

<sup>61</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 98, a. 1.

tea, como necesidad, reencontrar el equilibrio entre las dos vertientes del programa para que, lo que el sistema pretende mostrar de seguridad a los que en él confían, no se torne en riesgo e inseguridad. Más aún, en aquellos casos en los que se ha optado por el reparto frente a la capitalización, como modelo financiero.

Es preocupante, en este sentido, la relación de dependencia entre las personas de sesenta y cinco años y mayores respecto al volumen de población activa – aquellos que se encuentran en las edades de quince a sesenta y cuatro años –. La imagen es alarmante ya en la Unión Europea, donde este porcentaje pasa del 24 por ciento en el año 2000, al 49 por ciento en el año 2050. Esto quiere decir que, por cada persona entre los 15 y 64 años, se doblan las personas de 65 años y mayores, en el período contemplado de cincuenta años, pasando a ser una persona dependiente por cada dos personas activas.

Más elocuente, todavía, se presenta la relación de dependencia entre las magnitudes anteriores, tomando en consideración las tasas de población desempleada que, en cuanto tales, pasan a ser población dependiente y, por ello, beneficiarios del sistema de seguridad social o del Estado de Bienestar. Esta Relación de Dependencia Económica Efectiva, muestra que en el año 2050 los dependientes superarán a los empleados en la Unión Europea. Resultan especialmente llamativos, los datos para Italia, España y Grecia, todos ellos con porcentajes que superan, desde este momento y a lo largo de los próximos cincuenta años, el cien por cien, y que, en el caso italiano, pasa del 134 por ciento en el año 2000, al 142 por ciento en el año 2050.

### *Consecuencias económicas iniciales, derivadas del cambio de escenario*

Hemos repetido, una y otra vez que los datos, que a modo de pinceladas se han aportado, son algo más que unas frías estadísticas, ya que suponen un mundo diferente al que imaginó, con toda probabilidad, la construcción de los sistemas de bienestar que hoy están vigentes y que conforman lo que llamamos Estado del Bienestar. Unas diferencias que obligan a revisar conceptos, finalidades, categorías y formas para reestructurar, en lo necesario, aquellos esquemas.

De lo que llevamos dicho, es fácil inferir unas consecuencias de carácter económico que, en todo caso, conviene tener presentes si es que ha llegado la hora de rediseñar el modelo.

Hemos visto que, una disminución de la tasa de fertilidad, nos lleva a una disminución de población en las cohortes de edad más jóvenes que, en el

curso de unos diez a quince años, supondrá una disminución significativa en el volumen de población activa. Este menor volumen de población en edad laboral conducirá, *coeteris paribus*, a una disminución en el crecimiento económico y, más aún, a una disminución del Producto Interior Bruto, a no ser que, la disminución de la oferta de trabajo, se vea compensada por un aumento en la tasa de empleo u ocupación, o bien por un aumento en los niveles de productividad; no siendo excluyentes ambos factores.

Alguna observación adicional conviene hacer a lo que acabamos de decir. Por lo que se refiere a la disminución de la tasa de desempleo – equivalente al aumento de la tasa de empleo u ocupación, como la hemos llamado antes puede ser, evidentemente, un objetivo, aunque, éste, goza de poco margen para que la dimensión de sus efectos sea realmente apreciable. Salvo algún caso, como el de España, donde las tasas de paro siguen siendo muy elevadas – en el entorno del 14 por ciento –, o los de Grecia, Italia y Bélgica – con tasas ligeramente por encima o ligeramente por debajo del once por ciento –, buena parte de los países de la Unión Europea se mueven en tasas próximas a lo que, dada la estructura jurídica del mercado laboral europeo, podría considerarse el entorno del desempleo natural. De hecho, no sería sorprendente que el desempleo agregado de la Unión creciese ligeramente a lo largo de los próximos cincuenta años. Desagregando las magnitudes nos encontramos con algunos países en los que, más que probablemente, el desempleo crecerá – tal es el caso de los Países Bajos –, o bien se mantendrá estacionario – como podría ocurrir en la República de Irlanda y en Portugal –.

Por lo que se refiere a los aumentos de productividad, éstos exigen mejoras en cualesquiera de las dos circunstancias siguientes, o en las dos: mejora de la calidad del capital humano, ya que la cantidad de éste, está sometida a una gran restricción; o bien, progreso técnico.

Las posibilidades de mejora en el capital humano, y aún suponiendo que el aprendizaje durante toda la vida llegue a ser una realidad generalizada, parten de unos niveles de instrucción muy elevados por lo que, siendo siempre posibles estas mejoras, no es de esperar que la intensidad de las mismas sea muy significativa en el entorno de los países desarrollados y, más en concreto en la Unión Europea.

En cuanto al progreso técnico, éste es el resultado de los esfuerzos investigadores, dirigidos a la eficiencia productiva y no, simplemente, a la sofisticación tecnológica con el fin de segmentar el mercado, favoreciendo una competencia monopolística, o en el mejor de los casos una competencia imperfecta. Pero, el progreso técnico, no es sólo investigación. El pro-

greso técnico, exige materialización física en términos productivos de aquel resultado investigador, bien trasladado a equipo de capital o bien representado en procedimientos de gestión o de información que, introducidos en el ámbito de la producción de bienes y servicios, mejoran el empleo de los recursos en dichos procesos.

Esta materialización, física o en procedimientos, del resultado investigador, huelga la observación, precisa de ahorro suficiente para su financiación. Un ahorro que, ante la previsible disminución del crecimiento del Producto Interior Bruto, incluso de éste en términos absolutos, sufrirá consecuentemente una contracción que frenará las posibilidades de expansión en el progreso técnico asociado a los medios de producción.

Estos factores económicos, acarrearán efectos de carácter financiero-presupuestario. Ese mayor porcentaje de personas de 65 y más años, supone una mayor demanda de pensiones y de todos aquellos bienes y servicios asociados con la edad prolongada. Es el caso de la mayor necesidad de asistencia médica y, más aún, de asistencia médica prolongada, en el domicilio o fuera de él, vinculada al crecimiento exponencial de las personas de ochenta años y mayores.

Y, omitimos la consideración de otros bienes, presentes en muchos sistemas, de los que son beneficiarios las personas mayores, como es el caso de calefacción, transporte público, teléfono, incluso vacaciones con transporte y estancia incluidos; en primer lugar por su importancia relativa frente a los mayores motivos de gasto y, además porque, caso de importantes restricciones presupuestarias, se podría mejorar sensiblemente el coste de suministro de los mismos.

Así las cosas, las necesidades financieras que surgen de este escenario, y renunciando por razones de oportunidad a alternativas sobre el mismo, nos mostrarían, en el caso base, unas necesidades presupuestarias agregadas para todos los países de la Unión Europea que van, desde el 10.4 por ciento del Producto Interior Bruto en el año 2000, al 13.3 por ciento en el año 2050, siendo de destacar el caso de Grecia que partiendo en el año 2000 del 12.6 por ciento, alcanza en el año 2050, el 24.8 por ciento.

A estas necesidades de financiación, habría que añadir en el año 2000 un 6.6 por ciento del Producto Interior Bruto como media ponderada de la Unión Europea por asistencia sanitaria, en todos conceptos, la cual se vería incrementada como consecuencia de la mayor edad de los beneficiarios, en 2.2 puntos porcentuales en el período de los próximos cincuenta años.

## MIRANDO AL FUTURO

Con lo que antecede, hemos pretendido poner de manifiesto el conflicto posible entre fines y medios e, incluso, el no menor que pueda surgir de la propia concurrencia entre fines susceptibles de elección, sometidos a una mayor restricción, como resultado de la mayor escasez relativa de recursos disponibles.

Aunque, a estas alturas, y ante el conflicto latente, conviene recordar al Doctor Angélico cuando afirma que,

... el racionio humano por seguir un proceso de investigación o de invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios.<sup>62</sup>

¿Hemos olvidado, en la construcción del Estado de Bienestar, los *primeros principios*? O lo que sería equivalente: ¿Hemos alterado y confundido los fines con los medios? Una vez más, el aquinatense nos muestra la iluminación:

... lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la tendencia del apetito, se llama *útil*; y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama *honesto*, porque se llama honesto a aquello que es apetecido por lo que es. Aquello en lo que termina la tendencia del apetito, es decir, la consecución de lo buscado, es el *deleite*.<sup>63</sup>

Y ello, tanto en lo que se refiere al plano individual como al social, el cual parece haberse olvidado por esa sumisión a los bienes temporales. Así, ... en toda serie ordenada de potencias activas, la que se orienta al fin universal mueve a las demás, que están referidas a fines particulares. Esto es observable tanto en el orden natural como en el social... El objeto de la voluntad es el bien y el fin en común.<sup>64</sup>

Siendo tan así, ¿por qué el conflicto?

Fue opinión de Sócrates... que el conocimiento no puede ser vencido nunca por la pasión. De ahí que sostuviera que todas las virtudes son ciencia; y todos los pecados ignorancia. En lo cual, a la verdad, en cierto modo, tenía razón. Puesto que, siendo el objeto de la voluntad

<sup>62</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 8.

<sup>63</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 5, a. 6.

<sup>64</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 82, a. 4.

el bien real o aparente, nunca se movería la voluntad al mal, si aquello que no es bueno no se le presentase a la razón como bueno de alguna manera; y por esto, la voluntad nunca tendería al mal a no ser por alguna ignorancia o error de la razón... Mas, como es evidente por la experiencia que muchos obran contra aquellas cosas de las que tienen conocimiento... no dijo toda la verdad, sino que es necesario distinguir... por el hecho de que, a veces, cuando las pasiones se intensifican mucho, el hombre pierde totalmente el uso de la razón.<sup>65</sup>

Este, llamémosle error; de una razón cegada por la pasión vehemente de los bienes temporales, nos conduce a consecuencias económicas que hay que afrontar con responsabilidad y decisión. Es prudente considerar que, con toda probabilidad, el aumento extraordinario del gasto público que el sistema de pensiones exigirá en los próximos años, consecuencia inmediata del aumento de la población beneficiaria, obligará a la revisión de los propios sistemas hoy vigentes, en la medida en que sus estructuras no aseguren la viabilidad de los mismos. Una reforma del sistema que puede moverse desde el propio procedimiento de cálculo de la pensión, extendiendo la base del mismo a todo el período de contribución, hasta la que sin duda sería más efectiva – como ahorradora de recursos – de retrasar la edad a la que se obtiene la plenitud de derechos para la pensión máxima considerada en el programa.

La primera, se ha ido introduciendo paulatinamente y con suavidad en buena parte de los países de la Unión, contando la segunda con una oposición muy decidida, de un lado por las propias fuerzas de la costumbre y de otro por la, no menos importante, corriente sindical. Esta segunda ha comenzado a ver su aparición en los países donde el conflicto se presenta con mayor crudeza, con la prolongación voluntaria de la edad laboral, mediante incentivos a las propias empresas empleadoras – reducción de sus contribuciones al sistema –, y al propio trabajador, incrementando en unos puntos porcentuales la pensión que hubiera percibido, caso de haberse jubilado a la edad prevista para la percepción íntegra de la pensión correspondiente.

Piénsese que, como ya hemos indicado, no cabe refugiarse en el optimismo de que el sistema lo estabilizará y garantizará una expansión económica, con crecimiento del empleo, y un aumento significativo en la productividad del trabajo. Si, en el mejor de los casos, estas dos variables se com-

<sup>65</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 2.



portasen de este modo, ayudarían a mejorar la situación, aunque no para poderlas considerar una solución al problema financiero que se nos plantea.

El impacto del envejecimiento de la población verá crecer los gastos públicos, en la mayor parte de los países de la Unión entre un cuatro y un ocho por ciento del Producto Interior Bruto. Ello, sin considerar otros gastos como los de educación, cuidado de niños – tanto más necesarios cuanto mayor sea la incorporación de la mujer al trabajo – y, los referidos a la mayor demanda social de conservación del medio ambiente, que no es objeto de consideración en este momento.

A su vez, es de prever que, las pretensiones de los sujetos económicos de una disminución en la presión fiscal, si no se hace efectiva, sí al menos impedirá que ésta pueda aumentar, con un aumento en términos reales de los ingresos públicos. Es más, algunos impuestos, como los que gravan el trabajo, deberán disminuir si se pretende un incentivo real para el mercado laboral.

#### *A la acción, desde la reflexión solidaria en la pertenencia a la familia humana*

Apelando a la responsabilidad de todos y de cada uno en el escenario descrito, el primer manifiesto que tenemos que asumir como propio es el de que *no estamos solos*: hay, cuando menos, una generación precedente y, ante nosotros, aparecen muchas generaciones futuras. Y, lo que resulta evidente en esta relación temporal, no lo es menos en la espacial: formamos parte de la humanidad entera, de la familia humana, en cuya vida, nadie puede eludir su responsabilidad.

El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su misma vida... la humanidad de hoy debe ser consciente de sus deberes y de su cometido para con las generaciones futuras.<sup>66</sup>

No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Centesimus Annus*". Roma, 01.05.1991, núm. 37.

<sup>67</sup> Pablo VI, "Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*". Vaticano, 14.05.1971, núm. 21.

Eso que Pablo VI llama consorcio humano, no es otra cosa que, lo que hace un instante, hemos definido como el sentido de pertenencia a la familia humana, por lo que todo problema que a ella le afecte, es un problema que nos es propio y al que tenemos que aportar nuestro mejor hacer y nuestro compromiso para darle solución. No sólo por deber de justicia y de correspondencia, sino, sobre todo, por deber de solidaridad. Ésta se asienta en

... la *interdependencia*, percibida como *sistema determinante* de relaciones en el mundo actual, en sus aspectos económico, cultural, político y religioso, y asumida como *categoría moral*. Cuando la interdependencia es reconocida así, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social y como *virtud*, es la *solidaridad*. Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos.<sup>68</sup>

Porque, no lo olvidemos, donde quiera que haya una persona, más aún si sufre, exige la búsqueda incesante de toda la humanidad pues, con Santo Tomás podemos afirmar que, "*Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, caeteris autem creaturis propter ipsas*".<sup>69</sup> Sólo la persona, la criatura racional, es buscada por sí misma; las demás criaturas, lo son por ella.

Como personas, por los *talentos* recibidos, no sólo de carácter físico o material, sino, fundamentalmente, de naturaleza intelectual, asumimos la responsabilidad de la correcta administración de los mismos, de sus frutos y de que estos alcancen a toda la humanidad: la presente y la futura.

... Preocuparse por la satisfacción de nuestras necesidades equivale... a preocuparse por nuestra vida y por nuestro bienestar.

... Lo que distingue a los hombres de elevadas culturas de los restantes agentes económicos es que prevén la satisfacción de sus necesidades no sólo para cortos períodos de tiempo, sino para espacios temporales mucho más prolongados... y, de ordinario, su preocupación va incluso más lejos, de modo que tampoco a sus descen-

<sup>68</sup> Juan Pablo II, "Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*". Roma, 30.12.1987, núm. 38.

<sup>69</sup> Santo Tomás de Aquino, "Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei", 3, CXII. Reimpressio XXIII stereotypa, Ex Officina Libraria Marietti, Taurini (Italia), 1938, p. 355.

dientes les falten los medios necesarios para que a su vez puedan alcanzar este objetivo.<sup>70</sup>

Esa preocupación por las generaciones futuras es la que califica a una sociedad comprometida haciéndola usar responsablemente de los bienes concedidos y compartiendo el destino común de los mismos.

Ese sentido de mutualidad, de tarea común entre generaciones, de deseo de compartir exige, ante todo, generosidad y visión trascendente de la persona humana y de su función en el núcleo social. El ámbito en el que se encuentra de manera notoria esta virtud de la solidaridad es, por excelencia, en la célula esencial y primaria de toda la sociedad: la familia, la cual combate, con el mayor éxito, las tentaciones que proceden del individualismo, acompañado del egoísmo. Por ello, siendo el espejo en el que se puede mirar la sociedad, tanto en el plano personal como en el social, tanto desde la acción del sujeto singular como desde la actividad del Estado, la familia, cuna de la comunidad, debe ser conservada, preservada y defendida en su verdadero perfil, para poder ser mostrada como imagen de una sociedad más solidaria.

Para superar la mentalidad individualista, hoy día tan difundida, se requiere un compromiso concreto de solidaridad y caridad, que comienza dentro de la familia, con la mutua ayuda de los esposos, y luego con las atenciones que las generaciones se prestan entre sí. De este modo, la familia se cualifica como comunidad de trabajo y de solidaridad... Es urgente, entonces, promover iniciativas políticas no sólo a favor de la familia, sino también políticas sociales que tengan como objetivo principal a la familia misma, ayudándola mediante la asignación de recursos adecuados e instrumentos eficaces de ayuda, bien sea para la educación de los hijos, bien sea para la atención de los ancianos, evitando su alejamiento del núcleo familiar y consolidando las relaciones entre las generaciones.<sup>71</sup>

Es la quiebra de la familia y de su sentido y responsabilidad sociales, las que conducen al hombre a un camino sin salida. Desprovista la persona de su sentido de entrega y de solidaridad, el materialismo y sus diversos aliados – economicismo, consumismo, hedonismo, utilitarismo – hacen presa del ser humano inyectándole egoísmo y acortando la visión de su existencia a lo que resulta más cómodo o más conveniente en un umbral de tiem-

<sup>70</sup> Carl Menger, "Principios de Economía Política", Unión Editorial, Madrid, 1997, págs. 131-132.

<sup>71</sup> Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Centesimus Annus*". Roma, 01.05.1991, núm. 49.

po muy restringido. Ni la generación futura ni la generación presente, tienen cabida en su modelo.

La generación futura, los hijos, se ven como una dificultad, como una carga económica y personal; frente a la esperanza social que por sí mismo significa, ingrediente necesario para el sostenimiento de la sociedad, se ven en el hijo un conjunto de dificultades, de condicionantes, de riesgos, de incertidumbre, de incomodidad, hasta el punto de renunciar a la descendencia a favor de una vida cómoda.<sup>72</sup> Sin embargo,

Ningún país del mundo, ningún sistema político puede pensar en el propio futuro, si no es a través de la imagen de estas nuevas generaciones que tomarán de sus padres el múltiple patrimonio de los valores, de los deberes y de las aspiraciones de la nación a la que pertenecen, junto con el de toda la familia humana.<sup>73</sup>

Así mismo, el anciano, desde la visión materialista, tiene poco sentido y por lo tanto un difícil encaje en la vida familiar y social. El anciano, como también ocurre con los discapacitados o con aquellos que necesitan una dedicación y cuidados más intensos, se contemplan como elementos de coste. Lejos de la utilidad productiva que en su momento pudieron ofrecer, hoy se consideran una carga familiar y social, tanto en lo personal como en lo económico pues, su atención, exige recursos económicos y tiempo de dedicación. También aquí, en pro de una vida aparentemente más libre y, desde luego, más fácil, se confía su atención a alguna institución, extrayéndoles del marco familiar al que pertenecen, renunciando así al valor de la vida anciana, al menos, como rica referencia para la generación más joven.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Vide, entre otros: David M. Blau, "Child care subsidy programs", NBER, Cambridge, Mass, 2000. Working Paper 7806; Anne C. Case, I-Fen Lin y Sara MacLanahan, "Understanding child support trends: economic, demographic and political contribution", NBER, Cambridge, Mass, 2000. Working Paper 8056; Robert I. Lerman y Elaine Sorensen, "Child support: interaction between private and public transfers", NBER, Cambridge, Mass, 2001. Working Paper 8199.

<sup>73</sup> Juan Pablo II, "Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*". Roma, 22.11.1981, núm. 26.

<sup>74</sup> Vide, entre otros: Laurence J. Kotlikoff y John Morris, "How much care do the aged receive from their children?: a bimodal picture of contact and assistance", NBER, Cambridge, Mass, 1987. Working Paper, 2391; Laurence J. Kotlikoff y John Morris, "Why don't the elderly live with their children?: a new look", NBER, Cambridge, Mass, 1988. Working Paper 2734; Pat Thane, "Economic burden or benefit?: a positive view of old age", Centre for Economic Policy Research, London, 1987. Discussion Paper 197; Nicholas Wells (ed) y Charles Freer (coed), "The ageing population: burden or challenge?", McMillan, Hounmills, 1987.

Desde una visión exclusivamente individualista de la sociedad, en la que cada uno vive por sí y para sí, desprovisto de responsabilidad social alguna, estas consideraciones carecen de sentido; es más, están vacías de contenido. Sin embargo, aún desde el egoísmo, el hombre preocupado únicamente por sí, sin compromiso alguno con su propia función social, ve alarmado en estos momentos que su propio egoísmo es su principal enemigo; es, precisamente, el que le hace reparar en la insuficiencia y en la falta de viabilidad de un mundo, creado por él, basado en la exclusión de los valores de fraternidad y solidaridad.

Los intereses privativos, ejercidos con exclusividad, se convierten en agujijón contra quien los practica; es la preocupación y el empeño en el bien común lo que puede aliviar los problemas de la humanidad.

Todos los individuos y grupos intermedios tienen el deber de prestar su colaboración personal al bien común. De donde se sigue la conclusión fundamental de que todos ellos han de acomodar los intereses a las necesidades de los demás...<sup>75</sup>

De aquí que, una tarea inmediata en el nuevo Estado del Bienestar se encuentre en la inculturación del hombre y de la sociedad en los valores de la fraternidad y de la solidaridad, a fin de que fructifique el compromiso intergeneracional por el que todos se sientan partícipes y responsables del bienestar de todos.

El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad... debemos... comenzar a actuar a una para edificar el porvenir común de la humanidad.<sup>76</sup>

Y, digámoslo con claridad, ese porvenir común de la humanidad no puede edificarse de espaldas al bien universal. "Por eso ninguna otra cosa puede ser causa de la voluntad, sólo Dios mismo, que es el bien universal".<sup>77</sup> Por lo que,

... si se propone a la voluntad un objeto que sea universalmente bueno y bajo todas las consideraciones, necesariamente la voluntad tenderá a él si quiere algo, pues no podrá querer otra cosa. Pero si se le propone un objeto que no sea bueno bajo todas las consideraciones, la voluntad no se verá arrastrada por necesidad. Y porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, sólo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no

<sup>75</sup> Juan XXIII, "Carta Encíclica *Pacem in Terris*". Roma, 11.04.1963, núm. 53.

<sup>76</sup> Pablo VI, "Carta Encíclica *Populorum Progressio*". Roma, 26.03.1969, núm. 43.

<sup>77</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 9, a. 6.

querer, y éste es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, por cuanto les falta algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, desde esta perspectiva, pueden ser rechazados o aceptados por la voluntad, que puede dirigirse a una misma cosa según diversas consideraciones.<sup>78</sup>

### *La moderación, un ingrediente del nuevo Estado el Bienestar*

Ya en las Sagradas Escrituras, el despilfarro se ha considerado contrario al destino natural del hombre. El gasto abusivo, la sumisión de la persona humana al disfrute ansioso de los bienes, es una forma de esclavitud que hoy hemos denominado consumismo. Lejos todavía del consumismo generalizado de hoy, resonaba con fuerza la voz de León XIII:

... dondequiera que se observen íntegramente, las virtudes cristianas aportan una parte de la prosperidad a las cosas externas... reprime esas dos plagas de la vida que hacen sumamente miserable al hombre incluso cuando nada en la abundancia, como son el exceso de ambición y la sed de placeres; en fin, contentos con un atuendo y una mesa frugal, suplen la renta con el ahorro, lejos de los vicios, que arruinan no sólo las pequeñas, sino aun las grandes fortunas, y disipan los más cuantiosos patrimonios.<sup>79</sup>

La doctrina de la Iglesia ha sido constante en mostrar el ahorro como el resultado de la virtud de la austeridad y del desprendimiento, a la vez que, como garantía para el desenvolvimiento ordenado de las necesidades presentes y futuras de la familia humana, sobre todo de la de aquellos que se han encontrado menos favorecidos por la fortuna terrena.

Hay que luchar... para que, al menos en el futuro, se modere equitativamente la acumulación de riquezas... a fin de que se repartan también con la suficiente profusión entre los trabajadores, no para que éstos se hagan remisos en el trabajo... sino para que aumenten con el ahorro el patrimonio familiar; administrando prudentemente estos aumentados ingresos, puedan sostener más fácil y seguramente las cargas familiares y, liberados de la incierta fortuna de la vida, cuya inestabilidad tiene en constante inquietud a los proletarios, puedan no sólo soportar las vicisitudes de la existencia, sino

<sup>78</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 10, a. 2.

<sup>79</sup> León XIII, "Carta Encíclica *Rerum Novarum*". Roma, 15.05.1891, núm. 21.

incluso confiar en que, al abandonar este mundo, quedarán convenientemente provistos los que dejan tras sí.<sup>80</sup>

Una dimensión del ahorro como virtud que debemos añadir en un Estado del Bienestar omnicomprendivo, a la dimensión estrictamente económica del ahorro como instrumento de financiación de la inversión. Si siempre ha sido necesario, cuando nos dirigimos a un período en el que las horas trabajadas tenderán a disminuir, al reducirse la población activa, la llamada al ahorro se hace más necesaria, entre otras cosas para atender a las necesidades de la inversión. Una inversión que debe de mirar no sólo a la generación presente sino a las necesidades futuras.

Ya el Concilio Vaticano II, afirmaba que,

Las inversiones deben orientarse a asegurar posibilidades de trabajo y beneficios suficientes a la población presente y futura. Los responsables de las inversiones y de la organización de la vida económica, tanto los particulares como los grupos o las autoridades públicas, deben tener muy presentes estos fines y reconocer su grave obligación de vigilar, por una parte, a fin de que se provea de lo necesario para una vida decente tanto a los individuos como a toda la comunidad, y, por otra parte, de prever el futuro y establecer un justo equilibrio entre las necesidades actuales del consumo individual y colectivo y las exigencias de inversión para la generación futura.<sup>81</sup>

El ahorro privado y el ahorro público, al servicio de las necesidades presentes y futuras de la humanidad, en ese justo equilibrio entre lo presente y lo futuro que recomienda la Constitución conciliar. Sería deseable que, al igual que el Estado del Bienestar, hasta ahora, ha conseguido, justamente, crear la cultura de responsabilidad en la utilización racional de los recursos no renovables, como actitud solidaria con la humanidad y, más específicamente, con las generaciones futuras, el nuevo Estado del Bienestar debería perfilarse con la capacidad de introducir esa misma cultura de solidaridad, aplicada con mayor amplitud. De un lado, solidaridad con la propia existencia humana manifestada con la generosidad y grandeza de la función familiar de la procreación y atención a los hijos y a los ancianos. De otro, solidaridad con las generaciones futuras, manifestada desde la moderación, la austeridad y la generación de recursos productivos, acrecentados mediante el ahorro, para asegurar una vida futura sin angustias y llena de humanidad.

<sup>80</sup> Pío XI, "Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*". Roma, 15.05.1931, núm. 61.

<sup>81</sup> Concilio Vaticano II, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*". Roma, 07.12.1965, núm. 70.

Ya que, en palabras de Maritain, si el hombre ... se realiza en la dirección de la individualidad material, se encaminará hacia el yo odioso, cuya ley es tomar, absorber para sí, y a la par la personalidad como tal tenderá a alterarse, a disolverse... Si, por el contrario, el desarrollo se realiza conforme a la personalidad espiritual, entonces andará al hombre en la dirección del yo generoso de los héroes y de los santos... El hombre no será verdaderamente persona... sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto seguirá siendo como el animal... esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre remolcado, incapaz de dirigirse a sí mismo.<sup>82</sup>

No conviene a estas alturas errar en los términos ni, menos aún, confundir los conceptos. Es obligación de justicia, por simple deber de correspondencia, no entregar a la generación futura un mundo peor del que hemos recibido de la generación anterior – y, en este caso, bueno y malo o mejor y peor; no se refieren simplemente a la dotación de bienes materiales sino también a los del espíritu, sobre cuyos valores se basará la capacidad de supervivencia de la propia comunidad universal –. Sobrepasado lo que es, simplemente, justo, es deber de solidaridad, hacer entrega a la generación siguiente de un mundo mejor del recibido, pudiéndoles ofrecer, al modo en que lo hizo el siervo bueno y fiel con su señor, los signos de nuestra buena administración.<sup>83</sup>

### *La solidaridad en la administración de los recursos públicos*

Lo que acabamos de decir, es ocioso puntualizarlo, corresponde tanto a la esfera personal, singular, de sujeto miembro de una comunidad y de toda la familia humana, como a la que corresponde a las instituciones, nacionales e internacionales y, muy especialmente en este caso, al Estado; pues, a él estamos atribuyendo la capacidad de atender ciertas necesidades sociales de la sociedad presente y también de las generaciones futuras.

No obstante, por su especificidad, convendría precisar algún marco de actuación en acciones y objetivos concretos. Suponemos que están fuera de

<sup>82</sup> J. Maritain *La defensa de la persona humana*, Studium, Buenos Aires, 1949, p. 49. Cfr. Eudaldo Forment, “La persona humana”. En A. Lobato O.P. (dir.), ‘El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy’. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994, p. 818.

<sup>83</sup> Vide *Mt.* 25 14-30.



toda discusión los principios solidarios que se insertan en los conceptos de ahorro que hemos descrito. Satisfacer las necesidades vitales, incluso con una cierta generosidad, es una obligación ineludible; a partir de ahí, incrementar el consumo en un enloquecimiento consumista tiene más que ver con la locura de la dilapidación que con la propia satisfacción.

Entendemos que quedan muy lejos aquellos principios de la hacienda clásica en los que se afirmaba que el equilibrio presupuestario era signo de buena administración, condenando con ello las prácticas que conducían a un déficit como resultado de la administración presupuestaria. Es evidente que el déficit, convertido en instrumento de política fiscal y económica, ya en el keynesianismo, salvo en los casos en los que el déficit es un simple resultado financiero como consecuencia de la inversión en activos reales de los que se beneficiarán las generaciones futuras, es una carga que se desplaza de la generación presente a la generación futura.

A excepción de un déficit, monetizado de forma inmediata por la propia generación que lo produce, y eludiendo en este momento la consideración a las consecuencias de carácter inflacionario que el mismo producirá, la liquidación de un presupuesto del Sector Público con saldo deficitario, se financiará mediante títulos de endeudamiento – deuda pública propiamente dicha, bonos o letras del tesoro – que gravarán con un sacrificio adicional a la generación que tenga que amortizarlos. Lo que significa que, la extralimitación del consumo presente – con toda probabilidad con bienes superfluos y para necesidades nimias –, fuerza la reducción del consumo de generaciones futuras y, en este caso, quizá, de bienes esenciales materiales o espirituales.<sup>84</sup>

Finalmente, el sistema público de pensiones que, implantado en una buena parte de países sobre un régimen de reparto y no de capitalización, plantea de forma notoria el problema de la constitución de ahorro, cuyo déficit, arrastrado entre generaciones, se hace especialmente complejo cuando, como en el momento presente, aumenta el grado de dependencia de la generación mayor respecto de la más joven.

<sup>84</sup> Vide, entre otros, William G. Bowen, Richard G. Davis y David H. Kopf, “The public debt: a burden of future generations?”, *The American Economic Review*, v. 50, n. 4, Sept. 1960; Toshihiro Ihuri, “Debt burden and intergeneration equity”. Osaka University, Tayonaka, Osaka, 1986; Douglas H. Joines, “How bad is federal budget deficit?”, Federal Reserve Bank, Kansas City, 1989. Research Working Paper 89-12; Peter G. Peterson, “Deficits, debts, and demographics: three fundamentals affecting our long term economic future”, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1986; Nicola Rossi, “Demographic and debt service”, *Public Finance*, vol. 48 supplement, 1993.

Es necesario otro lenguaje. La generación presente tiene que comenzar el esfuerzo, por razones de solidaridad, de combinar transitoriamente el paso de un sistema de reparto a un sistema de capitalización. Un esfuerzo ahorrador que se impone para, de un lado, dar cobertura a las obligaciones sociales contraídas con la generación que ya está fuera de la actividad laboral o está a punto de salir de ella; de otro, iniciar un ahorro, para acumular un capital que le garantice la percepción de la pensión cuando sea llegado el momento de abandonar la actividad productiva.

Una solidaridad a la que se deberá unir la de la generación en espera de jubilación que, con generosidad, deberá abrirse a la posibilidad de retrasar su terminación en el mundo laboral, con el fin de reducir la carga financiera de las pensiones en el sistema de seguridad social.

Hay que afirmar una vez más que,

... la persona, es lo más noble y perfecto. La persona es lo máximo. La gran dignidad del hombre es poseer el ser personal, que hace que lo más importante que pueda ser sea lo que tiene cualquier hombre en cuanto persona. La gran dignidad del ser humano no está en su salud, biológica o psíquica, ni en sus riquezas, materiales o espirituales, ni en el poder, ni en el placer que pueda conseguir, sino en su ser personal, verdaderamente propio.<sup>85</sup>

Por lo que, siendo así,

... es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza.<sup>86</sup>

Y advertirá Santo Tomás:

La voluntad puede inclinarse a cosas opuestas, en cuanto a las cosas que son para el fin; pero respecto del fin último se dirige a él por necesidad natural, como lo evidencia el hecho de que el hombre no puede dejar de querer ser feliz.<sup>87</sup>

Salvada esa dimensión personal y social, nunca ensombrecida por la necesidad de los bienes materiales para la subsistencia, y poniendo la solidaridad en el centro de atención del problema actual, se exige que en todas las esferas en las que el Estado contrae o tiene contraída una obligación de

<sup>85</sup> Eudaldo Forment, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994, p. 780.

<sup>86</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 82, a. 1

<sup>87</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 5, a. 4, ad 2.

futuro, a partir de unos datos presentes, debe ser objeto de contabilización y de provisión pues, de lo contrario, es máxima la posibilidad de desplazar cargas de la generación presente a las generaciones futuras o, simplemente, de concluir en la quiebra del sistema.

## CONCLUSIONES

La situación demográfica actual resulta preocupante y pone en duda la capacidad de sostenimiento del esquema vigente en el actual Estado del Bienestar, del que una parte muy significativa, es el sistema de seguridad social. Asistencia sanitaria, cuidados de ancianos y de niños, pensiones contributivas y no contributivas, y un buen número de otros gastos de carácter social, suponen un volumen de gastos públicos que precisan de un amplio número de contribuyentes que no se espera que existan en un umbral de cincuenta años.

Ello hace que no haya que apelar tanto a las obligaciones jurídicas basadas en un marco legal, como a la solidaridad y generosidad entre las gentes, no sólo de los presentes en un momento y en un lugar, sino de los que intertemporalmente forman parte de la familia humana. El modelo de Estado del Bienestar, tenía implícita la presunción de que la composición de la población activa y pasiva, de los contribuyentes y de los beneficiarios, no se alteraría de modo notable.

Las preferencias sociales nos han demostrado lo contrario. Por ello, el Estado del Bienestar que se exige es el que deba de tomar el reto de una nueva educación social, individual, familiar y comunitaria, para que de ella salga un proyecto de pervivencia de la sociedad como tal. Desde los nuevos valores de la solidaridad, introducir, en las decisiones, el compromiso por las generaciones futuras, las cuales tienen derecho, también, a compartir los bienes ofrecidos a la humanidad, los cuales deben ser conservados y, a ser posible, incrementados por la generación precedente.

Las necesidades financieras en un futuro ya muy próximo, no permiten desconocer el problema. El Estado del Bienestar, que concentra en sí mismo los motivos de confianza de la sociedad que se la prestó, tiene que introducir las correcciones necesarias para asegurar la suficiencia, a la vez que insertar procedimientos de contabilidad generacional para asegurar que no desplazándose la carga presente a las generaciones futuras, el sistema será viable con la máxima seguridad.

Una construcción que no deberá olvidar los verdaderos cimientos de la misma: la vida en la virtud.

Así como el conjunto ordenado de las virtudes se compara con un edificio por la semejanza que guarda con él, así también, lo que es primero en la adquisición de las virtudes se compara con los cimientos, que son lo primero que se hecha en un edificio... las verdaderas virtudes son infundidas por Dios... como algo que aparta los obstáculos, y en ese sentido la humildad ocupa el lugar principal en cuanto que elimina la soberbia... y hace al hombre obediente y siempre sumiso para recibir el influjo de la gracia divina... En este sentido se dice que la humildad es el cimiento del edificio espiritual.<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2

## BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Santo Tomás de, "In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis". Es el Tomo IV de D. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, complectens expositionem, 'In Duodecim libros Metaphysices, Aristotelis de Ente & Essentia. D. Thomae. Cum Commentariis F. Thomae de Vio Caietani Cardinalis Sancti Xisti. Et Expositionem eiusdem Divi Thomae In librum de Causis'. Romae MDLXX.
- Aquino, Santo Tomás de "Suma de Teología". Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 2001 [vols. I, II y IV] y 2002 [vols. III y V].
- Aquino, Santo Tomás de, "Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei". La consultada es la Reimpressio XXIII stereotypa. Ex Officina Libraria Marietti, anno 1820 condita, Taurini (Italia), 1938.
- Atkinson, Anthony B. (ed.) "Age, work and social security", St. Martin's Press, New York, 1993.
- Auerbach, Alan J., "The dynamic of an ageing population: the case for OECD countries", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass, 1989. Working Paper 2797.
- Auerbach, Alan J., Gokhale, Jagadeesh y Kotlikoff, Laurence J., "Generational accounts: a meaningful alternative to deficit accounting", Federal Reserve Bank, Cleveland, Oh., 1991. Working Paper 1991. También en National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 1991. Working Paper 3589.
- Bentham, Jeremy, "Fragment on Government", T. Payne, London, 1776. Revisado y editado por J.H. Burns y H.L.A. Hart, London, Athlone Press, 1997.
- Bentham, Jeremy, "An Introduction to the Principle of Morals and Legislation", T. Payne & Son, London, 1789.
- Blau, David M., "Child care subsidy programs", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 2000. Working Paper 7806.
- Boldrin, Michele y Montes Alonso, Ana, "Intergenerational transfer institution: public education and public pensions", Universidad Carlos III, Getafe, Madrid, 1999. Working Paper 99-36.
- Borghesi, Simone, "Intergenerational altruism and sustainable development", European University Institute, Florence, 1999. Working Paper ECO 1999/0040.

- Bowen, William G., Davis, Richard G. y Kopf, David H., "The public debt: a burden of future generations?", *The American Economic Review*, v. 50, n. 4, Sept. 1960, p. 701-706.
- Briggs, A., "The Welfare State in Historical Perspective", *European Journal of Sociology (Archives Européennes de Sociologie)*, 1961 (11)2.
- Case, Anne C., Lin, I-Fen, MacLanahan, Sara, "Understanding child support trends: economic, demographic and political contribution", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 2000. Working Paper 8056.
- Comunidades Europeas – Comisión – "Hacia una Europa para todas las edades: fomentar la prosperidad y la solidaridad entre las generaciones", Comunidades Europeas, Luxemburgo, 1999. Documentos COM/CE 1999/0221.
- Concilio Vaticano II, "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*". Roma, 07.12.1965.
- Cowherd, Raymond G., "Political Economist and the English Poor Law: A Historical Study of the Influence of Classical Economics on the Formation of the Social Welfare Policy", Ohio State University, Ohio – Athens, 1977.
- Cubeddu, Luis M., "The intergenerational redistributive effects of unfunded pension programs", International Monetary Fund. Working paper 1998/0180.
- Elmendorf, Douglas W, y Scheiner, Louise, "Should America save for its old age?: population ageing, national saving and fiscal policy", Federal Reserve System, Washington, 2000. Finance and Economic Discussion Series 00-03.
- European Community – Commission – "Generational accounting in Europe", European Community, Luxemburg, 1999.
- European Community – Economic Policy Committee – "Budgetary challenges posed by ageing populations: the impact on public spending of pensions, health and long-term care for the elderly and possible indicators of the long-term sustainability of public finances", European Community, Brussels, 24 October 2001.
- Forment, Eudaldo, "La persona humana". En A. Lobato O.P. (Dir.), 'El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy'. Vol. I *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, Valencia, 1994.
- Fuchs, Victor R., "The financial problems of the elderly: a holistic approach", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 2001. Working Paper 8236.

- Fuchs, Victor R., "Health care for the elderly: how much? Who will pay for it?", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 1998. Working Paper 6755.
- García de Haro, R., "La libertad creada, manifestación de la omnipotencia divina". En 'Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale', Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1981.
- Hagemann, Robert P. y Nicoletti, Giuseppe, "Ageing populations: economic effects and implications for public finance", OECD, Paris, 1989. Working Paper 61.
- Hassler, John y Lindbeck, Assar, "Intergenerational risk sharing, stability and optimality of alternative pension systems", Institute for International Economic Studies, Stockholm, 1997. Seminar Paper 631.
- Hebbink, G.E., "Generational accounting with feedback effects on productivity growth", De Nederlandsche Bank, Amsterdam, 2001.
- Ihori, Toshihiro, "Debt burden and intergeneration equity", Osaka University, Toyonaka, Osaka, 1986.
- Johnson, Paul (ed.), Conrad, Christoph (coed.) y Thomson, David (coed.), "Workers versus pensioners: intergenerational justice in an ageing world", Manchester University Press, Manchester, 1989.
- Joines, Douglas H., "How bad is federal budget deficit?", Federal Reserve Bank, Kansas City, 1989. Research Working Paper 89-12.
- Juan XXIII, "Carta Encíclica *Mater et Magistra*". Roma, 15.05.1961.
- Juan XXIII, "Carta Encíclica *Pacem in Terris*". Roma, 11.04.1963.
- Juan XXIII, "Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*". Roma, 06.08.1964.
- Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Laborem Exercens*". Castelgandolfo, 14.09.1981.
- Juan Pablo II, "Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*". Roma 22.11.1981.
- Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*". Roma, 30.12.1987.
- Juan Pablo II, "Carta Encíclica *Centesimus Annus*". Roma, 01.05.1991.
- Keynes, John M., "The End of Laissez-faire". En 'Laissez-faire and Communism', New Republic, Inc., New York, 1926.
- Keynes, John M., "The General Theory of Employment, Interest and Money", McMillan, London, Feb. 1936 (primera edición).
- Kotlikoff, Laurence J. y Morris, John, "How much care do the aged receive from their children?: a bimodal picture of contact and assistance", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 1987. Working Paper 2391.

- Kotlikoff, Laurence J. y Morris, John, "Why don't the elderly live with their children?: a new look", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 1988. Working Paper 2734.
- Kula, Erhun, "Time discounting and future generations: the harmful effects of an untrue economic theory", Quorum Books, Westport, Conn., 1997.
- León XIII, "Carta Encíclica *Rerum Novarum*". Roma, 15.05.1891.
- Lerman, Robert I. y Sorensen, Elaine, "Child support: interaction between private and public transfers", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 2001. Working Paper 8199.
- Lobato, Abelardo, "La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino". En 'Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale', Città del Vaticano, 1991. Vol. I *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*.
- Lobato, Abelardo (Dir.), "El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy", EDICEP, Valencia, 1994.
- Maritain, Jacques, "La defensa de la persona humana", Studium, Buenos Aires, 1949.
- Maritain, Jacques, "Tres reformadores", Excelsa, Buenos Aires, 1945.
- Meijdam, Lex y Verbon, Harrie A.A., "Ageing and public pensions in an overlapping – generations model", *Oxford Economic Papers*, v. 49, n. 1, Jan. 1997, p. 29-42.
- Menger, Carl, "Principios de Economía Política", Unión Editorial, Madrid, 1997.
- Mill, John Stuart, "Utilitarianism", Parker, Son and Bourn, London, 1863.
- Mises, Ludwig von, "La Acción Humana. Tratado de Economía", Unión Editorial, Madrid, 1980.
- OECD, "Ageing in OECD countries: a status report", OECD, Paris, 1997. Working Paper, vol. V, 42.
- Olson, Mancur, "The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities", Yale University Press, New Haven, Conn., 1982.
- Pablo VI, "Carta Encíclica *Populorum Progressio*". Roma, 26.03.1967.
- Pablo VI, "Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*". Vaticano, 14.05.1971.
- Pecchenino, Rowena A., "Social security, social welfare and the ageing population", Michigan State University, East Lansing, 1994.
- Persson, Torsten, "Deficit and intergenerational welfare in open economies", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 1983. Working Paper 1083.
- Peterson, Peter G., "Deficits, debts, and demographics: three fundamentals affecting our long-term economic future", Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1986.



- Pío XI, "Carta Encíclica *Quadragesimo Anno*". Roma, 15.05.1931.
- Rossi, Nicola, "Demographic and debt service", *Public Finance*, vol. 48 supplement, 1993, p. 218-238.
- Schmoller, Gustav von, "Die Soziale Frage: Klassenbildung, Arbeiterfrage, Klassenkampf", Ed. L. Schmoller, Duncker & Humblot, 1918.
- Scott, Peter y Johnson, Paul, "The economic consequences of population ageing in advanced societies", Centre for Economic Policy Research, London, 1988. Discussion Paper 263.
- Smith, Adam, "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations". Primera edición en: W. Strahan y T. Cadell in the Strand, London, 1776.
- Tabellini, Guido, "The politics of intergenerational redistribution", National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 1989. Working Paper 3058.
- Thane, Pat, "Economic burden or benefit?: a positive view of old age", Centre for Economic Policy Research, London, 1987. Discussion Paper 197.
- Weil, David N., "Intergenerational transfers, ageing, and uncertainty". National Bureau of Economic Research, Cambridge, Mass., 1993. Working Paper 4477.
- Weizsacker, Robert K. von, "Does ageing population increase inequality?". Centre for Economic Policy Research, London, 1996.
- Wells, Nicholas (ed.) y Freer, Charles (coed.), "The ageing population: burden or challenge?", McMillan, Houndmills, 1987.
- Wise, David A., (ed.) "Studies in the economics of ageing", University of Chicago Press, Chicago, 1994.

# JOSEF PIEPER ALS INTERPRET DES THOMAS VON AQUIN ANMERKUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN HERMENEUTIK UND ZUR WAHRHEIT DER INTERPRETATION

BERTHOLD WALD

Nur wenige Philosophen des zwanzigsten Jahrhunderts werden Piepers Überzeugung geteilt haben von der geschichtlichen Bedeutung des Thomas von Aquin für unsere Zeit. Nicht allein seine erst 1958 erschienene *Hinführung* hat es darauf abgesehen, jenen Thomas vor Augen zu bringen, „der, außerhalb des bloß Historischen, den heute Philosophierenden allein in Wahrheit angeht“ (S. 156).<sup>1</sup> Schon seine frühen Veröffentlichungen, die Dissertation über die „ontische Grundlage des Sittlichen“ (1929), die viel gelesenen Traktate über die menschlichen Tugenden, *Vom Sinn der Tapferkeit* (1934), *Über die Hoffnung* (1935), *Traktat über die Klugheit* (1937), *Zucht und Maß* (1939), schließlich die beiden Einführungen in den Sinn der Tugendlehre, *Über das christliche Menschenbild* (1936) und *Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens* (1941) – dies alles sind Versuche, die im Werk des Thomas von Aquin formulierten Einsichten in Sinn und Ziel des menschlichen Lebens unter den Bedingungen der gegenwärtigen geschichtlichen Existenz fruchtbar zu machen und anzuzeigen. Wäre da nicht ein Beiklang unkritischer Naivität, so müsste der Titel dieser Anmerkungen eigentlich lauten: „Von Thomas lernen“. Pieper selbst trug kein Bedenken, Thomas von Aquin seinen „Lehrmeister“ zu nennen, dessen Präsenz auch in den späteren Schriften nicht zu übersehen ist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Seitenangaben in Klammern verweisen auf Josef Pieper, *Werke in acht Bänden* (Hrsg. B. Wald), Bd. 2, *Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin*, Hamburg 2001.

<sup>2</sup> So ist der für Piepers Kulturphilosophie grundlegende Gedanke der „theologisch gegründeten Weltlichkeit“ (S. 271; vgl. *Zustimmung zur Welt*, 1963; Werke 3) abgelesen am

Auf eine vielleicht zugespitzte aber nicht völlig unzutreffende Weise darf man wohl sagen: Wie die Begegnung mit dem antiken Philosophen Aristoteles für Thomas die Möglichkeiten der Theologie erweitert hat, so für Josef Pieper die Begegnung mit dem mittelalterlichen Theologen Thomas von Aquin die Möglichkeiten der Philosophie. Beide – Aristoteles wie Thomas – haben neue Wege der Erkenntnis eröffnet und Einsichten formuliert, mit denen auseinanderzusetzen sich lohnt und die Teil einer Problemlage der Philosophie geworden sind unter dem Titel einer „christlichen Philosophie“.<sup>3</sup>

Der aktualisierende Rückgriff auf eine philosophische Position muß allerdings mit Einwänden rechnen, die im Rekurs auf Verfahrensfragen gegen den dahinterstehenden Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit gerichtet sind. Kann man wirklich heute noch mit derselben unhistorischen Einstellung die Texte mittelalterlicher Autoren lesen, wie die Theologen des Mittelalters beispielsweise die *Metaphysik* des Aristoteles gelesen haben? Hat diese Unmittelbarkeit der Verständigung über Jahrhunderte hinweg das historisch angemessene Sinnverstehen nicht eher erschwert, wenn nicht gar verdeckt und ersetzt durch das je eigene Erkenntnisinteresse? Und selbst wenn die Philosophie des Mittelalters angemessen interpretiert wäre als „christliche Philosophie“, wird eine philosophische Verständigung mit Thomas von Aquin nicht schon daran scheitern müssen, daß hier theologische Prämissen im Spiel sind, auf die sich der heutzutage Philosophierende nicht einzulassen braucht? Ist „christliches Philosophieren“ überhaupt eine legitime Gestalt der

Werk des Thomas von Aquin, ebenso die These von der „Form-Einheit“ von Wissen und Glauben im Akt der philosophierenden Person (S. 291; vgl. *Verteidigungsrede für die Philosophie*, 1966; Werke 6); dies gilt auch für den „Begriff der Sünde“ (S. 22), den Pieper später in einer Monographie ausführlich behandelt hat (*Über den Begriff der Sünde*, 1977; Werke 5). Für weitere Querverbindungen vgl. auch Anm. 6.

<sup>3</sup> Ob der von Etienne Gilson vorgeschlagene Ausdruck „christliche Philosophie“ (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948; deutsche Übers.: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Wien 1950, S. 3) das innovative Moment der mittelalterlichen Philosophie angemessen benennt, ist durchaus fraglich (vgl. J.A. Aertsen, Gibt es eine mittelalterliche Philosophie?; in: *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 102 (1995), S. 161 – 176). Philosophisches Denken ist seit dem Mittelalter vor allem „transzendentes Denken [...] in Kontinuität mit der modernen Philosophie“ (ebd., S. 176). Nicht zu bestreiten jedoch ist der Leitgedanke von Gilsons bahnbrechender Studie, „daß ganz offensichtlich die Religion der christlich-jüdischen Offenbarung eine Quelle philosophischer Entwicklung gewesen und das lateinische Mittelalter der historische Kronzeuge dieser Entwicklung ist“ (*Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, S. 442).

Philosophie oder nicht vielmehr, mit den Worten Heideggers, „ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis“<sup>4</sup>

Es ist die Philosophische Hermeneutik, die so fragt und die auf dem Weg über Heideggers phänomenologisch-hermeneutische Destruktion der abendländischen Seinsmetaphysik und ihres Wahrheitsbegriffs allenthalben das Selbstverständnis der geisteswissenschaftlichen Disziplinen geprägt hat. Vermißt wird die Reflexion auf das sprachliche Apriori aller Kommunikation und die Geschichtlichkeit der Wahrheit, während man zugleich – höchst inkonsequent – mit einem normativen Anspruch auf der Autonomie und den Grenzen des philosophischen Vernunftgebrauchs besteht. Pieper hat diese Einwände offenbar gesehen. Allerdings behandelt er seinem philosophischen Denkstil entsprechend Methodenfragen niemals abstrakt und allgemein, sondern konkret und kontrolliert an den Sachen selbst, sofern sie Gegenstand möglicher Erkenntnis sind.<sup>5</sup> Zur Debatte stehen Sinn und Berechtigung der philosophischen Interpretation einerseits, das Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. Philosophie und Theologie andererseits. Zu beidem liegen explizite, teils monographische Äußerungen vor:<sup>6</sup>

Eine erste Antwort auf diese Fragen entwickelt Pieper in seinen hier erstmals veröffentlichten „Thomas-Interpretationen“ (1949-51) und in der *Hinführung zu Thomas von Aquin* (1958). Den beiden Thomas-Interpreta-

<sup>4</sup> *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987, S. 6.

<sup>5</sup> Piepers Denkstil ist wesentlich geprägt durch eine phänomenologische Haltung, die in Husserls Ruf „Zurück zu den Sachen!“ ihren wirksamsten Ausdruck gefunden hat. Aber nicht die Phänomenologie im Sinne Husserls, sondern eher noch der auf das Konkrete gerichtete Blick des zeitgeschichtlich interessierten Soziologen (und Ethnologen) ist es, der wiederum die Sachnähe als persönlichen Stil des Philosophierens bestimmt hat. Pieper war einige Jahre Mitarbeiter von Johann Plenge am Forschungsinstitut für Soziologie in Münster und betrachtete die Soziologie als seine künftige Aufgabe, als „mein ‚Fach‘“ (vgl. *Philosophie in Selbstdarstellungen I*, Hamburg 1971, S. 249). Man denke in diesem Zusammenhang auch an die im Auftrag des Auswärtigen Amtes in den sechziger Jahren unternommenen Indienreisen zum Studium der indischen Festkultur, die wiederum seine eigenen kulturphilosophischen Arbeiten „zur Theorie des Festes“, so der Untertitel von *Zustimmung zur Welt* (1963), vorbereiten halfen (vgl. J. Pieper, Werke 6, Edit. Hinweise II, S. 463 f.).

<sup>6</sup> Zur Frage der Interpretation die Abhandlung *Was heißt Interpretieren?* (1979) und *Überlieferung. Begriff und Anspruch* (1970) (beides in Werke 3) sowie der Artikel „Gefährdung und Bewahrung der Tradition“ (1974) (Werke 7); zum Verhältnis von Wissen und Glauben bzw. zur Möglichkeit einer christlichen Philosophie das IX. Kapitel der *Verteidigungsrede für die Philosophie* (1966) und der Vortrag „Über das Dilemma einer nicht-christlichen Philosophie“ (beides in Werke 3), vgl. auch den Vortrag „Theologie – philosophisch betrachtet“ (Werke 7).

tionen geht jeweils eine methodische Reflexion „über die Absicht und den Sinn dieses Interpretationsversuches“ (S. 58) voran, die dem Hörer den hermeneutischen Status seiner Auslegungsversuche verdeutlichen sollen. Die Grundlagen des Wahrheitsbegriffs werden dann aus der Interpretation der sogenannten Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin gewonnen, die auch hinter der Vorlesung *Über das Gute und das Böse* steht. Hinter allem jedoch steht ein Philosophiebegriff, den Pieper von Platon ausgehend bei allen großen Denkern realisiert sieht: Wenn im Philosophieren „unser Blick [...] vor allem anderen [...] auf die *uns* begegnende Weltwirklichkeit“ (S. 1; Herv. im Orig.) gerichtet sein muß, dann ist bereits darüber entschieden, in welchem Sinn eine Interpretation *philosophisch* genannt zu werden verdient. Ein Beitrag zur Philosophie wäre das adäquate Verstehen sinnhaltiger Äußerungen nur dann, wenn das Erkenntnisinteresse des Interpretierenden vor allem darauf gerichtet bleibt, „in dem Gesagten der Wahrheit unserer eigenen Weltwirklichkeit zu begegnen“ (ebd.). Einen Text zu interpretieren hat für den Philosophierenden einen anderen Sinn als für einen Historiker der Philosophie, denn es geht ihm nicht darum, lediglich zu verstehen, „was andere gedacht haben, sondern zu erfahren, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält“ (S. 58).

An diese methodische Selbstvergewisserung des Thomas von Aquin (innerhalb eines Aristoteles-Kommentars!) knüpft Pieper seine Unterscheidung von *philosophischer* und *historischer* Interpretation. Für das historische Verstehen genügt die Stimmigkeit der Interpretation, die dann gegeben ist, wenn die zunächst nur unterstellte Kohärenz eines Sinnzusammenhangs am Text ausgewiesen ist und sich darüber hinaus auch in einem erweiterten Kontext (eines Gesamtwerks, einer Literaturgattung, einer Kulturepoche) noch als stimmig erweisen läßt. Der Anspruch des Philosophierenden, wie Pieper ihn versteht, reicht aber weiter, denn das Kohärenzkriterium der historischen Interpretation verhält sich gegenüber der Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum neutral. Eine Aussage kann durchaus richtig interpretiert und dennoch falsch sein, sofern der ausgesagte Sachverhalt nicht besteht. Das ausschlaggebende Wahrheitskriterium ist nicht schon die textimmanente Stimmigkeit, sondern die Stimmigkeit im Verhältnis zur Sache: die Korrespondenz von Aussage und Wirklichkeit.

Dies primär auf Wahrheit und Wirklichkeit gerichtete Erkenntnisinteresse ist für die scholastische, das heißt schulmäßig betriebene Interpretation der antiken Autoren so selbstverständlich gewesen, daß mittelalterliche Aristoteles-Kommentare beispielsweise auch in Quästionenform geschrieben werden konnten. Eben hierin erweist man Aristoteles die Ehre und die

Anerkennung als Philosoph, daß man sich dem Wahrheitsanspruch seiner Aussagen stellt. „Da liegt die Frage, ob denn wahr sei, was hier gesagt wird, nahe. Der Fragende tut nur, wozu der Autor, den er liest, einlädt“.<sup>7</sup> Wenn aber die Unterscheidung zwischen wahr und falsch, Erkenntnis und Irrtum wesentlich zum Philosophieren gehört, „dann konnte man sich nicht auf Interpretation beschränken. Man mußte selbst argumentieren und philosophieren. Man mußte den eigenen Wirklichkeitssinn und den eigenen Sprachgebrauch ins Spiel bringen, nicht als unumstößliches Maß, aber doch als Datum, das normalerweise verlässlich und nicht irreführend war“.<sup>8</sup> Man mußte, mit anderen Worten, übergehen von der historischen zur philosophischen Interpretation, die nur dort realisiert ist, wo im Hören auf einen Text zweierlei geschieht: „Verlangt ist erstens, daß sich der Hörende für den Sachverhalt möglichst schon zuvor interessiert. Das zweite und wichtigere ist, daß er das Gehörte bedenkt, das heißt vergleicht mit dem, was er selber weiß und für wahr hält“.<sup>9</sup>

Ein solches auf Wirklichkeitserkenntnis zielendes Verstehen muß weder unhistorisch sein noch hermeneutisch naiv. Einerseits wird das nur noch historisch Interessante an der mittelalterlichen Philosophie und am Werk des Thomas von Aquin ja gerade erst unterscheidbar durch die wahrheitskritische Intention der philosophierenden Interpretation, wie andererseits die insbesondere von der philosophischen Hermeneutik herausgestellte Geschichtlichkeit des Erkennens für jede Epoche gilt, also auch für die Philosophie der Gegenwart. Sie hat damit zu tun, daß „Wahrheit [...] in der Tiefe nicht von dem neutral gleichgültigen Geiste erfaßt wird [...], sondern von dem, der Antwort sucht auf ein existentiell ernstes und dringliches Fragen. Dies aber entzündet sich an der *hier und jetzt* wirklichen Situation des Einzelnen wie der Gemeinschaft“ (S. 150; Herv. im Orig.). Es ist stets *seine* Wahrheit, die er um *der* Wahrheit willen verwirklichen muß, „weil einzig auf diese Weise ‚die‘ Wahrheit wirklich in seinen Besitz kommt und in wichtigen Bezirken oft erst als Wahrheit empfunden werden kann“ (S. 151), wie Pieper zustimmend Johann Baptist Lotz zitiert. Solches Entdecken der mir zugänglichen Wahrheit wird immer zugleich begleitet sein von einem

<sup>7</sup> Klaus Jacobi, Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens; in: *Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters* (Hrsg. A. Speer), Köln 1994, S. 32.

<sup>8</sup> Ebd., S. 33.

<sup>9</sup> J. Pieper, Gottesgeschenke Mania. Eine Platon-Interpretation; in: *Communio* 23 (1994), S. 261; leicht überarbeitet in: *Aufklärung durch Tradition* [Beiträge des I. Symposiums der Josef Pieper Stiftung, Mai 1994 in Münster], hrsg. von H. Fechttrup, Fr. Schulze, Th. Sternberg, Münster 1995, S. 147-163; S. 151.

Verdecken anderer Aspekte, wie auch „in einer bestimmten Epoche bestimmte Elemente der Wahrheit besonders deutlich hervortreten, [...] ganz bestimmte Fragen und Aufgaben sich als besonders wichtig aufdrängen, [während] andererseits, aus dem gleichen Grunde, andere Elemente der Wahrheit zurücktreten und geradezu in die Gefahr kommen, vergessen zu werden“. (S. 131). An diesem Phänomen der verdeckenden Erkenntnis zeigt sich für Pieper am deutlichsten die radikale „Geschichtlichkeit des Menschengesistes“, für den es „keine *tota et simul possessio*“ (ebd.) gibt, keinen systematischen und umfassenden Besitz der ganzen Wahrheit. Das Voranschreiten in der Erkenntnis der Wirklichkeit geschieht stattdessen „wie Rede und Gegenrede“ (ebd.).

Sich solcher wirklichkeitserschließender Gegenrede auszusetzen, nicht zuletzt auch um der „besonderen Blindheiten“ (S. 132) der eigenen Epoche ansichtig zu werden, ist die Aufgabe der philosophischen Interpretation. Demgegenüber steht gerade der Typus der rein historischen Interpretation in der Gefahr, die geschichtliche Bedingtheit des eigenen Blickes zu vergessen und „sozusagen platanweisende Geschichtsschreibung“ zu betreiben – „als ob es einen Standort gäbe, ja als ob man sich auf diesem erhöhten Standort befände, von wo aus man die Position Platons und die des Aristoteles beurteilen und aus ihren historischen Wurzeln und Bedingtheiten erklären könnte“. (S. 60).<sup>10</sup> Der Erkenntnisfortschritt in der Philosophie kann jedoch nicht linear nach dem Modell stetiger Wissensvermehrung begriffen werden, wie dies in den empirischen Wissenschaften der Fall ist. Hier braucht man sich um die Ansichten der „Alten“ nicht zu kümmern, weshalb die Erkenntnismethode auch nicht die Interpretation ist, sondern das Experiment. „Philosophische Interpretation der Alten“ geschieht vielmehr mit dem Ziel, „in das Unbegreifliche der Wirklichkeit tiefer einzudringen“ (S. 1), und „in der Hoffnung“, es möchte sich im Werk der großen Meister der abendländischen Philosophie „eben diese unsere Welt [...] deutlicher spiegeln als in uns selber“. (S. 60).

<sup>10</sup> Ein anschauliches Beispiel für solche platanweisende Geschichtsschreibung liefern die beiden Darstellungen des Bochumer Mediävisten Kurt Flasch zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie (*Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986; *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1987). In einer Rezension von Carlos Steel heißt es dazu gegen Ende: „Flaschs Hermeneutik [ist] trotz aller Bekenntnisse zum realen Kontext *idealistischer* als sie zu sein vorgibt. Denn sie begreift die Entwicklung *am Maßstab* von Ideen wie ‚Subjektivität‘, ‚Individualität‘ und ‚Fortschritt‘ (Eine neue Darstellung der Philosophie des Mittelalters; in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), S. 82; Herv. von mir. Vgl. auch B. Wald, Rezension in: *Theologische Revue* 84 (1988), S. 149-154).

Die Notwendigkeit der philosophierenden Interpretation ergibt sich also aus der Geschichtlichkeit der menschlichen Welterfahrung. „Menschliches Erkennen ist immer wahr *und* unvollständig (inadäquat)“ (S. 151) zugleich, und diese gleichzeitige Inadäquatheit des Erkennens steht immer in der Gefahr, nur den vergangenen Gestalten des Philosophierens zugeschrieben, für die eigene Gegenwart jedoch vergessen zu werden. Den eigentlichen Grund für dieses Zugleich von Offenheit und Begrenzung des menschlichen Erkennens sieht Pieper in der Natur der geistigen Person, einerseits als Geistwesen „*capax universi*, auf das Ganze der Wahrheit angelegt“ (S. 94) zu sein, andererseits jedoch im Erkennen diese Totalität stets auf je eigene und einmalige Weise selber zu sein. Dennoch ist die im Werk der Alten, im Werk des Thomas von Aquin „uns zu Gesicht kommende Weltwirklichkeit [...] im Grunde für ihn und für uns die gleiche [...], geheimnisvoll und unausschöpfbar für ihn und für uns“ (S. 61).

Auch die philosophische Hermeneutik beansprucht, über ein (vermeintlich) rein historisches Verstehen hinauszugehen und den Standpunkt der geisteswissenschaftlichen Methodenlehre des neunzehnten Jahrhunderts hinter sich zu lassen. Sie zielt nach eigenem Bekunden darauf ab, in der philosophierenden Interpretation „Wahrheitserfahrungen zurückzuerlangen, die von unserer verwissenschaftlichten Kultur teils verdeckt, teils verdrängt worden sind“.<sup>11</sup> Allerdings werden sowohl der Grund für diese „Verdeckung“ anderer Wahrheitserfahrungen wie auch die Möglichkeit ihrer Rückgewinnung anders gesehen. Als Ort der Wahrheit gilt hier nicht länger der menschliche Geist, der nach einem Wort der aristotelischen *Metaphysik* „die Betrachtung der Wahrheit“ nie „in genügender Weise erreichen, aber auch nicht ganz verfehlen kann“.<sup>12</sup> Ort der Wahrheit ist jetzt das Dasein verstanden als dasjenige Seiende, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“,<sup>13</sup> Wahrheit soll mithin nicht mehr aus dem Weltverhältnis der antik-mittelalterlich gedachten *theoria*, sondern aus dem je eigenen praktisch-besorgten Selbstverhältnis heraus verstanden werden.

Die Ausschließlichkeit und Geschichtlichkeit des Weltbezugs als Folge einer ganz und gar selbstbezüglich gedachten Subjektivität zu verstehen, ist jedoch etwas anderes als die im Erkenntnisanspruch der Metaphysik mit-

<sup>11</sup> Jean Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, Darmstadt 2001, S. 11.

<sup>12</sup> *Metaphysik* II, 1; 993 a 30 ff.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1972<sup>8</sup>, S. 12 (Herv. im Orig.).



gedachte geschichtliche Begrenztheit des endlichen Geistes.<sup>14</sup> Wer die Metaphysik verabschiedet und damit das Fundament des korrespondenz-theoretischen Wahrheitsbegriffs, löst die Erkenntnis der Wahrheit von ihrem normativen Bezug auf Wirklichkeit.

*Daß* ein hermeneutisch verstandenes Philosophieren das metaphysische Fundament des Wahrheitsbegriffs hinter sich gelassen hat und zugleich am Begriff der Wahrheit festhalten will, ist offensichtlich. Weniger offensichtlich ist jedoch, *wie* das gelingen soll. Wilhelm Dilthey hatte die Neubegründung der Philosophie als Hermeneutik unter anderem mit dem Hinweis verbunden, „daß zwischen dem geschichtlichen Bewußtsein der Gegenwart und jeder Art von Metaphysik [...] ein Widerstreit“ besteht.<sup>15</sup> Als Paradigma aller Metaphysik gilt ihm die *Metaphysik* des Aristoteles, deren Grundgedanke er so formuliert: „Der Nus, die göttliche Vernunft, ist das Prinzip, der Zweck, durch welchen das Vernunftmäßige an den Dingen wenigstens mittelbar in jedem Punkt bedingt ist, und so kann durch die der göttlichen verwandte menschliche Vernunft der Kosmos, sofern er ver-

<sup>14</sup> Jacques Maritain (*Trois Réformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*, Paris 1925) hat eine religionsphilosophische Deutung dieses „Egozentrismus“ der Moderne versucht. Er sieht die Vorgeschichte dieser Haltung bei Luther beginnen mit einem „égoïsme métaphysique. Le moi de Luther devient pratiquement le centre de gravitation de toutes choses, et avant tout dans l'ordre spirituel“ (ebd., S. 19). Es ist seit der Veröffentlichung von Heideggers frühen Vorlesung zur *Phänomenologie des religiösen Lebens*, WS 1920/21 (Frankfurt a. M. 1995) auch dokumentiert, daß Heidegger wesentliche Anregungen für die Ausarbeitung seiner „Daseinsontologie“ aus der Beschäftigung mit der frühchristlichen Eschatologie bei Paulus, insbesondere aber auch aus der Schilderung einer radikalen Zwiespältigkeit des eigenen Daseins bezogen hat, wie sie bei Augustinus und eben Martin Luther vorliegt. Hannah Arendt hatte bereits darauf hingewiesen, daß die augustinische Erfahrung des „quaestio mihi factus sum“, die radikale Verunsicherung der eigenen Existenz durch den Tod, hinter Heideggers berühmter Umschreibung des Daseins steht als eines Seienden, dem „es in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (vgl. J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, S. 72 sowie das ganze Kap. III: Heidegger und Augustin zur hermeneutischen Wahrheit). Heidegger selbst hat auf den theologischen Hintergrund seines Denkens hingewiesen: „Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt.“ [*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, S. 96; vgl. dazu Karl Lehmann, Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger; in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), S. 126-153. Bei aller Sympathie für Heideggers Überwindung der antiken Ontologie verkennt Lehmann allerdings nicht die „Gefahr“, die droht, wenn „die konstitutiven Momente einer solchen Erfahrung gerade in ihrer Andersartigkeit nivelliert werden und zu gewöhnlichen subjekt-immanenten Strukturen herabsinken.“ (S. 146)].

<sup>15</sup> *Weltanschauungslehre*; Ges. Schriften VIII, Stuttgart/Göttingen 1991, S. 3.

nünftig ist, erkannt werden“.<sup>16</sup> Es ist diese „Metaphysik der intelligenten Weltursache“,<sup>17</sup> deren Sinn von Dilthey zwar verstanden, aber nicht länger als wahr akzeptiert wird. Denn Weltverstehen geschieht nach seiner Auffassung „nur vermittelt der Übertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote Tatsächlichkeit“.<sup>18</sup> Die Erkenntnisrelation zur Wirklichkeit ist damit einseitig vom Subjekt bewirkt, weshalb nicht mehr die Wirklichkeit, sondern unser Verstehen der Wirklichkeit zum Gegenstand der Philosophie werden muß. Erkenntnis der Wahrheit wird ersetzt durch das Verstehen von Sinn.

Dieser konstitutive Anthropozentrismus<sup>19</sup> der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik Diltheys wird in der philosophischen Hermeneutik Gadammers nur verdeckt, aber nicht überwunden. Auch Gadamer geht aus von der Frage nach der gesellschaftlichen Lage der Philosophie und stellt fest, „daß die Gesellschaft [...] der Traditionsgestalt der Metaphysik“ seit langem „mit Verdacht“ begegnet. „Woran sich halten“ – „im Zeitalter der immer weiter um sich greifenden wissenschaftlichen Durchdringung und Lenkung unseres Lebens“?<sup>20</sup> Gadamer glaubt in der „Sprache, in die wir hineinwachsen und in der wir miteinander reden und uns als Handelnde verständigen“ die Basis der philosophischen Verständigung gefunden zu haben. „Denn hier ist nichts vorentschieden, nichts von dem vorausgesetzt, was sich den verschiedenen geistigen Antrieben unserer Zeit jeweils als Vorurteil, als undurchschautes oder als unzureichend erkanntes Vorurteil entgegenstellt“.<sup>21</sup> Sprache als universales Medium der Kommunikation, nicht als Objekt der Wissenschaft sondern als Ort der Verständigung, „an dem etwas mit uns [geschieht], über das wir nicht Herr sind“, sodaß „die Gesprächsführenden in Wahrheit weniger die Führenden als *die Geführten* sind, – das sei der Leitgedanke der philosophischen Hermeneutik

<sup>16</sup> *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; Ges. Werke I, S. 194. Dilthey spricht ausdrücklich von der „Vollendung der Metaphysik in Aristoteles“ (I, S. 242).

<sup>17</sup> Ebd., S. 212.

<sup>18</sup> Ebd., S. 138. Vgl. zu Diltheys Bedeutung für die Ausgangslage der modernen Philosophie: Arne Homann, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, München 1995.

<sup>19</sup> Vgl. dazu B. Wald, *Wende zum Menschen* (Nachwort zu J. Pieper, Werke 5, S. 399-410).

<sup>20</sup> „Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft“; Einleitungsreferat zum achten deutschen Kongress für Philosophie 1966 in Heidelberg unter dem Thema: *Das Problem der Sprache* (Hrsg. H.G. Gadamer), München 1967, S. 10 ff.

<sup>21</sup> Ebd., S. 13 f.

Gadamer.<sup>22</sup> Wo „nichts vorentschieden ist“, fehlt allerdings auch ein Maßstab der Entscheidung. „Insofern liegt nicht in der Sprache als solcher irgendein Kriterium [...] in Richtung auf das Richtige. Aber in ihr geschieht das Gespräch“.<sup>23</sup>

Das Gespräch als Ort der Wahrheit, dagegen ist nichts einzuwenden. Aber hat alles, was in und mittels der Sprache „mit uns geschieht“, von sich aus die „Richtung auf das Richtige“? Was ist mit der sprachlichen Manipulation in einer globalen Medienwelt, in welcher der Unterschied zwischen Fiktion und Realität immer weniger zu erkennen ist? Wo liegt hier das Kriterium der Wahrheit? Wenn *alles* Sprache ist, kann das Kriterium der Unterscheidung doch nicht im *Hören auf die Sprache*<sup>24</sup> zu finden sein. – Die Frage müßte doch lauten, auf *wessen* Sprache wir hören sollen, wofür aber in der Sprache *als* Sprache kein Kriterium zu finden ist. Liegt es also, wie Gadamer meint, im Hören auf die „Sprache der Dinge“: „Ist nicht die Sprache *weniger* die Sprache des Menschen als die Sprache der Dinge“?<sup>25</sup> Auch hier kann ohne weiteres zustimmen, wer das metaphy-

<sup>22</sup> J. Grondin, *Von Heidegger zu Gadamer*, S. 14 (Herv. im Orig.). Grondin erinnert in dem Zusammenhang daran, daß der von Gadamer gewählte Titel für sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* ursprünglich und treffender „Verstehen und Geschehen“ lauten sollte, weil es Gadamer vor allem darauf ankomme, „das Verstehen weniger als eine Handlung der selbstbewußten Subjektivität als ein Geschehen der Wirkungsgeschichte darzustellen.“ (ebd.).

<sup>23</sup> Ebd., S. 14.

<sup>24</sup> So der Titel eines Buches des Gadamer-Schülers Manfred Riedel (Frankfurt a. M. 1990), welcher darin die „akroamatische Dimension der Hermeneutik“ gegen Derridas metaphysik- wie hermeneutikkritische These vom „abendländischen Logozentrismus“ zu verteidigen sucht. Die „Öffnung der „akroamatischen Dimension durch die hermeneutische Philosophie unseres Jahrhunderts“ besagt für Riedel, „in der Erfahrung der Endlichkeit *aller möglichen* Denkerfahrung Stand zu nehmen, die uns das Sprechen und das es tragende Hören darauf, was die Sprache sagen läßt, entgegenhält.“ (S. 9; Herv. von mir). Die Sprache läßt aber *alles* sagen und enthält darum selbst kein Kriterium *möglicher* Denkerfahrungen als wahr oder falsch, wie Gadamer wohl gesehen hat. Es ist darum nur konsequent, wenn Jacques Derrida unter solchen Denkvoraussetzungen auch noch den rhetorischen Topos „Sprache“ als letzten Zufluchtsort metaphysischer Enthaltbarkeit konsequent entzaubert hat als „Spiel von Signifikanten“ ohne feste Bedeutung, das heißt aber ohne Wirklichkeitsbezug. Hier endet konsequent der von Dilthey eröffnete Weg einer Bedeutungszuschreibung aus dem inneren Erleben gegenüber einer als „toter Tatsächlichkeit“ verstandenen Wirklichkeit der Welt. (Vgl. dazu B. Wald, „Vollendete Negativität“ oder „theologisch gegründete Weltlichkeit“; Nachwort zu J. Pieper, Werke 6, S. 441-459).

<sup>25</sup> Hans Georg Gadamer, *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*; in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 72 (Herv. von mir).

sische (oder onto-theologische) Fundament des abendländischen „Logozentrismus“, die „Vorstellung vom ‚Wortcharakter‘“ der Dinge (S. 447 mit Verweis R. Guardini) akzeptiert. In der Formulierung Gadamer: „[...] es ist ihrer beider Kreatürlichkeit, worin Seele und Sache geeint sind“;<sup>26</sup> „das Wesen und die Wirklichkeit der Schöpfung selbst besteht darin, solche Zusammenstimmung von Seele und Sache zu sein“.<sup>27</sup> Ähnlich formulierte ja bereits Dilthey mit Blick auf den für die Wahrheitserkenntnis konstitutiven Grundgedanken der aristotelischen *Metaphysik*. Und ebenso wie Dilthey versteht Gadamer die Rückführung des „Gedankens von der ‚Sprache der Dinge‘ [...] auf seine metaphysische Wurzel [...] nur im Sinn einer *historischen* Beschreibung“ (S. 447; Herv. von mir). Das heißt aber: er akzeptiert sie ausdrücklich *nicht*.<sup>28</sup>

Natürlich kann man die metaphysische Begründung der Wahrheitserkenntnis bestreiten. Doch schon Diltheys Hinweis auf den „Widerstreit“ zwischen dem „geschichtlichen Bewußtsein“ seiner Zeit und der Metaphysik war nur eine soziologische Feststellung, aber kein philosophisches Argument, sowenig wie Gadamers Rekurs auf die gesellschaftliche Lage der Philosophie. Allerdings bietet die Philosophische Hermeneutik keinerlei Plausibilitätsersatz für die nun einmal kulturell ignorierte Metaphysik. Hermeneutik im Sinne Gadamers bietet „schlechterdings keine letztlich einleuchtende Erklärung“ für die Möglichkeit der Erkenntnis von Wirklichkeit und keinerlei Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Sie ist nicht bloß eine „Sackgasse“ (S. 448), sondern in ihrem nur noch rhetorischen, aber nicht mehr einsichtig zu machenden Festhalten am Wahrheitsbegriff voller Zweideutigkeiten.<sup>29</sup>

„Wer [...] dem Anspruch gedanklicher Radikalität genügen will, dürfte sich kaum davon dispensieren können“, „ausdrücklich die Kategorie

<sup>26</sup> Ebd., S. 63.

<sup>27</sup> Ebd., S. 64.

<sup>28</sup> „Nun kann sich die Philosophie einer solchen Begründung gewiß nicht mehr bedienen“, die sich „zu der Unendlichkeit eines göttlichen Geistes versteigt“ (ebd., S. 70).

<sup>29</sup> Was soll begrifflich nachvollziehbar für die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis gewonnen sein, wenn Jean Grondin in seiner Erläuterung zur „hermeneutischen Wahrheit“ von der „Wahrheit des Verstehens“ spricht und diese auch im „genitivus subjectivus“ verstanden wissen will „als die Wahrheit, die dem Verstehen als solchem eignet“ (*Von Heidegger zu Gadamer*, S. 71). Auch Irrtum und Lüge sind objektiv verstehbare semantische Gebilde. Aber diese Wahrheit des Verstehens besagt nichts darüber, woran gemessen sich der Irrtum *als* Irrtum und die Lüge *als* Lüge erweisen läßt. Am „Verstehen als solchen“ ganz sicher nicht.

„Kreatürlichkeit‘ ins Spiel zu bringen“. „Sonst müsste er sich den Vorwurf gefallen lassen, er begreife nur halb, was er selber denkt“. (S. 464). Diese Kategorie hat Pieper mit unvergleichlicher Intensität in ihren sonst kaum beachteten Implikationen am Werk des Thomas von Aquin herausgearbeitet: Angefangen bei seiner Interpretation der transzendentalen Seinsbestimmungen „gut“ und „wahr“, die ohne den gedanklich realisierten Bezug auf die Kreatürlichkeit des Seins nicht wirklich verstanden sind und einer weiterhin naturrechtlich argumentierenden Ethik zu Recht den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses (Hume/Moore) wie der Metaphysik des Seins den Vorwurf steriler Tautologie (Kant) eingebracht haben; Kreatürlichkeit wiederum als hermeneutisches Prinzip für ein Verstehen des menschlichen Geistes, der „über seinen Kopf hinweg“ bezogen bleibt auf eine Erfüllung, welche die eigenen Möglichkeiten und Anstrengungen übersteigt; schließlich die von Pieper gegen den Schulthomismus mit aller Deutlichkeit herausgestellte Auffassung vom Geheimnischarakter der Wirklichkeit, deren Unerschöpflichkeit und Unbegreiflichkeit für das menschliche Erkennen Thomas wiederum in ihrer Kreatürlichkeit begründet sieht.

Darin also ist für Pieper die Thomas-Interpretation ein Beitrag zur Philosophie. Thomas von Aquin geht den heutzutage Philosophierenden an als „der Verteidiger der Schöpfungswirklichkeit [...], *aller* Bereiche der Schöpfungswirklichkeit, und das heißt der Wirklichkeit *überhaupt*, gerade der sichtbaren und sinnfälligen Wirklichkeit“. (S. 22). Daß die Welt Schöpfung ist, ist das „in seinem Sagen Ungesagte“, (S. 62, mit Verweis auf Heidegger), das wie ein Wasserzeichen alle großen philosophischen Ideen des *doctor communis* durchwirkt und von der philosophierenden Interpretation Josef Piepers nicht bloß aufgedeckt, sondern wiedererkannt wird als die verlorene Mitte und Ursache aller Zweideutigkeiten der nachchristlichen Philosophie.

## RECENSIONI/REVIEWS

Card. Zenon Grocholewski, *La filosofia del diritto di Giovanni Paolo II*, a cura di Luigi Cirillo, Editrice Falma Edium, Roma, 2002, pp. 63.

Il Card. Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica presenta in lingua italiana, in edizione molto curata, il testo di una sua relazione tenuta in un Colloquio Internazionale, organizzato nell'anno 1990 a Parigi, dall'"Institut Européen des Relations Eglise-Etat", con il titolo *Jean Paul II et la société politique*. Il tema, l'autore, lo stile di esposizione, hanno suscitato interesse. *Habent sua fata libelli*. In breve spazio di tempo il testo francese è tradotto in varie lingue: polacco, spagnolo, slovacco, italiano. Il curatore di quest'ultima edizione italiana L. Cirillo ha messo nei margini il riassunto del pensiero, come pietre miliari nella via per l'orientamento del lettore, e ha scritto una prefazione assai ampia.

L'autore non nasconde le difficoltà del suo saggio: si tratta di presentare "la filosofia del diritto di Giovanni Paolo II", tema che egli non ha trattato mai in modo espresso, tema che sembra andare oltre l'orizzonte nel quale si muove colui che è maestro della fede della Chiesa e non filosofo, tema che l'autore stesso non ha mai sviluppato nei suoi studi giuridici. Ma le difficoltà non sono motivo sufficiente per lo studioso, anzi tante volte sono lo stimolo decisivo per affrontare i problemi in profondità. A suo favore giocano due fatti ben noti: da una parte, prima di essere eletto Papa, Karol Wojtyła è stato un filosofo, che ha dato prove di avere una filosofia originale; inoltre il fecondo magistero di questo lungo pontificato riprende gli stessi temi che prima ha esposto il pensatore. Questi due fatti sono incoraggianti per affrontare lo studio del tema e decisivi per la distinzione delle due parti del discorso. Nella prima si fa il dialogo con il filosofo Karol Wojtyła, nella seconda si espone il pensiero di Giovanni Paolo II. In tutte e due si trovano spunti, allusioni, frammenti solidi, non una vera e propria filosofia del diritto. Ma talvolta le intuizioni suscitano più interesse che i sistemi già elaborati.

Il percorso dell'esposizione è limpido e ben fondato nelle opere sia del filosofo che del maestro della fede. La filosofia di Karol Wojtyła si occupa

essenzialmente dell'uomo. Egli fa antropologia e cura lo sviluppo dell'etica. L'uomo viene studiato nelle due dimensioni, come soggetto personale, e come membro della società. Nell'opera della maturità del filosofo Wojtyła, *Persona e atto*, si condensa il personalismo originale del pensatore, che offre le fondamenta per la filosofia del diritto.

Grochowski presenta il filosofo ben immerso nelle due correnti di pensiero, quella tomista e quella fenomenologica: "Com'è ben noto, Karol Wojtyła è essenzialmente tomista, però nelle sue ricerche egli è ricorso al metodo della filosofia fenomenologica, soprattutto in quanto rappresentata da Max Scheler. In tal modo egli ha approfondito criticamente ed arricchito ambedue le correnti filosofiche, esponendo un pensiero proprio e originale" (p. 24). Nel Congresso tomista del 1974, nel quale egli prese parte notevole sia a Roma che a Napoli, Karol Wojtyła anticipò il tema dell'autodeterminazione, nella quale si parte dalla libertà del soggetto per arrivare alla trascendenza nell'atto, e all'inserzione nella comunità nella sua duplice dimensione, interpersonale e sociale. Il personalismo di Karol Wojtyła sviluppa la relazione tra i soggetti mediante gli atti, l'essere insieme, e la partecipazione solidale. In questa prospettiva emergono le fondamenta della filosofia del diritto.

Il magistero di Giovanni Paolo II ha sviluppato, con nuove prospettive, le fondamenta dell'antropologia cristiana fin dalla sua prima Enciclica *Redemptor hominis*. Il Papa difende la dignità dell'uomo, la sua dimensione integrale. Egli è riconosciuto come *Defensor hominis*, perché ha preso a cuore la causa dell'uomo e dei suoi diritti fondamentali, dal diritto alla vita, alla libertà di coscienza e libertà religiosa, e ha proposto il programma per lo sviluppo dei diritti delle nazioni. Grochowski fa l'analisi della dottrina del Pontefice sulla libertà dell'uomo e la verità sul bene, il lavoro, il progresso, la solidarietà e il dialogo, e anche l'amore nell'orizzonte della civiltà dell'amore proposta da Paolo VI. Le tesi del filosofo si ritrovano, in un'altra veste, nella dottrina del maestro della fede.

Le due prospettive, filosofica e pastorale, non sono opposte, sono complementari. Il pastore scopre il nuovo orizzonte dell'uomo, quello della religione e la rivelazione del mistero dell'uomo alla luce del mistero del Verbo, e l'insufficienza della filosofia del diritto nonché il bisogno della teologia del diritto.

L'analisi del pensiero del filosofo e del maestro della fede, fatto da Grochowski, è lineare, essenziale, trasparente. Più che conclusioni sistematiche il lettore trova spunti, suggerimenti, sentieri da percorrere, orizzonti aperti. Questo è anche uno dei pregi di questo notevole saggio.

*Abelardo Lobato*

Battista Mondin, *La metafísica de S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, ESD, Bologna, 2002, pp. 540.

La suerte de la filosofía se decide en la metafísica, y ésta da su medida cuando se arma de valor y afronta la cuestión radical, la cuestión del ser y del ente, de la que ya decía Aristóteles que era la más difícil, y por ello la más buscada, antes ahora y siempre. Por ello hay que felicitarse cuando frente al olvido del ser, los estudiosos lo proponen como el problema decisivo para juzgar a un pensador. Ya no cabe duda que Tomás, para responder a su vocación confesada de teólogo, recurre a la filosofía y es un verdadero filósofo, que tiene que ver con Aristóteles y con las diversas corrientes que caracterizan la cultura de occidente. Ya queda bien claro que su filosofía no coincide con ninguna de las escuelas precedentes. Los tomistas del s. XX han discutido mucho sobre el núcleo del filosofar de Tomás, y para ello han recurrido a la metafísica. En el año 2000 John F. Wippel presentaba, por vez primera, la metafísica que habría escrito Tomás, si se lo hubiera propuesto. Su obra *The metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, tiene el mérito de saber espigar en la obra completa de Tomás todo lo referente a la metafísica y desde esa sólida base exponer el panorama completo de la metafísica con palabras del mismo Tomás. Otros pensadores han realizado esfuerzos semejantes.

El resultado de esta búsqueda apasionada del filosofar metafísico de Tomás es alentador. Ya no podrá ponerse en duda que Tomás, no solo es un metafísico, que tiene su puesto entre los grandes de la historia, sino que propone una metafísica que lleva su sello y no se puede describir sino con la palabra tomista, o tomasiana.

Pero entre todos los que afrontan este tema ninguno ha realizado mayor esfuerzo, ni ha ofrecido de modo tan convincente sus conclusiones como el prof. B. Mondin. Ha trabajado este tema a lo largo de su fecunda obra, pero lo ha hecho de modo especial en los últimos años, tanto al presentar de modo exhaustivo su puesto en la *Historia de la teología* – 1996, vol. II, pp. 337-419 – y en la *Historia de la metafísica* – 1998, vol. II, pp. 476-618 – como al exponer su pensamiento desde diversos puntos de vista. Esta obra podría decirse ya anticipada en las anteriores, y por ello era esperada por muchos y ahora es aplaudida. Ninguna obra sobre la



metafísica de Santo Tomás ha logrado exponer el núcleo de las intuiciones tomistas con tanta sencillez y profundidad. Tomás no solo es filósofo, no solo ofrece una metafísica original, sino que no tiene parangón entre los filósofos. Tomás ha tenido dos intuiciones geniales; la del ser como acto de los actos y perfección de las perfecciones, y la composición de la esencia y el acto de ser en los entes.

La lectura de esta obra es una delicia. Mondin ha logrado, imitando a Tomás, el don de la claridad, de la precisión y de la profundidad. La obra merece una detallada exposición. En esta nota nos limitamos a seguir el esquema de su pensamiento.

En el prólogo se presenta a Tomás como el teólogo, filósofo y místico que ha logrado poseer las tres sabidurías al alcance del hombre.

Una primera parte (pp. 33-68) presenta las interpretaciones de la metafísica tomista en el s. XX. Mondin, parte del neotomismo que tiene su origen en la Enc. *Aeterni Patris* de León XIII y cita ante el tribunal de la metafísica a los 19 autores más significativos que han propuesto su lectura de la metafísica de Tomás. El primero de los llamados en causa es Martin Grabmann, el último es Abelardo Lobato. Esta galería de ilustres intérpretes, presenta con especial interés a los tres más conocidos, Gilson, Maritain y Fabro. Puesto que la lectura definitiva que propone es la propia, en realidad son veinte los convocados. Coinciden todos en designar la metafísica de Tomás como una metafísica del ser. Discrepan y se dividen en tres grupos: mientras unos defienden que esta lectura tomista del ser coincide con Aristóteles, otros estiman que es una lectura basada en la Biblia y se convierte en la metafísica del Exodo, y un tercer grupo estima que Tomás acoge la lectura neoplatónica del acto intensivo del ser. A juicio de Mondin ninguna de estas posiciones tiene consistencia. La noción del *Esse ipsum* y la distinción real entre esencia y acto de ser “son dos intuiciones absolutamente personales que nadie ha tenido ni antes, ni después de él” (p. 168).

La parte segunda expone los puntos centrales de esa metafísica original. Parte del objeto y del método, pasa a los principios de la metafísica del ser, y expone los siguientes: el de no contradicción, de causalidad eficiente, de creación, de comunicación, de participación, de analogía, de teleología, y de persona. Examina la estructura ontológica del ente y pasa a la “segunda navegación” con la resolución del ente en el *Ipsum esse subsistens*, por medio de las vías de la participación, la composición y la de los grados de la perfección del ser. Añade a estas las cinco vías, que designa como *vias comunes*, complementarias de las tres *vias ontológicas*, que son las propias de la metafísica. Se llega así a la afirmación clara y segu-

ra de la existencia de Dios, frente a todos los ateismos y con ella concluye la primera fase de la metafísica. La obra prosigue y desarrolla tres grandes temas de la metafísica, el de la naturaleza y los atributos de Dios, el estudio de tres operaciones divinas: creación, conservación y providencia, para concluir con la exposición de las propiedades trascendentales del ser, entre las que incluye la belleza.

No hay duda que con esta apretada síntesis nos encontramos ante una metafísica radicalmente nueva, cuyo objeto no es el ente común, sino el mismo ser, *actualitas omnium actuum ideoque perfectio omnium perfectio-num*. Se da un proceso ascendente hacia el ser y otro descendente, desde el ser. La metafísica de Tomás se desarrolla en este círculo maravilloso. La metafísica de Tomás es una ontosofía y al mismo tiempo es una metafísica personalista, porque el ser de quien se habla es la primera persona.

Esta obra sencilla y genial está llamada a provocar y orientar el retorno de la metafísica tomista a lo largo y ancho del III milenio. Frente al horizonte nihilista, que todavía nos envuelve, la metafísica de Tomás es la aurora del nuevo día. El lector puede tener la impresión de que el mismo Tomás ha vuelto a tomar parte en las tareas culturales del presente y ha escrito un nuevo tratado, ya no en París, sino en Roma y Bologna, *de ente et essentia ad fratres et socios*.

*Abelardo Lobato*

Guillermo Blanco, *Curso de antropología filosófica*, Educa, Buenos Aires, 2002, pp. 555.

El presente Curso puede ser presentado como “el testamento antropológico” del autor; un curso escolar que ha sido gestado a lo largo y ancho de medio siglo, desde el lejano 1945 cuando entraba en la Universidad dirigido por su “incomparable maestro del pensamiento” Mons. Derisi, hasta la hora de la jubilación en 1993. En la paz de los años de la jubilación ha sido rumiado, documentado y vestido para salir a la calle y pasearse por el mundo cultural. Lo que comenzó siendo “Psicología racional”, recibe el nombre definitivo de “Antropología filosófica”. Ha nacido en las aulas de la Universidad Católica de Argentina, y ahora se pone en camino para entrar con pie firme en las Universidades de lengua hispana.

El curso se orienta a la formación de los alumnos en antropología filosófica, una de las cuatro vertientes que se ocupan del hombre, distinta de la física, la cultural y la teológica. Se trata de dar la respuesta adecuada a la gran pregunta que al decir de Kant, resume todas las demás, *Qué es el hombre?* En pos de Wolf se pensaba que este tratado era una de las partes de la metafísica especial. Blanco precisa que solo se puede hablar de metafísica al tratar del hombre en cuerpo y alma de un modo genérico. El tratado filosófico *De Homine* entra de lleno en la filosofía natural. El hombre es un ente en el cosmos, el que ocupa el puesto más alto, al cual se ordenan todos los demás. La antropología requiere un apoyo en la ontología, porque toca de algún modo el ser, pero no el ser como tal, sino el ser viviente y corpóreo.

El curso ha sido elaborado con gran precisión doctrinal. Desde el pórtico del mismo se precisa muy bien la materia, el objeto, el método, la división. El autor se sitúa en la tradición escolar iniciada en la obra de Aristóteles, arraigada en la tradición cristiana, llevada a su mayor profundidad en Tomás de Aquino, y prolongada en los maestros de la escuela tomista a lo largo del s. XX, de modo especial en Argentina por Mons. Derisi, de cuyo fecundo y sólido magisterio puede decirse una continuación.

Destaca en este curso su impronta escolar, pedagógica. El “curso” es el camino que el alumno debe recorrer paso a paso, desde las nociones primarias hasta las consecuencias pertinentes. Nada esencial debe ser

dejado de lado. No se trata tanto de erudición, ni de originalidad, cuanto de formación y de orientación doctrinal. Hay una constante atención al lector y al alumno. Apenas hay página que no deje espacio a un recuadro en el cual se reduce a algunas sentencias el contenido de lo que queda expuesto. Es una invitación a grabar lo esencial en la memoria. Siempre que se nombra a un autor hay una nota al pie de página que da noticia cronológica y cultural del mismo. El primero de la lista es Tomás de Aquino. Pero le siguen, conforme la materia lo requiere, la mayor parte de los grandes del pensamiento, con la mención de las obras que nos han legado. A lo largo de toda la obra prealece el diálogo con cuantos pensadores han dejado huella del tema. El alumno está invitado a seguir el proceso, tanto de la exposición de los temas cuanto del juicio crítico de sus aportaciones. El autor es fiel a su método de investigación y de exposición, de apelación a la experiencia y a los principios.

La obra es de gran valor doctrinal y pedagógico. La antropología se construye en el marco bien preciso de la filosofía natural, del análisis de la vida y de los vivientes, siguiendo paso a paso los tres órdenes el de la vida vegetal, animal y racional. El hombre participa a su modo de los tres. Los problemas capitales de las potencias, del conocimiento de los sentidos, de la diferencia del ser humano, de la vida intelectual, volitiva y libre, de la existencia y naturaleza del alma, van saliendo al paso. De todos ellos se da una exposición objetiva, una aproximación a las diversas teorías y un juicio de valor muy ponderado de las opiniones. La obra logra llegar al final de la filosofía del hombre con el tratado de la persona y de la personalidad. El alumno adquiere todos los elementos de juicio y esta preparado para asumir la doctrina con fundamento de causa.

El curso resulta no solo formativo, sino grato, delicioso. Mons. Blanco tiene el don de la claridad, de la sencillez, de la paz. Recurre con frecuencia a ejemplos muy asequibles. Tiene el don del orden, propio del sabio. Hay una total coherencia en la línea doctrinal y una pasión por la verdad integral acerca del hombre. En el diálogo constante con los pensadores, en el juicio sobre las doctrinas, no hay estridencias sino sana inquietud por los fundamentos.

El problema de la verdad sobre el hombre es de radical importancia. El curso de Mons. Blanco llega en buena hora. Es como un rayo de luz en la noche del nihilismo actual. Merece ser bien acogido y difundido en las aulas universitarias. Este curso es un testimonio elocuente de la actualidad y del peso de la doctrina antropológica de Tomás de Aquino, en medio del conflicto y de la desorientación de las antropologías actuales. En esta línea

---

de pensamiento se encuentran obras recientes de otros tomistas. Baste citar la de L. Elders, *La filosofía della natura*, cuya versión italiana, dedicada a Mons. Piolanti, ha sido publicada por la LEV en 1996, o la que yo mismo he dirigido y presentado, *El hombre en cuerpo y alma*, Valencia, EDICEP, 1994. En metafísica y en antropología Tomás nos ha dejado algo definitivo que no pierde peso ni actualidad con el paso de tiempo.

*Abelardo Lobato*

Krzysztof O. Charamsa, *L'immutabilità di Dio. L'insegnamento di San Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Editrice PUG, Roma, 2002 (Tesi Gregoriana. Serie Teologia, 91), pp. 514.

Il presente studio è la tesi di laurea fatta alla Gregoriana, sotto la direzione del Prof. Becker, S.J., che ha il merito di essere "scelta tra le migliori" per la pubblicazione nella collana "Tesi Gregoriana". Il tema scelto, l'immutabilità di Dio, a prima vista potrebbe sembrare lontano dai problemi della teologia attuale, che presta maggiore attenzione alla "kenosi", al dolore, al male nel mondo, ai processi della realtà, all'evoluzione del mondo e dell'uomo, nel suo rapporto con Dio. Ma in realtà questi veri problemi del nostro tempo possono trovare la soluzione solo nella radicale comprensione dell'immutabilità di Dio. Lo studio di Charamsa è una prova dell'attualità e della verità di questo attributo del Dio cristiano, del Dio dell'amore. Tommaso e i suoi discepoli hanno capito questo attributo dell'immutabilità, non come prolungamento della dottrina aristotelica del "Motore Immobile", ma come una delle verità rivelate su Dio. La fonte tomista è la rivelazione. La ragione non va oltre la convenienza e l'analogia.

L'originalità e il valore della tesi di Charamsa, non consistono tanto nello studio di questa verità nelle opere di Tommaso, o nella sua applicazione ai problemi del nostro tempo, lavoro che ha fatto nel 1986 M.J. Dodds nello studio *The Unchanging God of Love*, quanto nello sviluppo che questa dottrina ha avuto nei grandi teologi dell'età barocca. Charamsa ha fatto una scelta di sviluppo della dottrina tomista dell'immutabilità nei più noti teologi delle due scuole, quella domenicana e quella gesuitica.

La tesi si struttura saldamente in tre parti.

Nella prima si presenta la dottrina di Tommaso riguardo all'immutabilità di Dio. Si parte dalla tradizione. Le fonti sono Sant'Agostino e Dionigi. Si fa il percorso ben preciso delle opere di Tommaso, e si arriva a una visione di questa dottrina: *Dio è assolutamente immutabile*. Egli ha la pienezza dell'essere.

La seconda parte presenta le due vie di sviluppo nei commentatori di entrambe le scuole. Questa è la parte più originale dello studio. Nella "via domenicana" vengono chiamati in causa quattro commentatori, un francese, due italiani, un portoghese-spagnolo: Giovanni Capriolo, Tommaso de

Vio, il Gaetano, Francesco Silvestri da Ferrara, e Giovanni di San Tommaso (pp. 65-235). Nella "Via Gesuitica" espone il pensiero di altri quattro teologi: Francesco di Toledo, Francesco Suarez, Gabriel Vázquez, e Gregorio di Valencia, tutti dalla Spagna (pp. 239-410). Ciascuno di questi otto teologi è oggetto di una monografia, nella quale si studiano la vita, le opere, la teologia sull'immobilità di Dio, e la bibliografia pertinente.

La terza parte fa la sintesi del percorso e arriva alle conclusioni. Al di là delle diversità di stile, di metodo di fare teologia, tutti sono d'accordo con Tommaso quale fonte e maestro di questa verità di fede. L'attributo dell'immobilità di Dio, se non è il primo, è tra i primi. Si ricorda che anche Teresa d'Avila, coetanea di alcuni commentatori studiati, e adesso dottore della Chiesa, aveva capito a fondo l'immutabilità di Dio e la propone come guida per la vita spirituale nei suoi famosi versi: *Nada te turbe, nada te espante, todo se pasa, Dios no se muda...*

Il lettore segue lo sviluppo della tesi, come avendo davanti agli occhi un trittico molto ben elaborato, dotto e convincente. È d'augurare che i lettori siano molti, e che la teologia del dolore affondi nel mistero del Dio immutabile, pienezza di essere, di luce e amore. La tesi dimostra anche che la teologia di Tommaso, e dei teologi commentatori, diventa esemplare per l'applicazione ai temi del nostro tempo.

*Abelardo Lobato*

Marco Porta, *La metafisica sapienziale di Carlos Cardona. Il rapporto tra esistenza, metafisica, etica e fede*, EDUSC, Roma, 2002, pp. 317.

Questo volume di Marco Porta, professore presso la Pontificia Università della Santa Croce, è il primo studio in italiano sul pensiero di Carlos Cardona (1930-1993), un filosofo spagnolo che ha lavorato per oltre vent'anni a Roma. Cardona si mise in luce per una acuta riflessione sui rapporti tra filosofia e rivelazione cristiana, con una particolare attenzione al ruolo che la metafisica svolge in seno alla teologia. Un suo articolo ("Sulla verità dell'essere") apparso nel 1970 su *Divinitas* suscitò l'interesse di Augusto Del Noce, che volle conversarne personalmente con l'autore. Ne nacque un'amicizia che durò per tutta la vita. Per qualche anno, fino a quando Cardona fece ritorno a Barcellona (1977), i due filosofi organizzarono seminari a casa di Del Noce. Vi parteciparono tra gli altri C. Fabro, C. Vansteenkiste, G. Perini, L. Elders, e anche altri professori più giovani, tra cui R. Buttiglione, A. Giannatiempo, A. Dalledonne, J.J. Sanguinetti e io stesso.

Come mette in rilievo Porta, la ricerca filosofica di Cardona matura in un momento di grandi mutamenti nel mondo culturale: sono gli anni della rivoluzione sessantottina, che innesca un processo di rapida erosione di modelli sociali ispirati ai valori cristiani; gli anni dell'ambiguo tentativo di conciliazione tra marxismo e cristianesimo; gli anni attraversati da forti tensioni nel dibattito teologico, dopo il Concilio Vaticano II. Forse anche per questo la riflessione cardoniana è contrassegnata da una peculiare intenzionalità diagnostica: un atteggiamento che rimanda alla metafora del medico di famiglia ne *La malattia mortale* di Kierkegaard, dopo san Tommaso una delle fonti di maggior influsso sul pensiero cardoniano.

Cardona vuole comprendere le cause profonde del razionalismo moderno, principale responsabile della crisi della metafisica e della frattura tra ragione e fede. Con Fabro, Cardona individua il primo e decisivo punto di rottura della tradizione metafisica classica nella perdita della nozione tommasiana di *actus essendi*: dall'*esse* come atto intensivo si è passati all'*existentia* del formalismo scolastico. Quando il principio dominante diviene l'essenza, la filosofia si cristallizza in un arido astrattismo formale. È stato questo il terreno su cui è germogliato il *cogito* cartesiano



ed è iniziata la costruzione dei sistemi moderni, colossali tentativi di ridurre la realtà e la storia a rappresentazione e pensiero, come aveva visto in parte anche il Gilson.

A questo punto, però, il filosofo catalano ha saputo proseguire ancora più a fondo l'indagine – la “diagnosi” – ed è pervenuto alla formulazione di una tesi che mette in luce le radici volontarie, e dunque morali, della posizione teoretica immanentistica. Nella *Metafísica de la opción intelectual* (1969) Cardona attesta che nell'affermazione teoretica dell'assolutezza del soggetto gioca un ruolo decisivo l'orientamento della volontà: il *cogito* non è l'inizio assoluto, esso è preceduto da un *volo*, come del resto rende manifesto Nietzsche.

A partire da questa constatazione, la ricerca di Cardona si orienta ancora più decisamente sul versante dei rapporti tra etica e metafisica, e forse proprio qui ha fornito il suo apporto più originale per un autentico recupero della metafisica, ben oltre le posizioni rinunciarie e scettiche della tardo-modernità. Porta cita a tale proposito alcune significative parole di Cardona:

Comprendo che è proprio così come dobbiamo fare metafisica, e ricuperare l'essere; e con l'essere, la conoscenza naturale di Dio-Persona, della persona creata, della spiritualità e immortalità dell'anima umana, della libertà e dell'amore elettivo o dilezione, e in questo modo giungere alla distinzione decisiva tra il bene e il male. Non è forse etica tutto questo? E non è forse ugualmente metafisica? Dopo tanta distinzione, che è terminata in separazione, è giunto il momento di affermare l'unità (p. 116).

Nel 5° capitolo del suo studio Porta illustra come la ricerca di Cardona sia sfociata in una comprensione profonda dell'essere personale, del suo dinamismo fondato sull'atto di essere e inteso come perfezionamento dell'essere: metafisica e antropologia si incontrano per una suggestiva illuminazione dell'etica. “Forse nessun filosofo ha avuto più di due o tre idee di questo genere – scrive al suo amico T. Melendo –. Lo sviluppo successivo dipende da quanto tali idee siano centrali ed essenziali (e vere). Per quel che mi riguarda mi sto concentrando sulla mia ‘terza idea’ (la memoria dell'essere)” (p. 24). E le idee precedenti? “La prima può essere formulata come il ‘momento morale’ della conoscenza metafisica, della determinazione della verità dell'essere; e la seconda come il ‘momento’ intellettuale della configurazione dell'etica, l'illuminazione conoscitiva del bene” (pp. 24-25). Questa seconda si potrebbe anche esprimere dicendo che l'etica è di natura metafisica.

Un altro considerevole merito di Carlos Cardona è quello di aver mostrato l'attualità e vitalità della metafisica tommasiana, che nel suo

nucleo più genuino – rettamente inteso – si sottrae all’oblio dell’essere di cui si sarebbe resa colpevole la filosofia occidentale secondo la nota denuncia heideggeriana. Fino alla fine della sua vita Cardona fu un appassionato studioso della *Seinsphilosophie* di san Tommaso: lo documenta soprattutto l’importante volume postumo *Olvido y memoria del ser* (Eunsa, Pamplona 1997, pp. 517), frutto di un serrato confronto tra Tommaso, Heidegger e Nietzsche.

Mi auguro che lo studio di Porta giovi ad ampliare in Italia la conoscenza di Carlos Cardona, che può offrire un prezioso e suggestivo contributo di riflessione per il rinnovamento della metafisica auspicato dalla *Fides et ratio*. Con il suo forte richiamo, di sapore quasi socratico, all’amore per la verità dell’essere che deve orientare fontalmente ogni ricerca filosofica, Cardona indica una via sicura perché l’intelligenza riacquisti quella spontanea apertura all’essere che è condizione indispensabile per elaborare un solido pensiero metafisico, a sua volta idoneo ad essere utilizzato nella riflessione razionale sulle verità della Rivelazione cristiana.

*Lluís Clavell*

Antonio Livi, *Verità del pensiero (Fondamenti di logica aletica)*, Lateran University Press, Roma, 2002, pp. 312.

Quest'opera, la più recente tra quelle di Antonio Livi, costituisce il primo trattato sulla logica aletica. In essa si trovano, in modo completo e sistematico, gli esiti della lunga riflessione dell'autore sulla conoscenza dal punto di vista della verità, riflessione che si basa su una nuova e approfondita nozione di *sensu comune*, inteso come

sistema organico di certezze di fatto universali e necessarie la cui verità è anteriore a quella di tutte le altre certezze che il soggetto umano può acquisire nei diversi modi con cui si esplica la conoscenza (l'esperienza comune o particolare, l'inferenza induttiva o deduttiva, la testimonianza altrui). Il rapporto tra la verità del senso comune e quella di tutte le altre certezze è regolato dalle norme della 'presupposizione', e l'insieme di tali norme costituisce la *logica aletica* (p. 5).

La tesi di fondo di tutto il trattato, il primato del *valore di verità*, ha portato allo sviluppo di molti argomenti riguardanti la conoscenza, ma soprattutto ha consentito di riunire diverse nozioni sotto l'unico "oggetto formale" della logica aletica, che a sua volta ritrova il suo fulcro nella nozione di *fondazione mediante presupposizione*. Ciò ha permesso a Livi di soffermarsi sul tema della fede nella rivelazione cristiana, perché

solo alla luce di un discorso coerente di logica aletica è possibile oggi riscattare il discorso sulla fede cristiana dagli equivoci insiti sia nel razionalismo neo-illuministico, che la fede rifiuta in nome della critica, sia nel fideismo che ritiene di salvare la fede dalla critica razionalistica [...] riducendola alla dimensione pragmatica o volontaristica (p. 7).

Il trattato contiene tesi di logica e di filosofia della conoscenza ricavate dalle opere dei classici greci e cristiani, in particolare da quelle di Aristotele, Agostino e Tommaso d'Aquino, e dalle ricerche di autori contemporanei appartenenti a diversi orientamenti metodologici, in special modo quelle della fenomenologia e dell'analisi del linguaggio, come testimoniano i riferimenti bibliografici.

Livi introduce la sua riflessione con delle spiegazioni sull'uso dei termini "pensiero" e "verità" e dell'espressione "logica aletica", esponendo i presupposti per una definizione rigorosa di *verità logica*. Il "pensare" è da intendere come *l'atto di un soggetto che è capace di possedere intenzionalmente le cose e che può avere come oggetto tutto, anche se stesso*. L'apertura del pensiero all'infinità dei suoi oggetti è un *vertice* immensamente alto, ma è anche il *vortice* che lo trascina nell'autoannullamento, se nella riflessione non si avverte il limite intrinseco che sostanzia la sua capacità problematizzante. È possibile, pertanto, che vengano formulati interrogativi che sono privi di senso (privi cioè di pensiero) come alcuni di quelli elaborati da Immanuel Kant quando, ad esempio, si è domandato "a quali condizioni" sia possibile il pensiero, come se fosse concepibile un esame della riflessione a partire da un "a priori" del medesimo pensiero. Allo stesso modo non ci si può domandare se sia possibile una *conoscenza*, poiché questa è il primo sinonimo di "pensiero", e neppure *se possiamo sapere*, poiché anch'esso è un suo sinonimo, tutt'al più ci si può chiedere *che cosa* si può sapere. Questo è dovuto al fatto che la posizione di una domanda è indice di qualche conoscenza già acquisita, sia pure problematica e provvisoria.

La conoscenza implica una dualità, un rapporto tra due termini differenti: il *soggetto* (realtà sostanziale dotata di capacità di conoscere) e l'*oggetto* (realtà conoscibile). L'oggetto (*res*) possiede un ruolo attivo sul soggetto (*intellectus*), ma, quest'ultimo, non si ritrova nella piena passività durante questa relazione, anzi ad esso spetta: la formazione di concetti (astrazione dell'essenza universale dall'oggetto individuale), la conoscenza dell'oggetto nella sua individualità, la formulazione di un giudizio, la riflessione e la valutazione, il confronto e il collegamento dei giudizi nell'elaborazione dei ragionamenti. L'intelletto non possiede in sé la conoscenza della verità, ma la deve acquisire: in modo diretto, partendo dall'*esperienza* (che passa dall'*apprensione* al *giudizio* per un sapere *immediato*) e dal *ragionamento* (per quello *mediato*), e in modo indiretto, per mezzo della *fede* in una testimonianza.

La *verità* è una proprietà del pensiero e gli viene attribuita solo quando questo è giunto alla sua perfetta realizzazione in un giudizio. Essa possiede una struttura di tipo relazionale ed è da intendersi come "conformità" della mente – o meglio di ciò che essa afferma nell'atto di giudicare – con la realtà [*adaequatio intellectus et rei*]. Questa nozione di corrispondenza, che presuppone la metafisica aristotelica della sostanza sviluppata da Tommaso nella sua metafisica dell'atto di essere, la cui negazione porta ad un abbandono del realismo, si contrappone a quella di

“verità come coerenza” portata avanti dall'immanentismo nato dal soggettivismo post-cartesiano nell'età moderna. Non può, infatti, la verità essere una “manifestazione dell'essere stesso”, ma di essa vanno ricercate le condizioni per mezzo delle quali è possibile attribuirle, come qualità, al pensiero, visto che il soggetto ha la possibilità di fare esperienza anche del suo contrario, il falso, per mezzo dell'*errore*. Nei suoi sviluppi logici (ossia nella dialettica), la verità è anche coerenza interna del pensiero e questo in due sensi: come non-contraddizione *con le premesse e con le presupposizioni* (ovvero con i dati dell'esperienza e con i primi principi logici) e come non-contraddizione con gli asserti che hanno la loro comune radice aletica nel *senso comune* (presupposizioni di base). Questa non è mai qualificabile come soggettiva o oggettiva, perché la si dà nella dialettica di soggetto ed oggetto ed è importante solo che risulti evidente alla riflessione del soggetto.

La *logica aletica* è quella disciplina filosofica che studia il pensiero dal punto di vista della “materia”, cioè del contenuto, ovvero dal punto di vista fondamentale del *valore della verità*. La logica materiale-aletica fonda quella formale, il suo oggetto è di natura extralinguistica e, anche se

trascende il linguaggio e i concetti, non è propriamente una parte della metafisica ma rimane una parte della logica, perché tratta dell'essere veritativo, distinto dall'essere reale (p. 32).

Mediante un procedimento logico, che Livi chiama *presupposizione*, il quale ritrova la sua legge base nel principio di non-contraddizione,

la logica aletica cerca il fondamento ultimo (primo) della conoscenza dal punto di vista della verità, ossia cerca di stabilire in modo incontrovertibile quali siano i giudizi che fungono da premesse di ogni ulteriore giudizio e ne garantiscono la verità (p. 41).

La presupposizione è un'operazione logica e per questo appartiene all'essenza della filosofia ed a questa riconosce il diritto e la possibilità di autofondarsi rivelando nell'esperienza (in quel nucleo veritativo che è il senso comune) i suoi presupposti. La metodologia di questo atto logico si ispira a un principio fenomenologico-ermeneutico denominato *olismo del significato*, secondo il quale un discorso ha senso per chi lo percepisce solo se egli è in grado di rapportarlo (direttamente o indirettamente) a un “universo di senso”. Tale metodologia è quella che viene adottata da Livi nella sua ricerca, la quale, basata sul *criterio fondazionistico*, spinge la filosofia a fondare *ogni* asserto e rivelare l'*immediata evidenza* di alcuni giudizi (quelli esistenziali del senso comune) i quali, poiché “primi”, non possono essere dimostrati, ma sono *fondanti* per gli altri.

La conoscenza inizia con l'*esperienza*, da intendersi in contrapposizione alla conoscenza "secondaria" o "di secondo livello", la quale è costituita dai vari tipi di inferenze. Per Livi la nozione di "esperienza" non deve essere ridotta, come fecero gli empiristi, alla semplice dimensione sensitiva, ma ad essa va riconosciuta anche l'*intuizione immediata delle dimensioni metafisiche degli enti percepiti con i sensi*, quali l'esistenza (il fatto di esserci), la sostanza (le cose concrete nella loro individualità), l'essenza (o natura delle cose), le relazioni di una cosa con le altre (singolarmente o nel loro insieme) e la causalità efficiente e finale. L'*immediatezza* e l'*indubitabilità* sono i suoi caratteri essenziali; essi si riferiscono rispettivamente al processo di acquisizione delle conoscenze da parte del soggetto e allo stato di "certezza" della mente cosciente di possedere dati di immediata evidenza. Se per il razionalismo e l'empirismo l'immediato è il pensiero stesso in uno qualsiasi dei suoi modi, ossia le rappresentazioni, per la filosofia classica e per il realismo moderno l'immediato è la realtà in sé e lo stesso soggetto conoscente, è un "fatto" (in termini fenomenologici) che si dà con il rapporto iniziale diretto (soggetto/oggetto) con *altro* dal pensiero.

Nell'esperienza individuiamo, applicando la logica della "presupposizione", il *primum cognitum*, formulato in un giudizio, "*res sunt*", il quale permette di fondare nella verità ogni altro giudizio. Si tratta infatti del primo asserto del senso comune, e con esso si coglie l'atto di essere delle cose, in quanto ciascuna è un-ente-in-atto. In un *unico giudizio primo*, l'intelletto coglie dimensioni entitative basilari quali la *contingenza* (esserci di fatto) e la *necessità* (esserci in virtù dell'essere, un rimando all'essere trascendentale, anche se non ancora tematizzato).

Nel "*primum cognitum*" l'io ancora non è presente, perché l'emergenza dell'io dal mondo delle cose conosciute è un passaggio, richiede la mediazione di un'operazione intellettiva che mi fa dire: le cose che conosco non sono io, e io non sono le cose che conosco [...], infatti [...] l'io non è nulla di ciò che esso conosce – non è oggetto – ma è colui che conosce, è appunto il *soggetto* (p. 79).

È in modo indiretto, mediante cioè i propri atti che il soggetto si conosce (si scopre) e si riconosce (autocoscienza) come tale nei confronti della realtà a cui prende parte. Questo io è sostanzialmente un ente *libero* di agire e pertanto *responsabile* riguardo alle sue singole azioni e/o alle sue determinate inclinazioni (*habitus*), ma ciò sempre in rapporto a qualcosa di universale e necessario, ossia in relazione alla *giustizia* o rettitudine morale ed al *fine* che ha per natura, del *bene* e del *dovere*, che deve realizzare per giungere in pienezza al suo stato di *uomo buono*.

Questa esperienza originaria della responsabilità precede e fonda ogni riflessione filosofica sulla "morale": essa è infatti l'essenza stessa della moralità e deriva dal vissuto interno della persona. Esistono pertanto norme morali aventi un loro preciso contenuto immutabile e incondizionato perché esprimono, non una valutazione occasionale, bensì la *natura dei rapporti del soggetto con i propri simili*:

Il primo valore che si presenta alla coscienza nell'esperienza umana è la persona dell'altro, che non può essere trattata come una "cosa", non può essere "strumentalizzata", ma va riconosciuta nella sua irripetibile unicità e nel suo valore di dono (p. 91).

Per questo motivo i rapporti con gli altri generano nella coscienza categorie morali quali il *rispetto* e la *responsabilità*. La legge morale, dal punto di vista della logica aletica, diviene obbligazione per la coscienza del soggetto solo dopo che questi l'ha riconosciuta come *vera in sé stessa* (in astratto) e *vera per lui* (in concreto). La si condivide, quindi, perché è vera e non è vera perché divisibile da parte di ogni soggetto, tanto più che non è la volontà che decide della moralità dell'atto, ma l'evidenza della legge morale e del proprio fine, che è la conoscenza alla luce dell'esperienza originaria. Con i giudizi della sua coscienza la persona umana realizza una concreta valutazione del suo agire a partire dai principi fondamentali della moralità, ma il "dramma" che essa suscita è innegabile. L'insuperabile inadeguatezza della singola azione rispetto all'ideale di *Giustizia*, infatti, porta ad un'unica soluzione,

che è quella della speranza religiosa in una "salvezza" e in una "santità" trascendente, doni di Dio e non conquista dell'uomo (p. 95).

Il quinto ed ultimo giudizio dell'esperienza originaria riguarda l'esistenza di Dio come Creatore e Fine ultimo del mondo, come Intelligenza ordinatrice delle leggi fisiche e morali che legano l'io e gli altri. La conoscenza di Dio a partire dall'esistenza delle cose create è una tesi caratteristica della filosofia di Tommaso, il quale sostiene che vi sono cose che non sono conoscibili per sé stesse bensì per mezzo dei loro effetti, ossia come la causa di essi e che, se l'effetto non è proporzionato alla causa, allora l'effetto serve solo come principio per dimostrare che la causa esiste, senza però permettere di arrivare a conoscerne l'essenza. La negazione di Dio porterebbe al consequenziale annullamento del significato di una qualsiasi cosa del reale, poiché se non si trovasse di quest'ultima la ragione, come si spiegherebbe la sua permanenza nell'essere, visto che in sé non ha la ragion d'essere? A Dio giungiamo per mezzo di un'intuizione che è frutto di un'inferenza necessaria, perché Egli non ci è presente

in modo evidente, infatti, di Lui sperimentiamo la sua *assenza* ed è per questo che tutto il resto diviene problematico o assurdo se non si pensa che la soluzione sta nel *fondamento* ultimo che è Dio stesso.

La verità basata sull'esperienza si contrappone a quella fondata sulla *dialettica*, ovvero a quella che procede attraverso la meditazione logica. Quest'ultima, per mezzo del ragionamento e in modo particolare della *dimostrazione*, realizza un'attività ermeneutica di interpretazione dei dati primari dell'esperienza immediata. Quest'analisi avviene rispettando una *struttura assiomatica*, la quale ritrova nei *principi primi* il proprio fondamento. La scienza, che include la filosofia (metafisica) oltre alle così dette "scienze positive", è riconosciuta dalla logica aletica inferiore all'esperienza in quanto non può occuparsi quantitativamente dei fatti singoli di ciascun ente e perché qualitativamente le sue ipotesi di spiegazione godono di minori certezze, ma ciò non le toglie la sua valenza veritativa in campo della conoscenza; si accetta semplicemente che il sapere umano può essere *concluso* ma non conclusivo, *rigoroso* ma non immobile o astorico. L'evidenza primaria della pluralità degli enti comporta l'ammissione di una verità molteplice sia per la pluralità degli oggetti che dei soggetti, i quali in modo proprio esprimono gli enunciati, ma l'unità resta garantita: sul piano materiale, per mezzo della *analogia dell'essere*, che consiste nella partecipazione di tutte le cose, in diversi gradi, al medesimo *esse* e sul piano formale, dalla medesima struttura di *adaequatio intellectus ad rem* di ogni giudizio.

Quando poi avviene che l'oggetto della conoscenza manca di evidenza in relazione a un dato soggetto, subentra il fenomeno della *fede*, che è l'espressione della forma *indiretta* del sapere. Per mezzo della testimonianza altrui un soggetto è portato alla certezza riguardo un oggetto che non gli è visibile in modo chiaro e che per questo rimane un "mistero". La consapevole e convinta accettazione di enunciati, che per il soggetto non sono evidenti né in modo immediato (esperienza), né in modo mediato (inferenza), è sempre un atto razionale che risponde a precise norme della logica aletica ed è pertanto una forma di conoscenza. L'idea di fede implica il rapporto fra due soggetti, nel quale uno dei due liberamente, in un tempo preciso e in modo gratuito, "rivela" una verità all'altro, il quale altrettanto liberamente, dopo aver esaminato la credibilità del teste, prende per vero ciò che gli è stato detto. La fede così intesa si contrappone all'uso linguistico di molti filosofi di oggi, i quali parlano di "rivelazione" e di "fede" come sinonimi di "intuizione dell'essere al quale apparteniamo", presentando un rapporto fra il soggetto umano e qualcosa di impersonale che viene indicato



come il “mistero dell’essere”, il quale non essendo un interlocutore vero e proprio, cioè una persona, fa perdere al termine di “rivelazione” i connotati della gratuità e dell’evento. Occorre inoltre superare il preconetto razionalistico per cui sarebbe “pregiudizio” qualunque affidamento all’autorità dottrinale altrui, in qualsiasi contesto storico e circostanza personale, poiché, invece, il soggetto arricchisce la sua personale conoscenza se vi aggiunge anche quella che altri soggetti gli comunicano.

Gesù chiede la fede agli uomini esibendo come motivo di credibilità alla sua rivelazione come Figlio di Dio fatto uomo l’evidenza empirica dei suoi miracoli, in particolar modo la sua Resurrezione. La fede nella rivelazione divina riguarda l’accesso al mistero, che è qualcosa di reale, ma che all’uomo nella presente condizione non può essere evidente in quanto appartiene alla trascendenza divina. L’unica conoscenza dei misteri della salvezza che l’uomo può avere è quella che ha ricevuto per mezzo della parola dell’unico testimone, Gesù Cristo, il quale come Sapienza divina ha conoscenza personale e diretta del Mistero e, come Uomo, comunica alla sua creatura avvalendosi del linguaggio di questa.

Il termine “fede”, riferito al cristianesimo, non va confuso né con l’atto di fede umana, né con una qualsiasi “credenza” religiosa, poiché quest’ultima consiste nel semplice insieme di esperienze e di pensiero che l’uomo, nella sua ricerca della verità, ha ideato e messo in atto nel suo riferimento al Divino e all’Assoluto. La fede cristiana è invece l’atto attraverso il quale l’uomo accoglie l’autodonazione e l’automanifestazione della Trinità nel Verbo fatto carne per la salvezza dell’uomo. Il carattere fondamentale *aletico* dell’atto di fede nella rivelazione divina si mostra nella capacità di vivere la fede come “certezza di sapere” sulla garanzia dei motivi di credibilità, che non rendono visibile l’invisibile, ma ne danno una certa notizia, consentendo di tener conto di una realtà trascendente che non si percepisce in prima persona ma è in qualche modo “comunicata”. *I motiva credibilitatis* sono

quegli eventi e quelle circostanze di fatto capaci di motivare, in coloro che sono chiamati a credere nella Rivelazione, una fondata certezza morale che si tratti proprio di una rivelazione divina, della Parola di Dio proposta da una persona che parla legittimamente in nome di Dio (il “profeta”) o addirittura da Dio stesso fatto uomo (il “Verbo incarnato”) (p. 209).

Questi motivi hanno un carattere storico-empirico, ma per essere interpretati validamente devono venir sottoposti al vaglio dei *praeambula fidei*, che hanno invece carattere metafisico. Di conseguenza, gli eventi miracolosi (atti creativi che superano le possibilità di un qualsiasi agente natura-

le) costituiscono le ragioni convincenti che permettono all'intelligenza dell'uomo di pensare che le proposizioni del Vangelo, come ad esempio "Gesù è Dio", sono vere. La fede quindi non fa "vedere" l'essenza di Dio (ciò è riservato al *lumen gloriae*, alla visione beatifica di Dio nell'altra vita), ma consente, per mezzo di qualche "segno", che l'uomo riconosca il nesso razionale fra questo e la *retta nozione* di Dio creatore, legislatore e provvidenza, che già aveva riconosciuto nel suo valore aletico mediante la conoscenza naturale di Dio.

Non concede spazio, questa ricerca filosofica di Livi, allo scetticismo, in nessuna delle sue manifestazioni: problematicismo, pragmatismo, irrazionalismo etico-politico, semiologico ed ermeneutico. Non è ammissibile un rifiuto *sistematico* della verità come possibilità del pensiero e non può essere accettata alcuna negazione dell'evidenza. Livi però tiene presente che all'uomo non è possibile *conoscere qualche cosa in maniera esauriente né possedere la verità di tutte le cose* e che quello che a lui spetta è una conoscenza parziale, capace di passare dalla potenza all'atto, il che non toglie che si tratta di una conoscenza alla quale si deve attribuire legittimamente un valore aletico. Infatti,

quando il soggetto afferma con il suo giudizio *tutto* ciò che in quel momento sa, e *solo* quello che sa, non si può ingannare [...]. Per cui ciò che si afferma sulla base di ciò che effettivamente si conosce è sempre vero, anche se non è mai tutta la verità, nel senso che ogni enunciato ha una capacità limitata di esprimere la realtà (p. 247).

La funzione antiscettica del senso comune è evidente e va riconosciuta, a condizione di tener presente la differenza esistente fra pensiero e linguaggio (poiché non tutto ciò che si pensa può essere riscontrabile nel linguaggio), e a condizione di ricordare che il senso comune non è ancora pensiero critico, visto che ne è la condizione necessaria ma *inespressa*. Risalire quindi al presupposto primo del pensiero, ossia al senso comune, dà la certezza critica di poter possedere una conoscenza *vera del reale* a partire *dal* reale.

Valentina Pelliccia

María C. Donadío Maggi de Gandolfi, *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 1999, pp. 306.

*I temi fondamentali studiati in questo volume – “tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires” – sono compendiate nel titolo di esso: “amor y bien” e “los problemas del amor”. Effettivamente, nella seconda parte del volume si parla del *Bien* (pp. 47-145), nella terza dell’*Amor* (pp. 147-236), nella quarta de *Los problemas del amor* (pp. 237-290). La prima parte del volume (pp. 23-45) è di carattere storico.*

Ma se, al di sotto e al di dentro dei temi svolti nel volume, vogliamo indicare l’argomento di esso cioè l’oggetto che l’autrice ha avuto come *primum in intentione* nello scriverlo, è chiaro che esso è costituito dall’amore. La prof. Donadío appare per così dire affascinata da questo, cioè dimostra di aver afferrato acutamente quale incalcolabile peso abbia l’amore, in tutte le sue forme e dimensioni, nel complesso dell’intera realtà, e di esserne rimasta profondamente colpita, come traspare già dalle prime parole del suo scritto:

Nada aparece en la realidad, nada comienza a ser, nada cambia, nada se mueve, sin que alguien ame lo que aparece, lo que comienza, lo que cambia, lo que se mueve ... (p. 17).

Del resto, dalla sobria esposizione storica che l’A. ci offre nella prima parte del volume risulta chiaramente quanto grande sia stata l’attenzione che l’uomo nel corso dei secoli ha riservato al fenomeno – se possiamo chiamarlo con questo nome – dell’amore nelle sue varie forme, che vanno dall’*eros* (parola che certamente anche il filosofo Empedocle, sec. V a.C., ha usato, ma non è stato “il primo” a farlo (p. 27), poiché da diversi secoli essa era usata in Grecia, per es. nella poesia lirica; vedi, tra l’altro, il frammento 101 del poeta spartano Alcmane, VII sec. a.C., che comincia proprio con la parola *eros*), alla *carità* della Bibbia e dei teologi cristiani.

L’A. nelle sue ricerche sull’amore, un frutto delle quali è il presente volume, non ha inteso elaborare qualche nuova teoria in questo campo, come hanno fatto altri filosofi contemporanei, tra i quali Max Scheler; bensì ha studiato l’argomento “en Santo Tomás de Aquino”. Ciò non significa però

che alla sua opera si debba attribuire il carattere e il valore semplicemente – o almeno principalmente – storico di contributo agli studi sul pensiero medievale. All'opposto, nell'intenzione dell'A. e nella realtà, l'opera si colloca essenzialmente nel campo della filosofia teoretica in quanto la dottrina di San Tommaso sull'amore ci viene presentata in essa come la sola che dà una risposta soddisfacente alle domande che l'uomo si pone in questo campo.

Tra gli autori contemporanei (secolo XX) la prof. Donadío non è la prima ad occuparsi del tema dell'amore in San Tommaso. Essa stessa presenta una rassegna critica (parte III, cap. I; parte IV, cap. I) dei risultati e delle posizioni, riguardanti anche punti particolari della dottrina di San Tommaso sull'amore, ai quali sono giunti negli anni trascorsi valenti studiosi, come P. Rousselot e L.-B. Geiger. Tra l'altro, da questi studi approfonditi appare, contrariamente a un'opinione precedente assai diffusa perché accettata acriticamente, che Tommaso d'Aquino è anch'egli, ovviamente nello stile che lo contraddistingue, un "Dottore dell'amore", non meno di Platone, Aristotele, Sant'Agostino e i grandi teologi della corrente agostiniana.

Giudizio, quest'ultimo, pienamente condiviso dalla nostra A., la quale ha voluto approfondire ulteriormente la dottrina dell'amore in San Tommaso cercando, innanzi tutto, di trovare in essa la risposta alla domanda fondamentale riguardante *la natura dell'amore*, poiché essa è convinta, con ragione, che solo a partire da quest'ultima tutti gli aspetti e le implicazioni della ricca e complessa realtà, che è appunto l'amore, in particolare nella forma che esso prende nell'uomo, potranno essere illuminati.

L'intera ricerca è centrata e strutturata sul principio – che potremmo chiamare l'"intuizione di base" di quest'opera – della correlazione 'trascendentale' tra amore e bene, espressa nei titoli stessi delle due parti centrali: "El bien, El objeto del amor"; "El amor, La tendencia al bien". Effettivamente operante nell'intero sviluppo della ricerca, questo principio è richiamato di frequente in modo esplicito nelle pagine del volume, anche per sottolinearne la centralità, come avviene nel cap. IV della Parte IV, dedicato a "La dialéctica del amor", § III: *La dialéctica del bien e del amor*:

El examen de la *natura amoris* se ha realizado a la luz de la *natura boni*, bajo la convicción de que el apetito y el bien son realidades relacionadas (p. 233).

Ma d'altra parte, dialetticamente, gli attributi del bene sono illuminati dall'esame della realtà dell'amore:

El propósito en este momento, es desandar la dialéctica del amor para recomponer los atributos del bien desde los atributos del amor. Porque si desde la atracción que el bien suscita, el amor se origina

y se desarrolla, desde el amor, el bien resplandece y se devela con toda su riqueza y profundidad (*ibid.*).

L'A. è arrivata a stabilire questa tesi originale secondo la quale non solo conosciamo la natura dell'amore attraverso la conoscenza della natura del bene – che è l'oggetto formale dell'amore –, ma anche che l'analisi dell'amore mette in risalto le profondità del bene, attraverso un lungo e laborioso cammino di analisi, a livello metafisico, del bene prima, e poi dell'amore e della correlazione tra le due realtà che ne risulta. Il *bonum*, da una parte è radicato nell'*ens*, più precisamente nell'*actus essendi*, di cui è "proprietà"; al tempo stesso, il *bonum* ha come sua proprietà la "amabilidad o deseabilidad" che lo aggancia all'appetito e quindi all'amore che è un movimento dell'appetito. Da notare però che

la perfección, la actualidad del ente en quanto tal, es decir en quanto implica el mismo acto de ser, non se asocia al dinamismo de la deseabilidad, si no media entre ambos y el bien, la razón de *perfectivo a modo de fin*. La razón de bien es, entonces, razón de deseabilidad pues connota una plenitud de ser, la perfección del ente en acto, y en quanto tal, capaz de consumir la tendencia de un sujeto carente de tal plenitud pero capaz de adquirirla (p. 57).

*Amabilidad o deseabilidad; Finalidad; Perfección*; sono altrettanti capitoli che l'A. dedica all'analisi del bene in quanto oggetto dell'amore.

Quanto all'amore, esso non si identifica né con il bene, né con l'appetito, né con la complessa fenomenologia – studiata da filosofi e psicologi nonché descritta e rappresentata da artisti – che caratterizza l'esperienza amorosa umana, bensì, ripete l'A., è "una realidad única" (pp. 148-149). L'A., come abbiamo avvertito fin dall'inizio di questa presentazione del volume, si propone "de arribar a la esencia específica del amor" (p. 152). In questo cammino in profondità la nostra esperienza dell'amore umano servirà da punto di partenza, al quale pertanto – ossia in quanto è punto di *partenza* – non dovremo arrestarci, poiché l'amore umano, in tutta la sua complessità, nella gamma di forme e nelle aporie che presenta, potrà essere spiegato soltanto alla luce della *natura* dell'amore alla quale si giunge in un secondo momento (cf. *ibid.*).

A proposito della natura dell'amore, l'A. all'inizio della terza parte del volume, dedicata appunto al tema dell'amore, formula la seguente definizione:

El amor es una realidad tendencial entre un objeto que atrae y colma la búsqueda amorosa y un centro, un sujeto, desde donde parte el afecto, desde donde surge el amor (p. 147).

Più avanti, con precisi riferimenti a testi di San Tommaso, l'A. ricerca la natura dell'amore applicando a questo il concetto di *unione* ("la unidad rige toda la dialéctica afectiva", p. 191): l'amore propriamente consiste nella *unione affettiva* (*ibid.*). A sua volta, l'unione affettiva – spiega l'A. – si trova al centro del dinamismo unitivo dell'amore, composto di tre momenti. *Il primo* di questi consiste in una unione iniziale tra l'amante e l'oggetto amato basata sulla identità (quando l'oggetto amato non è distinto dal soggetto amante) o sulla somiglianza; questa prima unione non è ancora l'amore, bensì è la *causa* dell'amore. *Il secondo* momento è appunto "l'unione affettiva": il soggetto dapprima si compiace nell'attrazione che l'oggetto opera su di lui ("*coaptación unitiva*");

A partir de esta información unitiva, el amante *tiende a transformarse* en el amado, a actuar conforme a las exigencias de lo amado. Aquí tenemos el segundo momento, donde el amor se despliega propriamente ... (*ibid.*).

*Il terzo momento* o "terza unione" è un effetto dell'amore. Si tratta di una "*unión de moción* che hace real la *unión afectiva*" (*ibid.*), in forza della quale, cioè, "el amante se hace lo amado en razón de la conveniencia y conaturalidad que el bien suscita" (*ibid.*). Questa unione è "una *unión real*". Nondimeno,

Esta unión nunca puede ser tan perfecta que destruya la individualidad entre amante y amado o que destruya la distinción entre ambos, por eso se habla de *concreción* (p. 192).

Chiudiamo qui la nostra recensione, con la speranza che da essa il lettore possa ricavare un'idea non troppo vaga, né troppo inesatta, dell'importante contributo che, con questo volume, la prof. Donadío viene ad apportare agli studi tomistici e, prima ancora, alla ricerca stessa su un tema della massima importanza e di universale interesse qual è l'amore. È vero che uno studio così profondo e, per di più, condotto secondo i parametri della metafisica tradizionale, rischia oggi di essere pressoché ignorato innanzi tutto da parte del gran pubblico, sommerso dalla marea di pubblicazioni di tutt'altro tipo in tema di amore. Comunque sia, da opere di questo genere si attende frutto abbondante e duraturo (cf. *Gv* 15, 8. 16) sempre, anche se non subito.

In vista di auspicabili nuove edizioni dell'opera, ci permettiamo di rilevare alcuni punti di essa che forse potrebbero essere migliorati, almeno quanto all'espressione. Il primo riguarda il concetto di *appetito intellettuale*. A questo proposito l'A. scrive:

En el modo *activo*, el agente se mueve a sí mismo, se dirige y ordena al fin con conocimiento perfecto de la razón de fin. Es propio y

exclusivo del hombre, porque sólo él es agente por intelecto y de ahí dotado de apetito racional (p. 183).

In realtà, sappiamo (dalla fede, è vero) che esistono anche altre creature “razionali”, dotate pertanto di appetito intellettuale, cioè gli angeli. Dio stesso è un essere spirituale, quindi intellettuale, quantunque in modo e in grado infinitamente più perfetti di quanto lo siamo noi.

Il nostro secondo rilievo riguarda il concetto di libertà. Di questa l’A. scrive che è una “propiedad del apetito intelectual o voluntad” (p. 184). Notiamo che nella terminologia tecnica della filosofia scolastica il termine “proprietà” non ha il significato generico che ha oggi nel linguaggio comune, bensì ha un significato preciso, quello cioè di *accidens proprium* (altra cosa sono le proprietà *trascendentali* dell’ente), legato necessariamente all’essenza della cosa di cui è accidente. Ora, la libertà cioè il “dominio sul proprio atto” *esclusivo* della volontà (in tal senso San Tommaso, citato dall’A., scrive che “est *proprium* voluntatis”), non è un accidente, cioè una “forma” che arricchisce la volontà, ma è, in radice, lo stato di *non-necessità interiore* in cui viene a trovarsi la potenza operativa (la volontà), ossia lo stato di “indifferenza” nell’agire, in forza del quale essa ha potere sul proprio atto così che, posta nelle condizioni di agire, può agire o non agire, fare questo o fare quello.

*Giuseppe Perini*

Cornelio Fabro, *Commento al Pater noster*, a cura di S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo; Presentazione di P. Abelardo Lobato O.P., *Extra Serie 2*, Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, Città del Vaticano, 2002, pp. 104.

### *Preghiera e Libertà*

La libertà è nel pensiero di Cornelio Fabro il *discrimen* costitutivo dell'essere stesso. Attratta dall'Amore dopo che la ragione ha riconosciuto il primato metafisico di Dio, la libertà attraversa la struttura stessa della coscienza e della persona e si rapporta con la preghiera alla realtà della Redenzione, operata da Cristo Salvatore del mondo e degli uomini. È Gesù Cristo che ci ha consegnato la preghiera più consolante: "Padre, Padre nostro"; a questa invocazione P. Fabro dedica nove riflessioni, anzi si può dire, nove preghiere; complessivamente le riflessioni sono 88 "annotazioni sparse, così egli le chiama, scritte dopo la celebrazione della S. Messa".

### *Genesi delle riflessioni sul "Pater noster"*

Nel 1979 per le edizioni di Storia e di Letteratura esce la I edizione dell'opera *La preghiera nel pensiero moderno*, uno studio che ha impegnato l'autore per decenni tanto che lo definiva "l'opera di tutta una vita".

Ebbi l'opportunità di leggere in anteprima l'opera, in quanto P. Fabro mi affidò la correzione delle bozze di stampa. Più leggero e riflettevo, e più mi si delineava l'enucleazione del cominciamento metafisico dal punto di vista esistenziale, come atto di libertà verso la verità che salva. Libertà ed *actus essendi* sono indimostrabili, sostiene Fabro, avvertire l'essere è un atto assoluto, rivela l'assolutezza del pronunciante: su questo atto si fonda la libertà di scelta, "creazione per partecipazione", "partecipazione creativa". L'uomo gode, quindi, di creatività partecipata, ed è immortale perché partecipa dell'assolutezza dell'*actus essendi*. Ciò che costituisce l'uomo è la libertà, su questo F. non ha alcun dubbio, consapevole inoltre di avere contro quasi tutta la filosofia e di tutti i tempi.

Intorno agli anni '80 Fabro lavorava sulla III edizione del *Diario* di Kierkegaard, notevolmente integrata rispetto alle precedenti, mentre tra-



duceva il *Viaggio in Italia di Adler*, e contemporaneamente pubblicava le *Preghiere* di Kierkegaard, pur lavorando su *Santa Gemma Galgani testimone del soprannaturale*. Sono quelli, anche, gli anni dell'ultimo triennio accademico: *Analisi esistenziale della vita quotidiana*, vera summa del suo pensiero, nonché della stesura di un'autopresentazione dal titolo *Appunti per un itinerario* pubblicato nel volume commemorativo *Essere e libertà* a cura dell'Università di Perugia; iniziava anche la traduzione degli *Atti dell'amore* di Kierkegaard.

Fabro m'incaricò di selezionare i suoi scritti sulla libertà che poi saranno pubblicati col titolo *Riflessioni sulla libertà*, anch'essi a cura dell'Università di Perugia.

Oltre ad essere impegnata nella correzione delle bozze di questi scritti, avevo iniziato l'estrapolazione degli *Aforismi*, tratti dalla registrazione dei corsi universitari e pubblicati postumi nel 2000 dalla Casa Editrice Piemme. Traendolo dai corsi universitari F. mi propose lo studio *Genesi della dialettica della libertà in Cornelio Fabro* che allora non ebbi tempo nemmeno di iniziare (e forse mi rimane questo debito).

In questo contesto, gli chiesi di scrivere un commento al *Pater noster* ed all'*Ave Maria*, anche solo mettendo per iscritto le consuete meditazioni ch'egli faceva seguire alle celebrazioni quotidiane della S. Messa. Non senza fatica lo fece. Le riflessioni o meditazioni del *Pater noster* sono 88 e si snodano nell'arco di 110 giorni, dal 5 aprile al 24 luglio 1980; esse sono un'elevazione dell'anima, una preghiera nella preghiera, un movimento ascensionale della sua libertà per attingere la libertà di Dio.

Fabro non fa un commento nello stile classico, sceglie uno stile singolare che è stato bene evidenziato dalla *Presentazione* che ne fa P. Abelardo Lobato O.P.:

... Dalla prima parola all'ultima questo testo è un colloquio tra P. Fabro e Dio. Potremmo anche definirlo un soliloquio o monologion, poiché tutto quanto viene detto procede dalla lingua di Fabro. Tutto si dirige a Dio, ma Dio non parla; è il Dio dell'ascolto e del silenzio, il Dio nascosto, il Padre onnipresente avvolto nel suo mistero (p. 5).

È uno stile metafisico esistenziale che si distingue anche dal famoso testo kierkegardiano VII A 181, da Fabro ripetutamente citato nelle sue opere circa il rapporto fra Onnipotenza e libertà.

Il nostro filosofo si sofferma sull'esistenziale, asserendo che lo stesso atto di libertà è tenuto in atto, nel suo esercizio, dall'atto di libertà divina e che la libertà umana è tanto più attuale quanto più la libertà divina la sostiene. Nell'esercizio dell'atto di libertà s'intranea la libertà di Dio e que-

sta è la “presenza per essenza”, presenza di spirito a spirito, presenza essenziale di libertà a libertà.

Ed è questa divina presenza paterna che si avverte nel leggere e meditare le riflessioni che compongono il *Commento al Pater noster* di C. Fabro.

Se ora possiamo disporre di uno scritto del filosofo in nuova ed inedita versione lo dobbiamo al curatore S.E. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo, alunno, discepolo e acuto studioso del suo pensiero; in una lettera testamentaria indirizzata ad un professore, Fabro designa tre docenti in grado di portare avanti il suo pensiero: uno di questi è il prof. Mons. Marcelo Sánchez Sorondo.

*suor Rosa Goglia a.S.C.*

Battista Mondin, *Dizionario storico e teologico delle Missioni*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2001, pp. 508.

*Per una rinnovata riflessione storica e teologica sulla missione nella Chiesa*

Soprattutto a partire dal Concilio Vaticano II e dalla Costituzione Apostolica *Ad Gentes*, che richiamava esplicitamente la natura missionaria della Chiesa nel suo pellegrinaggio terreno (cfr. AG 2), la riflessione teologica sulle missioni e sulla missionarietà ha conosciuto un deciso incremento in termini di studi e di pubblicazioni, compresi alcuni validi dizionari specifici; più sullo sfondo, invece, è rimasta la ricerca propriamente storica intorno allo sviluppo dell'evangelizzazione nei secoli ed al suo diffondersi nei vari continenti. Il nuovo *Dizionario storico e teologico delle Missioni*, scritto dal P. Battista Mondin per i tipi della Urbaniana University Press, si propone di colmare questa lacuna nel panorama editoriale, offrendo un lessico in cui le problematiche missionarie vengono inquadrare in una prospettiva cronologica e di approfondimento storiografico, senza tuttavia rinunciare alla sintesi dottrinale.

Padre Mondin, autore molto noto agli studiosi di teologia e filosofia, è missionario saveriano e da più di trent'anni insegna Storia della Filosofia e Antropologia in quella che lui stesso ha voluto definire, nella Presentazione del volume, una "fucina di missionari e di cultura missiologica", vale a dire la Pontificia Università Urbaniana, di cui una apposita voce ripercorre le vicende e l'impulso dato nell'annuncio del Vangelo:

Il servizio che il Collegio Urbano, prima e, ora, la Pontificia Università Urbaniana, rendono – scrive l'Autore – è di impareggiabile importanza; essi hanno formato e fornito alle missioni un gran numero di sacerdoti e vescovi indigeni. La maggior parte dei vescovi e dei cardinali delle Chiese dell'Asia, dell'Oceania e dell'Africa sono usciti da questa istituzione accademica.

L'analisi dei lemmi selezionati per il Dizionario permette di evidenziare una struttura articolata in cinque grandi sezioni: i protagonisti dell'azione missionaria, i maggiori temi della teologia missionaria, i problemi relativi al rapporto tra missione e mondo contemporaneo, il confronto con le grandi religioni, cristiane e non cristiane, compresi i nuovi movimenti religiosi, ed infine le teologie sviluppatasi in ambiente missionario.

Le voci riguardanti i protagonisti delle missioni abbracciano, come si può facilmente immaginare, l'intera storia della Chiesa, dagli Apostoli, di ognuno dei quali è tracciata la storia e l'area di missione, fino ai nomi dell'apostolato missionario contemporaneo, come Giuseppe Allamano, fondatore dei Missionari della Consolata, e Madre Teresa di Calcutta. Nomi noti e meno noti, soprattutto ai non specialisti, ma ciascuno di essi rappresenta un mirabile esempio di dedizione assoluta al Vangelo e di amore per la Chiesa, vissuti nell'eroismo e nel servizio alla giustizia e alla carità. La lettura dei lemmi dedicati a questi testimoni del Vangelo in terre pagane aiuta il lettore anzitutto a ritrovare il senso più vero della propria appartenenza alla Chiesa. L'apostolato cristiano consiste infatti nell'annunciare il Vangelo, e tale è il compito di ogni cristiano, che in virtù del Battesimo diviene un apostolo di Gesù, un annunciatore del suo Vangelo, chiamato perciò a riprodurre nella sua esistenza il peregrinare dei missionari per vie ignote, guidati dalla grazia divina. L'impegno sociale, la solidarietà operosa, il dialogo e l'assistenza sono intrinsecamente connessi con l'obiettivo primario, che resta la proclamazione del messaggio di salvezza e la conversione delle genti: è importante ricordarlo, specie in tempi di irenismo diffuso e di relativismo culturale.

C'è inoltre un secondo elemento che risalta nelle presentazioni dei grandi promotori dell'azione missionaria, ed è la costante disponibilità all'inculturazione del Vangelo e al dialogo con le tradizioni non cristiane. Non sorprende certo questa sensibilità particolare in un missionario saveriano, attento al "metodo dell'adattamento" del Vangelo alle culture indigene, teorizzato proprio da San Francesco Saverio in relazione all'evangelizzazione del Giappone. Padre Mondin non manca mai di sottolineare, ove possibile, la preoccupazione dei missionari di calare il Vangelo negli usi e nei costumi delle civiltà incontrate, e in questo modo l'Autore finisce per tracciare un mirabile filo unitario nella predicazione cristiana, oltre le barriere dei secoli. È il dinamismo stesso dell'Incarnazione del Verbo che si esprime nell'azione concorde di tanti missionari: da Agostino, apostolo dell'Inghilterra, che nell'inculturazione della fede cristiana presso i Sassoni vede il modo di realizzare le indicazioni di Papa Gregorio Magno ("non distruggere i templi pagani, ma battezzarli con l'acqua benedetta, innalzarvi degli altari e collocarvi delle reliquie. Là dove c'è il costume di offrire sacrifici ai loro idoli diabolici, acconsentire loro di celebrare, nella stessa data, le festività cristiane sotto altra forma..."); a Matteo Ricci, che con il suo apostolato in Cina aveva aperto "la grande e difficile porta dell'adattamento e dell'inculturazione, una porta che nessuno riesce agevolmente a varcare e che il Ricci fu tra i primi

a giudicare percorribile e a percorrerla”; a Ippolito Desideri, apostolo del Tibet, la cui opera “costituisce il massimo sforzo di inculturazione del cristianesimo nel buddismo che sia mai stato compiuto”; e gli esempi potrebbero moltiplicarsi, semplicemente scorrendo le voci del Dizionario.

A colpire il lettore è comunque l’impegno costante per la promozione della persona umana che accompagnò l’apostolato missionario. Diversamente dall’immagine che gran parte della pubblicistica odierna tende ad accreditare, l’azione missionaria non fu opera di “colonialismo culturale”, ma annuncio del Vangelo nel rispetto del contenuto di verità delle culture indigene incontrate nei Nuovi Mondi, oltre che strenua difesa delle popolazioni sottomesse contro l’arroganza dei moderni *conquistadores*. Si consulti, a titolo di esempio, l’ampia voce dedicata a Bartolomeo de Las Casas, o al gesuita Antonio Vieira, a Toribio de Mongrovejo, o infine la bella pagina dedicata alle “Riduzioni del Paraguay”. Accanto ai nomi dei singoli missionari, trovano posto le tante istituzioni missionarie che hanno segnato il cammino della Chiesa fino ad oggi, dagli ordini monastici e mendicanti fino alle congregazioni sorte con vocazione specificatamente missionaria, di cui viene presentata la storia, il carisma e le realizzazioni pastorali. Alcune voci sono infine dedicate ai Pontefici che hanno contribuito in misura rilevante all’espansione missionaria, come Benedetto XV, autore della lettera apostolica *Maximum Illud*, definita dall’Autore “la carta delle missioni contemporanee”, e Pio XI, il “papa delle missioni”: scrive di lui P. Mondin:

Per favorire la crescita delle Chiese indigene, (Pio XI) non si accontentò di incoraggiare il rispetto delle tradizioni nazionali e l’adattamento ai valori culturali extraeuropei, ma insistette affinché il clero indigeno non fosse considerato come clero d’appoggio, subordinato alle congregazioni missionarie, ma viceversa che le congregazioni missionarie si ponessero al servizio delle Chiese locali, di cui il clero indigeno rappresenta il vero cuore e il solido fondamento (cfr. l’enciclica *Rerum Ecclesiae*);

fino a giungere all’attuale Pontefice Giovanni Paolo II, autore dell’Enciclica *Redemptoris Missio*, punto di riferimento e guida della missione della Chiesa all’inizio del Terzo Millennio.

La teologia missionaria viene sintetizzata in una serie di lemmi che abbracciano quasi l’intero *corpus* di trattati teologici, a significare la tonalità essenzialmente missionaria della riflessione teologica cristiana. “Cristologia missionaria”, “Diritto missionario”, “Ecclesiologia missionaria”, “Fede e missione”, “Morale missionaria”, si aggiungono alle voci pro-

priamente missionologiche, per disegnare il quadro organico del sapere teologico relativo all'annuncio del Vangelo ai non cristiani. È una nota costante dell'opera del P. Mondin il richiamo alla responsabilità missionaria dell'intera comunità cristiana:

Quella d'essere missionaria è proprietà essenziale, specifica della Chiesa, così come la razionalità è proprietà essenziale, specifica dell'uomo [...] ciò che ha danneggiato la vocazione missionaria della Chiesa, in quanto tale, è stata la lenta distinzione che si è operata tra coscienza missionaria e impegno missionario. Mentre quest'ultimo continuò ad essere sempre vivace, conseguendo risultati eccellenti soprattutto in America e in Africa, la coscienza missionaria del nuovo popolo di Dio andò scemando, fino a diventare impegno e privilegio di poche persone, anziché una responsabilità della comunità cristiana. Sommo merito del Concilio Vaticano II è di avere restituito alla Chiesa la coscienza della sua natura squisitamente, essenzialmente missionaria, e a tutti i suoi membri la consapevolezza del proprio mandato missionario.

In questa cornice si situano anche le voci riservate ai documenti magisteriali che si occupano nello specifico della missione. Dai Documenti Conciliari (Vaticano I e II) alle grandi encicliche missionarie, è possibile rintracciare delle accurate sintesi della principale produzione del Magistero cattolico, fino alla *Redemptoris Missio* di Giovanni Paolo II.

Considerata sul piano storico, la missione è l'attività della Chiesa verso chi non crede; in questo senso è attività *ad extra*, e di necessità attività, per così dire, di frontiera. È naturale, quindi, che l'ambito missionario rappresenti per la comunità ecclesiale un terreno di confronto con la società e la cultura non cristiana, ed in particolare con la cultura laica e secolarizzata largamente diffusa in Occidente. A questo genere di problematiche P. Mondin dedica una serie di voci molto interessanti ("Colonialismo e missioni", "Razzismo", "Inculturazione", "Donne e missioni", "Ateismo", solo a titolo di esempio) che concorrono a fornire al cristiano, e non solo al missionario, gli strumenti concettuali e storici per replicare alle sfide contemporanee. Con equilibrio e rigore, l'autore affronta le questioni più delicate, preoccupandosi soprattutto di collocarle nel contesto storico appropriato e rifiutando le facili strumentalizzazioni. Quando riflette sul rapporto tra il colonialismo e le missioni, P. Mondin non tace l'esistenza di uno stretto legame tra le due dinamiche:

la diffusione della civiltà occidentale, di cui il cristianesimo era una dimensione essenziale, costituiva un obiettivo comune dei missionari e dei colonizzatori.

Tuttavia, prosegue sempre l'Autore,

con l'andar del tempo, la solidarietà tra colonialismo e missioni cominciò ad incrinarsi, e finì nel momento in cui i missionari si resero conto dei limiti e delle ingiustizie del colonialismo. Essi compresero che gli interessi delle nazioni colonizzatrici non coincidevano affatto con quelli delle nazioni colonizzate; e che queste erano soltanto uno strumento per lo sviluppo e il benessere di quelle. E così, da avvocati del colonialismo, i missionari ne divennero tra i critici più duri e più severi.

Anche sul tema del razzismo, la lucida analisi del P. Mondin offre un'interpretazione non equivoca del fenomeno:

Non c'è nulla di maggiormente contrario al cristianesimo del razzismo, essendo la religione cristiana fondata sull'eguaglianza di tutti gli uomini davanti all'unico Padre, sulla fratellanza universale in Cristo nostro salvatore, sulla carità verso tutti, non escludendo neppure i nemici. La Chiesa ha condannato sempre qualsiasi forma di razzismo; San Paolo sostenne la pari dignità dei cristiani provenienti dall'ebraismo o dal paganesimo. Nel 1500 i missionari difesero strenuamente le popolazioni assoggettate e spogliate dai conquistatori spagnoli e portoghesi, in nome dell'identica dignità di tutti gli uomini. Il Vaticano II si è pronunciato più volte contro qualsiasi discriminazione perpetrata per motivi di razza e raccomanda ai fedeli di evitare qualsiasi forma di razzismo.

Ma è il confronto con le religioni non cristiane il momento forse più delicato – e certamente il più scottante dal punto di vista culturale – della riflessione cattolica contemporanea. Alcune voci, come "Proselitismo", "Dialogo ed evangelizzazione", "Religione e missione", consentono di inquadrare correttamente il rapporto tra l'evangelizzazione missionaria e le religioni non cristiane. Sulla scia della *Redemptoris Missio*, Mondin invita a distinguere il dialogo interreligioso e la missione, evitando di porli in contrasto o, all'opposto, di considerarli equivalenti. Soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, si è assistito al deciso rifiuto del fondamentalismo religioso, che, in certa misura, ha caratterizzato "per lunghi secoli la posizione della Chiesa nei confronti delle altre religioni, alle quali negava qualsiasi accesso alla verità. Di qui i rapporti di scontro, di polemica, di lotta". Riassumendo i documenti del Concilio, Mondin individua cinque regole essenziali per il dialogo con le diverse religioni:

- 1) Riconoscere l'altro come altro, riconoscergli la buona fede, la sincerità, l'onestà; accoglierlo seriamente per quello che è e che rap-

presenta. 2) Cercare di conoscerlo e quindi informarsi e studiare per scoprire quali sono le sue idee, dottrine, costumi, tradizioni ... 3) Lasciarsi mettere in questione; per questo occorre una grande disponibilità all'ascolto dell'altro, prestando attenzione alle sue osservazioni, critiche, difficoltà, obiezioni. 4) Mettere in questione le posizioni dell'altro, senza dare per scontato che esse siano migliori o peggiori delle proprie. 5) Verificare tutto con sincerità e onestà: idee, tradizioni, riti, costumi propri e altrui.

Il confronto tra le religioni è oggi essenziale per rispondere alla crisi culturale in cui versa l'intera umanità, e non solo l'Occidente; in un'epoca dove la contrazione degli spazi e la moltiplicazione delle relazioni di interdipendenza tra i popoli accresce il senso di smarrimento e di perdita dell'identità culturale, spetta in primo luogo alle religioni contribuire a far sorgere un nuovo patrimonio di valori e di tradizioni che sia autenticamente condivisibile dall'intera umanità, e non solo da alcuni gruppi privilegiati. Questa nuova cultura mondiale, planetaria, dovrà trovare – secondo Mondin – la propria radice

nella fede in un Dio che assommi in sé gli attributi della trascendenza e dell'immanenza. Della trascendenza per assicurare un solido fondamento a tutti i valori assoluti, compreso quello della persona; dell'immanenza perché possa seguire con paterna sollecitudine le vicissitudini della storia umana.

Scriva l'Autore, in conclusione della voce "Dialogo ed evangelizzazione": C'è un'ampia area di dialogo con le religioni non cristiane per quanto riguarda i valori umani. Non così quando il dialogo si apre al campo specificatamente teologico. Questo risulta evidente se diamo uno sguardo alle più recenti cristologie che vengono proposte in India, nelle Filippine, in Corea, in Giappone, nelle quali si rischia, in nome del dialogo, di privare la figura di Cristo della sua assoluta originalità, della sua esclusività, della sua trascendenza. Per il cristiano rimane fermo il principio dell'*extra Christum nulla salus*, poiché lui solo è "via, verità e vita" (Gv 16, 4). Il dialogo è una delle vie dell'inculturazione della fede; ma l'inculturazione deve riguardare la forma e non i contenuti essenziali, che sono preterculturali, del cristianesimo.

Resta però fermo che il dialogo, anche sui valori umani, che le religioni sono invitate a realizzare per contribuire a superare la profonda crisi culturale della modernità, può nutrirsi solo di rispetto, disponibilità alla reciproca accettazione e conoscenza profonda dell'altro; da qui la necessi-



tà, da parte della comunità ecclesiale e in particolare dei cristiani impegnati nell'apostolato missionario, di acquisire una comprensione adeguata del fenomeno religioso in senso ampio e delle varie religioni, siano esse originate dalla comune Rivelazione vetero e neo-testamentaria (Ebraismo, Protestantismo) o meno. In questa prospettiva, il *Dizionario storico e teologico delle Missioni* accoglie numerosi lemmi riguardanti le confessioni religiose più diffuse, secondo uno schema che prevede la presentazione della loro storia, la sintesi del contenuto dottrinale e la sottolineatura dei temi di maggiore convergenza con il Cattolicesimo, così come dei punti di divergenza e di contrasto. Particolarmente interessanti sono le voci relative alle nuove religioni, con le quali l'azione missionaria è destinata a venire sempre più frequentemente in contatto anche nei paesi di lunga tradizione cristiana, come, ad esempio, i Testimoni di Geova, Scientology, la New Age e la Soka Gakkai. Una voce è dedicata alle teorie reincarnazioniste, che trovano sempre più spazio nella civiltà occidentale e rappresentano una sorta di costante teologica nel diffuso sincretismo contemporaneo. L'Autore affronta il tema della reincarnazione sotto l'aspetto speculativo e dogmatico, sottolineando il carattere eticamente ingiusto di una teoria che finisce per addossare all'individuo colpe commesse in un passato remoto e in condizioni totalmente differenti da quelle attuali; ma il nodo della questione è individuabile nella visione antropologica rigidamente dualista che sostiene la teoria della reincarnazione (e non a caso essa è stata recepita dal Platonismo e dallo Stoicismo): quale identità individuale può plasmarsi e conservarsi nel perenne mutare della struttura corporea del soggetto? Quale esperienza di purificazione può essere attuata da soggetti immersi in un corpo animale, privo pertanto di coscienza e di libertà? Giustamente Mondin richiama l'incompatibilità tra le teorie reincarnazioniste e il Cristianesimo, insistendo su un problema che meriterebbe una maggior considerazione da parte di quanti si impegnano non soltanto nella pastorale missionaria ma anche nel campo della nuova evangelizzazione delle società secolarizzate dell'Occidente. Infatti il reincarnazionismo, in ogni sua forma, conduce non solo alla negazione di un Salvatore dell'uomo, essendo tutto imperniato sul concetto di auto-salvezza, ma in ultima analisi giunge a negare l'idea stessa di un Dio personale, trascendente e fonte di eterna beatitudine per gli uomini: le pagine agostiniane del *De Civitate Dei*, molto opportunamente richiamate da P. Mondin nella voce 'Reincarnazione', rappresentano ancora oggi la migliore replica della Chiesa a quanti teorizzano la trasmigrazione delle anime come destino ultimo degli uomini.

Infine, occorre segnalare una quinta linea di sviluppo dei lemmi raccolti nel Dizionario, relativa agli sviluppi delle teologie sorte in terra di missione. Lo studio della evangelizzazione nei diversi continenti si accompagna infatti alla presentazione dei temi di maggiore rilievo – sotto il profilo dell'originalità e della possibile fecondità speculativa – della teologia africana, asiatica e latino-americana. L'autore traccia le linee di sviluppo delle correnti teologiche sorte nelle aree extra-europee, presentando con equilibrio e attenzione critica questi "difficili parti", sottolineandone i limiti ma senza nascondere l'intima partecipazione per un grande sforzo di inculturazione del Vangelo, destinato a vivificare in forme più familiari per tanti popoli la perenne verità della Rivelazione cristiana. L'evangelizzazione dell'Africa viene presentata approfondendo in particolare due aspetti. In primo luogo, il faticoso percorso di promozione della negritudine avviato alla fine dell'Ottocento dai grandi apostoli dell'Africa (Lavigerie, Comboni, Massaia...) con il duplice obiettivo di liberare i popoli neri dalle catene della schiavitù e dei pregiudizi razziali e al contempo creare i presupposti per edificare una Chiesa autenticamente africana, secondo il progetto comboniano di "promuovere la conversione dell'Africa con l'Africa". In secondo luogo, l'Autore descrive le vicissitudini relative alla nascita di una teologia propriamente africana, a partire dal suo "primo vagito" del 1956, con la pubblicazione di un'opera composta da un gruppo di preti negri, *Des Prêtres noirs s'interrogent*, fino alle più recenti proposte teologiche, come il *Discorso teologico negro-africano* di Oscar Bimwenyi-Kweshi. Una struttura analoga presenta la voce relativa all'America Latina, dove alla storia dell'evangelizzazione – con le sue luci ed ombre – segue una sintetica ma esauriente panoramica delle principali produzioni della teologia latino-americana; vengono presi in esame i risultati delle Conferenze del CEDAM e affrontato criticamente lo sviluppo della Teologia della Liberazione, di cui si evidenziano la carica innovativa ma anche le ambiguità (soprattutto sulla nozione di povero e di povertà) e i limiti connessi con l'adozione di una griglia ermeneutica di ispirazione marxista, "assolutamente inadeguata già per lo studio di qualsiasi società umana e ancor più per quella singolarissima società che è la Chiesa".

Merita inoltre una segnalazione il rigore storico con cui vengono esaminati anche gli insuccessi e le difficoltà incontrate dallo slancio missionario a causa delle incomprensioni culturali tra la mentalità europea e le esigenze missionarie di accostarsi con coraggio alle tradizioni, anche religiose, presenti nei paesi di missione. È il caso, ad esempio, della questione dei riti malabarici, cinesi e giapponesi, che ha rappresentato per molti anni un

serio ostacolo all'evangelizzazione dei paesi asiatici e che è stata risolta solo in un passato relativamente recente. L'argomento viene trattato in più lemmi, sia quelli relativi alle missioni in Asia, sia quelli dedicati ai protagonisti della controversia – come Roberto de Nobili – sia in una voce apposita, “Questione dei riti”. L'Autore, pur riconoscendo la validità dell'azione dei missionari che adottarono in Cina e in India l'uso della lingua e di certi costumi locali per favorire l'incontro del cristianesimo con le culture orientali, ritiene che il problema non possieda una valenza esclusivamente storica ma si ripresenti allo stadio attuale con la medesima forza, dal momento che “con la fine del colonialismo le popolazioni indigene hanno riscoperto il valore della loro cultura e insistono su una maggiore inculturazione, anche nella vita della Chiesa locale”. Scrive ancora l'Autore:

Se è giusto che ogni popolo formuli la propria cultura e sviluppi una propria liturgia e una propria teologia, ci dobbiamo anche chiedere se ci siano dei limiti da rispettare per preservare l'unità della fede. È chiaro che il problema dei riti risulta più rilevante oggi che in passato. Al riguardo, si registrano diverse opinioni circa l'inculturazione della fede, non tutte accettabili. Se è vero che molte forme della pietà cristiana sono nate nella cultura europea, e non dovrebbero essere imposte a tutti i popoli, tuttavia ci sono elementi fondamentali della fede cristiana, accessibili a tutte le culture. Qui si affacciano i limiti, difficili da determinare, alla inculturazione. Se le differenze culturali permangono, il pluralismo non è più giustificato nel momento in cui si rischia di perdere la coesione della comunità cristiana. [...] Pur preservando la propria individualità, le Chiese si devono relazionare tra di loro nella carità fraterna e nel desiderio di imparare l'una dall'altra. La Chiesa e i teologi non devono quindi lasciare spazio a qualsiasi opinione o pratica per motivi di tolleranza. La Rivelazione divina che ci è stata consegnata e tramandata deve costituire la misura suprema di ogni inculturazione.

Con quest'opera, il P. Mondin ha veramente dato prova di padroneggiare una mole enorme di dati storici e teologici, rivelandosi studioso “enciclopedico” nel senso più proprio e positivo del termine, dove la molteplicità dei contenuti viene sapientemente ricondotta al loro principio unitario, l'amore per il Cristo crocifisso e Risorto per la salvezza degli uomini. Il rigore dell'analisi storica si manifesta nell'accuratezza con cui vengono trattate anche le questioni apparentemente meno importanti: solo in un caso, infatti, mi è parso di cogliere un'imprecisione di tipo cronologico, quando – alla voce “Fratelli di Maria” – l'Autore scrive che alla morte del Fondatore,

S. Marcellino Champagnat, i Maristi non erano ancora usciti dal confine della Francia, mentre le storie della Congregazione riportano la partenza dei primi Fratelli Missionari per l'Oceania quattro anni prima della morte dello Champagnat.

Tecnicamente, l'opera è ben fatta e curata sotto l'aspetto stilistico: l'indice delle voci, in apertura di volume, facilita il lavoro di consultazione, mentre le bibliografie poste al termine di ogni lemma permettono di approfondire i temi trattati nel Dizionario. Se un appunto è possibile muovere, riguarda l'assenza dei classici simboli di rimando ad altre voci, quando si affronta un argomento che per forza di cose è comune a più lemmi e che, in altro luogo del Dizionario, viene esposto in maniera più esauriente.

Il Dizionario costituisce indubbiamente un ottimo strumento per una più profonda intelligenza della dimensione essenzialmente missionaria della Chiesa, per le straordinarie vicende di eroismo cristiano e di santità che infiorano la storia dell'evangelizzazione, suggellate non di rado dal martirio dei protagonisti. Qui risiede un pregio non certo usuale per un Lessico teologico: quello di offrirsi non soltanto come semplice strumento di consultazione, ma anche come mezzo di *formazione* culturale e spirituale del lettore.

*Mario Pangallo*