

ALPHA OMEGA

Anno XXV

Numero 1

Gennaio - Aprile 2022

ARTICOLI

José María Antón, L.C.

Tres tipos de acciones atendiendo a su génesis según Germain Grisez..... 3

Pedro Barrajón, L.C.

The creation, revelation of God's glory 25

Mauro Gagliardi

Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger 37

Elena Massimi, FMA

Vita consecrata: l'inaspettata valorizzazione della liturgia 65

Alberto Mestre, L.C.

Fronesis (Φρονεσις). Discernimento e conformità con la Volontà di Dio nella Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino..... 89

Johnson Uchenna Ozioko

Religion and Sustainable Development: Reflections on the Commitment of the Magisterium of the Catholic Church 121

NOTA

José Enrique Oyarzún, L.C.

Teologia e sinodalità..... 147

RECENSIONI

Enrico Berti, *Saggi di filosofia teoretica*, (Fernando Pascual, L.C.).... 153

Arianna Fermani, *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, (Fernando Pascual, L.C.)..... 155

Carlo Galli, *Platone, la necessità della politica*,
(Fernando Pascual, L.C.)..... 157

Maria Luisa Gatti – Pia De Simone (a cura di), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, (Fernando Pascual, L.C.). 159



Tres tipos de acciones atendiendo a su génesis según Germain Grisez

José María Antón, L.C.

Anteriormente escribí dos artículos sobre «la ley natural y los bienes que perfeccionan a la persona. Completando la lista de la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: la aportación de Germain Grisez»¹. Uno de los temas tratados era la relación entre los bienes sensibles (que suscitan la reacción de nuestras pasiones o sentimientos) y los bienes inteligibles (que apelan a nuestra inteligencia y voluntad) o, en otras palabras, la relación entre las pasiones o sentimientos y la inteligencia-voluntad, tema del que el autor ofrece un análisis muy detallado. De formación filosófica y teológica tomista, Grisez ofrece reflexiones sumamente perspicaces y originales². Por ello, vale la pena terminar de presentar estas cuestiones en sus escritos, ofreciendo su análisis sobre tres tipos de acciones según su génesis.

Tres tipos de acciones según su génesis

La persona es una, pero su unidad es compleja, conformada por una parte corporal y una parte espiritual. Dependiendo del papel que desempeñan en nuestro obrar nuestra percepción y apetito sensibles, por una parte, y, por otra, nuestro conocimiento racional y nuestro apetito racional (voluntad), Grisez distingue tres tipos de acciones: (1) «ac-

¹ Se trató de un escrito dividido en dos partes, dada su longitud. Una primera parte publicada en *Alpha Omega* 11 (2008), 251-292 y una segunda parte publicada en *Alpha Omega* 14 (2011), 33-53. Aunque no es esencial, se entenderá mejor este trabajo si se leen las pp. 258-269 del primer artículo y las pp. 34-42 del segundo artículo.

² Quien no conoce a este autor podría leer esta breve introducción a su persona y sus obras: J.M. ANTÓN, «Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral», *Alpha Omega* 7 (2004), 199-226.

ciones instintivas», (2) acciones «espontáneas» o «guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente» y (3) «acciones iniciadas por libre elección» o «motivadas y guiadas racionalmente».

En cuanto al primer tipo de acciones, el comportamiento instintivo sigue las mismas leyes del comportamiento animal. Se basa en la percepción sensible, la memoria y la imaginación: un conejo siente hambre, se acuerda de un jardín cercano y se dirige hacia el jardín; un niño de dos años siente hambre, se acuerda del tarro de galletas colocado sobre el mostrador de la cocina y comienza a encaramarse hacia la parte superior del mostrador³.

Por su parte, el «comportamiento inteligentemente guiado», pero «sensiblemente motivado»⁴ se parece al instintivo en que es provocado y determinado por los sentimientos, y se dirige hacia metas («goals») que no son más que estados de cosas imaginables⁵. Se diferencia del

³ Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1997, 851; cf. G. GRISEZ – J.M. BOYLE – J. FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», *The American Journal of Jurisprudence* 32 (1987), 102 (artículo reimpresso en *The International Library of Essays in Law and Legal Theory: Natural Law*, vol. I, ed. J. FINNIS, New York University Press, 1991, 236-289).

⁴ En algunas obras Grisez llama a este tipo de comportamiento: «*spontaneous action*» o «*spontaneous willing*» (cf. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983 [reimpreso en 1997], 48, 51, 56, 62-63, 231-233, 243, 245-246, 400-401, 691); citado en adelante como *Christian Moral Principles*. Posteriormente reconoce es un error hablar de «*willing*», pues no se realiza una elección de la voluntad en vista de un bien inteligible, sino solo un movimiento del apetito sensible —al que la inteligencia se subordina como un medio técnico— en vista de un bien sensible (cf. G. GRISEZ – J.M. BOYLE – J. FINNIS, «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102, 104-105; en adelante citaré a los autores como G. GRISEZ ET AL.). Como señalaré más adelante en «algunas observaciones críticas» «*spontaneous action*» no es sinónimo de «acciones guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente» porque puede haber acciones espontáneas motivadas también inteligentemente, para las que es correcto emplear «*spontaneous willing*».

⁵ En G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102-108, los autores definen con precisión el vocabulario relacionado con la acción, completando y corrigiendo algunos detalles de obras anteriores. Tenemos, así: «*purpose*» (la finalidad, aquello por lo que se obra, la cual puede ser «*instrumental*» si es el medio para otra finalidad ulterior o «*basic*» si es la finalidad ulterior misma); «*good*» (aquello que hace que la finalidad o «*purpose*» sea atractiva, que puede ser «*instrumental*» si se necesitan ulteriores razones para explicar el interés que suscita o «*basic*» si se escoge por él mismo); «*goal*» (aspecto sensible de una finalidad o «*purpose*»); «*benefit*» (aspecto inteligible de una finalidad básica o «*basic purpose*»); «*empowerment*» (aspecto inteligible de una finalidad instrumental o «*instrumental purpose*»); «*choice*» (volición de una acción para ejecutarla); «*interest*» (volición del aspecto inteligible de finalidades potenciales o «*potential purposes*»); «*intention*» (volición del aspecto inteligible de finalidades actuales o «*actual purposes*»). «*Bien*» («*good*») tiene que ver con la razón y con lo

primer tipo de acciones en que entra en juego la inteligencia, pero ésta desempeña solo un papel instrumental al servicio de las pasiones⁶. Las metas («goals») deseadas no son inteligibles, sino sensibles; no son razones para actuar, sino algo concreto que efectuar y que el agente puede perseguir mediante un proceso causal inteligente⁷. La persona obra es-

que ésta juzgará como perfectivo de la persona en su totalidad. El placer, los bienes sensibles, desde el punto de vista racional, no son bienes, sino «goals» o aspectos sensibles de los bienes inteligibles, a cuyos aspectos inteligibles nuestros autores llaman «benefit». En forma de cuadro sinóptico, la terminología sería:

	——> goal (aspecto sensible)
Basic purpose - basic good	——> benefit (aspecto inteligible)
	——> goal (aspecto sensible)
Instrumental purpose - instrumental good	——> empowerment (aspecto inteligible)

Un vocabulario esencial se puede encontrar también en: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 917-926.

⁶ Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 851. Grisez comenta que los «actos espontáneos» no han sido consideradas por los tratados clásicos de teología moral, los cuales distinguían solo entre «actos humanos» y «actos del hombre» (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 230, 245), pero las acciones inteligentes espontáneas son también humanas en cuanto inteligentes, aunque no son voluntarias en cuanto que no implican la deliberación y la elección: «Older children and adults also continue to act in this spontaneous way. Such acts are human; animals do nothing like them [...]» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63). «[...] the child's spontaneous willing and acting are specifically human» (*Ibid.*, 246). Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 851. Gahl comenta erróneamente: «[...] the GFB (Grisez - Finnis - Boyle) separation of the practical reason into two moments, the premoral and the moral, leads to their inability to classify as human an act solely aimed at pleasure» (R.A. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez*, [extracto de la tesis de doctorado en Filosofía], Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma 1994, 130). Hay que anotar que el estudio de Gahl sobre los bienes sensibles en estos autores es el más completo que he encontrado.

⁷ Los bienes sensibles son «bienes» en cuanto «objetos» del apetito sensible, pero no son «bienes» desde el punto de vista racional. Por eso Grisez se refiere a ellos como «goals» y en algunas de sus obras observa que, aunque pueden ser principios del obrar, lo son no como razones («reasons»), sino como motivos («motives»). G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 104: «Feelings bear not on the intelligible good as such but on the action's concrete purpose or on something linked by psychological association with that purpose [...]».

Because there are both rational and emotional motives, which bear upon the purpose of an action in different ways, one can distinguish between two aspects of a purpose. In one aspect a purpose is desired by reason of an intelligible good; in another aspect a purpose is desired as concrete and imaginable.

Insofar and only insofar as it is concrete and imaginable, a purpose is emotionally desired. As an object of feeling, a purpose is a particular objective. We call such an objective a GOAL. So a purpose is a goal insofar as envisaging the purpose arouses the feelings an agent needs

pontáneamente motivada por el bien sensible sin tener que realizar una elección. Por ejemplo, una niña pequeña se cansa y deja de caminar, sus papás le comentan que ya queda poco para llegar a donde van a comer y que, además, hay columpios, y el deseo de comer y de jugar la mueven a caminar de nuevo⁸; una persona imagina alimentos sabrosos, experimenta la atracción emocional de comerlos y, al no existir una razón para no comer, procede sin más a ello⁹.

Por último, las «acciones motivadas y guiadas racionalmente» son aquéllas cuya motivación es específicamente humana, es decir, aquéllas que se dirigen hacia un bien entendido como tal, como perfectivo en algún sentido por la inteligencia, es decir, por una bien inteligible. Se trata de actos escogidos, iniciados por una elección libre, lo cual implica dos condiciones: (1) que las emociones presenten dos o más posibilidades incompatibles, lo cual detiene el comportamiento basado en la inclinación espontánea, y hace necesaria la deliberación y la elección de una de las posibilidades (al menos la posibilidad de no obrar)¹⁰; y (2) que exista alguna razón para actuar de cierta forma, para escoger una de ellas, es decir, un bien inteligible que apele a la voluntad¹¹. De

to act for it». *Ibid.*, 105: «[...] feelings can incite behavior toward a goal. Understanding that goal—not as a reason for acting but as something to be brought about—an agent can pursue it by an intelligent causal process. A technical “means” [such as a tool, a manipulative process, a sign] is used to reach the “end.” Such behavior often occurs even in small children. Being intelligently guided, it is easily confused with rationally motivated action. What is said in some of our works about “spontaneous willing” involves precisely that confusion.

⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 232.

⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119. En este tipo de comportamiento espontáneo Grisez señala que la diferencia entre los niños pequeños y los adultos consiste en los primeros no pueden obrar de otro modo, pues todavía no son capaces de razonar y elegir. Por eso, aunque son responsables de sus actos en el sentido de que son suyos, no son moralmente responsables de los mismos, mientras que los segundos sí. La conducta de los niños pequeños puede ser travieso, pero no inmoral. La moralidad comienza con la elección libre, la cual supone la capacidad de razonar (cf. *Ibid.*, 232, 245-246). Pueden verse otras reflexiones útiles sobre la acción espontánea: *Ibid.*, 48-50, 62-63, 119-120, 231-233, 244-246.

¹⁰ Grisez subraya que la experiencia de la elección comienza ante la percepción de un conflicto entre posibilidades divergentes, cada una atractiva de algún modo, pero también limitada. Siendo imposible perseguir a la vez todos los bienes en los que uno está interesado, se duda, y se vuelve necesario deliberar y escoger (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48-51; 62-63, 119-120, 232; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 122; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1991, 19-20).

¹¹ En «algunas observaciones críticas» presento mis reservas al respecto.

esta forma —continuando con el último ejemplo— si es necesaria una elección es porque se presentan también otras posibilidades inteligibles, por lo que, además de la atracción emocional de la comida imaginada, habrá alguna razón para comer, o sea, algo en relación con lo cual obrar así se considerará perfecto¹².

Grisez insiste, correctamente, en que las pasiones desempeñan un papel en cada elección humana, lo mismo que el conocimiento sensitivo desempeña un papel en cada proceso de pensamiento. Toda opción considerada en la deliberación está respaldada por algún motivo emocional, que la vuelve, al menos, algo atractiva y llama sobre ella nuestra atención. Sin la motivación emocional para hacer algo nada se presenta a la mente como una posible acción. Por eso un motivo emocional y su meta («goal») son condiciones necesarias para una acción específicamente humana, sea moralmente buena o mala¹³. Ahora bien, que no pueda tener lugar una acción humana, buena o mala moralmente, sin algún motivo emocional, no significa que siempre seamos conscientes del mismo, que lo sintamos. De hecho, los motivos emocionales generalmente se hacen sentir solo si varias pasiones entran en conflicto entre sí o con un motivo racional, o causan algunas manifestaciones fisiológicas inusuales¹⁴.

A veces la emoción y la voluntad marchan juntas armoniosamente para motivar a ejecutar la acción. Lo sensiblemente atrayente coincide con lo que la inteligencia juzga como bueno. Las emociones presentan posibilidades, la inteligencia considera las razones para actuar sobre

¹² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119.

¹³ De donde resulta que la relación entre apetito sensible y voluntad no es recíproca. Puede haber actos humanos motivados solo por un «bien sensible», en los que no es necesaria una elección de la voluntad, pero no puede haber elecciones en vista de un «bien inteligible», sin que, de algún modo, con frecuencia desapercibido, no se encuentren también presentes las pasiones, motivadas por algún aspecto sensible del bien inteligible. La dimensión racional de la persona humana presupone siempre aquella «animal», pero no viceversa.

¹⁴ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 190-191, 231-233; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 104, 114, 122; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1993, 273-274 (citado en adelante como *Living a Christian Life*); G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 3: *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1997, 851-852, 856 (citado en adelante como *Difficult Moral Questions*). Sobre la interrelación entre motivos emocionales y racionales, apetito sensible y voluntad, además de las páginas ya citadas, pueden ser útiles: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 413-416, 690-693; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 105, 121-123.

las posibilidades propuestas y la voluntad inicia la acción. Lo que realizamos resulta agradable (sensiblemente) y perfectivo (racionalmente) al mismo tiempo, como cuando disfrutamos de una comida sabrosa y, al mismo tiempo, la comida sirve para la salud, para convivir con los demás y para otros intereses humanos que proporcionan razones para comer. También el mal sensible y el mal inteligible pueden ir avenidos, como cuando nos sentimos enfermos y el mal sensible señala la falta de salud¹⁵.

De todas formas, al actuar mediante una elección, una o más opciones quedan descartadas y las emociones correspondientes quedarán insatisfechas, con su mayor o menor consiguiente frustración. Si una persona obesa a dieta elige comer una abundante comida, satisface el deseo emocional de comer, pero pasando por encima de la repugnancia emocional hacia su obesidad bochornosa.

La diferencia entre los bienes sensibles y los bienes inteligibles es más obvia —señala Grisez— cuando, motivados por un bien inteligible, superamos la repugnancia emocional a un mal sensible que se experimentará en el acto mismo con el cual esperamos alcanzar el bien inteligible; por ejemplo, cuando, por el bien inteligible de unos dientes sanos, uno se somete a un tratamiento doloroso¹⁶.

Esto muestra que, a diferencia del mal inteligible de la pérdida de los propios dientes, el mal sensible del dolor es una realidad «positiva», es decir, no es una privación, sino que posee una cierta entidad. Por otra parte, la experiencia del dolor es algo que debe ocurrir en un organismo sano como parte de su mecanismo de subsistencia¹⁷. Considerado desde la razón, el mal sensible no es, necesariamente, un mal inteligible, sino que puede ser, por el contrario, un bien inteligible en cuanto que nos informa sobre el posible peligro que corre el mismo (v.gr. la salud). Por tanto, los males sensibles no tienen el mismo carácter de los males inteligibles.

¹⁵ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1988³, 90; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 52.

¹⁶ Si no digo lo contrario, significa que los ejemplos son del mismo Grisez.

¹⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 120; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 522; J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011², 412-413 (la primera edición fue publicada por Clarendon Press, Oxford, 1980, con numerosas reimpressiones).

A su vez, los bienes sensibles son solo aspectos parciales («*goals*») de los bienes inteligibles y —como aparecía al referirnos a la complejidad antropológica— apelan al ser humano solo en cuanto organismo, y se refieren de forma inmediata a su naturaleza «sentiente», pero no son perfectivos de la persona en su totalidad como los bienes inteligibles¹⁸. Los bienes sensibles no nos llevan por sí mismos a ser más y mejor como seres humanos ni los males sensibles menoscaban de por sí la plenitud de ser humana.

¹⁸ R.A. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez*, 131, nota 60, cita varias frases de R. LAWLER – J.M. BOYLE – W.E. MAY, *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation and Defense*, Our Sunday Visitor, Huntington (Indiana) 1985, 75-77 (existe ya una segunda edición de 1996, pero las pp. 75-77 coinciden exactamente tanto en el contenido como en la colocación), afirmando que Grisez, Finnis y Boyle a veces describen los bienes [inteligibles] básicos de tal manera que parecen incluir los bienes meramente placenteros, y a veces describen el placer como bueno en sí mismo. El lector se lleva la impresión de que los autores son ambiguos, confusos o incoherentes. Habría que reparar en que Grisez – Finnis – Boyle no son Lawler – Boyle – May, y que el libro de estos últimos es de carácter divulgativo. Por otra parte, aunque es cierto que estos autores hablan de «basic goodness of pleasure» (p. 75), el contexto y las explicaciones que siguen no solamente coinciden con el pensamiento de Grisez, Finnis y Boyle, y lo completan, sino que, además, no se prestan a confusión alguna. En primer lugar (1), los autores reconocen la bondad fundamental del placer en cuanto que Dios nos creó por amor con una naturaleza «sentiente» que desea el placer. Pero observan que el placer puede esclavizarnos y apartarnos de otras «cosas» buenas a las que quisiéramos ser fieles (v.gr. el matrimonio). Por tanto, el placer no es ni esencialmente malo ni siempre completamente bueno como sugiere el hedonismo (p. 75). En segundo lugar (2), los autores observan que el placer no es lo único ni lo más importante que nos motiva a obrar y que la bondad de otros «objetos» deseables no depende de su capacidad de causar placer: muchas «cosas» buenas no son agradables, y son buenas y deseables, aunque son muy desagradables (v.gr. la fidelidad de Job y la obediencia de Jesús). El pensamiento cristiano se opone al hedonismo, que reduce el placer a criterio último para juzgar la bondad de las cosas, pero no se opone al placer (pp. 75-76). La conclusión (3) es que la bondad o maldad (moral) de las acciones humanas no puede medirse en relación con el placer que causan. A veces debemos emprender acciones (moralmente) buenas que desagradan y debemos evitar acciones (moralmente) malas que agradan. El placer perfecciona a la persona en una dimensión, y por eso es fundamentalmente bueno, pero no es lo principal en la bondad moral ni es el principio para juzgarla. Es simplemente una experiencia que acompaña y completa la acción, sea ésta moralmente buena o mala. Lo malo o lo bueno moralmente no es el placer, sino la acción en sí misma. Por eso lo que hay que evaluar es la acción misma (pp. 76-77). Gahl ha pasado por alto G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 637-638 (especialmente la nota 168), donde se explica la moralidad del placer. Sobre el tema del placer en Grisez, se puede encontrar una síntesis en mis artículos: «La ley natural y los bienes...», primera parte de 2008, 267-269 y segunda parte de 2011, 34-42.

Algunas observaciones críticas

Presento un breve comentario en relación con dos puntos: (1) acerca de las tres clasificaciones de la acción, con especial interés en las acciones espontáneas; (2) acerca de la libre elección en relación con la autodeterminación y la moralidad. Se trata solo de pequeñas correcciones a los análisis de Grisez, que, en general, son sumamente perspicaces, completos y profundos, y que permanecen, a mi juicio, perfectamente válidos en lo fundamental.

Tres clasificaciones complementarias de la acción

El análisis de Grisez acerca de las acciones humanas y su clasificación en tres grupos según su génesis (motivos emocionales – motivos racionales) pone de relieve la importancia de la «elección» para la moralidad, y evidencia un tipo de acciones poco consideradas en la teología moral clásica: las «acciones espontáneas» o «motivadas solo sensiblemente, aunque guiadas por la inteligencia». Ahora bien, mi objeción al respecto es que hay acciones que no son elecciones, pero que son «motivadas racionalmente» o, puesto de otra forma, que son «espontáneas», pero que no están «motivadas solo sensiblemente», y que no parecen, por tanto, que puedan encajar en la clasificación de Grisez¹⁹.

La raíz de este problema podría consistir en una confusión o mezcla entre diversas clasificaciones de la acción. En *Christian Moral Principles*²⁰ Grisez habla de los diferentes tipos de voluntariedad (la llamaré clasificación 'A'): el «querer simple», el «querer espontáneo» («spontaneous willing»), la «elección», la «aceptación de las consecuencias previstas», la «voluntariedad *in causa* de consecuencias previstas», «la voluntariedad *in causa* de consecuencias no previstas», el «querer ejecutivo», varias clases de «omisión sin elección» y la «prontitud para

¹⁹ Podrían entrar dentro del tipo de voluntariedad llamado *spontaneous willing* en G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231-233, pero al corregir esta expresión como errónea en G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 105, parece que han perdido su lugar, y habría que inventar un nuevo grupo que acoja este tipo de acciones «mixtas». De hecho, como veremos, puede ser correcto hablar de «querer espontáneo», cuando la acción va dirigida a un bien inteligible, pero no se realiza una elección en el sentido en que Grisez la entiende. Sobre las acciones espontáneas, ver lo expuesto en este apartado 4, A.

²⁰ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231-247.

elegir»²¹. En *Practical Principles...*²² y *Difficult Moral Questions*²³ los autores distinguen entre las tres clases de acciones presentadas en el apartado n. 1 de este artículo atendiendo a su génesis (la llamaré clasificación 'B'), es decir, a los motivos de los que nace la acción y a la interrelación entre apetito sensible e inteligencia y voluntad²⁴, advirtiendo que en obras pasadas llamaron «spontaneous willing» al comportamiento guiado inteligentemente, cuyos últimos motivos son las pasiones, pero que fue un error hablar de «willing».

En esta autocorrección existe, a mi juicio, un error metodológico. Se mezclan dos clasificaciones de especies diferentes en cuanto a los criterios empleados para la elaboración de las mismas, pero, debido a su índole diversa, dichas clasificaciones no permiten una fácil simbiosis. La voluntariedad (clasificación 'A') en sus diferentes modos o tipos, de que se habla en *Christian Moral Principles*, implica que los bienes a los que el agente tiende son siempre bienes inteligibles, entendidos como tales por la inteligencia (clasificación 'B'). El «querer espontáneo» (clasificación 'A') abarcaba, equivocadamente, tanto las acciones motivadas solamente por un bien sensible²⁵, como aquéllas motivadas por un bien inteligible²⁶ (clasificación 'B'). Pero, aunque es un error

²¹ Ya he comentado cómo Grisez señala que los tratados clásicos de moral solo distinguían entre «actos del hombre» y «actos humanos». Centrarse sobre la voluntariedad, —observa nuestro autor— ofrece la ventaja de considerar lo que es moralmente relevante de los actos humanos, dejando a un lado otras consideraciones de tipo físico, legal o metafísico que oscurecen el análisis moral (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 230, 245).

²² Cf. G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102, 104-105.

²³ Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 850-853.

²⁴ Remito a lo expuesto en mi artículo: «La ley natural y los bienes...», primera parte de 2008, 263-267.

²⁵ Los ejemplos ya citados de una persona que imagina una comida apetitosa, experimenta la atracción emocional de comer emocional de comerlos y, al no existir una razón para no comer, procede sin más a comer (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 119); y de una niña pequeña, la cual sigue caminando a pesar del cansancio ante la perspectiva de la comida y del juego que la esperan (cf. *Ibid.*, 232). Justamente, como hemos analizado, se llama a este comportamiento 'instintivo'.

²⁶ Algunos ejemplos: un estudiante piensa una pregunta, no nota nada que la haga inapropiada y pregunta espontáneamente como lo haría un niño pequeño, simplemente para satisfacer la curiosidad (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63; G. GRISEZ – J.M. BOYLE – J. FINNIS – W.E. MAY, «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», *The Thomist* 52 (1988), 375 [en adelante citaré a los autores de este artículo como GRISEZ ET AL.]; un niño toma espontáneamente una medicina amarga para curarse, por el bien inteligible de la salud (cf. *Ibid.*, 231).

hablar de «willing» (clasificación ‘A’) cuando la motivación es puramente sensible, es correcto cuando la motivación es también inteligible (clasificación ‘B’).

Manteniéndonos dentro de la clasificación ‘A’, el problema no es la impropiedad de *willing*, sino el no haber distinguido suficientemente entre motivación sensible y motivación inteligible (clasificación ‘B’), lo que lleva a considerar como acciones realizadas con un «querer espontáneo» acciones en que el motor es el apetito sensible y que, por consiguiente, no deben considerarse como acciones voluntarias. Se ha mezclado «tender instintivamente» y «querer espontáneamente», quizás por su parecido en cuanto acciones espontáneas²⁷. Desde un punto de vista lógico, la clasificación ‘B’ debería preceder a la clasificación ‘A’, para distinguir claramente entre motivación sensible y motivación inteligible, antes de examinar las diferentes formas de voluntariedad dentro de la motivación inteligible.

La clasificación ‘B’ aporta una valiosa corrección a la clasificación ‘A’, aunque a costa de mezclar dos clasificaciones de especies diferentes y de perder el ‘querer espontáneo’ como una forma de voluntariedad. Es necesario observar que las acciones específicamente humanas en su motivación (clasificación ‘B’) abarcan tanto aquellas en las que se procede con un «querer espontáneo» —correctamente entendido— (clasificación ‘A’), como aquellas en las que el agente delibera y realiza una elección (clasificación ‘A’)²⁸. Es diferente la voluntariedad (clasificación ‘A’), pero en ambos casos el agente tiende a un bien inteligible (clasificación ‘B’). En realidad, todas las acciones en las que está implicado algún tipo o grado de voluntariedad (clasificación ‘A’) son acciones específicamente humanas en su motivación (clasificación ‘B’). El grado o tipo de voluntariedad (clasificación ‘A’) es indiferente en cuanto a considerar una acción como racionalmente motivada (clasificación ‘B’).

A complicar este tema, entra en juego una tercera distinción acerca de tres niveles o tipos de acción²⁹, correspondientes a diferentes significados de «libertad»: libertad física, libertad de obrar como a uno le

²⁷ Como trataremos, se han mezclado dos tipos de acciones espontáneas, quizás debido al influjo de otra clasificación (‘C’), junto a la confusión con «*spontaneous willing*».

²⁸ Grisez reduce las acciones motivadas racionalmente a las elecciones: «The actions we are concerned with in this paper are those initiated by free choice. Such actions are done for the sake of something; they are rationally guided [...]» (G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102).

²⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 41-63, especialmente 46-52; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 11-18.

gusta³⁰ y libertad como autodeterminación a través de la libre elección³¹ (la llamaré clasificación ‘C’).

El criterio para esta clasificación es la consideración de algún factor potencialmente opuesto a la acción, de algo que podría impedir la acción, pero que de hecho no la está impidiendo y por ello se está realizando. En el primer sentido, una persona es libre cuando no existe una constricción física o impedimento exterior. En el segundo sentido, uno es libre para obrar como le gusta ante la inexistencia de trabas por parte de la conciencia del propio deber, por una obligación o responsabilidad moral, o por restricciones sociales, por imposiciones de otros. En el tercer sentido, una acción es libre cuando es fruto de una elección («que yo haga esto o esto otro depende de mí»); cuando algunos factores (como la reflexión o elecciones anteriores) no eliminan las diversas posibilidades, atractivas e incompatibles entre sí, por lo que el sujeto se encuentra ante un conflicto entre los diversos bienes inteligibles posibles en principio, pero de hecho imposibles de alcanzar a la vez: para actuar uno tiene que deliberar y elegir³². Una situación típica donde se hace necesario realizar una elección es ante la tentación³³. Se llama libertad de autodeterminación porque a través de nuestras elecciones escogemos quién o qué clase de persona queremos ser; nos hacemos a nosotros mismos en cuanto a la moralidad³⁴.

³⁰ No necesariamente en un sentido peyorativo. Jesucristo obraba siempre como Él deseaba, pero deseaba siempre obrar como el Padre quería. Tiene una connotación negativa solo si uno la considera como el grado o el tipo más elevado de libertad, lo cual es típico de los adolescentes y de la gente inmadura. Un esclavo no goza, en la medida en que es esclavo, de este tipo de libertad (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 46).

³¹ Grisez menciona también otros significados posibles de «libertad»: «ideal», «creativa» y «política», pero no son importantes para nuestro argumento.

³² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48-52, 231-233; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 17; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 374-375. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 51: «From one point of view, the need to choose arises simply because of factual limitations—for example, one cannot be in two places at once. But from another point of view, the need to choose more truly arises from the multiplicity and incommensurability of human possibilities. One wants to be in both places because possible aspects of one’s fulfillment can be found in each, and the fulfillment possible in either leaves out something of the fulfillment possible in the other. The real issue which is settled in choice is, then, whether one will fulfill oneself in one way and forgo the fulfillment promised by the other possible way of acting, or vice versa».

³³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63.

³⁴ Esta forma de entender la elección y de identificarla con la autodeterminación moral

Esta última distinción (clasificación ‘C’) no tiene que ver ni con los tipos de voluntariedad (clasificación ‘A’) ni con los motivos del obrar (clasificación ‘B’). Una acción puede calificarse de libre en los tres sentidos (clasificación ‘C’), o según el primero y segundo, o según el primero y tercero, o solamente según el primero (niños muy pequeños y animales superiores)³⁵. Por el contrario, esa misma acción pertenece a una, y solo una, de las tres divisiones en cuanto a la voluntariedad (clasificación ‘A’), y en cuanto a los bienes perseguidos (sensibles e inteligibles) y al modo de perseguirlos (relación entre apetito sensible e inteligencia y voluntad) (clasificación ‘B’).

Los tres grupos tratan de la acción, pero con un criterio u objeto formal diferente. Esto comporta que el concepto de «elección» contenga en

plantea algunos problemas, porque parecería que el «querer espontáneo» no determina moralmente a la persona. Tocaremos enseguida este punto. M. CAREY, *Freedom and Finality: Thomas Aquinas and the Moral Revolution of Germain Grisez* (tesis de doctorado en Teología Moral), Pontificia Universidad de Santo Tomás, Roma 1997, 159-181, estudia el pensamiento de Grisez sobre la libertad humana y la elección, concluyendo que nuestro autor se acerca a las ideas de Ockham. Me parece, sin embargo, un juicio precipitado y poco fundado, por lo siguiente. (1) Se analiza solo nuestra clasificación ‘C’, sin mencionar las clasificaciones ‘A’ y ‘B’, que ofrecen importantes aspectos complementarios. Por ejemplo, en la clasificación ‘A’ Grisez se basa en el análisis tomista de la voluntad, que tiende espontáneamente a lo percibido como bien (*S.Th.*, I-II, q. 8, aa. 2-3; q. 10, a. 1; q. 94, aa. 2-3; q. 18, a. 3), para hablar de «simple willing» y de «spontaneous willing» (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231-233, 245-246), después llamado «aliveness», «simple volition» (cf. G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102, 105). Por lo tanto, la libertad en Grisez no es la pura «libertad de indiferencia» de Ockham. (2) Extrañamente, parece que Carey no ha estudiado —no la cita— la obra más importante de nuestro autor sobre la libertad y la elección: J.M. BOYLE – G. GRISEZ – O. TOLLEFSEN, *Free Choice: A Self-Referential Argument*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1976. (3) Carey se apoya fuertemente en S.TH. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Editions Universitaires Fribourg, Suisse / Cerf, Paris 1993³, 250-405 (especialmente 250-263; trad. española: *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EIUNSA, Pamplona 2000²). Pero, como Pinckaers muestra, las diferencias entre la «libertad de indiferencia» de Ockham y la «libertad de cualidad» de Santo Tomás, implican mucho más que una definición diversa de libertad (donde Grisez se podría parecer a Ockham). Se trata de todo un sistema —nominalista— con una teoría del conocimiento, una antropología y una concepción de Dios muy diversas. No se puede extrapolar la idea de libertad en Ockham fuera del nominalismo y concluir que Grisez es, en esta cuestión, «ockhamista», cf. M. CAREY, *Freedom and Finality*, 181: «Certainly, then, enough of this analysis applies to Grisez’s theory of freedom to say that this is a “freedom of indifference” [...]. And the consequences of Grisez’s adopting such a theory of human freedom are just as dramatic as Pinckaers predicts».

³⁵ Como se puede apreciar, es siempre necesario cierto grado de libertad física para que pueda realizarse una acción manifestada externamente.

cada caso matices diversos. En la tercera clasificación ('C'), «elección» se opone a «comportamiento espontáneo»³⁶. Pero en la segunda clasificación ('B'), elección no se opone a otra clase de actos, sino que forma parte, junto con el «querer espontáneo»³⁷, de las acciones motivadas racionalmente. En la primera clasificación ('A'), «elección» tampoco se opone a nada. Indica simplemente la forma más importante de voluntariedad, a la que preceden, acompañan o siguen otras posibles formas³⁸.

Intentemos ahora relacionar las clasificaciones 'A' y 'C' (con una alusión final a la clasificación 'B'). En *Christian Moral Principles* se habla de «acciones espontáneas» algunas veces en el sentido de «querer espontáneo»³⁹ (clasificación 'A'), otras en el sentido de que no se da una elección⁴⁰ (clasificación 'C') y otras en ambos sentidos a la vez⁴¹. Este paso de una clasificación a otra no ofrecía problema porque bajo «querer espontáneo» entraban también las acciones cuyo motor es el apetito sensible. Corregido el error en *Practical Principles*, acerca de

³⁶ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48: «Thus the first stage of the experience of choice is conscious thinking about alternatives (see *S.t.*, 1-2, q. 9, a. 4; q. 13, a. 6; q. 14, a. 1). Instead of being drawn by some unopposed motive into spontaneous action, as usually happens, one begins to deliberate». *Ibid.*, 119: «For example, a person imagines good food and experiences the emotional appeal of eating it. If there is no reason not to eat, one sees the point of doing so and proceeds without having to make a choice». *Ibid.*, 232: «However, small children do not make choices. They act by spontaneous willing; but if there is to be a free choice, spontaneous action must be blocked—not merely by distraction and emotion but by the awareness that two or more incompatible alternatives are simultaneously real possibilities for the one who is to choose». Cf. *Ibid.*, 51-52, 63, 243. G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 19: «Sometimes we think of something to do, see no reason for not doing it, and go ahead and do it. There is no choice in such spontaneous behavior, and so no free choice either».

³⁷ Aunque Grisez et al. al corregirse acerca de *spontaneous willing*, dejan fuera este tipo de acciones, como ya señalábamos.

³⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 229-232, 239-243, 246-247.

³⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 245-246. Ya mencioné los ejemplos de un estudiante que piensa una pregunta, y no notando nada que la haga inapropiada y pregunta espontáneamente como lo haría un niño pequeño, simplemente para satisfacer la curiosidad (*Ibid.*, 63; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 375); y de un niño que toma espontáneamente una medicina amarga para curarse, motivado por el bien inteligible de la salud (cf. *Ibid.* 231).

⁴⁰ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 48, 51-52, 119, 243; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 19.

⁴¹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231: «Another sort of voluntariness presupposed by choice is spontaneous willing. Given the basic disposition of simple willing, when people think of some definite way of proceeding in order to realize a concrete possibility and reach a fulfillment, they spontaneously will to proceed. If no other factor prevents it, spontaneous willing leads into action (see *S.t.*, 1-2, q. 14, a. 4)». Cf. *Ibid.*, 63, 231-233.

«spontaneous willing» —aun a costa de mezclar indebidamente las clasificaciones ‘A’ y ‘B’—, ya no es posible identificar «querer espontáneo» (clasificación ‘A’) y «no-elección» (clasificación ‘C’) porque esto último es más amplio y abarca también el comportamiento dirigido a los bienes sensibles, en el que no entra propiamente la voluntariedad⁴². Todas las acciones realizadas con un «querer espontáneo» (clasificación ‘A’) son para nuestro autor «no-elecciones» (clasificación ‘C’), pero no se cumple lo contrario: algunas acciones que no nacen de una elección (clasificación ‘C’) no corresponden, al mismo tiempo, a un querer espontáneo —se realizan sin un querer espontáneo— (clasificación ‘A’), como sucede con las acciones instintivas y las guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente (clasificación ‘B’).

En todas las acciones espontáneas (clasificación ‘C’) se pasa a la acción sin deliberar acerca de diversas opciones posibles y, por consiguiente, sin tener que elegir una de ellas, descartando las demás⁴³. Pero el «querer espontáneo» (clasificación ‘A’) tiende solo a bienes inteligibles (clasificación ‘B’), lo cual implica entender y querer los bienes como bienes. Es necesario, pues, distinguir entre la espontaneidad meramente instintiva⁴⁴ y la racional⁴⁵, y éste es el mérito de la clasificación ‘B’. De nuevo aparece cómo puede ser correcto hablar de «querer espontáneo» (clasificación ‘A’), aunque no se realice una elección (clasificación ‘C’).

⁴² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 51: «Someone might object that one can choose a particular, sensibly appealing object—for example, one pastry from a tray. But “choose” here is used simply to mean “pick out,” and such choice can be a spontaneous performance of the sort that even animals and small children do. Free choices, as explained in D above, follow hesitation and deliberation. Blocked from acting on spontaneous inclination, a person begins to consider the reasons in favor of and against various possible resolutions of the problem».

⁴³ En las acciones espontáneas instintivas, si se presentan varias alternativas, se impone la emoción o sentimiento más fuerte (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 852). En las acciones espontáneas racionales se presenta una sola opción a la que uno tiende espontáneamente y que se llevará a cabo si no hay algún factor que lo impida (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 231).

⁴⁴ El ejemplo ya citado de un niño de dos años que siente hambre, recuerda haber visto unas galletas en la cocina, va y comienza a subirse al mostrador (cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 851; G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102).

⁴⁵ Los ejemplos ya citados del estudiante que pregunta espontáneamente (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 63), del niño que toma espontáneamente una medicina amarga para curarse (cf. *Ibid.* 231), de la familia que «escoge» la nueva residencia sin una verdadera elección y de la persona, cuyos compromisos reducen las posibles alternativas a una sola, que es la de ser fiel a esos compromisos (cf. *Ibid.* 49).

Veamos la interrelación entre los grupos 'B' y 'C'. Decíamos que en la clasificación 'C' «elección» se opone a «comportamiento espontáneo». Pero el hecho de que la «elección» (clasificación 'C') esté siempre motivada racionalmente (clasificación 'B'), no significa que el «comportamiento espontáneo» (clasificación 'C') sea solo el que está motivado emocionalmente (clasificación 'B'). La «acción espontánea» (clasificación 'C') puede tender, como hemos visto, tanto a bienes sensibles como a bienes inteligibles (clasificación 'B'). «Acciones espontáneas» (clasificación 'C') y «acciones guiadas inteligentemente, pero motivadas solo sensiblemente» (clasificación 'B') no son exactamente lo mismo. En otras palabras, «espontaneidad» se opone a «elección» (clasificación 'C'), no a «racionalidad» (clasificación 'B'). «Acciones iniciadas por libre elección» (clasificación 'C') y «acciones motivadas racionalmente» (clasificación 'B') no son equivalentes⁴⁶. El hecho de que las acciones nacidas de elecciones (clasificación 'C') sean siempre acciones motivadas racionalmente por un bien inteligible (clasificación 'B'), no implica que todas las acciones motivadas racionalmente (clasificación 'B') sean solo elecciones (clasificación 'C').

En conclusión, se trata de tres divisiones heterogéneas, de especies diversas, válidas y útiles, cuyos contenidos son comparables y están relacionados, pero que no son intercambiables. Cada clasificación resalta un aspecto particular de la acción y pone de manifiesto la irreducible complejidad de la misma. Es mérito de Grisez haberse dado cuenta y haber profundizado en ello.

Libre elección, autodeterminación y moralidad

El tercer significado de libertad como autodeterminación a través de las elecciones libres parece presentar algunos problemas o, al menos, suscitar alguna perplejidad. Es cierto que es en este nivel donde se realiza la moralidad, donde escogemos quién y qué clase de persona queremos ser. En este sentido «libertad» como autodeterminación significa responsabilidad acerca de nosotros mismos como sujetos morales. Cada uno escoge con sus actos quién o qué clase de persona quiere

⁴⁶ Grisez parece identificarlas: «The actions we are concerned with in this paper are those initiated by free choice. Such actions are done for the sake of something; they are rationally guided [...]» (G. GRISEZ ET AL., «Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends», 102).

ser moralmente; somos lo que escogemos ser con nuestros actos, lo que hacemos de nosotros mismos mediante nuestro obrar⁴⁷ y se opone a lo que nos sucede como consecuencia de algunos factores que no dependen de nosotros⁴⁸. Que nuestras acciones humanas son —en términos clásicos— un *agere* cuyo efecto principal es interior —y por ser espiritual perdura— y no simplemente un *facere* con un efecto meramente exterior es un tema recurrente en Grisez⁴⁹. Como ya señalábamos, el

⁴⁷ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis splendor* (6 de agosto de 1993), n. 71: «Los actos humanos son actos morales, porque expresan y deciden la bondad o malicia del hombre mismo que realiza esos actos [nota 120: cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 3: «Idem sunt actus morales et actus humani»]. Éstos no producen solo un cambio en el estado de cosas externas al hombre, sino que, en cuanto decisiones deliberadas, califican moralmente a la persona misma que los realiza y determinan su profunda fisonomía espiritual, como pone de relieve, de modo sugestivo, san Gregorio Niseno: “[...] Así pues, ser sujeto sometido a cambio es nacer continuamente... Pero aquí el nacimiento no se produce por una intervención ajena, como es el caso de los seres corpóreos... sino que es el resultado de una decisión libre y, así, nosotros somos en cierto modo nuestros mismos progenitores, creándonos como queremos y, con nuestra elección, dándonos la forma que queremos”» (nota 121: *De vita Moysis*, II, 2-3: PG 44, 327-328).

⁴⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 41-42: «1. [...] free choice underlies both goodness and badness. [...] Free choice is, properly speaking, an existential principle, a source of both moral good and moral evil.

2. Free choice is the central reality in us by which our acts are present in the moral field [...] what we do is our doing and can be wrongdoing or its opposite only if we freely choose to do it. What we do makes up our moral life only insofar as our choice is free, not something which happens to us as a result of factors outside us (see *S.t.*, I, q. 83, a. 1; 1-2, q. 1, a. 1; q. 6, a. 1; q. 18, a. 1).

3. If what we do were determined by something other than ourselves, not we but that other something would be responsible for our lives. We are responsible in a full sense only when two conditions are fulfilled: first, when it is in our power to do what is good or bad; second, when we do one or the other by our own choice, a choice which really could be otherwise. Thus free choice underlies existential responsibility.

4. “Responsibility” here does not mean being held responsible. One can rightly be held responsible only if one really is responsible—if one acts by free choice. Human persons are historical beings who day by day build themselves up by their free choices. One shapes one’s own life, one determines one’s self, by one’s free choices [note 1 omitted]. To be responsible ultimately means to be a self one cannot blame on heredity, environment, or anything other than one’s own free choices».

⁴⁹ Se puede ver, por ejemplo: G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, 133, 179, 192; G. GRISEZ, *Dualism and the New Morality*, 113-114; GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 41, 44-45, 51-56, 143-144, 234-236; J. FINNIS – J.M. BOYLE – G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992⁶, 80-81, 251-254, 268-269, 272; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 418-423; G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 17-22, 25-33, 43-52, 229-240; G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law*

concepto de «elección libre» de Grisez (clasificación ‘C’) implica que el sujeto se encuentra en una situación consciente de ‘conflicto’ entre diversas posibilidades irreducibles, lo cual lleva a la deliberación acerca de la opción a realizar y, finalmente, a la elección de una de las alternativas⁵⁰. Para hablar de una acción escogida libremente no basta, por tanto, que implícitamente la persona goce de libertad en cuanto posibilidad de no realizar esa acción o de ejecutar otra. En este sentido,

Ethics, 133; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 12-25, 100, 103-105, 398. Finnis habla de efectos «transitivos» e «intransitivos»: cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, 139-144, 153; o de «reflexivity»: cf. J. FINNIS, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1991, 20-22, 72-73.

Porque nuestras «elecciones libres» nos autodeterminan, su efecto es perdurable en nuestras vidas porque se convierte en parte de nosotros mismos. Esta perdurabilidad de las elecciones —explica Grisez— es suficiente para explicar la orientación global de nuestra vida, sin necesidad de recurrir a una misteriosa «opción fundamental» que no es posible verificar porque no es accesible a la conciencia (cf. G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 31, 239-240). En vez de «opción fundamental» Grisez prefiere hablar, justamente, de «fundamental commitment» o «basic commitment», alrededor del cual se organiza —o se debe organizar— la vida entera de una persona moralmente madura. Este «compromiso fundamental» para el cristiano es el acto de fe (cf. G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 27-31, 58, 221, 229-233, 240; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 187; G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 224, 226, 238, 385, 393-394, 423, 485, 527-532, 539-540, 543, 545, 552-553, 556-560, 630, 642, 680; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 116, 136, 342; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, 31). El acto de fe en Dios implica la obediencia (de la fe) a Dios, aceptar a Jesucristo como Señor y entrar en su seguimiento, creer y aceptar a la Iglesia como cuerpo de Cristo y dispensadora de su gracia, y evitar todos los actos no solo directamente contrarios a la fe, sino también a sus implicaciones, las cuales se extienden a toda la vida. Grisez ve aquí el criterio para resolver el problema del discernimiento entre «materia grave» y «materia leve». Es materia grave la excluida directamente por la fe o por sus requisitos específicos porque es incompatible con ellos. Es materia leve cuando no es incompatible con los mismos (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 224, 393-399, 481-485, 551-557, 771-774; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 187-192, 238-239; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 7-8). Puede encontrarse una aguda crítica a ciertas concepciones erróneas de la «opción fundamental» en: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 382-390, 399-403; y de forma resumida en: G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 192-197.

El hecho de que nuestras elecciones son realidades espirituales y no simples eventos que pasan, y de que, por consiguiente, su efecto autodeterminante dura en el tiempo, sirve a Grisez para explicar, desde un punto de vista racional, la perdurabilidad del acto de fe, del pecado, de la redención de Jesucristo y la posibilidad de cooperar con él, los sacramentos como acciones de Cristo en las que colaboramos, la realidad del infierno y de nuestra transformación celestial. Algunas referencias significativas son: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 50-52, 132, 315-318, 387, 446-459, 467-468, 554-555, 584-586, 702, 732-733, 742-743, 756, 792-793, 810, 817-818; G. GRISEZ – R. SHAW, *Fulfillment in Christ*, 20-21, 152-153, 218, 229, 268; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, 78, 185, 596-599.

⁵⁰ Entre estas alternativas se encuentra, también, la de abstenerse de obrar.

como hemos observado, «libertad» de libre elección se opone a «comportamiento espontáneo».

Si la «libertad de elección libre» se identifica, sin más, con la «libertad de autodeterminación» podría parecer que los actos inteligentes y voluntarios, pero espontáneos («spontaneous willing», clasificación 'A') no serían ya actos de autodeterminación moral⁵¹, no serían moralmente relevantes, aunque en ocasiones sean voluntarios⁵². Mi objeción

⁵¹ G. GRISEZ – R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, 17: «Self-determination refers instead to the state of affairs in which, despite external pressures and prior causes which can and do influence our choices, we retain at least some options of choosing or not choosing, of choosing one thing rather than another.

In cases where there is no such option there is no real choice and no self-determination. In such cases it is not a question of “moral” action at all. When people do things without really having chosen to do them, they are not acting either morally or immorally; their action simply has no moral quality in itself. (People may, however, have considerable moral responsibility for previous freely chosen acts by which they placed themselves in the position of being unable to choose freely and so have some responsibility for the consequences of their unfree behavior.) It is certainly possible to act in this way—without choosing to act—and in fact people often do. But it is also possible for people to act on the basis of real choice and, in doing so, to be self-determining». Hay que tener en cuenta, de todas formas, que esta obra es de carácter divulgativo.

⁵² En G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 685-686, nuestro autor analiza algunas condiciones que hacen imposible, de hecho, un acto de elección: (1) si la acción nunca se le ocurre al agente; (2) si no ve en esa acción ningún sentido; (3) si no puede pensar o no tiene ninguna idea de cómo iniciar esa acción. Grisez explica que uno no es moralmente responsable sobre lo que es imposible elegir, porque no puede quererlo. Sin embargo, se puede objetar que cuando se realizan acciones espontáneas motivadas racionalmente, existe un querer, una acción voluntaria, aunque no se da una elección en el sentido fuerte de Grisez.

En *Ibid.*, 324, nuestro autor afirma: «Moral responsibility ends where free choice becomes impossible, but where there is a possibility of free choice for a person in his or her actual condition, moral responsibility is present». Entre los ejemplos de cómo es posible obrar espontáneamente, sin elección, se mezclan casos de acciones bajo sugestión hipnótica, impulsos emocionales, compulsión neurótica y en situaciones donde las personas son incapaces de considerar otras posibilidades que escogerían si pudieran advertirlas (cf. *Ibid.*, 324-325). Sin embargo, éste último tipo de acciones son plenamente morales cuando son voluntarias, aunque, sin duda, la responsabilidad y culpabilidad del sujeto puedan verse notablemente disminuidas (como puede ser el comportamiento de personas que han crecido en barrios marginados). Efectivamente, una persona en estas condiciones no es moralmente responsable de elecciones que le es imposible realizar por las condiciones enunciadas anteriormente (cf. *Ibid.*, 685-686), pero sí puede ser moralmente responsable—habrá que analizar en qué grado—de las acciones que le es posible realizar y que, de hecho, realiza voluntaria, aunque, en ocasiones, espontáneamente.

En *Ibid.*, 416-419, Grisez observa que los actos no voluntarios son actos sin una valencia moral porque no se realiza una elección, y que las circunstancias y las emociones pueden mitigar la culpabilidad. Sin embargo, comenta: «[...] sometimes emotion inhibits a person from making or carrying out a morally required choice. For example, sadness or fear can lead to hesitation and delay in regard to something which should be done. This constitutes a sinful omission through

es que la moralidad no se reduce a las elecciones libres de Grisez. Es necesario recuperar la categoría «spontaneous willing» entendiéndola correctamente (clasificación ‘A’), lo cual lleva a admitir que también existen actos espontáneos motivados racionalmente (clasificación ‘B’), los cuales son buenos o malos moralmente, determinando a la persona en su moralidad.

Por otra parte, el mismo Grisez reconoce que «moralidad» se identifica con «voluntariedad» (clasificación ‘A’) y que las diferentes formas de voluntariedad explican las diversas formas de responsabilidad moral⁵³. Por consiguiente, los actos realizados con un «querer espontáneo», junto con las otras formas de voluntariedad (la aceptación de las consecuencias previstas, la voluntariedad *in causa*, etc.) determinan también a la persona moralmente, aunque, efectivamente, los actos de libre elección constituyan la forma central de voluntariedad y autodeterminación moral, alrededor de la cual giran las demás⁵⁴.

En el contexto de esta tercera clasificación, se comprende por qué, para Grisez, no todos los actos humanos son elecciones, aunque sean realizados libremente —según los dos primeros significados de libertad— como medios en vista de un fin. Por ejemplo, una familia que busca una nueva residencia con ciertas características y entre las varias posibilidades encuentra una, preferible a las demás en todos los sentidos (está situada en una zona mejor, es más económica, más amplia, más nueva, etc.), no realiza una elección al adquirir la nueva casa. Las demás alternativas dejan de serlo porque dejan de ser atractivas y queda solo una. Dadas sus expectativas y deseos, solo existe un curso de acción. No es necesaria una elección. Es cierto que ellos «escogen» la casa, pero una computadora programada para ello podría haber hecho lo mismo. Han sido libres con una libertad de obrar como les gusta, pero no con una libertad de autodeterminación o de libre elección. Habría sido necesario realizar una elección si ninguna residencia hubiera sido mejor que las demás en todos los aspectos significativos, de forma que cada una ejerciera, de algún modo, cierto atractivo, pero incluyendo

weakness. But as long as there is no definite choice to omit what one should do, the sin cannot be mortal» (*Ibid.*, 417). Ahora bien, en la lógica de Grisez, si no ha habido una elección, no hay autodeterminación moral y no se podría hablar de pecado.

⁵³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 229-249. Al definir qué es la «dimensión existencial» de la persona, Grisez mismo no la restringe a las elecciones libres, sino que la abre también a «otros actos del querer»: [...] that part of a person's life constituted by free choice and other acts of willing» (*Ibid.*, 920).

⁵⁴ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 229-232, 239-243, 246-247.

algunas desventajas. Por ejemplo, una primera casa podría estar situada en una parte de la ciudad más exclusiva y ser más grande, pero con la desventaja de ser más cara y de no contar con el amplio jardín de otra segunda en el que podrían jugar los niños; pero estas dos opciones no tendrían cerca una escuela ni serían tan nuevas como una tercera⁵⁵.

Nuestro autor habla también de una persona que debido a elecciones y compromisos anteriores a los que es fiel, en un determinado momento puede no necesitar elegir, porque para él existe solo un curso de acción: «No puedo obrar de otra forma»⁵⁶. Las elecciones previas se convierten en puntos fijos de referencia para resolver ulteriores situaciones sin necesidad de realizar nuevas elecciones⁵⁷.

¿Se puede decir que estos actos humanos no son morales porque no son elecciones libres? Grisez parece solucionar el problema añadiendo que «la significación moral de tales actos surge de los anteriores y permanentes compromisos que estos actos expresan»⁵⁸. Por eso, a medida que la gente avanza en edad se ve en la necesidad de deliberar y elegir con menos frecuencia⁵⁹.

⁵⁵ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49.

⁵⁶ Se supone que otras posibilidades contrarias a sus compromisos, no le son atractivas, por lo que, de hecho, no se le presentan como alternativas. Sobre los «compromisos» —una categoría moral importante en la moral cristiana como la presenta Grisez— me permito remitir a mi artículo «Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral», *Alpha Omega* 7 (2004), 222, nota 65.

⁵⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 51-52 «Once the choice is made, a certain aspect of one's self is involved in the good one has chosen which is not involved in the alternative. One is as one has chosen to be. If the very same alternatives were to present themselves again—everything one judges to be good or bad being the same—one could have no reason for choosing otherwise. And so no new choice would be necessary. This is why previous choices provide fixed points of reference to resolve further situations without new choices, and why people therefore usually make fewer choices as they settle down in life».

⁵⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49: «The moral significance of such acts arises from the prior and continuing commitments which they express». Esto se aplica también, justamente, a los actos no voluntarios, pero que son consecuencia de elecciones anteriores (voluntarios *in causa*): «[...] one can at times accept a psychological account attributing certain behavior of individuals to neurotic compulsion. Yet the compulsion itself might be traceable to moral guilt on the part of the individual. If Lady Macbeth could not help washing her hands, there nevertheless was a time when she freely chose to bloody them» (*Ibid.*, 325). Cf. *Ibid.*, 416, 685.

⁵⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 49. Otro caso es cuando a alguien se le ocurre una duda o curiosidad, y al no percibir nada en contra de preguntar, interroga espontáneamente (cf. *Ibid.*, 63; GRISEZ ET AL., «Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding», 375). Estos ejemplos dejan claro el sentido fuerte de «elección» en Grisez. Aquí entran en juego los diversos modos de voluntariedad posibles (clasificación 'A'), entre los cuales se encuentra la elección. Los ejemplos muestran, además, que puede

En mi opinión, es cierto que el significado moral de un acto nacido de un «querer espontáneo» le es dado por elecciones y compromisos anteriores que expresa, pero le es dado «frecuentemente» y «principalmente», pero no siempre ni completamente. Puede haber actos humanos espontáneos que no tienen su origen en elecciones anteriores⁶⁰ y, además, estos actos espontáneos (clasificación ‘C’), si son voluntarios (clasificación ‘A’), conllevan ya en sí mismos una moralidad propia. Por otra parte, la explicación de muchos actos espontáneos requiere también la referencia al carácter virtuoso o vicioso de la persona. Las virtudes y los vicios son, ciertamente, fruto de elecciones y compromisos anteriores —y manifiestan justamente que las acciones humanas son, ante todo, un *agere*—, pero son algo más que elecciones y compromisos. La virtud, precisamente por ser un *habitus*, llevará a la persona virtuosa a discernir, a escoger y a realizar el bien en las circunstancias concretas por connaturalidad y, por ello, con cierta facilidad, lo cual se traducirá frecuentemente en un «obrar espontáneo»⁶¹.

En conclusión, «libre elección» no es sinónimo de «autodeterminación» ni de «moralidad». En otras palabras, las elecciones libres no abarcan todas las dimensiones del *agere* —aunque constituyen la parte más importante— porque éste comprende todos los modos posibles de voluntariedad. El tercer significado de libertad (clasificación ‘C’) es, en efecto, el nivel de la autodeterminación y de la moralidad, pero éstas incluyen también las «acciones espontáneas voluntarias», las cuales no siempre son reducibles a elecciones anteriores ni agotan en éstas su importancia moral.

Si no se mezclan indebidamente las diversas clasificaciones y si se recupera «spontaneous willing» —entendiéndolo correctamente— como una categoría válida de voluntariedad, pienso que las distinciones de nuestro autor son válidas y pertinentes, tanto desde el punto de vista de la reflexión ética como de sus aplicaciones teológicas⁶² y pastorales⁶³.

ser correcto hablar de «querer espontáneo» cuando los bienes a los que se dirige el sujeto son inteligibles. Cf. *Ibid.*, 50-52.

⁶⁰ Supongamos que la sirena de una ambulancia le recuerda a una persona de su ser querido que se encuentra en el hospital y espontáneamente le llama por teléfono.

⁶¹ Una buena síntesis tomista sobre la virtud, los vicios y el carácter en relación con las elecciones libres se halla en: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 58-59; 203, nota 35.

⁶² Por ejemplo, a la hora de distinguir entre pecado mortal y venial: cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 376-377.

⁶³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 243.

Summary: One of the most important issues for ethics and moral theology is the relationship between the passions or emotions and the intelligence-will. Related to this issue is also the question of the motives of our actions. From his Thomistic philosophical and theological background, Grisez offers extremely insightful and original reflections on the classification of human actions (in three groups) according to their genesis, that is, according to whether they arise from emotional or rational motives, emphasizing the importance of “choice” for morality, and highlighting a type of action little considered in classical moral theology: spontaneous actions or those “motivated only sensibly, although guided by the intelligence”. It is therefore worthwhile to present the thought of this author on these topics.

Key words: actions, passions, emotions, intelligence, will, motives, choice.

Sommario: Una delle questioni più importanti per l’etica e la teologia morale è la relazione tra passioni o sentimenti e intelligenza-volontà. Collegata a questa questione c’è anche la questione dei motivi delle nostre azioni. Di formazione filosofica e teologica tomistica, Grisez offre riflessioni estremamente penetranti e originali sulla classificazione delle azioni umane (in tre gruppi) secondo la loro genesi, cioè a seconda che nascono da motivi emotivi o motivi razionali, evidenziando l’importanza della “scelta” per la moralità ed evidenziando un tipo di azioni poco considerate nella teologia morale classica: azioni spontanee o “solo sensibilmente motivate, ma guidate dall’intelligenza”. Vale la pena, quindi, di presentare il pensiero di questo autore su questi punti.

Parole chiave: azioni, passioni, emozioni, intelligenza, volontà, motivazioni, scelta.



The creation, revelation of God's glory

Pedro Barrajon, L.C.

Creation, revelation of God

«In the beginning God created the heavens and the earth» (*Gen* 1:1). These first words of the Bible have inspired many reflections and are at the center of the Christian vision of the universe. This marvelous world in which we live is not the product of chaos or chance, but it is the result of a loving plan of God. The creation of the universe, angels and human persons is «the foundation of all God's saving plans, the beginning of the history of salvation that culminates in Christ»¹. The creation of all things is at the center of Christian faith. Without the act of creation, the world, and all that exists within it, would be without sense, and man's life wouldn't have deep meaning.

Our faith in Christ is closely related to the faith in creation and we affirm it when we pray: «We believe in God the Father Almighty, *Creator* of heavens and earth, of all things visible and invisible». That's why St. Ignatius of Loyola presents, at the beginning of his *Spiritual Exercises*, as a *principle and foundation* that «man is created to praise, reverence, and serve God our Lord, and by this means to save his soul. And the other things on the face of the earth are created for man and that they may help him in prosecuting the end for which he is created»². The fact that we are created, that we have received everything that we are and have from God, and the universe has an anchor in God's will, gives us an essential direction to our lives as humans and Christians.

The Catechism of the Catholic Church affirms that the catechesis on creation is of major importance. It concerns the very foundations

¹ *Catechism of Catholic Church*, n. 280.

² ST. IGNATIUS OF LOYOLA, *Spiritual Exercises*, n. 13.

of human and Christian life: for it makes explicit the response of the Christian faith to the basic question that men of all times have asked themselves: «Where do we come from? Where are we going?», «What is our origin? What is our end? Where does everything that exists come from and where is it going?», the two questions, the first about the origin and the second about the end, are inseparable. They are decisive for the meaning and orientation of our life and actions³.

Creation has been considered in the Bible and in the Tradition of the Church as one of the two books in which God reveals himself. He reveals Himself and His will through the Holy Scripture and the book of creation (*liber revelationis, liber creationis*). As a matter of fact, in the book of Wisdom we read: «For from the greatness and beauty of created things comes a corresponding perception of their Creator» (*Wis* 13,5). The Creator «gives men an enduring witness to Himself in created realities (*Rom* 1:19-20)»⁴, but «planning to make known the way of heavenly salvation, He went further [...]»⁵, and «through divine revelation, God chose to show forth and communicate Himself and the eternal decisions of His will regarding the salvation of men. That is to say, He chose to share with them those divine treasures which totally transcend the understanding of the human mind»⁶.

The end of creation

Creation is a great mystery. We can't understand completely the deep reasons of creation that come from the inner mystery of the holy Trinity. We can't grasp with our poor reason the ultimate motivations that explain to our limited intelligence, why God created everything that exists. But what we know with certitude is that the purpose of God creating the world is the manifestation of his glory.

Let us try to present concisely this clear and sure doctrine of the Catholic Church, that has been particularly explained in the Constitution *Dei Filius* of the I Vatican Council (1870). In the first Chapter of this document is presented the doctrine of God, Creator of all things.

³ *Catechism of Catholic Church*, n. 282.

⁴ II VATICAN COUNCIL, Dogmatic constitution *Dei verbum* (18 novembre 1965), n. 3.

⁵ II VATICAN COUNCIL, *Dei verbum*, n. 3.

⁶ II VATICAN COUNCIL, *Dei verbum*, n. 6.

Here it is said that God creates «by His goodness and omnipotent power, and He doesn't do it to increase His own beatitude, and not to add to, but to manifest His perfection by the blessings which He bestows on creatures»⁷. God creates not because He needs to increase his glory or beatitude, but «for the sake of His goodness» (*bonitate sua*). Some Catholic theologians at the time (A. Günter, G. Hermes), influenced by a Kantian vision, maintained that the end of God's creative will (*finis operantis*) must be man and his ultimate perfection. According to them, the ultimate and sole *finis operis* of creation is man's complete happiness. But the doctrine of the Church considers the end of creation, God's glory that is not separated from man's plenitude.

St. Thomas Aquinas had already established that God's goodness is not increased by the act of creation but is communicated by it⁸. What the Council affirms is legitimately interpreted by theologians who say that «the *finis operantis* of creation is the intrinsic glory of God»⁹. The philosophical reason is very simple: «being infinite cannot be motivated by any except by an infinite good»¹⁰.

This world has been created by God absolutely independent of any exterior influence and without any internal necessity to create the universe. God created because He wants to manifest *ad extra* his love, because He wants to communicate externally his goodness: «There is not any other cause that moved God to create but to communicate His goodness to the things He created»¹¹. And the glory of God is the manifestation of this Love. If the end of the creative act is divine goodness, this goodness is also the end of the created world. The world has in God his ultimate end, as it exists to manifest His goodness. And the manifestation of his love is His Glory. We can better understand this idea by thoroughly studying the concept of God's glory in the Holy Scripture.

⁷ I VATICAN COUNCIL, Dogmatic constitution *Dei Filius* (24 April 1870), n. 1 (DH, n. 3001).

⁸ ST. THOMAS AQUINAS, *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1: «Bonitas Dei movet quodammodo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem sua aliis communicet».

⁹ PH. LONELLY, S.J., «The Doctrine of The Vatican Council on The End of Creation», *Theological Studies* 4 (1943), 18.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Catechismus romanus ad parochos*, p. 1, art. 1.

The Glory of God

The world *glory* in Greek is δόξα, that has two main meanings: the *opinion* that I have *about others*, and *the opinion*, consideration that *others have of me*¹². But in the Old Testament the world glory (*kabod*), has a wider range of meanings. It appears to derive from the word liver (*kabed*), a dense and heavy organ, hence the derivative meaning of “heavy”, that leads to the concept of importance, respect, glory, something that impresses the viewer¹³. God reveals his glory in the Mount Sinai (*Exod* 19:20), in the Tabernacle (*Exod* 40:34) and in the Solomon’s Temple (*1Kgs* 8:10-11).

In the *Old Testament* the Hebrew uses *kabod* for glory. The primary meaning is honor, something important, full of prestige. In the Psalms the glory of God appears as the manifestation of His power over the natural phenomena, like in the storm (*Ps* 97:1; *Ps* 29). The glory of God is great (*Ps* 138:5), and it means the «eternal acknowledgement, honor that is possible to tribute or refuse to God», and «to give *kabod* to God is to recognize, with all the consequences, the importance of His divinity»¹⁴. God comes down from heavens to show his glory in the tent of the encounter (*Exod* 24:15), or in the winged char, pictured in the theophany of Ezequiel (*Ez* 10:18).

One important text, very often quoted, we find in the *Psalms* 19:1 «The heavens declare the Glory of God. The skies proclaim the work of his hand». God is revealed here through the created universe which is a work of his hands¹⁵. This psalm continues with the praise of the Law as a special revelation of God to Israel, and it suggests a continuity between the revelation of God in the creation and in the Law, which is the most perfect and complete of all laws («The Law of the Lord is perfect»: *Ps* 19:7).

¹² G. KITTEL, δόξα, in *Gran Lessico del Nuovo Testamento*, ed. G. KITTEL – G. FRIEDICH, edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI, II, Paideia, Brescia 1966, 1349.

¹³ J. HOFFMEIER, «The Heavens Declare the Glory of God: The Limits of the General Revelation», *Trinity Journal* 21 (2000), 17.

¹⁴ G. VON RAD, δόξα, in *Gran Lessico del Nuovo Testamento*, 1369.

¹⁵ J. HOFFMEIER, «The Heavens Declare the Glory of God: The Limits of the General Revelation», *Trinity Journal* 21 (2000), 20-21.

In the *New Testament* the glory (δόξα) of God is used in continuity with the main meaning of the Old Testament (divine honor, divine magnificence, visible divine splendor), as we can see in the episodes of the Nativity (*Lk* 2:9), the Transfiguration (*Lk* 9:31; *2Pet* 1:17), the conversion of Paul (*Act* 22:11), the revelation of God's glory in the new Jerusalem (*Rev* 15:8; 21:23). But the real novelty is the application of the idea of glory to Jesus. In Him God reveals his glory. He is the Lord of glory (*1Cor* 2:8; *Jam* 2:1). He is risen in glory (*1Tim* 3:16). For Saint John, the glory of Jesus is already manifest during his earthly life and is recognized by the believer through the faith. The cross is the glorification of Jesus and God is glorified in him (*Jn* 13:31). This glory is participated to the disciples in the measure they believed in him and are united with him. Those who believe in him will be transformed «from glory to glory» (*2Cor* 3:18), but they are able to see already here on earth the glory of Jesus (*Jn* 17:24).

We can conclude with M. Flick and Z. Alszeghy that in the Bible “glory of God” means very often God himself, his power, his goodness, and magnificent beauty, that produces ecstasy and great sweetness, because in the revelation of glory can be contemplated the real being of God, within the limitations of humans¹⁶. Glory is goodness of God, spread in the universe and especially present in man, at the point that we could say that the glory of God consists in his goodness that expands and communicates to men and produces a similarity with Him. In this sense creature can be called the image of God's glory (*1Cor* 11:7).

When the Church affirms that the end of the universe is God's glory¹⁷, she doesn't say that He needs the universe to have more glory or more being but that He created all things «not to increase his glory, but to show it forth and to communicate it»¹⁸. So «the glory of God consists in the realization of this manifestation and communication of his goodness, for which the world was created»¹⁹. The «ultimate purpose of creation is that God who is the Creator of all things may at last become all in all (*1Cor* 15:28), thus simultaneously assuring his own glory and our beatitude»²⁰.

¹⁶ M. FLICK – Z. ALSZEGHY, «Gloria Dei», *Gregorianum* 36 (1955), 361-390.

¹⁷ I VATICAN COUNCIL, *Dei Filius*, can. 1, n. 5 (*DH*, n. 3025).

¹⁸ ST. BONAVENTURE, *In II Sent.* I, 2, 2, 1.

¹⁹ *Catechism of Catholic Church*, n. 294.

²⁰ *Catechism of Catholic Church*, n. 294; II VATICAN COUNCIL, *Ad Gentes*, n. 2.

The concept of glory of God in the Bible is the manifestation of His supreme being in the created things, especially when he is near the people as on the Mount Sinai, or when he accompanied the people in the Tent in the desert, or in the Ark of the Covenant or, finally, in the Temple of Jerusalem. In the New Testament this glory is specially revealed in Jesus Christ, the Son of the Father, and it is the manifestation of God's love to mankind in the mysteries of his Incarnation and Redemption. The Glory of God, his ontological "weight" (*kabod*) is his Love, as revealed in history through his incarnated Son and the Holy Spirit. All the operations of the Trinity *ad extra* are a manifestation of this glory, this supreme Love, either in the Creation or in the Redemption. It is in this sense that the Church affirms, following the teaching of the Old Testament (*Ps* 19:1), that the end of the whole creation is the glory of God, and that means the manifestation of his Love to the creatures, in a special way, to mankind.

Glory of God, reason and finality

We have finally one more issue. If the universe manifests the glory of God and the end of creation is the manifestation of this glory, the question can arise, until which point the human reason is able to see this finality in the universe? This question is especially important today, when a secular culture and some scientists want to present the world as not having any end or purpose. The presentation of the scientific theory of evolution as the alternative to the Christian doctrine of creation has played an important role here. Many people accepting without discrimination the popular presentation of this theory think that the world exists just by chance, without any end or purpose at all.

The theology has no problem seeing a design in the creation, this design is the manifestation of the salvific God's glory. The question that the modern science asks is: Is it possible to find design in the universe only with the light of science?

Before we consider this issue, it is important to present the same question in the field of philosophy. Can design be seen in the natural world, from the point of view of philosophy, specifically philosophy of nature? The answer to this question is not so complicated. We can say that most philosophers accepted what we call the "final cause" in the

universe. St. Thomas Aquinas accepted without problem the final cause in nature, when he proposed the fifth way to prove the existence of God:

The fifth way is taken from the governance of the world. We see that things which lack intelligence, such as natural bodies, act for an end, and this is evident from their acting always, or nearly always, in the same way, so as to obtain the best result. Hence it is plain that *not fortuitously*, but *designedly*, do they achieve their end. Now whatever lacks intelligence cannot move towards an end, unless it be directed by some being endowed with knowledge and intelligence, as the arrow is shot to its mark by the archer. Therefore, some intelligent being exists by whom all natural things are directed to their end; and this being we call God²¹.

For Philosophers such as Thomas Aquinas it was evident and plain that it is not chance but a design that works in the natural world. And this design required a Designer, some intelligent Being that directs the natural things to their ends. This argument was also used by authors like Paley who presented it by using the well-known example of the watchmaker:

Supposed I had found a watch upon the ground [...] when we come to inspect the watch, we perceive that its several parts are framed and put together *for a purpose*, e.g., that they are so formed and adjusted as to produce motion, and that motion is regulated as to point out the hour of the day; that, if different parts had been differently shaped from what they are, of a different size from what they are, or placed after any other manner, or in any other order, than that in which they are placed, either no motion at all would have been carried on in the machine, or none which would have answered the use that is now served by it [...]. The inference, we think, is inevitable that the watch must have had a maker, that there must have existed, at some time, and at some place or other, an artificer or artificers who formed it for the purpose which we find it actually to answer; who comprehend its construction and designed its use²².

Philosophy of the physical world, accepting the final cause, has seen without problems a *design in nature*, thanks to the use of reason, the profound *logos* existing in the universe. As Cardinal Ratzinger puts

²¹ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, I, 2, a. 3.

²² W. PALEY, *Natural Theology*, London, 1802, chapter 1.

it: «The Christian vision of the world presents a world born from a very complex evolutionary process, that in deep *comes from the Logos*. It brings in it the Reason»²³. The Reason postulates a cause, not only an efficient cause, but also a final cause, a finality, a design, a purpose in nature. *Omne agens agit propter finem*. The application of this principle to the universe has been accepted until the advent of the theory of evolution. As matter of fact, Darwin presented his theory as contradicting the final cause in nature:

The old argument of design in nature, as given by Paley, which formerly seemed to be so conclusive, fails now that the law of natural selection had been discovered. We can no longer argue that, for instance, the beautiful hinge of a bivalve shell, must be made by an intelligent being, like the hinge of a door by man²⁴.

In this way the theory of evolution, as it is adopted in science, presents itself like a new philosophy, indeed a new metaphysics in a horizon in which, according to positivism, the knowledge given by science is the only one capable to grasp reality, letting behind as not valid the knowledge provided by philosophy and theology.

The critics of the final cause, with the advent of a new pattern of science, had been requested by Francis Bacon, who said in a peremptory way that «the inquiry of final causes is a barren thing, or as a virgin consecrated to God»²⁵. Bacon saw a danger into using the final causes in physics without a solid scientific method and into the consequences that this use could create:

For the handling of final causes, mixed with the rest in physical inquiries, hath intercepted the severe and diligent inquiry of all real and physical causes, and given men the occasion to stay upon these satisfactory and specious causes, to the great arrest and prejudice of further discovery²⁶.

²³ P. SEEWALD – J. RATZINGER, *Gott und die Welt*, Freiburg-in-Brisgau 2000, 119.

²⁴ CH. DARWIN, *The Life and Letters of Charles Darwin: Including an Autobiographical Chapter*, vol. I, Frances Darwin, New York - Appleton 1888, 278-279.

²⁵ F. BACON, *On the dignity and advancement of learning*, Book III, ch. V (ed. J. DEVEY, New York 1901, 168).

²⁶ F. BACON, *Of the proficience and advancement of learning divine and human*, Book II, c. 7, 7.

Philosophy, with theology, goes beyond the proper domain of natural sciences.

It is not only a question of knowing when and how the universe arose physically, or when man appeared, but rather of discovering the meaning of such an origin: is the universe governed by chance, blind fate, anonymous necessity, or by a transcendent, intelligent and good Being called God?²⁷.

Must science totally disregard the final cause that allegedly comes from a magical or superstitious mentality? Can science ignore not only the principles that reason sees in nature but also the very human experience? It is obvious that science has its own field of inquiry, but the realm of science is not independent from the whole reality of man and nature. It is a method of knowledge, valid within the limits that every method has in its proper field.

An integration of the different forms of knowledge that humans have is necessary to contemplate the universe and see in it the glory of God. The theology of creation is not opposed to science, definitely not to genuine science. The Church admits the due and legitimate autonomy of the sciences, required by modernity that remains in harmony with the will of the Creator²⁸. In fact, «if methodic investigation within every branch of learning is carried out in a genuinely scientific manner and in accord with moral norms, it never truly conflicts with faith, for earthly matters and the concerns of faith derive from the same God»²⁹.

To see the glory of God in creation, in this magnificent and beautiful universe we need an integral vision of reality. This includes, – besides the findings and research in natural sciences – the contribution of philosophy and theology. All three contribute to an integral knowledge. We need to widen the horizons of rationality, as Pope Benedict said, and go beyond the restricted use of mere reason. This is kind of «the requisite for a *new opening* onto the reality that the human person in his uni-totality is»³⁰.

²⁷ *Catechism of the Catholic Church*, n. 284.

²⁸ II VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution *Gaudium et spes*, n. 36.

²⁹ II VATICAN COUNCIL, *Gaudium et spes*, n. 36.

³⁰ BENEDICT XVI, Address to Participants at the Sixth European Symposium for University Professors (7 June 2008).

Although some scientists think that after Darwin there is no room for a Creator nor final cause in sciences, a balanced philosophy of knowledge and sciences accepts three degrees of knowledge. John Paul II described them when he spoke about the relation between creation and evolution:

Consideration of the method used in diverse orders of knowledge allows for the concordance of two points of view which seem irreconcilable. The *sciences of observation* describe and measure with ever greater precision the multiple manifestations of life and place them on a timeline. The moment of passing over to the spiritual is not the object of an observation of this type, which can nevertheless reveal, on an experimental level, a series of very useful signs about the specificity of the human being. But the *experience of metaphysical knowledge*, of the awareness of self and of its reflexive nature, that of the moral conscience, that of liberty, or still yet the aesthetic and religious experience, are *within the competence of philosophical analysis and reflection*, while theology extracts from it the final meaning according to the Creator's designs.³¹

«The heavens declare the glory of God; The skies proclaim the work of his hand» (*Ps* 19:1). In creation there is one creature that in a special way reflects the glory of God, because he has been created after His image: the human person (*Gen* 1:26-27). St. Paul expresses this when he says that «he is the image and glory of God» (εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ)³², and the same did St. Irenaeus, «gloria Dei vivens homo»³³, glory of God, the living man. We are invited to see without prejudice the glory of God in the universe. The Creator created for the sake of his glory and we glorify God when we see his goodness in the universe. It should be recognized especially in Christ, his beloved Son, image of the invisible God, the firstborn over all creation; in whom all things were created: things in heaven and on earth, visible and invisible (*Col* 1:15, 16).

³¹ JOHN PAUL II, Address to Pontifical Academy of Sciences Plenary Session (23 October 1996).

³² Cf. A. FEUILLET, «L'homme, gloire de Dieu et la femme, gloire de l'homme (*ICor* 11,7)», *Revue biblique* 81 (1974), 161-182.

³³ ST. IRENEUS, *Adv. haer.* IV, 20, 7: «Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei».

Summary: The ecclesiastical doctrine on the end of creation as God's glory revelation requires an understanding of the biblical concept of "glory of God". Based on this biblical ground, the author presents the glory of God as a manifestation of his Love in the created works and in a special way in the human person. Related to this theological issue, the second part analyses the possibility of finding, with the human reason, a finality in the creation. Accepting the existence of the final cause from a theological and philosophical perspective, the empirical sciences, that put aside in their methodology the uses of this kind of cause, will find difficult, if not impossible, to use this particular cause in their studies. The need of opening the epistemological horizons of knowledge to different ways of approaching the real and to put in dialogue their original contributions, is a task that the contemporary culture should have as a pressing task.

Key words: Creation, glory of God, final cause, finality, knowledges integration

Sommario: L'articolo presenta la dottrina ecclesiastica sul fine della creazione come rivelazione della gloria di Dio. Si analizza il concetto di "gloria di Dio" e si cerca di capire come tale concetto stia in relazione con l'amore di Dio che si manifesta nelle opere divine, in special modo nella creazione della persona umana. La seconda parte dell'articolo presenta il tema della possibilità di trovare con la ragione umana una finalit  nella creazione, anche se le scienze empiriche, che operano con metodi che lasciano fuori la causa finale, senza negare l'esistenza di una tale causa, non potranno per  usarla come prova scientifica e dovranno ricorrere alla filosofia e alla teologia per ampliare i propri orizzonti epistemologici.

Parole chiave: Creazione, gloria di Dio, Causa finale, finalit , integrazione dei saperi,



Rivelazione, ermeneutica e sviluppo dottrinale in Joseph Ratzinger Un contributo indiretto alla sinodalità

Mauro Gagliardi

Il tema della Rivelazione è stato ampiamente studiato da Joseph Ratzinger, sin dalla sua tesi di abilitazione (*Habilitationsschrift*) dedicata allo studio di san Bonaventura. Ratzinger ha, in quella sede, approfondito la visione del Serafico sulla Rivelazione, la Scrittura e la Tradizione e, a partire da essa, il Teologo bavarese si è creato una propria teologia della Rivelazione. Questa teologia ha influenzato il lavoro di Ratzinger per l'intero arco della sua carriera teologica e ha esercitato un influsso sul modo in cui egli ha trattato diversi temi correlati, quali la fede, la natura della teologia, il ruolo del magistero ecclesiastico, l'ermeneutica biblica, lo sviluppo dottrinale, la liturgia e altri ancora.

Il testo che qui viene pubblicato in italiano riprende e amplia un intervento tenuto in lingua tedesca in occasione dell'incontro dei due *Schülerkreise* di Ratzinger¹, il 23 settembre 2022 a Roma. A sua volta, il testo di tale intervento orale era costituito da una sintesi, soprattutto della settima e ultima parte, di un volume sull'argomento, che si spera di pubblicare in italiano nel 2023.

Prima di addentrarsi nell'esposizione, si può notare che, nello stu-

¹ Lo *Schülerkreis von Joseph Ratzinger* (Circolo degli studenti di J. Ratzinger) è un gruppo di ex-studenti del Professore bavarese. A partire dal 1978, il gruppo ha cominciato ad organizzare ogni anno delle giornate di studio, cui partecipava Ratzinger stesso. Il *Neuer Schülerkreis* (Nuovo Circolo) degli allievi di Ratzinger è composto perlopiù da teologi giovani o nel pieno dell'attività accademica, i quali si impegnano ad approfondire lo studio dell'opera teologica del Papa emerito, continuando e sviluppando il suo approccio teologico. I due *Schülerkreise* hanno organizzato per il 23 e 24 settembre 2022 un convegno di studi sul tema «Ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe (*1Kor* 11,23). Verbindliche Wahrheit und Weiterentwicklung der Lehre der Kirche» (Vi ho trasmesso ciò che a mia volta ho ricevuto [*1Kor* 11,23]. Verità e ulteriore sviluppo dell'insegnamento della Chiesa).

diare i testi ratzingeriani dedicati ai temi in oggetto, ci si accorge di due cose: la prima – già menzionata – è che, a partire dallo studio sul concetto di Rivelazione in san Bonaventura, Ratzinger ha mantenuto quasi inalterata la sua visione essenziale per l'intero arco della propria attività teologica. La seconda è che, sebbene il tema indicato dagli *Schülerkreise* per la menzionata conferenza non avesse a che fare con la sinodalità, molte cose presenti nella teologia della Rivelazione, come pure nelle riflessioni sull'ermeneutica e sullo sviluppo dottrinale offerte da Ratzinger trovano applicazione anche in tale ambito. Ecco perché, nel titolo di questo articolo, oltre a menzionare i tre oggetti principali dello studio – Rivelazione, ermeneutica, sviluppo dottrinale – è parso opportuno aggiungere: «Un contributo indiretto alla sinodalità». Per quanto qui non si faranno riferimenti diretti a tale tema, molto di ciò che Ratzinger dice sulla Rivelazione, la Sacra Scrittura, la Tradizione e il reciproco rapporto tra le ultime due ha conseguenze importanti anche per la teologia e la pratica sinodali.

Riguardo a queste, attualmente si trova nelle librerie cattoliche un'ampia scelta di volumi. Chi scrive non ha potuto certo leggere tutto quanto si trova oggi in vendita sul tema. Bisogna però dire che, tra i tanti saggi disponibili, il migliore è forse una breve riflessione del vescovo catalano Manuel Nin i Güell, esarca apostolico di Grecia. Tale riflessione non è stata data alle stampe, bensì pubblicata in *internet* il 27 giugno 2022, con il titolo *Sulla sinodalità. Qualche riflessione...*². Con poche parole, Mons. Nin va direttamente al cuore della questione, riconoscendo come essenza della corretta sinodalità il «camminare-con» Gesù Cristo.

Resta infine da segnalare che qui non ci si occuperà di quanto Joseph Ratzinger ha pubblicato a livello magisteriale nella sua funzione di Pontefice romano, limitandosi ad una ricostruzione del suo privato pensiero di teologo.

Il concetto di Rivelazione in contesto

Una teoria dello sviluppo dottrinale elaborata in base al pensiero di Ratzinger deve fondarsi in primo luogo sulla sua teologia della Rivelazione. È, infatti, nella teologia della Rivelazione che viene definito

² Il testo si trova sul *blog* di Mons. Nin, in italiano e in greco: Cfr. <https://manuelninguell.blogspot.com/> [accesso 15.08.2022].

cosa significhi «dogma» e «dottrina». Ratzinger riassume brevemente la propria visione in questo modo:

La Rivelazione di Gesù Cristo non è [...] una meteora caduta sulla Terra, reperibile magari in qualche luogo come un masso di pietra da cui si possono prelevare campioni esaminabili in laboratorio. La Rivelazione, cioè l'avvicinarsi di Dio all'uomo, è sempre più grande di ciò che può essere racchiuso in parole umane, più grande anche delle parole della Sacra Scrittura. La Scrittura è la testimonianza essenziale della Rivelazione, ma la Rivelazione è qualcosa di vivo, di più ampio ed esteso; di essa è costitutivo anche il suo rivolgersi all'uomo e il poter essere accolta: altrimenti non sarebbe diventata Rivelazione. Se si sottolinea questa eccedenza della Rivelazione rispetto alla Scrittura, è chiaro che l'ultima parola non può spettare all'analisi stratigrafica – ovvero al metodo storico-critico – perché alla Rivelazione appartiene anche l'organismo vivente della fede di tutti i secoli passati. Proprio questa eccedenza della Rivelazione rispetto alla Scrittura, che neppure può venir racchiusa in un codice di formule, possiede nel cattolicesimo lo status epistemologico della “tradizione”³.

Questa concezione si è formata mediante lo studio giovanile su san Bonaventura, il quale va collocato nel contesto di quegli anni, segnato, tra gli altri, da questi fattori:

a. Il dibattito sulla questione del rapporto tra storia della salvezza e metafisica. La Neoscolastica privilegiava una visione contenutistica o intellettuale della Rivelazione, intesa come comunicazione di dottrine vere da parte di Dio. L'impostazione storico-salvifica, invece, considerava la Rivelazione come auto-manifestazione storica di Dio al suo popolo, rifiutando così l'idea che la Rivelazione fosse una mera istruzione, essendo invece una relazione di alleanza e salvezza. La teologia di Ratzinger accoglie quest'ultima tendenza, ma non cancella del tutto

³ J. RATZINGER, «La verità cattolica», *Micromega* 2 (2000), 41-64 [57]. La metafora del meteorite da cui si potrebbero prelevare campioni da esaminare richiama alla mente un'immagine simile, proposta da H.U. VON BALTHASAR, «La sede della teologia» [1953], in ID., *Verbum Caro. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1968, I, 172: «La Scrittura non è una cava di pietre da cui la teologia possa staccare singole frasi, che le servano e si adattino nel contesto; essa è la testimonianza di un processo totale, unitario, che è oggetto della teologia appunto in questa sua totalità».

l'idea della Rivelazione come trasmissione di contenuti, anche se questa accezione del termine diviene parecchio secondaria. È secondaria, ma non è negata completamente. La Rivelazione è soprattutto azione divina, ma anche trasmissione di una dottrina⁴.

b. La definizione dogmatica del 1950 sull'Assunzione in Cielo di Maria. Nell'ambito della discussione che conseguì alla proclamazione del dogma da parte di Pio XII, Joseph Rupert Geiselman e Joseph Ratzinger concordarono sull'idea che la Tradizione non vada intesa come un contenitore di verità rivelate, anche se poi i due teologi discordarono rispetto alla formulazione di una teoria esplicativa generale sul rapporto tra Scrittura e Tradizione. Mentre la teoria di Geiselman può condurre al *sola Scriptura* protestante⁵, per Ratzinger Bibbia e Tradizione non

⁴ A conclusione del suo itinerario su Bonaventura, Ratzinger si inserisce nel dibattito sul rapporto o sull'opposizione tra visione metafisica e visione storico-salvifica e offre la propria risposta: «Il punto di partenza della teologia è il concreto evento storico-salvifico di Gesù Cristo; ma sul volto di Gesù Cristo, per l'occhio del teologo che nella fede è diventato capace di vedere, risplende la forma ontologica che vi sta dietro, cioè l'essere metafisico di Dio che si è rivelato in Cristo»: J. RATZINGER, «L'idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura», in ID., *L'idea di Rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura. Lavoro di abilitazione e studi su Bonaventura* (Opera Omnia, II), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017 [d'ora in poi JROO II], 439.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. Formulazione – trasmissione – interpretazione* (Opera Omnia VII/1), LEV, Città del Vaticano 2016 [d'ora in poi JROO VII/1], 152. Un'altra descrizione ratzingeriana della teoria di Geiselman chiarirà questo aspetto ulteriormente: «Lo stesso Geiselman ha riassunto la sua posizione nella formula “completezza materiale della Scrittura”. Credeva di aver trovato in questo modo la conciliazione tra il principio cattolico con quello protestante della *sola Scriptura*. Era un errore, perché il *sola Scriptura* è un principio formale e *per questo* poi anche materiale, valido dal punto di vista del contenuto. Non è possibile invertire quest'ordine, come invece pensava Geiselman, la cui argomentazione, semplificando, si potrebbe riassumere così: anche la dottrina cattolica sulla fede trae praticamente tutti i suoi contenuti dalla Scrittura; questa, dunque, sarebbe completa come principio materiale. Ma se è così, questo conduce al medesimo risultato al quale si giungerebbe anche considerando la Bibbia come principio formale». Considerato che le posizioni espresse da Frings al Concilio erano chiaramente di matrice ratzingeriana, è notevole anche la conclusione: «che il Concilio non sia cascato in questa trappola [di accogliere la teoria di Geiselman], a me sembra essere anche merito del cardinale Frings»: JROO VII/1, 659: «Lettera e spirito del Vaticano II nei discorsi conciliari del cardinale Frings». Ratzinger si era espresso similmente (e fornendo qualche dettaglio storico in più sulle discussioni conciliari) nella ricostruzione offerta all'inizio del suo commento a *Dei Verbum*, nel 1967: Cfr. J. RATZINGER, *L'insegnamento del Concilio Vaticano II. Formulazione – trasmissione – interpretazione* (Opera Omnia VII/2), LEV, Città del Vaticano 2019 [d'ora in poi JROO VII/2], 94-96. Ancora sullo stesso argomento, Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997 [d'ora in poi *La mia vita*], 90-93.

vanno separate, dovendo piuttosto investigare la compenetrazione dinamica di questi due elementi, tra loro inseparabili.

c. *Una rinnovata analisi teologica dell'atto di fede*⁶. Quest'altro elemento contestuale portò Ratzinger a sostenere che del concetto di Rivelazione fa sempre parte anche il soggetto che riceve la Rivelazione nella fede, perché dove nessuno percepisce la Rivelazione, lì non è avvenuta alcuna Rivelazione⁷.

d. *L'influsso del positivismo storiografico su parte della teologia cattolica*. Secondo il Teologo bavarese, la questione delle "due fonti" della Rivelazione, così come impostata nella teologia di scuola fino al suo tempo, fu un frutto negativo dell'influsso storicistico⁸. Le fonti sono ovviamente importanti, ma la Parola di Dio non può essere colta semplicemente con un approccio storico che ricostruisca il senso letterale dei testi. Al contrario, la Scrittura parla davvero, è davvero Rivelazione, solo se è compresa spiritualmente. Questo quarto elemento del contesto in cui Ratzinger sviluppò la sua teologia della Rivelazione lo ha spinto a occuparsi non solo della questione della teologia delle "due fonti", ma anche a sviluppare con una certa sistematicità una riflessione sull'ermeneutica della Bibbia⁹.

⁶ Cfr. P. ROUSSELOT, «Les yeux de la foi», *Recherches de science religieuse* 1 (1910), 241-259; 444-475. Nella sua tesi dottorale, dal titolo *L'intellectualisme de saint Thomas*, Alcan, Paris 1908, Rousselot aveva reperito negli scritti tommasiani una nozione di Rivelazione simile a quella sviluppata da Ratzinger a partire da Bonaventura. Circa l'analisi dell'atto di fede nella teologia della prima metà del Novecento, resta importante la tesi dottorale di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Wamy, Louvain 1945, pubblicata dieci anni prima della *Habilitationsschrift* di Ratzinger (il libro di Aubert ha poi conosciuto quattro riedizioni fino al 1969).

⁷ «Del concetto di "rivelazione" fa sempre parte anche il soggetto ricevente: dove nessuno percepisce la rivelazione, lì non è avvenuta nessuna rivelazione»: *La mia vita*, 74 [sarebbe stato più corretto tradurre «non è avvenuta alcuna rivelazione», per evitare la doppia negazione].

⁸ Cfr. JROO VII/1, 148-149; J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993 [d'ora in poi *NatComp*], 72.

⁹ Lo studio più sistematico sull'ermeneutica biblica è rappresentato dalla versione completa della "Erasmus Lecture", parzialmente letto in forma di conferenza a New York, nella chiesa luterana di St. Peter, il 27 gennaio 1988. Per il testo completo, Cfr. J. RATZINGER, «Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today», in R.J. NEUHAUS (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, Eerdmans – The Rockford Institute Center on Religion & Society, Grand Rapids 1989, 1-23. La versione tedesca completa è «Schriftsauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlangen und Weg der Exegese heute», in *Schriftsauslegung im Widerstreit*,

Le “due fonti” contro i “due flussi”

Secondo Ratzinger, la nozione e la realtà di Rivelazione hanno il primato sulla nozione e sulla realtà del *depositum fidei*, perché le dottrine rivelate possono essere colte solo all'interno di un rapporto personale con Dio che si auto-rivela. Ne consegue che la teologia delle “due fonti” vada sostituita con una teologia delle “due correnti” (*Ströme*)¹⁰: Scrittura e Tradizione sono veicoli della Rivelazione personale di Dio. La Rivelazione precede e supera ciò che dà accesso ad essa. Scrittura e Tradizione aprono la via alla Rivelazione, più che contenerla.

Uno dei punti su cui Ratzinger torna più volte, per motivare il suo rigetto della teologia delle “due fonti”, è che alla base di questa vi sarebbe una insufficiente distinzione tra *ordo essendi* e *ordo cognoscendi*.

Nell'*ordo essendi*, dal quale innanzitutto bisogna partire, la Scrittura e la Tradizione non rappresentano le fonti della Rivelazione, ma è al contrario la Rivelazione la fonte previa dalla quale scaturiscono Scrittura e Tradizione come i due flussi che trasmettono l'unica Rivelazione, cioè la Rivelazione è la realtà principale, l'unica fonte, come si esprime tutta la teologia pretridentina e il Concilio Tridentino stesso¹¹.

Scrittura e Tradizione, nell'ottica teologica delle “due fonti”, potevano essere facilmente considerate come indipendenti l'una dall'altra. Su questo il correttivo che Ratzinger ha apportato è importante.

ed. J. RATZINGER, Herder, Freiburg im Br. 1989, 1-44. Infine, la versione italiana, ugualmente completa, è stata pubblicata come «L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea», in *L'esegesi cristiana oggi*, a cura di L. PACOMIO, Piemme, Casale Monferrato 1991, 93-125.

¹⁰ Oggi questa posizione è ampiamente accolta. Nel suo manuale di teologia fondamentale, L. FEINGOLD *Faith Comes from What is Heard. An Introduction to Fundamental Theology*, Emmaus Academic, Steubenville (OH) 2016, 206 parla di Scrittura e Tradizione come di due «complementary channels [that] flow from one original source». Indipendentemente da Feingold, ho usato la terminologia dei due canali nella mia *Dogmatica* (che contiene anche un capitolo di teologia fondamentale): M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2018², 149-153.

¹¹ JROO VII/1, 132. Il CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 9 dà ragione a Ratzinger su questo punto.

Apparitio, revelatio, manifestatio

Nella Rivelazione abbiamo sempre due componenti: un segno storico percepibile all'esterno (*apparitio*) che, lasciato a se stesso, rimane privo di significato; e una intima auto-manifestazione di Dio all'uomo (*revelatio*)¹². I due formano insieme la *manifestatio* di Dio¹³. È da sottolineare che, per quanto Ratzinger evidenzia che la *revelatio* è più importante della semplice *apparitio*, perché solo con la *revelatio* la *apparitio* ha senso¹⁴, la *revelatio* (o illuminazione interiore) è sempre in relazione a quel segno storico ed esterno dato da Dio. È vero che, per Bonaventura, il segno esterno serve da stimolo per risvegliare l'intelletto verso la *revelatio* – e in questo senso sembra che esso esaurisca la sua funzione quando la *revelatio* (chiamata anche *inspiratio* o *illuminatio*) viene ricevuta dall'uomo. Ma, di nuovo, il fatto che quest'ultima possa avvenire solo in relazione al primo, indica che la funzione dell'elemento visibile e storico della Rivelazione divina in realtà rimane, almeno come permanente punto di controllo delle ispirazioni dello Spirito Santo alla Chiesa e ai singoli credenti. Nel momento in cui Cristo ascende al Cielo, l'elemento storico della Rivelazione non scompare, ma cambia: al posto del vedere c'è l'udire, al posto della carne di Cristo, la dottrina della Chiesa (cioè l'ascolto della Parola nella fede)¹⁵.

Ratzinger comprende il termine *revelatio* bonaventurianamente non in rapporto soprattutto al passato, bensì al presente agire di Dio nell'uomo. Più che “ciò che Dio ha detto in passato”, Rivelazione significa “ciò che Dio dice sempre di nuovo al credente nel suo oggi”. Lo studio filologico lo ha portato a notare che Bonaventura non usa mai la parola *revelatio* per indicare la Sacra Scrittura, mentre il Serafico si

¹² Il processo di Rivelazione presenta un segno storico percepibile all'esterno, che però, preso in se stesso, è privo di significato; assieme ad una automanifestazione della divinità nell'intimo dell'uomo – automanifestazione comunque sempre correlata al segno esterno – che è la Rivelazione in senso vero e proprio e che viene chiamata *revelatio*, *inspiratio*, *illuminatio*. L'elemento esterno ha la funzione di svegliare l'intelletto perché prosegua nella ricerca. Esso prepara la Rivelazione vera e propria e questa poi stimola all'amore. Per Bonaventura, ciò è vero di ogni conoscenza umana, dove compito dei sensi è solo quello di svegliare l'intelletto richiamandolo alla sua attività propria, che va oltre i sensi: Cfr. JROO II, 92-93.

¹³ Cfr. JROO II, 109-110.

¹⁴ Cfr. JROO II, 117: «*Manifestatio* è semplicemente la pienezza di irraggiamento che fluisce dalla luce primigenia di Dio, *revelatio* è il parlare personale di Dio alla sua creatura».

¹⁵ Cfr. JROO II, 95.

esprime in questi termini quando c'è una comprensione della Scrittura¹⁶. Ad ogni modo, resta il fatto che noi riceviamo la dottrina dall'esterno, da altri (la Chiesa, lo Spirito Santo), e che non la creiamo noi, perché al contrario ci viene donata.

La Tradizione come atto e come contenuto

In base alla precedente conclusione, si deduce che la relazione con Dio è possibile solo nel popolo di Dio e non in modo individualistico. Solo nella Chiesa viene ricevuta, e quindi si può anche comprendere, la Parola di Dio. La Scrittura non è Rivelazione in quanto «morto libro storico»; essa «diviene Rivelazione solo nel suo annuncio, nelle mani della Chiesa vivente». Ne consegue che «per Tradizione si intende la spiegazione, in storia della fede della Chiesa, dell'evento di Cristo testimoniato nella Scrittura»¹⁷.

La Tradizione per Ratzinger non è soprattutto un contenuto, bensì un atto. Tradizione non è un insieme di dottrine che non si trovano nella Bibbia, bensì è la trasmissione della Bibbia stessa. Essa va capita più come evento che come contenuti¹⁸. Tale trasmissione, tuttavia, non è semplice ripetizione, ma vera esplicitazione. Al riguardo si possono fare due osservazioni:

Pur accogliendo questa accentuazione dinamica, bisogna mantenere che la Tradizione è sia azione sia contenuto. L'elemento principale sarebbe l'azione, ma non andrebbero del tutto esclusi i contenuti. Ratzinger, da giovane, ha parlato di «impossibilità» di sostenere un concetto materiale, o contenutistico, di Tradizione perché «non esistono verità singole che come tali, a partire dagli apostoli, sarebbero state trasmesse oralmente nella Chiesa; già la seconda generazione dopo gli apostoli non disponeva più di inequivocabili comunicazioni apostoliche, oltre la Scrittura, e non pretese neppure di possederne»¹⁹. In realtà, appare indubitabile che i Padri – come a volte scrivono esplicitamente – ritenessero di custodire delle dottrine non bibliche risalenti agli apostoli. Ma se le cose stanno così, come si spiega l'assenza di

¹⁶ Cfr. JRoO II, 548.

¹⁷ *NatComp*, 122.

¹⁸ Cfr. JRoO II, 210-212.

¹⁹ Jroo VII/1, 494.

continuità nella trasmissione di tali dottrine? Come mai, come ricorda il Nostro, non si parla dell'Assunzione di Maria prima del secolo V? E perché altre dottrine per un certo tempo spariscono e poi riappaiono?

Qui bisogna tener presente, *in primis*, che non in tutti i casi ciò che non è documentato per iscritto non è mai esistito – altrimenti si ricadrebbe nel positivismo storiografico, ossia nel sostenere che ciò che non è scritto da qualche parte non è esistito; e questo è invece il rischio che Ratzinger ha voluto evitare. In secondo luogo, un'altra possibile risposta a queste domande proviene dal concetto, richiamato dal Teologo bavarese nel suo commentario a DV, di «tradizione decadente» o «deformante»²⁰: dato che la Tradizione non va compresa come una forza in crescita costante e in incessante processo migliorativo, è possibile che per certi periodi, anche lunghi, una dottrina che pur proviene dagli apostoli rimanga, per così dire, sepolta sotto la sabbia, ma che poi, come fiume carsico, ritorni alla luce anche a secoli di distanza. Essa è stata custodita nella preghiera, nella predicazione orale, magari da pochi; nonostante ciò, tale dottrina era lì, trasmessa oralmente come all'inizio – magari anche da un numero molto ridotto di credenti –, per quanto nessuno abbia deciso di scriverne.

Un altro argomento contro la concezione materiale della Tradizione, proposto più volte da Ratzinger, sostiene che affermare l'esistenza di contenuti rivelati nella Tradizione, accanto ai contenuti della Scrittura, implicherebbe la caduta nello gnosticismo. Questo perché gli gnostici ritenevano di possedere delle conoscenze ulteriori, al di là di ciò che tutti i cristiani potevano leggere nelle Scritture. Onestamente, anche questa argomentazione non è stringente. Gli gnostici, infatti, ritenevano di possedere delle dottrine non solo extra-bibliche, bensì anti-bibliche. La visione gnostica era in profonda contraddizione con quella biblica, come ben mostrarono i Padri che si opposero a tale eresia²¹. Inoltre,

²⁰ JROO VII/2, 157. Si noti, a margine, che dopo il Vaticano II un certo numero di critici "tradizionalisti" dei documenti conciliari ha ritenuto di ravvisare in questi ultimi un esempio concreto di una tradizione deformante, o almeno omissiva di taluni aspetti già sviluppati nei secoli passati e non ripresi (per quanto non direttamente negati) nell'ultimo Concilio.

²¹ Ho studiato a fondo la teologia anti-gnostica di uno dei maggiori protagonisti della reazione patristica allo gnosticismo, sant'Ireneo di Lione, nella mia tesi dottorale: Cfr. M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica. Tentativo di recupero del suo significato originario*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, in particolare le pp. 211-223 («Excursus: Gnosi e gnosticismo») e 331-343 («Il sistema gnostico secondo sant'Ireneo»).

tali contenuti extra ed anti-biblici erano di indole esoterica, essendo conosciuti solo dagli iniziati. È chiaro che se il concetto di “contenuti dottrinali della Tradizione” coincidesse con questa visione, sarebbe gnostico chi affermasse l’esistenza di una Tradizione materiale accanto alla Scrittura. Ma non è vero che chiunque affermi l’esistenza di verità oralmente trasmesse, oltre a quelle presenti nella Bibbia, sarebbe per ciò stesso da considerarsi uno gnostico.

Bisogna comunque riconoscere che Ratzinger non è totalmente chiuso all’idea di una Tradizione che, pur essendo considerata soprattutto e innanzitutto *actio divina*, sia – per quanto in modo molto secondario – considerata anche Tradizione oggettiva.

In questa impostazione circa il tema della Tradizione, ciò che pure è da migliorare è una più chiara distinzione fra Tradizione e magistero, chiarificazione che nel pensiero di Ratzinger rimane un po’ in sospenso, sebbene DV 10 sia illuminante al riguardo. Il punto in cui Ratzinger si avvicina maggiormente a proporre un simile chiarimento è forse un testo del 1986, in cui scrive che «la Chiesa stessa deve avere una voce; essa deve essere in grado di esprimersi come Chiesa e di distinguere la vera fede dalle sue falsificazioni». Ciò suppone che la fede e la teologia non siano la stessa cosa, ma che «la voce della teologia dipende da quella della fede e ad essa si riferisce: la teologia è interpretazione e deve rimanere interpretazione. [...] Fede e teologia si diversificano dunque tra di loro come testo e interpretazione»²².

Nonostante queste osservazioni, resta fermo che la teologia della Rivelazione sviluppata dal Nostro negli anni giovanili ha come punto di forza quello di sottolineare l’ecclesialità della Tradizione e l’importanza della fede per la teologia.

Rivelazione conclusa con la morte degli apostoli

La teoria della Rivelazione sviluppata da Ratzinger è connotata dal carattere di una forte dinamicità. Pur senza contrapporre gli aspetti, è chiaro che per lui la Rivelazione è molto più un atto o un’azione, piuttosto che un contenuto dottrinale, o un insieme di contenuti. Ciò lo ha condotto a rifiutare la formula che afferma la Rivelazione essere “conclusa

²² *NatComp*, 83-84.

con la morte dell'ultimo apostolo". Secondo Ratzinger, Bonaventura si unisce alla linea tracciata nel medioevo da altri grandi, quali Alberto Magno e Durando di San Porciano, i quali possederebbero un concetto di Rivelazione estraneo alla nozione di Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo²³, essendo invece inclini all'idea di una cre-

²³ Ratzinger ha criticato questa formula non solo nella *Habilitationsschrift*, ma anche altrove. Nel saggio pubblicato nel 1966: «Il problema della storia dei dogmi nella teologia cattolica» in J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1993, 109-130 [119-120], l'Autore sostiene che l'assioma per cui la Rivelazione termina con la morte dell'ultimo apostolo «è stato ed è tuttora uno degli ostacoli più forti che, all'interno della teologia cattolica, impediscono la comprensione positiva e storica del fatto cristiano». Per lui il problema è che, ricorrendo alla formula, si finisce inevitabilmente per considerare la Rivelazione come «una somma di dottrine comunicate da Dio all'umanità, e si sottintende che questa partecipazione un giorno si sarebbe conclusa stabilendo perciò stesso un limite definito alla serie di dottrine rivelate: tutto quello che venne dopo non potrebbe essere altro che una deduzione conclusiva da esse oppure un distacco da loro». E invece, «Rivelazione biblica non deve intendersi come sistema di asserti ma come evento avvenuto nel passato che continua ad accadere nella fede, evento d'una nuova relazione fra Dio e l'uomo». Di certo vi sono dei pericoli nell'uso di questa formula, come di altre. Probabilmente, però, tali pericoli non richiedono l'eliminazione, ma solo l'adeguata spiegazione della medesima. Pur con tutte le contestualizzazioni storiche, non si potrà dimenticare che la formula è stata chiaramente insegnata dal magistero contro i modernisti da parte di san Pio X (Cfr. DS, n. 3421). Con riferimento a questo pronunciamento antimodernista, troviamo detto in san PAOLO VI, *Udienza generale* (19 gennaio 1972): «La Rivelazione è inserita nel tempo, nella storia, ad una data precisa, ad un avvenimento determinato, che con la morte degli apostoli si deve dire concluso e per noi completo». Nel «Commento teologico» (26 giugno 2000), firmato come Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, in occasione della pubblicazione del terzo segreto di Fatima, J. RATZINGER ha scritto che «la Rivelazione si è conclusa con la realizzazione del mistero di Cristo, che ha trovato espressione nel Nuovo Testamento. [...] l'unica Rivelazione di Dio rivolta a tutti i popoli è conclusa con Cristo e con la testimonianza a lui resa nei libri del Nuovo Testamento...», pur ribadendo che l'esplicitazione di questa Rivelazione resta sempre aperta. Va infine rilevato che, nella veste di Sommo Pontefice, BENEDETTO XVI ha utilizzato la contestata espressione nel *Messaggio al Presidente della Pontificia Commissione Biblica in occasione dell'Assemblea Plenaria annuale* (18 aprile 2012), in cui si legge: «la Parola di Dio non resta confinata nello scritto. Se, infatti, l'atto della Rivelazione si è concluso con la morte dell'ultimo apostolo, la Parola rivelata ha continuato ad essere annunciata e interpretata dalla viva Tradizione della Chiesa». Si può notare che l'espressione è usata in modo incidentale, ma resta il fatto che essa è stata utilizzata. Si potrà obiettare che si tratta di un testo di scarsa importanza, che è stato redatto da qualche impiegato vaticano. La prima osservazione è corretta e la seconda è verosimile; eppure, resta il fatto che il Papa ha, nonostante tutto, accettato di firmare il testo così com'è. Egli avrebbe tranquillamente potuto cassare la formula in questione, se avesse voluto. Se l'ha mantenuta, è perché ha riconosciuto che, come Sommo Pontefice, egli non deve insegnare solo ciò di cui è convinto a livello personale, ma anche e soprattutto ciò che è patrimonio della dottrina ecclesiale.

scita continua della Rivelazione²⁴, motivo per cui essi furono sospettati persino di essere precursori del concetto modernistico di dogma.

Per il Serafico, la *revelatio* interiore deve sempre accadere di nuovo, anche quando la *apparitio* (la Rivelazione storica pubblica) si è conclusa da tempo ed è confluita nella *doctrina* fissata. In altri termini, la *apparitio* anche per Bonaventura si conclude ed è qualcosa relegato nel passato. Essa genera una *doctrina* che di per sé è fissa, non variabile²⁵ – e in questo senso, si esclude un Bonaventura padre inconsapevole del futuro modernismo. Dire questo, però, non significa che il concetto complessivo di *revelatio* sia espresso con il solo riferimento al passato: *revelatio* è qualcosa che continua ad accadere nel tempo della Chiesa, se ci si riferisce all'azione interiore dello Spirito Santo.

È difficile però accettare un rifiuto totale della formula che parla della Rivelazione “conclusa con la morte dell'ultimo apostolo”. Si può concordare con il rigetto della formula se questa non viene ben spiegata. La formula in sé, però, va mantenuta, mostrando che essa si riferisce al concetto “secondario” di Rivelazione, ossia alle verità rivelate una volta per tutte in passato. È questo, infatti, il senso che le ha dato il magistero. Non possiamo dimenticare che san Pio X non solo ha confermato la formula, ma ha addirittura comminato l'anatema a chi dovesse rigettarla²⁶. La Chiesa attualmente preferisce non ricorrere allo strumento dell'anatema, ma ciò non vuol dire che essa abbia annullato gli anatematismi pronunciati in passato. Certamente bisognerà capire bene cosa esattamente è stato, di volta in volta, condannato, ricostruendo accuratamente il senso che una dottrina o un termine avevano all'epoca in cui l'anatema veniva emesso. Nel caso in analisi, viene scomunicato chi sostiene che, terminata l'epoca apostolica, vi sarebbero ancora nuove verità che Dio aggiunge lungo la storia al deposito della fede, se tale azione divina viene compresa come Rivelazione nello stesso senso e

²⁴ Cfr. JROO II, 185. Nelle pagine precedenti (172-196), Ratzinger propone l'esempio del *Filioque*. Per un approccio multidisciplinare a questo dogma, Cfr. M. GAGLIARDI, *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*. Atti del Convegno di Studi – Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum», Roma (27-28 novembre 2014), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015.

²⁵ Cfr. JROO II, 194.

²⁶ Date le sue convinzioni al riguardo, appare comprensibile la relativizzazione che Ratzinger fa di questo pronunciamento nel saggio del 1966 dedicato al problema della storia dei dogmi: Cfr. *NatComp*, 111-112.

nello stesso modo in cui essa è avvenuta in Cristo all'epoca degli apostoli, cioè secondo l'idea di «Rivelazione costitutiva».

Il giovane Ratzinger temeva che l'uso della formula “Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo” porti inevitabilmente a pensare la Rivelazione come un fatto completamente terminato nel passato, come un insieme chiuso di dottrine dato una volta per tutte, rispetto a cui l'unico nostro compito sarebbe quello di conservarne la memoria o, al massimo, ricavarne deduzioni e applicazioni. Ma, di per sé, quando la Chiesa ricorre alla formula della “morte dell'ultimo apostolo”, si riferisce al fatto che la Rivelazione pubblica è conclusa in Cristo e negli apostoli²⁷. La formula non è finalizzata a negare che lo Spirito Santo agisca nel cuore dei credenti in ogni epoca, né sostiene che la fede consisterebbe semplicemente nell'imparare a memoria le dottrine date nel passato. La formula, quindi, non è problematica di per sé, come sosteneva il giovane Ratzinger, ma solo se la si estende in portata oltre ciò che essa vuole dire²⁸. Se la si conserva e la si spiega nel suo vero senso, essa non solo non è problematica, ma al contrario va assolutamente mantenuta. In caso contrario, si cadrebbe nel pericolo – tante volte condannato dallo stesso Teologo bavarese – di sottrarre la fede, il magistero e la teologia al “controllo” della Parola detta «una volta per tutte» (cf. *Giuda* 3).

Ermeneutica biblica

Un contributo veramente decisivo, tra i tanti offerti da Joseph Ratzinger, è costituito dalle sue riflessioni sull'ermeneutica biblica²⁹. Va valorizzata soprattutto la sua chiara affermazione del fatto che la Scrittura si capisce solo alla luce del Simbolo della fede della Chiesa, comunemente chiamato Credo. Ciò è in pieno accordo con il modo in cui

²⁷ Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, 65-73.

²⁸ Sembra di poter dire che il giovane abilitando abbia criticato l'anatematismo di san Pio X perché, mentre quest'ultimo si riferiva a ciò che san Bonaventura chiama *apparitio*, Ratzinger lo ha interpretato come se papa Sarto si riferisse a quanto il Serafico designa come *revelatio*.

²⁹ Come già detto, lo studio più sistematico di Ratzinger sull'ermeneutica biblica è costituito dalla versione completa, ben più ampia del testo che fu letto, di una conferenza tenuta a New York nel 1988 (Cfr. i dati bibliografici *supra*, nota 9). Qui non possiamo dedicarci all'analisi puntuale di tale importante testo, pur tenendo in conto i suoi risultati.

i Padri, e la Tradizione nel suo insieme, hanno sempre letto la Bibbia nella Chiesa³⁰.

Leggere la Bibbia in modo ecclesiale significa innanzitutto leggerla con il *sensus fidei* della Comunità che è il Corpo di Cristo. Un'ermeneutica adeguata – sottolinea l'Arcivescovo Ratzinger nelle catechesi sulla creazione tenute a Monaco – non è quella che cede alle ideologie del momento, ma quella che si mantiene nella fede della Chiesa. Un cristianesimo che interpreta la Parola dando il primato alle idee alla moda, è una religione che cerca scappatoie, non che dà spiegazioni³¹. Questo sarebbe l'errore di chi intende male il significato dell'"oggi" della fede. Che la Scrittura non sia da leggere come un «morto libro storico», Ratzinger lo ha detto e ripetuto in tutti i modi, come pure ha detto e ripetuto che la Rivelazione continua ad accadere oggi nel cuore dei credenti. Dire questo, però, è tutt'altra cosa rispetto al ritenere che l'interpretazione della Scrittura debba sottoporsi alle mode del pensiero attuali. L'oggi di cui qui si parla è l'"oggi" della fede, quello *hodie* che si incontra nei testi liturgici³²: è il presente di Cristo, di colui che rimane sempre lo stesso «ieri, oggi e sempre» (*Eb* 13,8). In questo *hodie* della fede, il credente incontra Cristo vivente e fa amicizia, o meglio riceve amicizia, da lui. Innestato in questo rapporto, il cristiano può e deve capire la Scrittura del passato, che così è anch'essa sempre viva, giovane e attuale e non richiede alcun "aggiornamento", perché l'aggiornamento continuo della Scrittura non è la "riscrittura" di essa, ma è Cristo e la fede viva in lui, donata dallo Spirito Santo che abita nei nostri cuori.

Oltre al possibile errore di leggere (o meglio, manipolare) la Scrittura secondo un malinteso "oggi", vi è anche quello – in cui molti sono incappati – di leggere la Scrittura solo secondo lo "ieri". Siamo con questo alla critica ratzingeriana all'esegesi moderna, la quale pretese di

³⁰ A titolo di esempio, ricordiamo la forte espressione di rimprovero di san Leone Magno, che riferendosi all'eretico Eutiche, scrive, LEONE MAGNO, *Epistula «Lectis dilectionis tuae» (Tomus ad Flavianum)*, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO – al., EDB, Bologna 1991, 77: «Quale conoscenza può avere delle sacre pagine del Nuovo e dell'Antico Testamento chi non sa comprendere neppure i primi elementi del Simbolo?».

³¹ Cfr. J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato*, Lindau, Torino 2006, 21. Per quanto il sottotitolo originale tedesco parli di *Fa-stenpredigten* (omelie quaresimali), si tratta in realtà di «catechesi per adulti», come precisa l'Autore nella «Premessa» (p. 9).

³² Cfr. M. GAGLIARDI, *Liturgia fonte di vita. Prospettive teologiche*, Fede & Cultura, Verona 2009, 105-114.

leggere i testi biblici non più guardando in avanti, bensì indietro; cioè non più alla luce di Cristo, ma solo alla luce della loro vera o presunta origine storica. Notiamo che questo errore può essere compiuto ad alti livelli accademici, in pubblicazioni scientifiche di esegesi, ma anche ai livelli più ordinari della predicazione e della catechesi, o del governo ecclesiastico. Ciò avviene quando si dice che gli insegnamenti biblici sono vecchi, sono superati, perché sono stati scritti nel passato. Quando però si fanno queste affermazioni, si opera anche una selezione tra quelle che sarebbero affermazioni bibliche vecchie e altre che sarebbero invece attuali e quindi resterebbero in vigore. Ma chi decide su quali temi i testi biblici sono sorpassati e su quali sono attuali? In base a quali criteri – e stabiliti con quale fondamento – si opera questa selezione, si ritaglia questo canone nel canone?

Ai possibili errori interpretativi dovuti a fraintendimenti di ciò che significhi “presente” o “passato”, si aggiunge ancora la possibilità di cadere in errore se si interpreta scorrettamente il significato del “futuro” della fede. Se ciò accade, si pretende di possedere uno sguardo tale verso il futuro, per cui siamo noi che dobbiamo stabilire la direzione verso cui andare, quali sono i valori che vogliamo incarnare oggi, gli obiettivi pastorali da realizzare, la dottrina che desideriamo tenere e quella che preferiamo scartare. Torna, in poche parole, il problema vichiano del *verum quia factum*, cui Ratzinger faceva riferimento in *Introduzione al Cristianesimo*³³. Questo orientamento al futuro non coincide, però, con l'orientamento escatologico verso il Cristo risorto e parusiaco. Si tratta, al contrario, di qualcosa che facciamo noi e che, al tempo stesso, fingiamo che provenga dalla Parola di Dio, “interpretata” con sguardo “profeticamente” rivolto al futuro. Non è il futuro di Dio quello di cui si parla in questi casi, ma uno scimmiettamento umano di esso.

Alla luce degli studi bonaventuriani, Ratzinger è arrivato a comprendere che i concetti di *inspiratio* e *revelatio* interiore non si applicano solo agli agiografi, ma anche ai fruitori della Sacra Scrittura, i quali hanno costantemente bisogno degli aiuti divini per poter leggere al di là della lettera del testo. In questo senso, senza vita di preghiera e senza vita di grazia, non si capisce davvero la volontà di Dio espressa nel te-

³³ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005¹⁴, 51-56.

sto biblico. Ritorna così il tema balthasariano, ma anche ratzingeriano, del rapporto inestricabile tra teologia e santità, applicato qui anche in chiave ermeneutica³⁴.

Vi è comunque un continuo circolo ermeneutico tra testo materiale e lettura spirituale. Se, come detto, il testo materiale da solo non basta, è vero anche il contrario: che l'interpretazione operata nella fede si esercita sul testo. Nel suo contributo al volume *Rivelazione e Tradizione*, Ratzinger scrive che la subordinazione della *Scriptura* alla *fides* (il Simbolo) rappresenta la forma essenziale del concetto di Tradizione. Per sua natura, quindi, la Tradizione è sempre interpretazione; essa non esiste indipendentemente dalla Scrittura, essendo piuttosto l'esplicazione, l'interpretazione "secondo le Scritture". Questo pensiero è di grande potenza. Esso rappresenta un aiuto sostanziale all'elaborazione di una teoria dell'esegesi biblica che sia adeguata al proprio oggetto di studio.

Nonostante questo sincero apprezzamento, il cui valore resta, bisognerà tuttavia anche qui notare che, anche in questo caso, non è chiaro in cosa consista esattamente la distinzione fra Tradizione ed esegesi, come pure fra Tradizione e teologia. Dato che anche l'esegesi e la teologia sono "interpretazione" della Scrittura, come lo è la Tradizione, in che consiste la differenza tra queste interpretazioni? Oppure anche esegesi e teologia sono espressione della Tradizione? E se questo fosse il caso, in che senso e in che misura lo sono? Sembra che ci sia bisogno di un'ulteriore riflessione per elaborare meglio questi aspetti.

Sviluppo dottrinale

Arriviamo così a trattare più direttamente dello sviluppo dottrinale. Sembra opportuno iniziare la riflessione in materia domandandosi cosa sia un «dogma». Se si va alla ricerca di una definizione di dogma nei testi di Ratzinger, quanto di più vicino ad essa si riesce a trovare è l'affermazione secondo cui il dogma è la «forma ecclesiale di ermeneutica della Sacra Scrittura», dove per ermeneutica, o interpretazione, «si

³⁴ Per quanto riguarda H.U. VON BALTHASAR. Cfr. ad esempio il suo «Theologie und Heiligkeit» (Aufsatz von 1948), in *Verbum Caro. Schriften zur Theologie*, I, Johannes, Einsiedeln 1960, 195-224. Per una panoramica del tema negli scritti di questo teologo, Cfr. J. KONDA, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 1991.

intende la trasposizione del linguaggio equivoco della Scrittura nella univocità del concetto, che chiarisce il nucleo oggettivo e permanente di ciò che in essa viene inteso»³⁵.

Questa definizione è armonizzabile con quella, dal sapore più classico, che si incontra nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che non è ovviamente un testo teologico di Ratzinger, ma è stato redatto sotto la sua guida. Il n. 88 del *Catechismo* definisce i dogmi come «verità contenute nella Rivelazione divina» o «verità che hanno con quelle una necessaria connessione». Senza entrare qui in un approfondimento di queste definizioni, recepiamo il loro contenuto essenziale: un dogma è una verità contenuta nella Rivelazione, o una verità che è connessa a quelle contenute nella Rivelazione per un nesso intrinseco³⁶. Mentre il *Catechismo* sottolinea l'origine divina della dottrina (essa viene da Dio; si trova nella Rivelazione divina), Ratzinger, come privato teologo, ne evidenzia la formulazione umana (nella quale interviene comunque lo Spirito Santo): la dottrina è la forma ecclesiale/concettuale di ermeneutica della Scrittura. Anche qui si potrebbe avanzare una richiesta di maggior precisione: cosa distingue questa ermeneutica della Scrittura da altre ermeneutiche, che sono anch'esse ecclesiali, quali l'esegesi e la teologia? Alla domanda si potrà rispondere approfondendo la riflessione sullo sviluppo dottrinale.

Cosa ha detto Ratzinger riguardo a questo tema? Innanzitutto, egli nota che, in linea con Agostino, Bonaventura non vede all'opera nella storia uno sviluppo sostanziale, ma solo accidentale, della dottrina. No-

³⁵ *NatComp*, 127. Alcune pagine prima, nello stesso saggio dedicato al problema della storia dei dogmi, l'Autore scrive che il concetto di dogma nella Chiesa antica non era quello di «asserto dottrinale» coincidendo semplicemente con «la fede della Chiesa che rende accessibile e spiega la Scrittura» (*NatComp*, 121). È indicativo, in questa stessa direzione, il fatto che nel saggio *La storicità dei dogmi*, Ratzinger abbia inserito un paragrafo di cinque fitte pagine, intitolato *Che cos'è il dogma?*, in cui offre – tra l'altro in modo del tutto incidentale – solo questa quasi-definizione: il dogma è «l'affermazione impegnativa di fede» (*NatComp*, 136). Il resto del paragrafo sviluppa una riflessione sul Simbolo e sulle limitazioni storico-linguistiche del dogma, nonché sul suo legame con la professione personale della fede, che trova nella liturgia il momento rappresentativo più alto. Per la questione del dogma e del progresso dottrinale in Ratzinger, Cfr. la tesi dottorale di R. WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Ferdinand Schöning, Paderborn 2012.

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Carta apostolica in forma di motu proprio *Ad tuendam fidem* (18 maggio 1998), n. 3, precisa che la connessione può darsi «sia per ragioni storiche sia come logica conseguenza».

nostante ciò, il Teologo bavarese pensa che vi siano elementi del pensiero bonaventuriano che permettono di accreditare una visione non statica della dottrina e ritiene che si debba vedere un dispiegamento della fede all'interno della storia della Chiesa. Il Nostro giustifica questa visione in base all'unità della storia, non solo tra l'Antico e il Nuovo Testamento, ma anche tra il Nuovo Testamento e il tempo della Chiesa. Egli non vede uno stacco netto tra la fine della redazione del Nuovo Testamento e il tempo della Chiesa. All'interno di questa impostazione, resta chiara una cosa: come nel passaggio da Antico a Nuovo Testamento non vi è una mutazione radicale, ma solo una esplicitazione nel senso del compimento della fede (sicché il Nuovo è più dell'Antico, ma non contro l'Antico, né lo contraddice), così avviene anche nel rapporto tra Nuovo Testamento e dottrina esplicitata nel tempo della Chiesa. Lo sviluppo della fede compiuto dalla Chiesa attraverso i secoli sarà, in un certo senso, qualcosa di più del Nuovo Testamento, ma non sarà contro di esso. Per Bonaventura, infatti, la *apparitio* (Rivelazione pubblica) si è conclusa in Cristo ed è confluita nella *doctrina* fissata e non variabile³⁷. La *revelatio* continua nel senso sopra precisato, non nel senso che essa produrrebbe, col passare del tempo, una variazione o persino un annullamento di quanto già consegnato in passato mediante la *apparitio*³⁸.

In base allo studio delle opere posteriori di Bonaventura, la posizione di Ratzinger si precisa ulteriormente: dal punto di vista oggettivo, la Scrittura è certamente compiuta; il suo significato però è «da ricercarsi in uno sviluppo continuo che si snoda lungo tutta la storia e che non si è ancora concluso. [...] Dalla Scrittura si sviluppano dunque conoscenze sempre nuove, in essa, per così dire, accade ancora qualcosa; e questo accadere, questa storia, andrà avanti fintantoché ci sarà una storia»³⁹. Si incontra qui un concetto diverso rispetto a quello, sopra accennato, di Tradizione come interpretazione della Scrittura. In queste opere della maturità, Bonaventura aggiunge che non solo è la Tradizione a far sbocciare la potenzialità della Scrittura, o almeno a interpretarla, lungo la storia; è la Scrittura stessa che sboccia, grazie alle *multiformes theoriae* in essa contenute. Per quanto il Bonaventura filo-gioachimita⁴⁰ del

³⁷ Cfr. JROO II, 194.

³⁸ Cfr. JROO II, 196.

³⁹ JROO II, 470.

⁴⁰ Per un approccio alla teologia della storia di Gioacchino da Fiore, Cfr. A. STAGLIANÒ, *L'Abate calabrese. Fede cattolica nella Trinità e pensiero teologico della storia in Gioacchino*

commento *In Hexaëmeron* accoglia in qualche modo l'idea di una crescita della Scrittura stessa, tale crescita non viene mai presentata come un rinnegamento o superamento di Cristo e del Nuovo Testamento. Per dirla in termini moderni, si tratta di uno sviluppo organico di una realtà che permane identica a se stessa, non di una evoluzione sostanziale, che trasforma una cosa in un'altra.

Si dovrà aggiungere che anche il magistero della Chiesa ha dei limiti. Se è vero che la Chiesa ci dona la regola della fede, che svolge funzione regolativa sulla Bibbia stessa – in quanto la Bibbia deve essere letta secondo il Simbolo della Chiesa – d'altra parte esiste anche il limite della *littera Scripturae*, del senso letterale e immediato della Bibbia. Si tratta di ciò che della Scrittura può essere conosciuto senza ambiguità, possiamo dire senza dubbio, sia da parte dell'esegesi scientifica sia dalla semplice lettura di un qualsiasi credente. Questo senso immediato, chiaro e comprensibile a tutti della Sacra Scrittura rappresenta, a sua volta, un limite per il magistero, nel senso che ciò che la Bibbia dice non può essere contraddetto dai pronunciamenti della Chiesa⁴¹. La Bibbia resta così il criterio principale per evitare ogni arbitrio magisteriale e, così facendo, si difende la *sarx* (carne) della Sacra Scrittura, la *sarx* del Logos stesso, contro ogni tendenza gnostica.

Storia del dogma

Trattando dello sviluppo dottrinale, Ratzinger cerca di evitare i vicoli ciechi di visioni, tra loro opposte, che potremmo chiamare archeologismo, da una parte, e progressismo dogmatico, dall'altra. Se è vero che non si può identificare (come i protestanti) la storia dei dogmi con una inevitabile decadenza, neppure essa può essere assorbita dall'idea di progresso, come se la storia del dogma fosse in costante ascesa perfezionativa. C'è un aspetto ambivalente nella storia dei dogmi: essa può segnare progresso e sviluppo nell'assimilazione, oppure minaccia di perdita e alienazione. Per questo, il nostro Autore è convinto che «in lingua tedesca è meglio usare “storia” [*Geschichte*] invece di “evoluzione” [*Entwicklung*] del dogma»⁴².

da Fiore, LEV, Città del Vaticano 2013, soprattutto il cap. 3.

⁴¹ In *NatComp*, 128, Ratzinger cita al riguardo un testo di M. LÖHRER, che parla di «circolo ermeneutico» tra Scrittura e magistero, che deve essere rispettato dal teologo.

⁴² *NatComp*, 114-115 nota 9.

La possibilità di uno sviluppo (concetto molto diverso da quello di evoluzione) della dottrina radica, per Ratzinger, in due ordini di fattori: da una parte, la dottrina è sottoposta alle leggi della storia; dall'altra, è sottoposta alle leggi del linguaggio⁴³. Entrambi i condizionamenti sono inevitabili e fanno parte di una certa – per così dire – “debolezza” o provvisorietà dei pronunciamenti dottrinali della Chiesa. D'altro canto, la storicità della dottrina e il fatto che essa venga oggettivizzata in proposizioni verbali rappresentano anche la sua forza, perché rendono la dottrina comunicabile, di generazione in generazione, nella continuità dei secoli. Tra le funzioni del linguaggio – spiega Ratzinger – una delle principali è proprio quella di permettere quella comunicazione che è capace di unire generazioni diverse mediante l'invio e la ricezione di messaggi linguistici. Ciò implica anche che il messaggio vada sempre di nuovo riappropriato dagli uditori delle diverse epoche; eppure, la comunicazione *della stessa verità* resta possibile proprio mediante la *dottrina*.

Interpretazione dei dogmi ed esperienza di fede

Ratzinger riconosce un duplice principio per l'interpretazione dei dogmi: a) In quanto spiegazione della Scrittura, il dogma va costantemente ricondotto all'oggetto della sua interpretazione; b) Il dogma va compreso nell'unità della sua storia particolare⁴⁴. Bisogna ricordare che una delle dimensioni principali – anche se non l'unica – della storia del dogma è l'«unico soggetto Chiesa»⁴⁵. Il dogma è quindi legato anche all'esistenza, alla scelta di vita per Cristo all'interno della comunione sacramentale della Chiesa. Ora, anche questo va spiegato un po' meglio, riprendendo le osservazioni ratzingeriane sul tema dell'esperienza.

Ai nostri giorni accade abbastanza di frequente che ci si riferisca volentieri all'esperienza come fonte primaria della dottrina e come valore sommo, tanto nella liturgia quanto nella vita spirituale. È importante però capire di che tipo di esperienza si tratti. Nel 1982, Ratzinger

⁴³ Cfr., per es., *NatComp*, 136-142.

⁴⁴ Cfr. *NatComp*, 128-129.

⁴⁵ Anche se il magistero di papa BENEDETTO XVI non è oggetto di questa presentazione, riprendiamo questa espressione dal suo famoso *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi* (22 dicembre 2005).

ricordava che san Tommaso d'Aquino, nonostante le sue preferenze aristoteliche, ha riconosciuto valido quel principio che la tradizione platonico-agostiniana ha espresso con la frase *Deus semper maior*. La creazione e la storia – e la nostra esperienza di esse – servono come mezzi per la Rivelazione, ma Dio resta sempre più grande rispetto a tali mezzi. Perciò, non solo il linguaggio dogmatico, ma anche (e ancor più) l'esperienza di Dio posseggono dei limiti. La vera esperienza di fede è quella che tiene seriamente conto di questa verità e, quindi, è disposta a superare anche se stessa, in quanto esperienza, verso la verità di Dio, che supera ogni esperienza⁴⁶.

Dell'esperienza non si può fare a meno, né nella vita né nella fede, ma l'esperienza da sola non basta e può persino essere ingannevole. Ne consegue anche qui un criterio di sviluppo dottrinale: la verità del *Deus semper maior* non si può dedurre dai *desiderata* espressi da coloro che fanno esperienza della vita e della fede. La dottrina non si stabilisce mediante un ascolto delle esperienze, essendo piuttosto le esperienze che devono sempre rimanere in ascolto della Parola. Per essere espliciti, i sondaggi di opinione sono molto utili a livello di sociologia della religione e possono esserlo anche a livello pastorale. Sarebbe però completamente errato utilizzare i risultati di tali sondaggi come criterio di sviluppo dottrinale.

Non si tratta di cambiare il Simbolo della fede, bensì di ripresentarlo all'uomo di oggi affinché *quelle* parole restino intellegibili *per lui*. Ratzinger resta fedele ai principi della sua visione teologica, quando scrive che per il vero sviluppo dottrinale «è sufficiente l'interpretazione, la quale però è per l'appunto responsabile nei confronti della parola data e sempre di nuovo rimanda ad essa invece di abbandonarla»⁴⁷. In nessun luogo Ratzinger sostiene una interpretazione attualizzante della Scrittura che vada *contro* ciò che questa dice⁴⁸.

⁴⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Elementi di Teologia Fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, 84-85.

⁴⁷ *NatComp*, 82.

⁴⁸ In questo senso, sono molto utili le osservazioni contenute nel breve articolo di T.G. GUARINO, «Pope Francis and St. Vincent of Lérins», *First Things* [online edition] (16-08-2022): <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/08/pope-francis-and-st-vincent-of-lrins> [17-08-2022]. Di Thomas Guarino, Cfr. anche la monografia *Vincent of Lérins and the Development of Christian Doctrine*, Baker Academic, Grand Rapids 2013.

Sviluppo organico contro evoluzione corruttrice

L'evoluzione dottrinale è qualcosa che Ratzinger ha escluso sin dall'inizio. In un breve saggio⁴⁹, in cui analizza il rapporto tra Scrittura e Tradizione in Bonaventura a partire dalla questione del *Filioque*, il Professore bavarese nota che, per il Serafico, la dogmatizzazione di contenuti dottrinali – quale appunto l'inserimento nel Credo della clausola sulla processione dello Spirito Santo anche dal Figlio – avviene per tre motivi: *ex fidei veritate* (scaturisce dalla verità stessa della fede), *ex periculi necessitate* (in risposta a qualche eresia), *ex ecclesiae auctoritate* (in forza dell'autorità della Chiesa). Anche qui, tra i criteri di sviluppo dottrinale non figura la necessità di adeguarsi ai tempi o alla mentalità corrente. Bonaventura, infatti, ricorda che noi cattolici, nello sviluppare il dogma, *non corrumpimus, sed perficimus*. Lo sviluppo dottrinale non equivale ad una corruzione della Scrittura (il che sarebbe una mutazione evolutiva e non uno sviluppo organico), bensì ad un perfezionamento della realtà stessa, che quindi in quanto tale non cambia, né può cambiare. «La dogmatizzazione sarebbe quindi lo sviluppo del senso che porta solo a termine (*perficit*) ciò che già intendeva la Scrittura». Qui «la continuità resta fortemente rimarcata»⁵⁰.

Bonaventura ammette anche un certo carattere di relativa novità, lì dove interviene uno sviluppo dottrinale. Nel caso specifico del *Filioque*, fu certamente una novità l'aver inserito tale clausola all'interno del Simbolo della fede. Si trattò, chiaramente, di una novità non nel senso della corruzione dottrinale, ma dell'espansione coerente. Il Serafico sostiene che il potere di introdurre simili novità è stato dato da Cristo alla sua Chiesa. È questo il criterio della *ex ecclesiae auctoritate*, che Bonaventura identifica sostanzialmente con il *munus docendi* del successore di Pietro sulla cattedra romana. «Qui il pieno potere apostolico del papa – scrive Ratzinger – è elevato a principio del progresso nella Chiesa; esso è anteposto ai concili del passato in modo che, se non può certo contraddirli quanto alle loro asserzioni positive, tuttavia gli è data facoltà di affermare qualcosa di nuovo, andando oltre, anzi, se necessario, anche contro di essi»⁵¹. Quest'ultima affermazione necessita di essere

⁴⁹ Cfr. JROO II, 747-767.

⁵⁰ Jroo II, 752.

⁵¹ Jroo II, 752.

approfondita, dovendosi precisare cosa intenda dire Ratzinger quando scrive che il Papa può andare non solo oltre, ma in certi casi persino contro i concili del passato. Quando egli afferma questo, intende che l'autorità pontificia è tale che – lì dove non si tratti di dottrine definite – il Papa può non solo aggiungere, bensì anche correggere i concili del passato. Non si tratta, allora, di andare contro la dottrina infallibilmente insegnata, perché questo è precluso anche al Sommo Pontefice, il quale deve «confermare i fratelli» (cf. *Lc* 22,32), non stravolgere la loro fede. Ma nei casi in cui i concili non si sono pronunciati in modo definitivo, il Papa può andare “contro”. Un esempio di ciò è l'insegnamento di Pio XII riguardo alla materia del sacramento dell'Ordine, che andò “contro” ciò che – senza definirlo – aveva detto il Concilio di Firenze⁵².

Ruolo dell'autorità ecclesiale nello sviluppo dottrinale

Tutto ciò, comunque, sembrerebbe concentrare molto l'attenzione sul ruolo del Papa e, più in generale, dell'autorità magisteriale nello sviluppo dottrinale. Questo problema è stato segnalato di recente dal dogmatico di Münster, Michael Seewald. Questi mette in luce il fatto che il concetto “aperto” di Rivelazione proposto da Ratzinger, con la visione di sviluppo dottrinale che comporta, se, da un lato, «può aprire al dibattito con una libertà fino a questo momento insospettata», dall'altro, qualora «si colleghi con gli strumenti di un'autorità suscettibile di fronte alle discussioni, potrebbe anche inibire un dialogo aperto». Il punto è che, se per distinguere ciò che è rivelato da ciò che non lo è, non si può più riferirsi a Scrittura e Tradizione come “fonti” in cui la Rivelazione è attestata in forma di *revelata*, «come si può ottenere una determinazione chiara e condivisa di ciò che realmente, e perciò anche in modo vincolante, è rivelato o intimamente connesso con la rivelazione?»⁵³.

Seewald annota, in conclusione del suo ragionamento, che «la nozione ampia di “rivelazione” propria di Ratzinger, dunque, da una parte apre uno spazio di flessibilità e di riforma; ma, allo stesso tempo, è esposta a strumentalizzazioni, nelle quali la forza dell'autorità minac-

⁵² Cfr. CONCILIO DI FIRENZE, *Exsultate Deo* (22 novembre 1439): DS, n. 1326; PIO XII, Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* (30 novembre 1947): DS, n. 3858-3859.

⁵³ M. SEEWALD, *Il dogma in divenire. Equilibrio dinamico di continuità e discontinuità*, Queriniana, Brescia 2020, 218.

cia di sostituirsi a quella degli argomenti, perché a questi viene in un certo senso sottratto il materiale positivo sul quale si fondano e sulla base del quale possono affermare che una cosa è rivelata o non rivelata. Se si portasse questa impostazione fino in fondo, la teologia come tale sarebbe finita»⁵⁴.

Osserviamo, a margine di queste parole, due cose: la prima è che ciò che Seewald presenta come scenario ipotetico appare essere, purtroppo, una situazione reale in cui spesso già navighiamo. In secondo luogo, notiamo che la teologia di Ratzinger potrebbe essere oggetto – su questo punto particolare – di una piccola nemesi storica. Tra gli altri motivi, egli ha sviluppato la sua teologia della Rivelazione, sullo sfondo della proclamazione del dogma del 1950, proprio per mantenere una nozione ampia del concetto di Rivelazione, nella quale fosse chiaro che tutta la Chiesa e non solo i gerarchi sono custodi della dottrina, sì da scongiurare un uso arbitrario e non biblicamente fondato del *munus docendi*. Paradossalmente, questo modello teologico potrebbe essere malinteso o manipolato, per mettere in atto strategie ecclesiali opposte a quelle che il suo Autore prefigurava e desiderava.

La “logica” dello sviluppo dottrinale

Un punto di grande forza della teologia della Rivelazione di Ratzinger è il suo netto cristocentrismo, ugualmente di origine bonaventuriana. Più concretamente, si tratta del legame nell’oggi con ciò che Dio ha detto e operato in Cristo. Siccome Cristo è sempre vivo, viva è anche l’opera della sua Rivelazione, che perdura in ogni epoca, che rimane sempre presente. Si tratta però, come Ratzinger ben spiega nelle sue riflessioni sull’ermeneutica e nella sua trilogia su *Gesù di Nazaret*⁵⁵, non di un Gesù ricostruito a tavolino, ma del “Gesù dei Vangeli”⁵⁶. Anche

⁵⁴ *Ibid.*, 220.

⁵⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007; ID., *Gesù di Nazaret. Seconda Parte: Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011; ID., *L’infanzia di Gesù*, Rizzoli–Libreria Editrice Vaticana, Milano–Città del Vaticano 2012. I tre saggi sono poi stati raccolti, in edizione riveduta e corretta, in J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio* (Opera Omnia VI/1), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

⁵⁶ RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, I, 17-18 enuncia questo criterio ermeneutico con parole semplici e dirette: «io ho fiducia nei Vangeli». Pur accettando gli apporti positivi delle moderne tecniche storico-critiche, continua, «ho voluto fare il tentativo di presentare il Gesù dei Vangeli

qui la Bibbia si manifesta come grande argine alla cosiddetta “tradizione deformante”, che dimentica e a volte persino manipola la Parola di Dio.

Fedeltà alla Parola donata in passato non significa però archeologismo o tradizionalismo. Per Ratzinger, la Tradizione è la vita odierna della Parola detta in passato. Va qui valorizzato il legame fra Tradizione e successione apostolica. Ratzinger interpreta la Tradizione «non tanto come principio materiale quanto formale; essa in ultima analisi significa una fondamentale decisione ermeneutica, tale per cui la fede non è presente altro che nella continuità storica dei credenti, deve essere trovata in essa, non contro di essa»⁵⁷.

Non v'è necessità di delineare una Tradizione formale contro una Tradizione materiale, un atto contro un contenuto. Accetteremo che la Tradizione è principalmente ermeneutica della Scrittura sempre viva nella storia del popolo di Dio; e, al tempo stesso, manterremo che inevitabilmente questa ermeneutica, sempre viva e mai archeologica, produca e contenga anche dei contenuti materiali, dei quali alcuni sono presenti sin dalle origini (le tradizioni consegnate oralmente dagli apostoli: cf. *Gv* 21,24-25), mentre altri sono sbocciati dai primi, per naturale sviluppo organico attraverso i secoli.

Il modo per non cadere nel tranello di una “tradizione deformante” è di applicare allo sviluppo dottrinale lo stesso criterio emerso studiando il tema della Tradizione, della teologia e del magistero: vi è una *littera Scripturae* che non può essere trasgredita. Anche qui troviamo, in fondo, un *et-et*, perché non si tratta di un puro biblicismo, bensì di un'accoglienza della Bibbia nell'ottica di quella sana ragione naturale (filosofia e senso comune) che riconosce il principio di non-contraddizione come base di qualunque pensiero e discorso umani che siano minimamente sensati.

In una visione dinamica dello sviluppo dottrinale, quale quella consegnataci da Ratzinger, bisognerà coltivare in ogni epoca l'apertura mentale a «ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (*Ap* 2,7). Ciò do-

come il Gesù reale, come il “Gesù storico” in senso vero e proprio. [...] Io ritengo che proprio questo Gesù – quello dei Vangeli – sia una figura storicamente sensata e convincente». Scrivendo i tre volumi su Gesù di Nazaret, Ratzinger ha quindi potuto realizzare un desiderio che aveva espresso nel 1986, nella conferenza *The Church as an Essential Dimension of Theology*, in cui esclamava: «Come sarebbe entusiasmante, e bello, andare alla ricerca non del Gesù di questa o di quella fonte presunta, ma del Gesù del Nuovo Testamento stesso»: *NatComp*, 60.

⁵⁷ JROO VII/2, 139-140.

vettero fare i professori di Ratzinger che si erano opposti, prima della definizione, al dogma dell'Assunzione di Maria⁵⁸ e ciò deve fare ogni cattolico che crede nell'assistenza dello Spirito Santo alla Chiesa. Lo Spirito Santo, infatti, ha la capacità di condurre la Chiesa alla «verità tutta intera». Egli sa far «ricordare» ai credenti la Parola di Cristo (cf. *Gv* 16,4.13). Questa apertura al vero, proprio in quanto apertura, può riservare novità e sorprese, ma non può tollerare la contrapposizione dialettica⁵⁹. La Verità è Cristo e Cristo rimane sempre lo stesso, ieri, oggi e sempre (cf. *Gv* 14,6; *Eb* 13,8). Il Logos divino è certamente superiore alla logica umana (cf. *Is* 55,9); è superiore ma non le si contrappone.

La sana apertura alle “novità” di Dio nel processo della Tradizione (si pensi all'introduzione di *homoousios* o di *transubstantiatio*) ci pone nella condizione interiore anti-archeologica. Questa apertura, in concreto, mantiene viva la sete di approfondire sempre di più il deposito della fede, in modo da scoprire e farne sviluppare le gemme nascoste, o fin qui non adeguatamente osservate nella loro bellezza. Di tanto in tanto lungo la storia, la Chiesa arriva anche a compiere degli atti solenni per ratificare in modo incontrovertibile queste scoperte e questi sviluppi. La predicazione dei pastori, la contemplazione e la preghiera di tutti i credenti, come pure lo studio dei teologi, lavorano a questo: il vero sviluppo dogmatico, esempio massimo, o almeno più tangibile, della vera Tradizione⁶⁰.

Alla luce di questo, dobbiamo anche chiederci: molti parlano di sviluppo dottrinale, ma chi sta lavorando ad esso? Chi sta studiando qualche tema per preparare un'eventuale, futuro pronunciamento dogmatico? Sembra, al contrario, che ogniqualvolta si paventi, per quanto in forma ipotetica, la possibilità di definire un nuovo dogma, vi sia una generale levata di scudi, motivata perlopiù in base al fatto che “tale

⁵⁸ Cfr. *La mia vita*, 59-60.

⁵⁹ Cfr. M. GAGLIARDI, *La Verità è sintetica*, 97-99.

⁶⁰ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 8: «Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (Cfr. *Lc* 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio». La finalità della crescita, segnalata dal testo è fondamentale: perché vengano a compimento nella Chiesa le parole di Dio. Sono dunque esse, e non altre parole, che devono essere comprese fino in fondo dalla Chiesa, sino alla fine dei tempi.

dottrina non è biblica”, oppure che essa “creerebbe ulteriori ostacoli nel dialogo ecumenico”.

Simili atteggiamenti non solo non coincidono con la visione di Ratzinger sulla Bibbia e sulla Tradizione, ma addirittura sembrano voler togliere allo Spirito Santo il diritto di compiere il suo lavoro, che è quello di condurre la Chiesa alla verità tutta intera. Qui bisognerebbe applicare il criterio cui ricorse san Pietro dinanzi alla famiglia di Cornelio (cf. *At* 11,17) e chiedersi: chi siamo noi, per porre impedimento a Dio? Non possiamo essere noi a mettere limiti a Dio, fosse anche per buone ragioni qual è, certamente, la causa ecumenica. L'unico limite a Dio è Dio stesso. Da qui deriva appunto il fatto che non possiamo manipolare la Parola di Dio allo scopo di creare una dottrina “aggiornata”, al passo coi tempi. Salvato, però, il limite invalicabile della «contraddizione che nol consente»⁶¹, è necessario rimanere aperti alle vere novità di Dio, a quelle sorprese che nello sviluppo dottrinale della vera Tradizione non tradiscono, bensì ridicono incessantemente l'unica e medesima Parola che salva, Gesù Cristo, il Verbo fatto carne, che offre a tutti gli uomini la sua amicizia.

Summary: Joseph Ratzinger dedicated his Habilitation Thesis to the concept of Revelation in St. Bonaventure. During this study, he built his own theory of Revelation, which remained almost unchanged throughout his theological activity and exerted a clear influence on several aspects of his thought. The article presents the fundamental concepts of this theology of Revelation, together with some observations and applications, drawing both on the Habilitation Thesis and on other publications of the Bavarian Theologian.

Key words: Ratzinger, Revelation, Sacred Scripture, Tradition, Bonaventure, Vatican II, hermeneutics, dogma, doctrinal development, synodality.

⁶¹ DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, XXVII, 120.



Vita consecrata: l'inaspettata valorizzazione della liturgia

Elena Massimi, FMA*

Conferenza per la giornata di studi per la vita consacrata «A 25 anni di Vita consecrata», tenutasi nel Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, il 20 novembre 2021.

Il Concilio Vaticano II, come è ben noto, con la Costituzione conciliare *Sacrosanctum concilium* (= SC) ha ridonato alla Chiesa la centralità della liturgia nella vita cristiana e il suo “senso teologico”. Infatti, nel numero 1, dove viene sintetizzato il programma del Concilio, si legge che

Il sacro Concilio si propone di far crescere ogni giorno più la vita cristiana tra i fedeli [...] Ritiene quindi di doversi occupare in modo speciale anche della riforma e della promozione della liturgia¹.

In SC, inoltre, si afferma che mediante la liturgia «specialmente nel divino sacrificio dell'eucaristia, “si attua l'opera della nostra redenzione”»², che «Cristo è sempre presente nella sua Chiesa, e in modo speciale nelle azioni liturgiche»³, che «la liturgia è il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana

* Suor Elena Massimi, FMA, docente di Teologia Sacramentaria presso la Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium», Roma, è Presidente dell'Associazione Professori di Liturgia.

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), n. 1

² CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium*, n. 2.

³ CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium*, n. 7.

tutta la sua energia»⁴, che «è la prima e indispensabile fonte dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano»⁵.

La liturgia occupa un posto centrale nella vita della Chiesa, e quindi, a maggior ragione, nella vita consacrata⁶. Stupisce non poco, però, la presenza di un numero esiguo di studi che trattano della relazione tra liturgia e vita consacrata⁷, e una quasi totale assenza nel magistero più recente⁸.

Forse tutto ciò accade semplicemente per il fatto che la relazione liturgia e vita consacrata è data per “scontata” (i religiosi secondo il diritto proprio pregano la Liturgia delle Ore e partecipano, nella maggior

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium*, n. 10.

⁵ CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum concilium*, n. 14.

⁶ In questa sede l'espressione “vita consacrata” viene utilizzata secondo quanto indicato in IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*: «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo» (1994), n. 6: «La terminologia “vita consacrata”, benché presente nel Vaticano II, risulta per molti abbastanza recente, da alcuni giudicata non del tutto adatta e talvolta discriminante, quasi che gli altri cristiani non fossero radicalmente consacrati con il battesimo. I termini “consacrazione”, “vita consacrata” sono presi qui nel loro senso preciso teologico, quale vita consacrata per mezzo dei consigli evangelici e come tale riconosciuta dalla chiesa. Per ovvi motivi pratici l'*Instrumentum laboris* adopera di solito l'espressione “vita consacrata” in genere o altre espressioni simili; l'estensione di questa terminologia deve essere presa in senso analogico e secondo la natura propria delle diverse forme di vita che sono assimilate. Alle volte si adopera una terminologia specifica per riferirsi a ciascuna delle forme, secondo la loro natura».

⁷ Cfr. M. AUGÉ, «Note sulla spiritualità monastico-religiosa nei suoi rapporti con la liturgia: principali tappe storiche», *Claretianum* 15 (1975), 5-31; S. MARSILI, «Vita consacrata: vita in dimensione pasquale», *Consacrazione e Servizio* 27 (1978), 9-18; M. AUGÉ, «La spiritualità biblico- liturgica nella formazione del religioso», *La Nuova Alleanza* 85 (1980), 103-109; S. DECLoux, «La dimension sacramentelle de la vie religieuse», in *Vie Consacrée* 58, 1986, 197-208; M. AUGÉ, «La vida religiosa como acontecimiento simbólico-cultural», *Vida Religiosa* 68 (1990), 141-147; ID., «La spiritualità del religioso e la liturgia», *Claretianum* 31 (1991), 261-293; ID., «Spiritualità liturgica. “Offrite i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio”», San Paolo, Cinisello Balsamo 1998; A. CUVA, «La vita consacrata alle sorgenti della liturgia. In margine al Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata», *Notitiae* 31 (1995), 318-336; A. MENEGHETTI, «Formazione liturgica nella vita consacrata», *Rivista Liturgica* 93 (2006), 432-438; M. AUGÉ, *Miscellanea di Studi su Liturgia e Vita Consacrata*, Claretianum ITVC, Roma 2011.

⁸ È significativo come nelle recenti quattro lettere ai Consacrati della CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Rallegratevi, Scrutate, Contemplate, Annunciate* abbiano solo pochi riferimenti alla Liturgia.

parte dei casi, alla eucarestia quotidiana) o forse, probabilmente, per un certo disinteresse generale nei confronti della liturgia⁹.

D'altra parte è interessante come nell'Esortazione apostolica post sinodale *Vita consecrata* (25 marzo 1996) la liturgia trovi un ruolo tutt'altro che marginale nella vita del consacrato.

Nel presente contributo si vuole appunto verificare il posto offerto alla liturgia e gli orizzonti liturgici aperti da *Vita consecrata*, attraverso lo studio dei documenti che hanno accompagnato le diverse fasi sinodali, a partire dai *Lineamenta*¹⁰, che offrono già delle indicazioni importanti, per poi passare all'*Instrumentum laboris*¹¹, alle *Propositiones*¹² e infine all'esortazione apostolica *Vita consecrata*¹³.

Il contesto: la recezione Riforma Liturgica

Prima di entrare nel vivo del nostro studio è importante cercare di ricostruire il contesto liturgico dell'esortazione post sinodale *Vita consecrata*, che ha visto la sua pubblicazione negli anni in cui le comunità ecclesiali, e quindi anche le comunità religiose, erano impegnate nella complessa recezione della Riforma liturgica.

Dobbiamo ammettere che nel periodo che ha visto l'elaborazione dei nuovi libri liturgici le comunità ecclesiali erano abitate da un grande entusiasmo nei confronti della liturgia – era finalmente mutata la forma del celebrare cristiano – ed è bene sottolineare come alla Riforma dei riti sarebbe dovuta corrispondere una riforma di alcune strutture ecclesiali. Era quasi scontato che la liturgia fosse la «prima e indispensabile fonte dalla quale i fedeli possono attingere il genuino spirito cristiano»¹⁴; la

⁹ È sufficiente pensare al dibattito piuttosto esiguo sul tema.

¹⁰ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta. La vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo*, Edizioni Paoline, Milano 1993²,

¹¹ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris. La vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

¹² Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Propositiones. La vita consacrata e la sua missione nella chiesa e nel mondo*, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. XIV, EDB, Bologna 1997.

¹³ In questa sede, per motivi di spazio, non prenderemo in esame gli interventi dei Padri sinodali sulla Liturgia. Per questo tema si rimanda a A. CUA, «La vita consacrata alle sorgenti della liturgia. In margine al Sinodo dei Vescovi sulla vita consacrata», *Notitiae* 31 (1995), 318-336. I testi degli interventi sono stati pubblicati in G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi 1994. «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»*, La Civiltà Cattolica, Roma 1998.

¹⁴ CONCILIO VATICANO II, *Sacrosanctum Concilium*, n. 14.

liturgia era stata restituita ai fedeli, poiché potevano comprenderne la lingua: ad essi era stato aperto il tesoro della Sacra Scrittura e dei testi liturgici. A. Matanić nel 1965 scriveva:

Quando si dice che la spiritualità contemporanea è liturgica, si strappa, senza dubbio, il consenso unanime delle parti in causa. Molti sono i fattori che contribuirono all'accentuarsi di questa tendenza, tra i quali annoveriamo le grandi encicliche liturgiche dei Papi, lo stesso movimento liturgico, l'incremento della frequenza ai sacramenti, la volontà dei credenti di partecipare coscientemente ai misteri della Chiesa tutta¹⁵.

È bene tenere inoltre in considerazione come in Italia (ma pressappoco anche nel resto del mondo) la prima traduzione del Messale Romano in lingua italiana fu pubblicata nel 1973 (*editio typica* latina 1970) e per quel che riguarda la liturgia delle Ore nel 1974-1975. Questo significa che quando è iniziata la fase preparatoria del Sinodo (inizio 1993) da soli venti anni le comunità religiose celebravano tutta la liturgia in lingua viva e da meno di 20 anni pregavano l'attuale Liturgia delle Ore.

Nonostante venti anni siano pochi per poter intravedere i problemi e l'imbarazzo che oggi probabilmente viviamo nei confronti della liturgia, è comunque lecito chiederci cosa abbia comportato la "nuova liturgia" nei confronti della vita religiosa.

Ritroviamo un accenno, che qui anticipiamo, nei *Lineamenta*, dai quali emergono reazioni contrastanti:

se da una parte si nota

*Una più qualificata comprensione e celebrazione della liturgia, in sintonia con il rinnovamento liturgico della chiesa, che ha portato a valorizzare di più per la grande maggioranza degli istituti la celebrazione in comune dell'eucaristia e della liturgia delle ore, come momenti essenziali della vita comunitaria*¹⁶,

¹⁵ A. MATANIĆ, *Spiritualità cattolica contemporanea. Saggio di sintesi e di bibliografia*, Brescia 1965, 26.

¹⁶ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*: «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo» (1992), n. 26

dall'altra

in alcuni istituti o in alcune zone sono stati evidenziati sintomi di disorientamento, in persone e in gruppi, per i cambiamenti introdotti nei testi costituzionali e nella prassi concreta rispetto al passato. Sono molti coloro che confessano la mancanza d'equilibrio fra i diversi aspetti della vita consacrata in uno stile di vita che sia autenticamente rinnovato nei suoi valori spirituali, specialmente nel campo della liturgia e della preghiera, dell'ascesi, dell'obbedienza, della povertà, della vita comune, della generosa dedizione apostolica¹⁷.

Un documento che potrebbe aiutarci, almeno nel contesto italiano, ad avere una idea sulla recezione della Riforma liturgica, è la Nota pastorale della Commissione Episcopale per la Liturgia *Il rinnovamento liturgico in Italia a vent'anni dalla Costituzione Conciliare "Sacrosanctum Concilium"*.

Il testo è del 1983, e non teme di evidenziare, all'interno di un bilancio che è necessariamente provvisorio, alcuni nodi irrisolti:

- l'adozione dei nuovi libri e dei nuovi riti non è sempre stata accompagnata da un proporzionato rinnovamento interiore nel vivere il mistero liturgico e da quell'aggiornamento culturale teologico e pastorale che la riforma avrebbe invece richiesto;

- talvolta si ha l'impressione che un nuovo formalismo, forse meno appariscente ma ugualmente infecondo e illusorio, stia sostituendosi all'antico. In altri casi invece si è dovuta lamentare una smania poco motivata per cambiamenti ingiustificati;

- non sembra che l'assemblea abbia preso ovunque coscienza della propria funzione nell'azione liturgica. I fedeli spesso appaiono ancora o relegati o attestati nella posizione puramente passiva di ascoltatori-spettatori-fruitori di un atto che altri (presidente o ministro) svolgono per loro e davanti a loro¹⁸.

Di tali criticità non poteva essere esente la vita consacrata.

È opportuno inoltre ricordare anche il Sinodo straordinario del 1985, al quale il papa Giovanni Paolo II affidava le seguenti finalità:

¹⁷ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 28

¹⁸ COMMISSIONE EPISCOPALE PER LA LITURGIA, Nota pastorale *Il rinnovamento liturgico in Italia a vent'anni dalla Costituzione Conciliare Sacrosanctum Concilium* (1983), n.3.

rivivere in qualche modo quell'atmosfera straordinaria di comunione ecclesiale che caratterizzò l'Assise ecumenica, nella vicendevole partecipazione delle sofferenze e delle gioie, delle lotte e delle speranze, che son proprie del Corpo di Cristo nelle varie parti della terra; scambiarsi ed approfondire esperienze e notizie circa l'applicazione del Concilio a livello di Chiesa universale e di Chiesa particolare; favorire l'ulteriore approfondimento e il costante inserimento del Vaticano II nella vita della Chiesa, alla luce anche delle nuove esigenze¹⁹.

La *Relatio finalis* stessa da una parte mostra tutti i benefici portati dalla Riforma Liturgica, dall'altra lascia intravedere le ambiguità:

Il rinnovamento liturgico è il frutto più visibile di tutta l'opera conciliare. Anche se vi sono state alcune difficoltà generalmente è stato accolto con gioia e con frutto dai fedeli. Il rinnovamento liturgico non può essere limitato alle cerimonie, ai riti, ai testi, ecc. L'attiva partecipazione, tanto felicemente aumentata nel post-Concilio non consiste solamente nell'attività esteriore, ma soprattutto nella partecipazione interiore e spirituale, nella partecipazione viva e fruttuosa al mistero pasquale di Gesù Cristo²⁰. In breve, la liturgia deve favorire e far risplendere il senso del sacro. Deve essere permeata dello spirito di reverenza, di adorazione e di glorificazione di Dio²¹.

I suggerimenti offerti dalla *Relatio* richiamano la necessità di correggere abusi e di una catechesi mistagogica, che introduca alla vita liturgica.

Un articolo di P. Pelagio Visentin del 1990 tenta di fare un bilancio della recezione e attuazione della Riforma liturgica. L'Autore, alla luce dell'analisi della Nota pastorale della Commissione episcopale per la liturgia citata, attribuisce le fatiche della Riforma liturgica a due poli di partenza:

dall'alto, per dir così, è mancata la comprensione e correlativamente il lungo, paziente lavoro di spiegazione e penetrazione dei grandi principi animatori della nuova liturgia. Basta fare un solo esempio:

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai Partecipanti alla riunione plenaria del Sacro Collegio dei Cardinali (21 novembre 1985).

²⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963), Seconda parte.

²¹ ASSEMBLEA STRAORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Relatio finalis* (7 dicembre 1985).

se tutta la comunità cristiana è chiamata a diventare soggetto celebrante con la partecipazione attiva e cosciente, pure nel rispetto dei vari ruoli, questo suppone l'assimilazione della nuova ecclesiologia del Vaticano II, il passaggio cioè da una visione verticista e giuridica della Chiesa, a quella comunionale e partecipativa, sempre rispettando il ruolo che spetta a ciascuno²².

Aggiunge con sapienza Visentin che alle carenze dall'alto vanno aggiunte quelle legate alla Riforma stessa:

dove i rappresentanti delle scienze umane specialmente osservano che non c'è stata sufficiente attenzione al contesto socio-culturale e alla sua rapida evoluzione, in particolare ai problemi posti dalla comunicazione, dal linguaggio, dal simbolismo di ieri e di oggi, ecc. Insomma la riforma si è fatta con notevole impegno e competenza sui libri liturgici e sui testi, non abbastanza sulle persone e sulle comunità celebranti attuali. In aggiunta, proprio mentre si attuava la riforma, si abbatteva sul nostro mondo occidentale l'ondata della secolarizzazione come «una gelata primaverile al momento della fioritura delle piante»²³.

A 40 anni da *Sacrosanctum Concilium*, quindi a soli sette anni da *Vita consecrata*, Giovanni Paolo II, nella lettera apostolica *Spiritus et Sponsa* rilevava ancora i problemi relativi alla recezione della Riforma liturgica e la necessità di una profonda e proficua formazione liturgica:

Il rinnovamento conciliare della Liturgia ha l'espressione più evidente nella pubblicazione dei libri liturgici. Dopo un primo periodo nel quale c'è stato un graduale inserimento dei testi rinnovati all'interno delle celebrazioni liturgiche, si rende necessario un approfondimento delle ricchezze e delle potenzialità che essi racchiudono.

[...] In questa prospettiva rimane più che mai necessario incrementare la vita liturgica all'interno delle nostre comunità, attraverso una formazione adeguata dei ministri e di tutti i fedeli, in vista di quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche che è auspicata dal Concilio²⁴.

²² P. VISENTIN, «Luci e ombre nella recezione e attuazione della riforma liturgica», *Rivista Liturgica* 77 (1990), 171-172.

²³ P. VISENTIN, «Luci e ombre nella recezione e attuazione della riforma liturgica», 172.

²⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Spiritus et Sponsa* (4 dicembre 2003), n. 7.

Il contesto presentato, seppur in modo parziale, rappresenta l'orizzonte liturgico nel quale viene elaborata l'esortazione post sinodale *Vita consecrata*. Si nota come la recezione dei libri liturgici per le comunità ecclesiali, e quindi di conseguenza anche per quelle religiose, non sia stata priva di ambiguità e problemi; in fondo si intravede come la pubblicazione dei nuovi *Ordines* non sia stata accompagnata da una adeguata formazione liturgica che avrebbe potuto condurre i fedeli a scoprirne le ricchezze. Una tale disattenzione rispetto alla formazione liturgica nasceva forse anche da una ingenuità pastorale: si credeva che alla comprensione dei testi, ormai pregati nelle lingue vive, potesse corrispondere la tanto sospirata partecipazione attiva. In realtà, come insegnava *Sacrosanctum Concilium*, le dinamiche della partecipazione attiva oltrepassavano di molto la semplice comprensione dei testi.

Come alludeva Visentin nell'articolo citato, è da tenere in considerazione che appena terminato il Concilio, la Chiesa, proprio negli anni in cui tentava di fare sue le acquisizioni conciliari, venne investita dal '68. Se da una parte il movimento poteva intercettare alcuni temi del rinnovamento ecclesiale, dall'altra, come evidenzia Ernesto Preziosi, «Si moltiplicano le situazioni di scontro radicale, la critica alle istituzioni cattoliche, la fuoriuscita dai seminari»²⁵.

Il magistero precedente

Vita consecrata è preceduta da un testo magisteriale particolarmente significativo per il tema che stiamo affrontando: le Direttive sulla formazione negli istituti religiosi, *Potissimum institutioni* (1990)²⁶. Potremmo affermare che le disposizioni sulla formazione liturgica ivi contenute costituiscono lo sfondo degli enunciati sinodali; nei *Lineamenta*, ad esempio, troviamo riferimenti espliciti a *Potissimum institutioni*²⁷.

Ci soffermiamo brevemente su alcuni numeri, che nonostante il tempo trascorso, mantengono un profondo valore per l'oggi²⁸. Un pri-

²⁵ E. PREZIOSI, «Il Concilio, il '68 e l'associazionismo laicale», *Bene Comune* 6 (2018), <https://www.benecomune.net/rivista/numeri/sessantotto-50/il-concilio-il-68-e-lassociazionismo-laicale/>

²⁶ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, Direttive sulla formazione negli istituti religiosi *Potissimum institutioni* (2 febbraio 1990).

²⁷ Cfr. IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, nn. 4; 32.

²⁸ Non prenderemo in esame i numeri relativi alla vita contemplativa, dal momento che è evidente che per questa la vita liturgica è fondamentale.

mo riferimento alla liturgia possiamo ravvisarlo al n. 22 *Aspetti comuni a tutte le tappe della formazione alla vita religiosa. A. Attori e mezzi di formazione*, ove viene messo in luce il ruolo fondamentale della liturgia nell'iter formativo alla vita religiosa. La liturgia è culmine e sorgente della vita religiosa: «La liturgia della Chiesa diviene così per loro il culmine per eccellenza a cui tende l'intera comunità e la sorgente da cui scaturisce il suo vigore evangelico (cfr. SC 2,10)»²⁹.

Viene ribadito *in primis* il ruolo importante della Parola, della Parola proclamata nell'azione liturgica:

È nella Chiesa che la lettura della Parola di Dio, accompagnata dalla preghiera, stabilisce il dialogo fra Dio e il religioso e spinge agli slanci generosi e alle rinunce indispensabili³⁰.

Al sacrificio eucaristico «la Chiesa associa l'offerta che le religiose e i religiosi fanno della propria vita» e dal sacramento della riconciliazione «celebrato con frequenza essi ricevono la misericordia di Dio e il perdono dei loro peccati e sono riconciliati con la Chiesa e con la loro comunità che il peccato ha ferito»³¹.

Anche relativamente alla preparazione dei formatori si evidenzia come debbano amare la liturgia, e riconoscerne il valore nella educazione spirituale ed ecclesiale³².

E ancora relativamente alla tappa formativa del Noviziato e Prima professione si legge come i novizi vengano «preparati a rendere culto a Dio nella sacra liturgia»³³, e nel cammino di iniziazione integrale che deve caratterizzare il noviziato la liturgia occupa un posto importante:

Come appare da questa legge generale, l'iniziazione integrale che caratterizza il noviziato va ben al di là di un semplice insegnamento. Essa è:

- iniziazione alla conoscenza profonda e viva di Cristo e del Padre. Ciò suppone uno studio meditato della Scrittura, *la celebra-*

²⁹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum institutioni*, n. 22.

³⁰ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum institutioni*, n. 22.

³¹ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum institutioni*, n. 22.

³² Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum institutioni*, n. 31.

³³ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum institutioni*, n. 46.

zione della liturgia secondo spirito e il carattere dell'istituto, un'iniziazione all'orazione personale ed alla pratica, come pure all'abitudine e al gusto di accostarsi ai grandi autori della tradizione spirituale della Chiesa, senza limitarsi a letture spirituali di moda;

- iniziazione al mistero pasquale di Cristo con il distacco da se stessi, soprattutto nella pratica dei consigli evangelici, secondo lo spirito dell'istituto, e asceti evangelica gioiosamente voluta ed una accettazione coraggiosa del mistero della croce;
- iniziazione alla vita fraterna evangelica. Infatti, la fede si approfondisce diventa comunione nella comunità, e la carità trova le sue molteplici manifestazioni nel concreto della vita quotidiana [...] ³⁴.

Dai brevi passi citati è evidente l'importanza della liturgia per la formazione spirituale dei novizi: per conoscere Cristo, per essere iniziati al mistero Pasquale non si può fare a meno dell'esperienza liturgica, che trova la sua collocazione tra la meditazione della Sacra Scrittura, la preghiera personale, l'accostamento della tradizione spirituale della Chiesa. Si può sottolineare come si parli di iniziazione, non di semplice spiegazione, cioè di un cammino capace di coinvolgere tutte le dimensioni dell'umano e che mira a formare il consacrato nei molteplici suoi aspetti. Come avremo modo di appurare, tutto ciò verrà ripreso dai testi che hanno accompagnato l'iter sinodale.

I Lineamenta³⁵

Il 20 novembre 1992 il Segretario Generale del Sinodo, mons. J. Schotte, presentava i *Lineamenta*, che avrebbero fatto da base per la redazione dello strumento di lavoro. Duplice era lo scopo del testo:

1. intende promuovere presso i pastori della chiesa e tutti gli interessati una riflessione in profondità sul tema, in vista del prossimo dibattito sinodale;

³⁴ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Potissimum institutioni*, n. 47.

³⁵ Il testo è suddiviso in tre parti, ciascuna conclusa dal relativo questionario: 1. Natura e identità della vita consacrata; 2. La vita consacrata nella chiesa e nel mondo di oggi; 3. Missione della vita consacrata. I vescovi, le conferenze episcopali e i dicasteri della curia romana, nonché i singoli istituti di vita religiosa e i loro organismi di coordinamento, avrebbero dovuto consegnare le loro riposte entro l'1 novembre 1993.

2. è rivolto a ottenere informazioni e indicazioni utili alla preparazione dell'ordine del giorno dell'assemblea sinodale e così fare emergere gli aspetti del tema che corrispondono alle vere urgenze pastorali della chiesa nel prossimo futuro³⁶.

All'interno del testo troviamo elementi importanti per la presente ricerca. Innanzi tutto nella prima parte, dedicata alla *Natura e identità della vita consecrata*, ai numeri 11-13, con chiarezza si dice, dopo aver elencato i valori e gli elementi essenziali della vita spirituale del consacrato, tra cui la dimensione pasquale della consacrazione, che la liturgia è la sorgente genuina della spiritualità cristiana, e che ha al suo centro proprio la celebrazione eucaristica, insieme alla preghiera liturgica comunitaria.

Riportiamo di seguito i passaggi in questione:
Valori essenziali e impegno di vita spirituale

Il decreto conciliare *Perfectae caritatis* al n. 5 ha indicato con chiarezza quelli che sono i valori essenziali, comuni a tutte le forme di vita consecrata e che comportano un particolare impegno di vita spirituale da tradursi in pratica. Questi valori essenziali sono secondo il dettato conciliare i seguenti:

- a. La rinuncia al mondo e la scelta radicale di Dio solo [...].
- b. Il senso cristocentrico della consacrazione [...].
- c. La dimensione pasquale della consacrazione, in quanto conformazione a Cristo morto e risorto, modello ideale della perfetta carità verso Dio e verso i fratelli [...].
- d. La dedicazione totale al servizio del Signore nella chiesa [...].
- e. L'unità di vita nella contemplazione e nell'azione [...]³⁷.

Perché tali elementi possano “risplendere pienamente”, i consacrati vengono invitati a coltivare la vita spirituale, sia personale che comunitaria. Sorgente della vita spirituale è proprio la liturgia:

La vita consecrata deve rinnovarsi quotidianamente *alle sorgenti genuine della spiritualità cristiana*, specialmente della liturgia della chiesa, secondo le tradizioni proprie di ciascun istituto, con la

³⁶ P. SCHOTTE, *Presentazione* (20 novembre 1992).

³⁷ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 11.

celebrazione dell'eucaristia, culmine e fonte della vita della chiesa e centro della comunità, e con la preghiera liturgica comunitaria³⁸.

Riprendendo *SC* 10 («la liturgia è culmine [...] e fonte») e *LG* 11 («fonte e apice di tutta la vita cristiana») si evidenzia come la liturgia abbia al suo centro proprio la celebrazione eucaristica, e l'importanza della preghiera liturgica comunitaria.

Interessante è l'accento alle tradizioni proprie di ciascun istituto, a una sorta di "inculturazione" carismatica della liturgia, secondo lo spirito di ciascuna congregazione.

Sempre nello stesso numero si ribadisce l'importanza della *assidua lettura, meditazione, contemplazione ed esperienza vissuta della parola di Dio*, e dei «vari esercizi di pietà, propri di ciascun istituto», quasi a sottolineare l'imprescindibilità di altre forme di preghiera nella vita spirituale del consacrato.

Significativo è il seguente richiamo a:

L'impegno di continua conversione, proprio della consacrazione, esige l'abnegazione evangelica e la coerente ascesi di vita, e comporta anche la celebrazione frequente del sacramento della penitenza e la prassi dei tempi di ritiro spirituale, necessari per ritemperare le forze del corpo e dello spirito³⁹.

Il sacramento della penitenza trova una giusta collocazione, cioè all'interno del cammino di conversione continua proprio non solo della vita consacrata, ma di tutta la vita cristiana. Solo in tale contesto il IV sacramento poteva e può portare i frutti sperati.

Infine, non poteva mancare un riferimento alla Vergine Maria, «modello e patrona di ogni vita consacrata», e al posto che occupa nel culto liturgico e nei pii esercizi⁴⁰.

Quindi i *Lineamenta* si dimostrano attenti alla dimensione liturgica della vita spirituale, nei suoi molteplici aspetti: Eucaristia e preghiera comunitaria, Parola di Dio, Sacramento della Penitenza e culto alla

³⁸ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 12b.

³⁹ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 12d.

⁴⁰ Cfr. IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 12c: «La devozione alla Vergine Maria Madre di Dio, modello e patrona di ogni vita consacrata, occupa un posto di rilievo nella spiritualità e dev'essere espressa con il culto liturgico e i pii esercizi raccomandati dalla chiesa».

Beata Vergine Maria. Anche se non vengono proposti ampi approfondimenti (la natura del documento non lo permette), le indicazioni sono chiare, limpide, traducono per la vita religiosa le istanze conciliari.

Ancor più interessante per la nostra ricerca è quanto viene riportato nella seconda parte del documento, *La vita consacrata nella Chiesa e nel mondo di oggi*. Relativamente *Ai frutti di rinnovamento* determinati dal concilio Vaticano II, si trova un riferimento alla liturgia. Oltre alla migliore consapevolezza personale della necessità di un'assidua frequentazione della Parola di Dio, tra i frutti del Concilio si nota:

Una più qualificata *comprensione e celebrazione della liturgia*, in sintonia con il rinnovamento liturgico della chiesa, che ha portato a valorizzare di più per la grande maggioranza degli istituti la celebrazione in comune dell'eucaristia e della liturgia delle ore, come momenti essenziali della vita comunitaria⁴¹.

Se tutto ciò è positivo, si può intravedere qualche incomprensione relativa alla natura della liturgia, incomprensione che a nostro giudizio ha caratterizzato la chiesa del post concilio; si parla infatti di comprensione della liturgia, evidenziando così la permanenza di un orizzonte intellettualistico, seppur mitigato dal verbo *celebrare*.

Se la liturgia rinnovata rappresenta una risorsa per la vita consacrata, dall'altra, nei numeri seguenti non si manca di evidenziare come i cambiamenti rituali abbiano provocato anche un certo disorientamento:

Un bilancio realistico, fra luci e ombre, non deve far dimenticare i problemi che ancora rimangono aperti e che la preparazione e celebrazione del sinodo non può assolutamente tralasciare.

In alcuni istituti o in alcune zone sono stati evidenziati *sintomi di disorientamento*, in persone e in gruppi, per i cambiamenti introdotti nei testi costituzionali e nella prassi concreta rispetto al passato. Sono molti coloro che confessano la mancanza d'equilibrio fra i diversi aspetti della vita consacrata in uno stile di vita che sia autenticamente rinnovato nei suoi valori spirituali, specialmente nel campo della liturgia e della preghiera, dell'ascesi, dell'obbedienza, della povertà, della vita comune, della generosa dedizione apostolica⁴².

⁴¹ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 26.

⁴² IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 28.

Interessante è anche il riferimento alla “vaga spiritualità” e alle sette⁴³, tema emergente in quegli anni, alle quali deve essere “opposta” una spiritualità ecclesiale ed evangelica, e quindi ci permettiamo di aggiungere liturgica⁴⁴.

Viene anche evidenziato il problema dell’inculturazione, tema delicatissimo che richiede ancora studio e dedizione nella ricerca, in relazione soprattutto al rapporto con la cultura contemporanea. Si riconosce, come «Là dove esistono varie religioni tradizionali si pone anche il problema dell’inculturazione. La proclamazione del Vangelo, la celebrazione liturgica e la prassi dei grandi valori della spiritualità, secondo le proprie tradizioni ascetiche, dovranno trovare il modo di favorire il dialogo interreligioso, ferma restando l’identità cattolica»⁴⁵.

Infine, un ultimo riferimento significativo è al n. 32, *Alcuni problemi prioritari*. All’interno della questione b) *Unità fra consacrazione e missione*, viene richiamata la necessità di una «una vita spirituale ordinata e impegnata che coordina la liturgia e la preghiera personale, l’ascesi e l’uso adeguato dei mezzi necessari alla vita e all’apostolato, la vita comunitaria e la dedicazione apostolica, senza scapito dell’uno o dell’altro impegno»⁴⁶.

Colpisce come il documento riesca a tenere insieme tutti gli elementi che caratterizzano la vita consacrata, nella consapevolezza della necessità di un equilibrio tra gli stessi. A questa parte corrispondono alcune domande, sul rinnovamento apportato dal concilio Vaticano II, sul rinnovamento spirituale e apostolico, sulla formazione e inculturazione, che se non richiamano direttamente la questione liturgica, la incrociano profondamente.

⁴³ Cfr. M. INTROVIGNE, *Millenarismo e nuove religioni alle soglie del duemila*, Gribaudi, Milano 1995.

⁴⁴ Cfr. IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 29f: «La ricerca di religiosità e di trascendenza, il desiderio di Dio, il bisogno di silenzio e di preghiera che si manifesta nei giovani e che spesso si esaurisce in una vaga religiosità o finisce nel proselitismo delle sette sfidano i consacrati a offrire una valida risposta di spiritualità, genuinamente evangelica ed ecclesiale, per il nostro mondo. Le grandi tradizioni spirituali della vita consacrata, in modo speciale della vita monastica e contemplativa, con un’adeguata pastorale della spiritualità cristiana, possono dare un contributo prezioso per il rinnovamento della società. La vita spirituale dei laici, in particolare in alcuni movimenti e associazioni ecclesiali, è uno stimolo al rinnovamento della vita consacrata nei suoi valori specifici».

⁴⁵ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 30c.

⁴⁶ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, n. 32b.

Possiamo concludere brevemente questa prima analisi notando come nel contesto della recezione della Riforma liturgica, e i testi presi in esame dimostrano una presa di coscienza del valore della liturgia per la vita consacrata e il posto che essa occupa nella vita della comunità. È ancora chiaro come la liturgia sia la fonte della spiritualità cristiana, la centralità della eucaristia nella vita della comunità, e della penitenza, in un costante orizzonte ascetico; d'altra parte i testi lasciano intravedere anche la consapevolezza di alcuni problemi relativi alla liturgia: la complessità della recezione, la questione dell'inculturazione e della relazione con lo spirito proprio dell'istituto, la presenza di spiritualità individualiste, la relazione tra liturgia e preghiera personale, tra liturgia e pii esercizi.

L'*Instrumentum laboris*

Le risposte alle domande dei *Lineamenta* rappresentano le indicazioni preziose che hanno portato all'elaborazione dell'*Instrumentum laboris* (presentato il 20 giugno 1994).

Si può affermare che la consultazione è stata un successo: la chiesa intera ha riflettuto sul tema della vita consacrata. Mai come prima le persone interessate hanno fatto conoscere il risultato della loro riflessione sul tema proposto al Sinodo⁴⁷.

Lo strumento di lavoro è suddiviso in quattro parti, «la chiave di lettura del documento può essere espressa nel modo seguente: constatazione (prima parte), giustificazione (parte seconda), approfondimento (parte terza) e azione (parte quarta)»⁴⁸.

Sono diversi i richiami alla liturgia che possiamo incontrare.

Nella prima parte troviamo un primo riferimento al n. 10, ove si sottolinea come la vita consacrata svolga «un autentico ministero della lode di Dio e della salvezza del mondo con la celebrazione dell'eucaristia, la preghiera liturgica, l'ascesi e la contemplazione»⁴⁹, e nel numero successivo, relativo alla varietà di forme di vita consacrata e al

⁴⁷ G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi. Nona Assemblea Generale Ordinaria (2-30 ottobre 1994): «La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo»*, La Civiltà Cattolica, Roma 1998, 18.

⁴⁸ G. FERRARO, *Il Sinodo dei Vescovi*, 19.

⁴⁹ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 10.

rapporto che ciascuna forma ha con il proprio carisma, si nota, come «La ricchezza delle varie forme di vita consacrata si esprime anche in una molteplicità di riti liturgici all'interno dell'unica chiesa di Cristo»⁵⁰.

Nel capitolo secondo della prima parte, *La vita consacrata nelle circostanze attuali*, si evidenzia nuovamente, tra i frutti di rinnovamento, l'importanza del rinnovamento liturgico. Non solo si sottolinea il progresso relativo alla teologia della vita consacrata, ma anche alla partecipazione all'eucaristia e la celebrazione della Liturgia delle ore e dei sacramenti. Viene messo in luce anche il rinnovamento dei riti della professione religiosa, questione ripresa nella II parte del documento, *La vita consacrata nel mistero di Cristo*, nel contesto della relazione consacrazione battesimale e consacrazione religiosa⁵¹.

Si parla poi di un aggiornamento delle forme di pietà e dell'importanza della Parola di Dio, «meglio conosciuta, letta e meditata, si ritrova oggi nelle mani e nel cuore delle persone consacrate, sotto forma di *lectio divina*, di meditazione contemplativa, di condivisione della Parola meditata e vissuta, dentro e fuori della comunità»⁵².

Nel numero in questione si evidenzia come i religiosi e le religiose abbiano dato un contributo significativo alla Riforma liturgica, anche attraverso una degna celebrazione della liturgia. Tutto ciò mostra il compito importate affidato alle comunità religiose nei confronti della recezione dei nuovi riti nelle comunità ecclesiali: le loro celebrazioni sarebbero state d'esempio per gli altri.

⁵⁰ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 11.

⁵¹ Cfr. IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 50: «Una consacrazione radicata nel battesimo. [...] Il Vaticano II, inserendo la teologia della vita religiosa nella dimensione sacramentale della chiesa ha messo in evidenza il suo rapporto con la consacrazione battesimale e le sue esigenze: I membri di qualsiasi istituto ricordino anzitutto di aver risposto alla divina chiamata con la professione dei consigli evangelici, in modo che essi, non solo morti al peccato (cfr. *Rm* 6,11), ma rinunciando anche al mondo, vivano per Dio solo. Tutta la loro vita, infatti è stata posta al servizio di Dio, e ciò costituisce una consacrazione del tutto speciale, che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e ne è un'espressione più piena. [...] La liturgia della chiesa latina esprime chiaramente questa teologia nel Rito della professione religiosa e nel Rito della consacrazione delle vergini. Nella solenne benedizione dei professi, delle professe e delle vergini, prima di compiere insieme nel sacrificio eucaristico l'offerta della loro vita, si invoca sui professi e sulle vergini il dono dello Spirito Santo».

⁵² IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 22.

Molte risposte affermano che, in sintonia con il rinnovamento liturgico della chiesa negli ultimi decenni, si è rivalutata in tutte le forme di vita la partecipazione all'eucaristia e la celebrazione della liturgia delle ore e dei sacramenti. Si sono rinnovati i riti stessi della professione religiosa. Gli stessi religiosi e religiose hanno contribuito molto alla messa in opera del rinnovamento liturgico; molte comunità, specialmente quelle monastiche e contemplative, sono punto di riferimento per una degna celebrazione della liturgia e per la promozione del culto liturgico⁵³.

Troviamo poi accenni all'inculturazione liturgica⁵⁴ e alla solida formazione spirituale, che naturalmente comprende anche la liturgia, che devono avere i membri degli istituti di vita contemplativa⁵⁵.

Come nei *Lineamenta*, nella IV parte, La vita consecrata nella missione della Chiesa per il mondo, nel contesto delle sfide e degli impegni per il futuro, si insiste sulla «salda e armonica composizione tra consacrazione e missione, tra contemplazione e azione» e tale unità richiede una solida vita sacramentale. La liturgia, in modo particolare l'eucarestia, è fonte e culmine della vita personale e comunitaria, e lo stesso si può dire del sacramento della penitenza. Interessante è il riferimento alle celebrazioni comunitarie del sacramento della penitenza.

Fonte e culmine della vita personale e comunitaria è la celebrazione quotidiana dell'eucaristia, alla quale si associano il frequente ricorso personale al sacramento della riconciliazione, anche mediante periodiche celebrazioni comunitarie e la partecipazione quotidiana alla preghiera liturgica

⁵³ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 22.

⁵⁴ Nel terzo capitolo, Diversità della situazione per aree geografiche, ritorna la questione dell'inculturazione. Cfr. IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 29: «Si chiede una capacità di radicarsi nella sapienza dei popoli, nei processi pedagogici dell'iniziazione e crescita delle persone, nell'inculturazione liturgica»; anche al n. 93: «L'inculturazione pertanto concerne tutta la vita consecrata: il carisma che caratterizza una vocazione, lo stile di vita, le vie della formazione e le forme di apostolato, la preghiera e la liturgia, i principi della vita spirituale, l'organizzazione comunitaria e il governo».

⁵⁵ Nel quarto capitolo, che affronta alcune questioni specifiche, si sottolinea come sia importante nella vita contemplativa una «solida formazione iniziale e permanente, biblica, teologica, liturgica e spirituale, conforme al genere di vita e secondo il proprio carisma, alla luce delle direttive della chiesa» e come dai monasteri ci si aspetti «una presenza più visibile nella chiesa locale, un modello di vita liturgica e di preghiera, una testimonianza del primato di Dio [...] centri di irradiazione spirituale, di ospitalità per gli uomini del nostro tempo alla ricerca di Dio e, secondo le proprie tradizioni, veri laboratori di pensiero e di cultura per il mondo di oggi»: *Instrumentum laboris*, n. 31.

della chiesa, secondo leggi di ciascun istituto⁵⁶.

Nell'orizzonte di *Potissimum institutionis* si offrono indicazioni per la formazione alla vita consacrata tenendo conto della situazione concreta: si riscontrano

«alcune carenze di dottrina e di solidità nei candidati; spesso la loro preparazione è debole a livello di catechesi e di prassi cristiana»⁵⁷. E a partire dal noviziato è necessaria una «pedagogia della fede, fondata sulla parola di Dio, della vita liturgica e sacramentale, della formazione alla preghiera personale e alla mortificazione, con un accompagnamento spirituale personalizzato, con una solida devozione alla vergine Maria»⁵⁸.

Come nei *Lineamenta*, si constata una sufficiente valorizzazione della liturgia nella vita consacrata. Anche se lo spazio ad essa dedicato non comprende un discorso prolungato, che sappia cogliere tutte le potenzialità della liturgia per la vita consacrata, le viene comunque riconosciuto il ruolo importante che riveste nella vita spirituale e nella formazione.

Le Propositiones

Un numero delle *Propositiones* è dedicato alla liturgia e conferma quanto proposto dai *Lineamenta* e dall'*Instrumentum laboris*. Si ribadisce come «la celebrazione dell'eucaristia, culmine della vita cristiana, e la liturgia delle ore sono per i consacrati il centro della vita quotidiana. Concorrono alla necessaria conversione di vita soprattutto la frequente confessione dei peccati nel sacramento della riconciliazione e la revisione di vita nell'ambito della direzione spirituale»⁵⁹.

⁵⁶ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 86. Il numero prosegue: «Fra i mezzi più frequentemente segnalati per un'autentica vitalità spirituale degli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica, si ricordano la lectio divina personale e comunitaria, l'orazione e la contemplazione, la preghiera personale e l'adorazione eucaristica, l'amore e la devozione alla vergine Maria, la direzione spirituale, l'esame di coscienza e la revisione di vita, con le altre espressioni della propria tradizione spirituale. È importante che cresca, inoltre, una vera spiritualità comunitaria favorita non solo dalla partecipazione all'eucaristia e alla preghiera comune, ma anche da un rinnovato impegno di condividere un cammino di fede, di aiutarsi vicendevolmente nell'itinerario della vita spirituale, con forme rinnovate di correzione e promozione fraterna nella carità».

⁵⁷ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 90.

⁵⁸ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Instrumentum laboris*, n. 91.

⁵⁹ IX ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Propositiones*, n. 15.

La liturgia in *Vita consecrata* e oltre *Vita consecrata*

L'esortazione apostolica post sinodale recepisce naturalmente quanto viene espresso nei testi esaminati, confermando il posto di *culmen et fons* affidato alla liturgia.

Innanzitutto è bene considerare che in *Vita consecrata*, come nei testi che abbiamo già visto precedentemente, la liturgia è collocata nell'orizzonte della vita spirituale del consacrato, della quale vengono considerate tutte le dimensioni, *in primis* quella liturgica.

Possiamo trovare un primo cenno esplicito al n. 38, quando si parla della chiamata alla santità e del relativo combattimento spirituale. Questo implica la fedeltà alla preghiera liturgica, insieme a quella personale e «ai tempi dedicati all'orazione mentale e alla contemplazione, all'adorazione eucaristica, ai ritiri mensili e agli esercizi spirituali»⁶⁰.

Nei numeri 93-95 la liturgia trova uno spazio significativo: si evidenzia come una delle preoccupazioni del sinodo è che la vita consacrata si alimenti alle sorgenti di una spiritualità solida e profonda⁶¹.

È proprio una vita spirituale profonda, intesa come conformazione a Cristo, che è fonte di una proficua vita apostolica.

Nell'esortazione apostolica tra le fonti della spiritualità viene menzionata innanzitutto la Parola di Dio:

La Parola di Dio è la prima sorgente di ogni spiritualità cristiana. Essa alimenta un rapporto personale con il Dio vivente e con la sua volontà salvifica e santificante. È per questo che la lectio divina, fin dalla nascita degli Istituti di vita consacrata, in particolar modo nel monachesimo, ha ricevuto la più alta considerazione⁶².

Non si riferisce *in primis* all'ascolto della Parola proclamata nella liturgia, che già all'epoca era ritenuta sacramentale⁶³, ma alla Parola pregata nella lectio divina.

Si parla anche di «meditazione *comunitaria* della Bibbia. Realizzata secondo le possibilità e le circostanze della vita di comunità, essa

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* (25 marzo 1996), n. 38.

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 93.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 94.

⁶³ Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Premesse dell'Ordinario delle Letture della Messa*, Roma 1982, 3-4.

porta alla gioiosa condivisione delle ricchezze attinte alla Parola di Dio, grazie alle quali fratelli e sorelle crescono insieme e si aiutano a progredire nella vita spirituale»⁶⁴.

È la frequentazione della Parola di Dio che offre «la luce necessaria per quel discernimento individuale e comunitario che [...] aiuta a cercare nei segni dei tempi le vie del Signore»⁶⁵.

Il numero 95 è interamente dedicato alla liturgia, definita «Mezzo fondamentale per alimentare efficacemente la comunione col Signore», in modo particolare la celebrazione eucaristica e la Liturgia delle Ore.

L'Eucaristia naturalmente, sulla scia del magistero precedente, viene definita il cuore della vita ecclesiale e quindi consacrata.

La persona chiamata, nella professione dei consigli evangelici, a scegliere Cristo come unico senso della sua esistenza, come potrebbe non desiderare di instaurare con Lui una comunione sempre più profonda mediante la partecipazione quotidiana al Sacramento che lo rende presente, al sacrificio che ne attualizza il dono d'amore del Golgota, al convito che alimenta e sostiene il popolo di Dio pellegrinante?⁶⁶.

Infatti proprio l'Eucaristia – anzi, tutta la liturgia – ci fa il dono di sperimentare “corporalmente”, nella totalità della nostra persona, il senso della nostra esistenza, l'essere salvati da Cristo nel suo Mistero pasquale; è l'Eucaristia che ci apre all'esperienza della comunione con il Risorto. Risuonano sempre attuali le parole di Tertulliano: *Caro salutis est cardo*.

L'Eucaristia sta per sua natura al centro della vita consacrata, personale e comunitaria. In essa ogni consacrato è chiamato a vivere il mistero pasquale di Cristo, unendosi con Lui nell'offerta della propria vita al Padre mediante lo Spirito⁶⁷.

Se teologicamente è assodato che nella liturgia viviamo il Mistero pasquale, forse non siamo coscienti di come la liturgia operi tutto ciò,

⁶⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Premesse dell'Ordinario delle Letture della Messa*, n. 94.

⁶⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Premesse dell'Ordinario delle Letture della Messa*, n. 94.

⁶⁶ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Premesse dell'Ordinario delle Letture della Messa*, n. 95.

⁶⁷ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Premesse dell'Ordinario delle Letture della Messa*, n. 95.

di come la liturgia ci apre all'Altro e al fratello.

La logica del dono, e non dello scambio, abita la celebrazione eucaristica: «Nella celebrazione del mistero del Corpo e del Sangue del Signore si consolida ed incrementa l'unità e la carità di coloro che hanno consacrato a Dio l'esistenza»⁶⁸.

Scandisce la vita spirituale dei consacrati la Liturgia delle Ore, che «in comunione con la preghiera della Chiesa, esprime la vocazione alla lode e all'intercessione, che è propria delle persone consacrate»⁶⁹. Nella liturgia delle Ore la comunità religiosa si apre ai bisogni del mondo, di tutti gli uomini e le donne, fa suoi i sentimenti di gioia e di dolore dell'umanità.

E infine, non poteva mancare un riferimento alla penitenza, sempre collocata all'interno di un cammino comunitario penitenziale. Si legge:

Alla medesima Eucaristia dice profonda relazione l'impegno di conversione continua e di necessaria purificazione, che le persone consacrate sviluppano nel sacramento della Riconciliazione. Mediante l'incontro frequente con la misericordia di Dio esse purificano e rinnovano il loro cuore e, attraverso l'umile riconoscimento dei peccati, rendono trasparente il proprio rapporto con Lui; la gioiosa esperienza del perdono sacramentale, nel cammino condiviso con i fratelli e le sorelle, rende il cuore docile e stimola l'impegno ad una crescente fedeltà⁷⁰.

Si può notare come quanto già proposto nei documenti che hanno accompagnato la preparazione e la riflessione sinodale sia confluito in *Vita consecrata*, che con sapienza non teme di collocare la liturgia nel posto che le spetta di diritto nella vita spirituale e nella vita consecrata.

Celebrazione Eucaristica, ascolto della Parola, Liturgia delle Ore e sacramento della Penitenza, rappresentano la fonte della spiritualità ma anche l'orizzonte della vita fraterna.

Possiamo affermare che la grandezza dell'esortazione apostolica sta nel riproporre con grande chiarezza e profondità quelli che sono gli assunti conciliari sulla liturgia, che negli anni purtroppo sembriamo

⁶⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 95.

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 95.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 95.

aver dimenticato; per questo rappresenta ancora un importante punto di riferimento ancora oggi.

Vorrei ora mettere in luce gli ulteriori sviluppi, in ambito liturgico, di alcune affermazioni di *Vita consecrata*.

Non mi soffermo sui numeri citati finora, ma vorrei prendere in esame le potenzialità della liturgia in merito a una espressione ripresa (implicitamente) dal Congresso ecclesiale di Firenze⁷¹: la *trasfigurazione* dell'esistenza umana⁷². Il n. 35 dell'esortazione apostolica sviluppa proprio questa dimensione. Ne riportiamo il passaggio centrale e cercheremo di vedere come la liturgia concorre alla trasfigurazione dell'umano.

Tutti i figli della Chiesa, chiamati dal Padre ad «ascoltare» Cristo, non possono non avvertire *una profonda esigenza di conversione e di santità*. Ma, come è stato sottolineato al Sinodo, questa esigenza chiama in causa in primo luogo la vita consacrata. In effetti, la vocazione delle persone consacrate a cercare innanzitutto il Regno di Dio è, prima di ogni altra cosa, una chiamata alla conversione piena, nella rinuncia a se stessi per vivere totalmente del Signore, affinché Dio sia tutto in tutti. Chiamati a contemplare e testimoniare il volto trasfigurato di Cristo, i consacrati sono anche chiamati a un'esistenza «trasfigurata»⁷³.

Il consacrati sono chiamati a vivere una esistenza trasfigurata; la liturgia potrebbe essere una delle fonti principali di tale trasfigurazione.

È bene innanzitutto considerare come tutto nella liturgia sia trasfigurato, dagli oggetti ai gesti, al tempo e allo spazio, nulla avviene e accade come nel nostro quotidiano, pur basandosi su di esso. Qualsiasi elemento entri nella liturgia, varchi la “soglia del tempio”, deve necessariamente essere trasfigurato, perché divenga luogo, tempo di esperienza del Mistero. Infatti, proprio per evitare che il linguaggio utilizzato da Dio perda la sua trascendenza, i linguaggi religiosi, verbali e non verbali, si strutturano in modalità specifiche, simboliche, riscontra-

⁷¹ Cfr. V Convegno ecclesiale nazionale *In Gesù il nuovo umanesimo*, tenutosi a Firenze dal 9 al 13 novembre 2015.

⁷² CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale*, Bologna, EDB 2014.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 35.

bili anche in altri contesti, in modo particolare in quelli artistici.

Se tutto nella liturgia è trasfigurato, possiamo affermare che l'umano stesso è trasfigurato; pensiamo anche a come viene utilizzata la sensibilità nel rito. La liturgia vive i sensi ad un livello eccedente rispetto al quotidiano; i sensi vengono sottratti da un rapporto utilitaristico con la realtà, e vengono impiegati in un modo altro, gratuito ed epifanico.

Nella liturgia gli occhi si aprono, ma pure si socchiudono; si parla, ma a partire dal silenzio e nel silenzio; si tocca, ma senza afferrare; si mangia, ma non per sfamarsi; si compiono delle azioni, ma senza che se ne conseguano gli effetti ordinari. Tale sottrazione all'utilità immediata crea uno spazio di abbandono e di gratuità⁷⁴.

L'incontro con il Mistero della salvezza, con il volto di Cristo, nel celebrare cristiano, trasfigura l'uomo giorno dopo giorno, celebrazione dopo celebrazione. La liturgia è una azione fortemente impressiva, è incontro corporeo con Dio e con i fratelli.

Risuonano così attuali le parole di R. Guardini:

Ora la liturgia fa qualcosa di ancor più elevato. In essa viene offerta all'uomo l'occasione di realizzare, sostenuto dalla grazia, il senso più singolare e proprio del suo essere, d'essere quale egli dovrebbe e vorrebbe essere in conformità alla sua vocazione divina: un «figlio di Dio»⁷⁵.

I gesti, le parole, le azioni di cui si compone ogni celebrazione liturgica, contribuiscono alla trasfigurazione dell'umano, aprendolo alla relazione con Dio e con la comunità. Si loda insieme il Signore cantando, ci si riconosce comunitariamente peccatori, ci si raduna per ascoltare la Parola. Tutto contribuisce a quell'uscire da se stessi per aprirsi all'Altro/altro. Superare l'individualismo per agire insieme nella liturgia, seppur con ruoli e compiti differenti, sostiene e forma il nostro essere assemblea.

La liturgia può compiere tutto ciò perché è esperienza corporea del Mistero, perché imprime l'esperienza del Mistero in tutto il nostro essere, perché si entra nella liturgia con tutta la nostra persona.

⁷⁴ P. TOMATIS, *Accende lumen sensibus. La liturgia e i sensi del corpo*, CLV- Edizioni Liturgiche Vincenziane, Roma 2010, 496.

⁷⁵ R. GUARDINI, *Lo spirito della Liturgia*, Morcelliana, Brescia 2005, 79.

La liturgia ci permette di fare nostra l'espressione paolina che offre il senso più profondo del trasfigurare:

«Non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (*Gal 2,20*).

Summary: In this contribution we want to verify the place assigned to the liturgy in the liturgical horizons opened by *Vita consecrata*, through the study of the documents that accompanied the various synodal phases, starting with the *Lineamenta*, which already offer important indications, and then moving on to the *Instrumentum laboris*, the *Propositiones* and finally the apostolic exhortation *Vita consecrata*. The liturgy, the centre and summit of the Church's life, must also become a fortiori the centre and summit of communities of consecrated life. Eucharistic celebration, listening to the Word, the Liturgy of the Hours and the sacrament of Penance, represent their source of spirituality but also their horizon of fraternal life. Furthermore, consecrated persons are called to live a transfigured life; the liturgy could be one of the main sources of such a transfiguration.

Key words: consecrated life, liturgy, community of consecrated life, spirituality, transfigured existence.



Fronesis (Φρονεσις) Discernimento e conformità con la Volontà di Dio nella Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino

Alberto Mestre, L.C.

Introduzione¹

Il tema della conformità della volontà umana con la Volontà divina trova nella virtù della carità un punto di riferimento centrale, perché essa costituisce precisamente la forma principale della conformità. Questa virtù, della quale abbiamo già parlato in precedenti articoli², offre un orizzonte, cioè, un fine ultimo, verso il quale tutte le altre virtù si dirigono con il loro atto corrispondente.

¹ Bibliografia che tratta il tema della prudenza: TH. DEMAN, *La prudence, en Somme Théologique*. Trad. Franc. Notes et apéndices, Paris 1949; J. PIEPER, *Prudencia, en Las Virtudes Fundamentales*, Madrid 1976; J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 1999; S. RAMÍREZ, *Tratado de la prudencia, en Suma Teológica VIII*, Madrid 1956; S. RAMÍREZ, *La prudencia*, Palabra, Madrid 1979; E. DELGADO, *La prudencia cristiana, virtud del hombre señor de sus actos. S.Th. 1-2, q.57,6*. In *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario*. Atti del Congresso Internazionale, Vol.5, Napoli 1977, 270-280; L. MELINA, «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino», *Aquinas*, Anno XLIX, 2006/2-3, 381-393; L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001; G. ABBÀ, *Quale impostazione per la morale? Ricerche di filosofia morale*, vol. I, Las, Roma 1996; D. CAPONE, *Intorno alla verità morale*, PUG, Napoli 1951; D.M. NELSON, «The Priority of Prudence. Virtue and Natural Law» in *S. Thomas Aquinas and the implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, University Park/Pe 1992; M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una vision tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000; R. CESSARIO, *Las virtudes*, Edicep, Valencia 1998; J.-P. TORRELL, *Tommaso D'Aquino, maestro spirituale*, Città Nuova, Roma 1998, 305-312; L. MELINA, *Coscienza e prudenza. La ricostruzione del soggetto morale cristiano*, Cantagalli, Siena 2018.

² A. MESTRE, L.C., «La conformità della volontà umana con la Volontà di Dio da una prospettiva biblica e patristica, negli autori dei primi dodici secoli», *Alpha Omega* 1 (2014), 53-75; ID., «Il tema della conformità con la Volontà divina nel periodo moderno. Una nuova generazione di moralisti nel XVI secolo. L'influsso dell'ockhamismo e nuove proposte per la teologia morale», *Alpha Omega* 3 (2015), 417-449.

È importante ricordare che nell'ambito umano i fini vengono presentati dalla ragione pratica, in concreto dall'abito naturale della *sinderesi*³; invece, nell'ambito soprannaturale, i fini vengono presentati fondamentalmente dalla carità, in modo preminente in quanto forma di tutte le altre virtù.

Se la virtù della carità ci offre con chiarezza il Fine ultimo, da quali virtù ci verranno offerti i mezzi? Tutte le virtù offrono il contenuto dei mezzi, ma come può essere organizzata tale quantità di materiale? Il mondo delle virtù morali è immenso, basti pensare a come nella parte *Secunda Secundae* della *Somma Teologica*, S. Tommaso d'Aquino studia dettagliatamente queste virtù. È precisamente qui che troviamo il posto privilegiato di una virtù speciale, la virtù morale della prudenza⁴.

Lo studio in questo articolo viene realizzato proprio seguendo la *Somma Teologica*, libro che racchiude un'indagine approfondita e sistematica delle virtù cardinali e teologali.

Nelle questioni dalla 23 alla 46 della *Secunda Secundae*, possiamo trovare una lunga argomentazione sulla virtù della carità: virtù centrale, regina tra le virtù teologali. Il trattato delle virtù teologali finisce con la questione 46, e subito dopo inizia lo studio delle virtù morali, dette anche cardinali: fra di esse la prima virtù analizzata è la prudenza.

La virtù della prudenza occupa un posto principale tra le virtù cardinali, così come la virtù della carità ha un luogo privilegiato tra le teologali. La collocazione di una questione all'interno di un trattato, e il suo posto nell'insieme della *Somma Teologica*, ci offre alcune indicazioni iniziali molto interessanti. La virtù della carità, per esempio, essendo la virtù regina tra le teologali, si trova situata alla fine di tutto il trattato a loro dedicato. Subito dopo troviamo la virtù della prudenza; ciascuna è la virtù principale in riferimento al proprio trattato.

Se la virtù della carità offre il fine ultimo, come è proprio di questa eccelsa virtù, la virtù della prudenza offre i mezzi⁵ o, come a San

³ Cfr. SANCTUS THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 1; I, q. 79, a. 12, soluzione.

⁴ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, in SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, vol. III, BAC, Madrid 2002, 377; II-II, q. 47, a. 6, soluzione.

⁵ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 380.

Tommaso piace dire: «quello che è per il fine», o «quello che è in vista del fine». La virtù della prudenza è virtù eccelsa, e per questo motivo viene situata dopo la carità, per il motivo che entrambe sono i pilastri centrali della costruzione morale, la carità nell'ambito soprannaturale e la prudenza in quello naturale⁶.

La prudenza, virtù che consiglia sulle cose che dobbiamo fare in ordine a un fine⁷ cerca di arrivare a un obiettivo e in un modo efficace. Raggiungere un obiettivo è importante, ma non basta: bisogna raggiungerlo in un tempo ragionevolmente veloce, e con i minori costi possibili: queste sono le condizioni dell'efficienza (anche chiamata diligenza o sollecitudine)⁸, l'efficacia lo è in ordine al fine, e l'efficienza lo è nell'ottimizzazione dei mezzi.

A questo punto sorge una domanda: sembra che questa sia piuttosto la missione della coscienza, e non proprio della virtù della prudenza. La questione non è fuori posto, soprattutto oggi che si dà alla coscienza⁹ un posto quasi onnipresente. Offriamo un primo ragionamento. Quello che adesso ci interessa è una virtù, e non proprio un atto¹⁰, cioè, ci interessa un abito operativo. La prudenza è una virtù, non un atto; ma la coscienza è un atto della *sinderesi* (che è un abito naturale dei primi principi morali), un atto della ragione pratica. Questa distinzione è importante, e conviene tenerla presente. Vero, la coscienza è un atto, un giudizio complesso, ma non è una virtù. Questo ha una notevole importanza, perché il fine, lo scopo di ogni virtù è il bene umano¹¹; è per questo motivo che la virtù cerca non solo di “fare bene gli atti della stessa virtù, ma vuole rendere buona la persona che la vive”. Questo è ciò che caratterizza la virtù, da cui l'espressione “questo è un atto virtuoso”.

⁶ È vero che le virtù morali naturali, che sono base e fondamento, con l'aiuto della grazia vengono considerate “infuse” e quindi, soprannaturali. Concepita in questo modo, anche la virtù della prudenza infusa si presenta come colonna di tutte le altre virtù morali infuse; cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 383.

⁷ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 384.

⁸ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 390; S.T., II-II, q. 47, a. 9, soluzione.

⁹ In riferimento a questo argomento, vedere l'articolo di Livio Melina, dove si offre una breve ma sostanziosa spiegazione: Cfr. L. MELINA, «La prudenza secondo Tommaso d'Aquino», *Aquinas* 49 (2006), 382.

¹⁰ I passi principali dove si trova la dottrina sulla coscienza nella Somma Teologica sono: I, q. 79, aa. 12-13; II-II, q. 19, aa. 5-6, sulla coscienza erronea.

¹¹ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377.

L'ambito della virtù della prudenza è molto grande, molto di più di quello che ci offre l'atto, qualsiasi atto, tant'è vero che ogni atto vi rientra, compreso lo stesso atto della coscienza. Pensiamo ora al consiglio prima dell'agire, alla deliberazione, che prevede i mezzi idonei, ecc. Tutto questo è proprio della virtù della prudenza.

In tutta questa faccenda si vede come la virtù della prudenza sarà di grande utilità nella tematica della conformità della volontà umana con la Volontà divina, la quale richiede la conoscenza dei principi generali, che permette di sapere in ogni momento in modo universale la maniera in cui si deve agire, ma ci permette qualcosa in più, cioè, di discernere veramente cosa bisogna fare nelle particolarità della vita, con tutto il ventaglio di possibilità che la realtà quotidiana e singolare offre; senza dubbio è qui che risiede la più grande difficoltà al momento della scelta.

È necessario ricordare che nella vita cristiana lo Spirito Santo ci offre continuamente una speciale illuminazione per scegliere le azioni più adeguate, ci mostra un ventaglio di possibili scelte virtuose, eccellenti e per la nostra felicità.

Con la virtù della carità, con l'illuminazione delle mozioni dello Spirito Santo e poi con la chiarezza della prudenza, possiamo essere sufficientemente certi che la ricerca della conformità con la Volontà di Dio può andare a buon fine. Entro questo magnifico dinamismo morale-spirituale, abbiamo già identificato alcune caratteristiche che sorgono dell'iniziale affacciarsi alla virtù della prudenza. Vediamo allora questi aspetti della missione della virtù regina tra le cardinali:

– In primo luogo, vediamo che applica i principi universali alle situazioni particolari in ordine all'azione¹².

– Osserviamo anche in modo notevole come cerca di prendere in considerazione tutte le circostanze particolari che si possono conoscere¹³.

– Insieme a tutto questo, la prudenza offre a tutte le altre virtù morali la sua collaborazione, preparando la strada e disponendo i mezzi, e alla fine trascina in quella direzione.

– Secondo quanto detto, la virtù della prudenza collabora in modo privilegiato alla «conformazione con la retta ragione, cosa che è il fine proprio di qualsiasi virtù morale».

¹² Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377; S.T., II-II, q. 47, a. 6, soluzione.

¹³ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377.

– Tocca alla prudenza determinare in che modo e con che mezzi l'uomo deve raggiungere con i suoi atti il giusto mezzo¹⁴.

– L'atto proprio della virtù della prudenza è imperare, comandare, muovere all'azione, ma include il consiglio, la ricerca e un giudizio particolare sulle cose da fare.

– A tutto questo aggiungiamo che non si tratta solo di un offrire i mezzi, ma anche efficacia ed efficienza¹⁵.

Enorme compito quello della virtù della prudenza, ed è per questo che ci preme sviscerare con sufficiente profondità la sua natura, le sue caratteristiche e implicazioni nel modo più esaustivo possibile. Inizieremo questo lavoro studiando in che cosa consiste questa virtù, cioè, approfondiremo la virtù della prudenza in se stessa.

La virtù della prudenza in se stessa, studiata all'interno della Somma Teologica di S. Tommaso D'Aquino¹⁶

Abbiamo presentato alcuni aspetti della virtù della prudenza che ci sembrano sufficientemente interessanti per poter così offrire un approfondimento.

La conformità della volontà umana con quella divina richiede di andare alle cose concrete, particolari, ai mezzi, perché realmente sia utile per la vita quotidiana. Per la vita non basta conoscere i principi generali, è necessario arrivare al concreto, il particolare, il singolare delle cose di ogni giorno. Per raggiungere questo scopo faremo un'analisi delle diverse questioni che nella Somma Teologica fanno riferimento a tutto questo¹⁷.

La prudenza si radica nella facoltà conoscitiva o nella facoltà volitiva? (articolo 1°)

Nel *sed contra* di questo articolo appare una definizione di Sant'Agostino che S. Tommaso presenta come un'autorità. «La prudenza è la

¹⁴ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377; S.T., II-II, q. 47, a. 7, soluzione.

¹⁵ Cfr. H. DE PAZ, *Tratado de la Prudencia. Introducción a las cuestiones 47 a 56*, 377; S.T., II-II, q. 47, a. 9, soluzione.

¹⁶ Cfr. S.T., II-II, q. 47.

¹⁷ Il Trattato della prudenza si trova nelle questioni 47-56 della Parte II-II, della Somma Teologica di S. Tommaso D'Aquino. Troviamo indicazioni preziose anche nelle questioni 57 e 58 della Parte I-II, della Somma Teologica.

conoscenza delle cose che dobbiamo volere o rifiutare»¹⁸. Accanto a questa definizione appare quella di Sant'Isidoro: «Prudente significa vedere come da lontano; è certamente perspicace e prevede tramite l'incertezza degli eventi».

Entrambe le definizioni puntano verso la facoltà conoscitiva, e non tanto verso la volitiva: si tratta allora di una conoscenza, di un certo vedere, non tanto di una conoscenza sensitiva, ma intellettuale, giacché ci troviamo delle deduzioni: «giacché opera per deduzione». Allora a quanto pare «la prudenza radica propriamente nell'intelligenza»¹⁹.

Ciò non vuol dire che non esista una stretta connessione con la volontà, ma S. Tommaso ha voluto delimitare molto bene, con chiarezza, l'ambito proprio di questa virtù: non per isolarla, certo, ma per facilitare la sua comprensione. Il motivo è chiaro, e le obiezioni ci hanno aiutato a capirlo, perché all'inizio sembrava che appartenesse piuttosto alla facoltà volitiva.

Su questo argomento le obiezioni sono forti, a partire da una di Sant'Agostino, il quale afferma che: «La prudenza è l'amore che sceglie con sagacia tra le cose che lo favoriscono e le cose che si oppongono»²⁰. Se si tratta di amore, è un atto della volontà; se sceglie, è anche un atto della volontà. La risposta all'obiezione è illuminante: giacché la volontà muove tutte le potenze all'atto²¹, ed essendo l'amore un atto primo della volontà, si dirà che la prudenza è amore ma non in un modo essenziale, ma in quanto l'amore muove l'atto della prudenza. «Dell'amore si dice che discerne in quanto muove la ragione a distinguere»²². La volontà spinge la virtù della prudenza verso l'attivazione del suo

¹⁸ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, sed contra: «Prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum».

¹⁹ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, soluzione.

²⁰ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, prima obiezione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, primum: «Prudentia est amor ea quibus adiuuatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens».

²¹ La volontà muove tutte le potenze verso l'atto, lo fa spingendo a modo suo, cioè come causa efficiente, verso l'esecuzione dei suoi atti. L'intelligenza muove la volontà, invece, in un altro modo, cioè, a modo di fine, e per questo diciamo che il fine muove l'agente. È in questo modo che l'intelletto muove la volontà, perché il bene conosciuto è il suo oggetto, e la muove a modo di fine. Cfr. *S.T.*, I, q. 82, a. 4, soluzione. È conosciuto a tutti il notevole equilibrio con il quale S. Tommaso usa tutte e due facoltà spirituali: l'intelletto e la volontà. Lo fa con un'armonia ammirevole.

²² *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, prima risposta; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 1: «Dicitur autem amor discernere, in quantum movet rationem ad discernendum».

atto proprio. Questo dinamismo non finisce qua: la prudenza è in ordine all'agire, che è il fine dell'intelletto pratico, e quindi ha bisogno della volontà. Tutte e tre le risposte che si offrono alle obiezioni hanno cercato di mettere in rapporto la prudenza e la volontà: benché diverse, sono in stretta collaborazione: l'esperienza dice così.

La risposta alla prima obiezione ci ricorda un aspetto niente affatto secondario, l'intima relazione della virtù della prudenza con l'amore²³. È vero che tutte le potenze possiedono questo rapporto, come abbiamo appena detto, perché l'amore spinge la potenza verso l'esecuzione del suo atto proprio, ma l'amore ha una relazione del tutto speciale con la virtù della prudenza, giacché questa «è amore che distingue chiaramente tra ciò che spinge la tendenza verso Dio e ciò che può impedirlo»²⁴. L'amore e la virtù della prudenza si uniscono in un compito di discernimento, muovendo la ragione a distinguere, in una missione di grande portata: tutto ciò che spinge o blocca quella tendenza verso Dio. In questa enorme missione il consiglio e le scelte sono fondamentali²⁵. Tutti questi elementi saranno approfonditamente analizzati più avanti, e tutti questi elementi sono determinanti nel compito che abbiamo descritto. L'arte della prudenza, mettendo in gioco tutti questi strumenti, consiste nel raggiungere un'applicazione concreta, particolare e singola: è questa la sfida dell'intelletto pratico, il compito per niente facile di andare dai principi all'applicazione particolare²⁶. In tutto ciò, è necessario ricordare che la stessa ricerca dei principi generali e, ancora di più, il loro raggiungimento, rappresenta già un lavoro arduo per l'intelletto, ma l'applicazione non sarà meno ardua²⁷.

Questo articolo fa da introduzione e mostra già tanti aspetti che saranno analizzati più avanti.

²³ Su questo argomento vedere: J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 1999, 71ss.

²⁴ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 1: «Prudentia est amor bene discernens ea quibus adiuvetur ad tendendum in Deum ab his quibus impediri potest».

²⁵ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 2.

²⁶ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 1, ad. 3.

²⁷ Cfr. ROMANUS CESSARIO, *Las virtudes*, Edicep, Valencia 1998, 132.

La prudenza appartiene all'intelletto pratico o anche a quello speculativo? (articolo secondo)

Nel *sed contra* di questo articolo, appare la classica definizione della virtù della prudenza: «*recta ratio agibilium*»²⁸, che procede dal libro dell'Etica Nicomachea di Aristotele. È la retta ragione nell'agire, consiste in un consiglio su quello che dobbiamo fare in ordine a un fine determinato, com'è caratteristico dell'intelletto pratico²⁹.

Non consiste nella contemplazione, in una ricerca della verità in se stessa, o nella considerazione delle cause ultime. Ciò sarebbe proprio della sapienza, dell'intelletto speculativo. È vero, S. Tommaso capisce la prudenza anche come saggezza, a un livello umano, cioè, quando l'essere umano agisce con solo le sue forze³⁰. La prudenza, che è *recta ratio*, inizia con il consiglio, con una conoscenza, però sempre indirizzato verso l'agire. Si tratta allora, di una saggezza dell'agire, per l'agire. Rimane chiara la differenza tra saggezza, propriamente detta, e prudenza, benché sempre esista un grande rapporto tra di loro.

La prudenza conosce le cose singole? (articolo terzo)

Questo articolo tratta di un argomento molto importante, le singole cose. Di solito la conoscenza tratta dell'universale, è questa la sua missione, ma qui cerchiamo di capire una questione sempre difficile, la conoscenza delle singole cose³¹, cioè, quelle circostanze concrete e particolari. La ragione pratica cerca l'applicazione agli oggetti concreti, particolari, in situazioni specifiche, e tutto questo ci parla della vita reale, quotidiana. Siamo di fronte al contingente, non di fronte all'universale, ai principi, ecc. Abbiamo detto che già la conoscenza dei principi universali risulta una notevole sfida, ma l'applicazione alle situazioni concrete, particolari e singolari, costituisce una sfida ancora più grande. Qui troviamo argomenti di grande spessore: la teoria della conoscenza, con tutte le sfumature proprie della conoscenza sensibile; la teologia morale, con il tema dell'applicazione dei principi universali agli oggetti concreti; la teologia morale-spirituale, con il compito della virtù della

²⁸ S.T., II-II, q. 47, a. 2, *sed contra*.

²⁹ Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 2, soluzione.

³⁰ Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 2, ad. 1.

³¹ Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 3, *sed contra*.

prudenza di cercare un'applicazione efficace con certi mezzi verso i fini prossimi e verso il fine ultimo.

Certamente, questo approfondimento lo facciamo noi, S. Tommaso integra questo in un tutto armonico, collocando gli elementi necessari nella sua costruzione dell'uomo nuovo, dell'uomo virtuoso, dell'uomo indirizzato verso il suo fine ultimo.

Nel suo sforzo per determinare in che cosa consiste la conoscenza del particolare, ci ricorda gli elementi della conoscenza sensibile. Ci chiarisce che la prudenza non appartiene ai sensi esterni e non poteva essere in un altro modo, già che la prudenza è una virtù della ragione pratica, ma si radica, benché non principalmente, nei sensi interni. Qui troviamo la memoria sensitiva, come l'esperienza, necessarie per un giudizio pronto degli oggetti particolari. La prudenza nella sua applicazione agli oggetti particolari conta sull'aiuto dei sensi interni³².

La dottrina della percezione interna, dei sensi interni, è una colonna portante nell'edificio della conoscenza integrale umana³³.

Quello che non è conosciuto da un senso proprio, se ha qualcosa di universale, è raccolto dall'intelletto; ma se si tratta di qualcosa di singolare, come questo colore, questo uomo o questo animale, nella conoscenza umana è preso dalla forza cogitativa, anche chiamata ragione particolare, perché è comparativa delle intenzioni individuali, come la ragione universale è comparativa delle idee universali. Tale forza risiede nella parte sensitiva, ma si chiama cogitativa perché nell'essere umano, nel quale coesistono sensi ed intelletto, è quella parte suprema della forza sensitiva, che partecipa in certo modo della forza intellettuale³⁴. I sensi interni: senso comune, immaginativo sensitivo, memoria sensitiva e cogitativa, ognuno nella propria area, sviluppano e integrano il materiale che i sensi esterni hanno offerto.

Le funzioni dei sensi interni non sono astrazioni senza fondamento nell'esperienza. Esse intervengono tutte in qualche modo nell'organizzazione dell'oggetto. L'oggetto della percezione comprende

³² Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 3, ad 3.

³³ R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997², 107ss.

³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Arist. De Anima*, II, lec. 13; *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Libro II, Dist. 23, q. 2, a. 2; Cfr. *Ibid.*, Libro III, Dist. 23, q. 2, a. 2A, ad 3; *Ibid.*, Libro IV, Dist. 49, q. 2, a. 2, respondeo.

dati di vari sensi esterni riuniti dal senso comune, da questo discriminati e selezionati, e integrati da esperienze passate opportunamente evocate dall'immaginazione. Tutto ciò viene valutato dalla cogitativa e ulteriormente unificato. Viene inoltre appreso o come attuale e nuovo, o come passato e già sperimentato per opera della memoria³⁵.

Il senso comune e l'immaginativa sensibile (nel preciso significato che dà S. Tommaso) sono ordinati all'organizzazione interna dei dati percepiti che costituiscono i sensibili nel senso stretto della parola, cioè, i "sensibili *per sé*", siano i sensibili propri, cioè, le forme sensibili, siano i sensibili comuni, cioè, strutture che sostengono, come sono le figure e la grandezza. È necessario non dimenticare che l'intenzionalità sensitiva non si limita ai sensibili *per sé*, ma anche tratta i sensibili *per accidens*. Questo ruolo corrisponde nell'essere umano alla cogitativa³⁶.

L'adeguata conoscenza sensitiva richiede certe "intenzioni" che il senso esterno non riesce a identificare, come sono "il nocivo", "l'utile" e altre cose di questo genere. L'essere umano raggiunge la conoscenza di tutte queste intenzioni con la ricerca e la sintesi; invece, gli animali la raggiungono tramite l'istinto naturale, come quando la pecora fugge naturalmente di fronte al lupo perché lo percepisce come nocivo. Allora negli animali tutto questo è ordinato dalla potenza della "stimativa"; invece, nell'essere umano è la forza cogitativa che si collega con l'intenzione particolare, per questo motivo anche si chiama la cogitativa con il nome di "ragione particolare", o «intelletto passivo»³⁷.

Parlando della cogitativa è necessario fare alcuni chiarimenti.

In primo luogo, si stabilisce l'esistenza di un ordine d'intenzioni (*intentiones*) che appartengono ancora all'ambito della conoscenza sensitiva, ma che non sono conosciute né dai sensi né dalle due facoltà

³⁵ R. LUCAS LUCAS, *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997², 110.

³⁶ Cfr. C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962², in particolare, I, cap. IV, 193ss; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 80.

³⁷ Cfr. C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962², I, cap. IV, 193ss; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 80.

che operano la sintesi dei sensibili *per sé*. Si tratta allora di sensibili per accidente, che hanno un rapporto nella cosa e nell'informazione stessa dell'apprensione ai sensibili *per sé*, e che hanno a che vedere con i fini inseriti nella natura del soggetto che conosce e che scopre loro. L'esempio scelto da S. Tommaso è di tipo pratico: quello nocivo e quello utile, sia perché la sua determinazione è necessaria per gli esseri umani, così per gli animali; sia perché è didatticamente rilevante. Infatti, capiamo bene che una pecora possa identificare nel colore, l'odore, la figura e i movimenti del lupo qualcosa di minaccioso, cioè, qualcosa che può influire sull'appetito sensibile e sulla motricità della pecora. Nell'essere umano, l'educazione, e allora la ripetizione, determina questi "valori" vitali, per esempio la pericolosità del fuoco o di certi cibi. Considerando alla fine che nell'essere umano non esistono solo interessi vitali, ma che tutto il suo essere è finalizzato alla conoscenza e all'amore spirituale, il tipo di sensibili *per accidens* che la cogitativa conoscerà, è in stretto rapporto con l'intenzione³⁸.

La cogitativa, come dice la sua origine etimologica (*co-agitare*), è una potenza capace di creatività, che mescola e compara le immagini sviluppate nella fantasia, al fine di cogliere i sensibili *per accidens*, a un livello ancora particolare e ancorato nel concreto sensibile. Per esempio, essa confronta l'immagine di tale erba medicinale con quella del rilassamento fisico, e unisce la somministrazione della prima con il secondo: è un'intenzione ancora concreta, non universale, di quella proprietà. Per arrivare a un risultato significativo, sarà necessario, al meno in certi casi, un certo numero di confronti, orientati tutti verso lo stesso scopo: per questo motivo la cogitativa non è solo sintetica (*collativa*), ma anche ricercatrice (*inquirendo*). Negli animali, invece, l'apprensione delle intenzioni non sentite procede direttamente dall'istinto insito nella natura della specie, e questo spiega il relativo automatismo dei suoi riflessi³⁹.

Alla facoltà cogitativa, dato il suo carattere quasi discorsivo, si dà anche il nome di "ragione particolare": ragione, per la sua somi-

³⁸ Per una ricerca della conoscenza sensibile in S. Tommaso, vedere l'opera di J.A. IzQUIERDO LABEAGA, LC, *La vita intellettuale. Lectio Sancti Thomae Aquinatis*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, LEV, Roma 1994, 228 ss.

³⁹ Cfr. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, B.A.C., Madrid 2008, 458-459.

glianza con il processo dialettico del ragionamento; particolare, per fare una distinzione chiara con la ragione vera e propria, la quale rimane su un altro livello, formalmente intellettuale, e pertanto immateriale e universale, mentre la cogitativa rimane potenza legata al singolare e al materiale. Altro modo di chiamare la cogitativa, alquanto ambiguo, è “intelletto passivo”, che non utilizzeremo qui per non creare confusione con “l’intelletto possibile”, che è propriamente vero intelletto⁴⁰.

A modo di sintesi possiamo dire che la percezione interna spiega all’interno della conoscenza sensibile un intenso avvicinamento dell’anima alle cose, al mondo, grazie ai sensibili *per sé* e tramite l’apprensione globale dei sensibili *per sé*. Ecco il ruolo del senso comune. Inoltre, l’immaginazione sensibile conserva questi sensibili *per sé*; e la cogitativa allora, sviluppa in modo sintetico i sensibili per accidente; alla fine, la memoria sensitiva immagazzinerà i sensibili già percepiti.

Troviamo una spiegazione assai interessante e complementare nella Somma Teologica:

È detto che la natura non manca in quelle cose necessarie, richiede che l’anima sensitiva disponga di tante operazioni in tanto in quanto siano richieste per la vita dell’animale perfetto. E tutte quelle tra le azioni che non possono essere ridotte a un solo principio, richiederanno diverse potenze, già che la potenza dell’anima non è più che il principio prossimo dell’operazione dell’anima⁴¹.

L’animale, essere umano compreso, interagisce con il mondo che lo circonda, che esige da lui una corrispondenza molto complessa e articolata, al fine di raggiungere la perfezione del soggetto.

Dobbiamo avere presente che per la vita dell’animale perfetto è necessario non solo che percepisca la realtà presente sensibile, ma anche quella assente. Se non fosse così, già che il movimento e l’azione dell’animale seguono una percezione, l’animale non farebbe

⁴⁰ Cfr. C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962², principalmente il capitolo IV, pagine 193ss; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 80.

⁴¹ *S.T.*, I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Respondeo dicendum quod, cum natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animae sensitivae, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quaecumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias, cum potentia animae nihil aliud sit quam proximum principium operationis animae».

una mossa per cercare le cose lontane. Questo va contro quello che infatti osserviamo, in modo speciale negli animali che hanno un movimento progressivo, che si muovono per raggiungere qualcosa lontano e che è stato percepito⁴².

Il tema della percezione è stato lungo molto tempo fonte di studio⁴³, sono molti gli elementi che entrano in gioco, e lo stesso S. Tommaso afferma che sono tante le potenze presenti per offrire una spiegazione adeguata. Le realtà sensibili esteriori producono uno stimolo ai sensi esterni. Ma se non si tratta di realtà sensibili esteriori, come spiegare il meccanismo dell'interesse, di uno stimolo, se la fonte è un pensiero, un ricordo, un'immaginazione?

Allora è necessario che l'animale, tramite la sua anima sensitiva possa ricevere non solo la specie degli oggetti sensibili che l'alterano, ma anche possa ricevere e conservare loro, ma ricevere e conservare negli esseri corporali è qualcosa che corrisponde a principi diversi. Esempio di questo sono i corpi umidi che ricevono e conservano male, e i corpi asciutti al rovescio⁴⁴.

Qui ci troviamo di fronte alla tematica dei sensi interni, i quali gestiscono il materiale che procede dai sensi esterni

⁴² S.T., I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo; moventur enim ad aliquid absens apprehensum».

⁴³ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1967; C. FABRO, *Percezione e Pensiero*, Brescia 1962; C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997; F. PALMÉS, «La psicología gestáltica», *Pensamiento* I (1945); N.R. CARLSON, *Fisiologia del comportamiento*, PICCIN, Padova 2002, per la percezione del colore e del movimento, 193-202; per la percezione auditiva, 221ss, ecc; scuola della Gestalt: M. WERTHEIMER, K. KOFFKA, W. KOHLER, su questo argomento vedere L. ATKINSON – R. HILGARD, *Introduzione alla psicologia*, PICCIN, Padova 2003, 8; sul tema della percezione stessa vedere il c.5. Percezione; E. DE MONTE – A. TAMBURELLO, *Storia del pensiero psicologico*, Cisu, Roma 2000, 199-213.

⁴⁴ S.T., I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis».

e allora, come la potenza sensitiva è un atto di un organo corporale, è necessario che siano diversi la potenza che riceve e la potenza che conserva la specie dei sensibili. Anche, dobbiamo avere presente che, se l'animale solo si movesse per quello che fa godere o mortifica i sensi, non sarebbe necessario attribuire all'apprensione delle forme sensibili le produca piacere o rifiuto. È necessario che l'animale cerchi certe cose e si allontani da altre, non solo perché sia conveniente o sconveniente ai sensi, ma anche per altre convenienze, utilità, o danni⁴⁵.

Subito dopo appaiono degli esempi molto chiari, si tratta «della pecora, che vede arrivare il lupo, fugge, non tanto perché la sua figura o perché il colore del lupo sia ripugnante ma perché chi arriva è un nemico della sua propria natura. Il passero prende le pagliuzze non tanto per il piacere, ma perché sono utili per la costruzione dei suoi nidi»⁴⁶. In tutto questo lavoro così specifico «è necessario che l'animale possa percepire queste intenzioni che non percepiscono i sensi esterni. Anzi, è necessario che in lui esista un principio proprio per questa percezione, già che la percezione di quello che è sensibile proviene dell'alterazione del senso, cosa che non succede con la percezione delle intenzioni»⁴⁷.

L'analisi interno fatto negli animali, e lo studio psicologico realizzato negli umani da S. Tommaso, sono notevoli, perché lui aveva pochi mezzi tecnici di osservazione, però, come uomo di grande capacità di osservazione, andava dagli atteggiamenti al profondo dei principi interiori. La riflessione sulle realtà percepite e le limitazioni dei sensi esterni inducono all'Aquinate a inferire che ci vuole un senso proprio che percepisca intenzioni che i sensi esterni non sono capaci di cogliere.

⁴⁵ *Ibid.*: «Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilem, et quae conservet. Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta».

⁴⁶ *Ibid.*: «Sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum».

⁴⁷ *Ibid.*: «Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilem sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum».

Allora, per ricevere le forme sensibili abbiamo il senso proprio e il senso comune, e di tale distinzione parleremo tra poco (ad 1.2). Per conservare abbiamo la fantasia o immaginazione, che sono la stessa cosa, perché la fantasia o immaginazione è come un serbatoio delle forme ricevute dai sensi⁴⁸.

Il lavoro della percezione consiste, come facoltà specifica, nel gestire l'informazione ricevuta dalla sensibilità, cioè, dai sensi esterni, che è molto diversificata, cercando di dare una unità e organizzazione propria.

Per ricevere le intenzioni che non sono ricevute dai sensi, abbiamo la facoltà estimativa. Per conservare la intenzione, abbiamo la memoria, che è come un archivio di tutte queste intenzioni. Per questo motivo gli animali ricordano quello che è nocivo o conveniente. Per la stessa ragione di passato, considerato dalla memoria, entra dentro dell'intenzione⁴⁹.

L'uomo condivide con gli animali la capacità di ricevere le forme sensibili, già che soffrono le stesse alterazioni degli oggetti esterni. Però una differenza fondamentale li separa in modo radicale, ed è la connessione con la ragione. Per questo motivo, nell'essere umano viene chiamata cogitativa, per il suo rapporto con la ragione, però nell'animale, che non possiede razionalità umana, viene chiamata estimativa, perché invece, è sottomessa all'istinto naturale. È vero che «dobbiamo avere presente che, in quanto si riferisce alle forme sensibili, non c'è differenza tra l'uomo e gli altri animali, già che sono alterati nella stessa maniera dagli oggetti sensibili esterni. Ma esiste una radicale differenza riguardo all'intenzione perché gli animali la percepiscono solo per istinto naturale, mentre l'essere umano le percepisce per una compa-

⁴⁸ *S.T.*, I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum».

⁴⁹ *Ibid.*: «Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur».

razione»⁵⁰. Nell'essere umano sempre c'è la razionalità, inserendo un modo del tutto diverso nelle facoltà.

In questo modo, quello che negli altri animali è chiamata facoltà estimativa naturale, nell'uomo è chiamata cogitativa, perché scopre queste intenzioni per comparazione. Per questo motivo, si chiama ragione particolare, alla quale i medici attribuiscono un determinato organo che è la parte media della testa, e così essa compara l'intenzione particolare come la facoltà intellettuale compara le universali⁵¹.

Tutti i sensi interiori ci permettono gestire quello che i sensi esterni offrono, lavoro molto speciale negli animali, grazie all'anima sensitiva, per la quale percepiscono tanti dati che devono gestire per sopravvivere.

L'essere umano è anche capace di mescolare con sorprendente immaginazione tutta questa mole di materiale sensoriale ricevuto.

Per tutto quello che ha che vedere con la memoria, l'uomo non solo ha memoria come gli altri animali per il ricordo immediato del passato, ma anche ha reminiscenza, con la quale analizza sillogisticamente il ricordo del passato avendo conto dell'intenzioni individuali⁵².

Si tratta di una memoria che è inserita in un essere, in questo caso l'essere umano, capace di razionalità, ecco perché un autore come «Avicenna ammette una quinta potenza, intermedia tra l'estimativa e l'immaginazione, che unisce e divide l'immagini. Esempio: Con l'immagine dell'oro e l'immagine del monte, formiamo l'immagine di un monte d'oro che mai abbiamo visto. Ma questa operazione non è os-

⁵⁰ *Ibid.*: «Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem».

⁵¹ *Ibid.*: «Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium».

⁵² *S.T.*, I, q. 78, a. 4, *corpus*: «Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogisticè inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones».

servabile negli animali, e nell'essere umano, per essere realizzabile, è sufficiente la potenza immaginativa. Questo stesso dice Averroè in suo libro intitolato *De Sensu et Sensibilibus*»⁵³.

Allora, non è necessario affermare che quattro potenze interiori della parte sensibile: il senso comune, l'immaginazione, l'estimativa e la memoria⁵⁴.

È stato di utilità presentare queste idee, principalmente per chiarire i sensi interni, proponendo in primo luogo: il bisogno e il numero delle potenze; in secondo posto: applicando questo principio della creatività; e finalmente per concludere con l'esistenza dei quattro sensi interni, nella modalità specifica negli esseri umani.

Il fondamento sul quale si poggia sia la creatività che la classifica sistematica dei sensi interni si trova nel principio per il quale esistono tanti tipi di atti di conoscenza sensitiva quanto sono necessari nella vita animale. La diversità degli atti è fondamento delle potenze nella misura nella quale riconducono ai principi organici essenzialmente diversi. Il percorso argomentativo è fondamentalmente questo: il fine, gli atti necessari verso il fine, e le potenze richieste per questi atti.

I due primi tipi di atti necessari per la vita dell'animale perfetto corrispondono alle stesse specie sensibili impresse dalle cose, cioè, i sensibili *per sé*. L'animale deve essere in grado di conoscere questi non solo quando appaiono effettivamente nel campo ricettivo di un determinato senso esterno, ma anche quando la cosa è cambiato o è sparita. La ragione indicata da S. Tommaso per questa doppia attività dell'anima in riferimento alle specie è il bisogno che hanno gli animali di muoversi verso gli oggetti assenti; *mutatis mutandis*, questo serve anche per gli esseri umani, i quali possono desiderare cose non

⁵³ *Ibid.*: «Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus».

⁵⁴ *Ibid.*: «Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam».

presenti. È necessario allora, che le specie non siano solo ricevute, ma anche conservate. Fin qui, la razionalità non è presente. S. Tommaso pensa che le due funzioni di ricezione e di ritenzione richiedano disposizioni fisiche opposte, e di tutto questo si deduce dell'esistenza di diversi tipi di potenze, così come ha fatto l'Aquitano nelle *Questioni Disputate De anima*.

Da tutto questo possiamo concludere il seguente:

Questo breve avvicinamento alla percezione interna, e in modo speciale alla cogitativa, è stato utile per ricordare il chiaro influsso e allora l'importante relazione tra la virtù della prudenza e la cogitativa. La virtù della prudenza mette in rapporto, per sua propria natura, i principi universali della ragione con gli oggetti particolari. Allora, questa virtù, ha bisogno precisamente dei sensi interiori, e in modo speciale, della cogitativa.

Come afferma il Filosofo in VI *Ethic.*, la prudenza non radica nei sensi esterni con i quali conosciamo i sensibili propri, se non nel senso interiore, che viene perfezionato con la memoria e l'esperienza per giudicare con prontezza sugli oggetti particolari, oggetti di questa esperienza. Ma questo non implica che la prudenza sia nel senso interiore come soggetto principale; piuttosto radica principalmente nell'intelletto, e per certa applicazione si estende al senso interiore⁵⁵.

La prudenza considera tutti gli elementi singolari e concreti che riesce a trovare di quella realtà particolare. Tutto questo materiale è necessario per poi agire in un modo adeguato. Come è logico, la ragione umana non riesce ad afferrare tutta questa mole d'informazione facilmente, ha bisogno di tempo per gestirla, ed è qui che l'esperienza offre un grande aiuto. L'esperienza riduce in un modo gestibile l'enorme ventaglio di alternative esistenti. Prende quelle azioni che sono più

⁵⁵ S.T., II-II, q. 47, a. 3, ad. 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit, in VI ethic., prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria, sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam et experimentum ad prompte iudicandum de particularibus expertis. Non tamen ita quod prudentia sit in sensu interiori sicut in subiecto principali, sed principaliter quidem est in ratione, per quamdam autem applicationem pertingit ad huiusmodi sensum».

accettabili, di maggiore successo, che con il tempo si sono mostrate più efficaci. È proprio della prudenza umana realizzare questo⁵⁶.

Quando si è di fronte un ventaglio di alternative, sorge la domanda su cosa vuole Dio in questo preciso momento, in mezzo a questa situazione personale unica, dove dobbiamo discernere se questa azione da fare è realmente conforme a quello che Dio vuole. Ed è qui che la virtù della prudenza diventa uno strumento privilegiato.

La prudenza è una virtù? (articolo 4°)

Giacché la prudenza procede dalla ragione pratica, sembrerebbe che non sia realmente una virtù, ma solo un *habitus* naturale, come lo è la sinderesi. S. Tommaso invece, afferma: «la virtù è quella che rende buono il soggetto che la possiede e i suoi atti»⁵⁷. Qui facciamo riferimento al bene, non tanto come ciò che è buono, ma ciò che appartiene propriamente alla volontà, cioè la prudenza, che applica la retta ragione all'agire, cercando di fare il bene e così rende buono il soggetto che agisce. Allora, la prudenza consiste veramente in una virtù⁵⁸.

La prudenza è una virtù speciale? (articolo 5°)

La virtù della prudenza si presenta come una virtù di frontiera, perché procede dalla ragione pratica, ma il suo oggetto proprio si definisce come “ciò che deve essere fatto”; il centro si trova nel soggetto, mentre nell'arte il centro si trova nella cosa fabbricata: qualcosa di esterno, esteriore, come può essere un palazzo, un coltello, ecc. Anche dire che la virtù della prudenza occupa un posto speciale tra le virtù morali, per via de «la diversa modalità di oggetto che specifica le potenze, giacché radica nell'intelletto, e le altre virtù morali si radicano nella volontà. Risulta, allora, evidente, che la prudenza è una virtù speciale diversa da tutte le altre»⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 3, ad. 2.

⁵⁷ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 4, corpus: «Virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit».

⁵⁸ Cfr. J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana-Massimo, Brescia-Milano 1999, 19-30.

⁵⁹ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, corpus; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, corpus: «Sed a virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarum distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia; et appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam».

Si è voluto precisare il carattere speciale della virtù della prudenza, virtù non solo di frontiera, ma anche di rapporto, perché unisce due ambiti, quello intellettuale, che tratta del necessario, e quello volitivo, che tratta del contingente.

Ciò che si deve fare è in un certo senso materia della prudenza in quanto diventa oggetto della ragione, cioè, sotto forma di verità. Ma diventa materia delle virtù morali in quanto oggetto della virtù appetibile, cioè, sotto forma di bene⁶⁰.

Radicandosi nell'intelletto, possiede una vicinanza ai primi principi, per il suo compito di applicare, si confronta con il contingente. Si tratta allora della virtù che mette in rapporto in un modo squisito l'intelletto e la volontà, due facoltà distinte, trovano un rapporto continuo. La stessa definizione di volontà come appetito intellettuale ci ricorda questo rapporto così intimo. Infatti, è la persona che agisce, pensa e vuole, con tutte le sue facoltà⁶¹. Ecco la complessità della virtù della prudenza, virtù poco studiata, ma che ha un ruolo privilegiato nella formazione delle persone.

È la prudenza a imporre il fine alle virtù morali? (articolo 6°)

Alla prudenza compete disporre i mezzi, ma non i fini⁶². Nella ragione si trova previamente il fine delle virtù morali⁶³. S. Tommaso ha dedicato un intero articolo a chiarire che la virtù della prudenza non ha a che vedere con i fini, non è questa la sua missione, non le compete offrire i fini alle virtù morali⁶⁴.

Le Beatitudini, proprio la tematica dell'inizio della *Prima Secundae*, offre l'orizzonte verso il quale tendere tutto l'agire morale. Mostra

⁶⁰ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, ad. 3; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 5, ad. 3: «Ad tertium dicendum quod agibilia sunt quidem materia prudentiae secundum quod sunt obiectum rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia Moralium virtutum secundum quod sunt obiectum virtutis appetitivae, scilicet sub ratione boni».

⁶¹ Sarebbe molto interessante studiare in profondità la virtù della prudenza in riferimento a tutte le facoltà, ma questo diventerebbe l'argomento di un altro articolo.

⁶² Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 6, *sed contra*.

⁶³ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 6, *solución*.

⁶⁴ Questa virtù non ha questo compito, si tratta di un impegno oneroso indicare i fini, compito arduo ed esigente, certo, e determinante nella teologia morale, fondamentale per gli atti umani. In tutta la *Somma Teologica* i fini rappresentano la rotta dell'agire morale.

il fine ultimo, ma anche la questione dei fini che diventa prioritaria ed essenziale. Oltre ai fini, c'è “quanto è in ordine ai fini”, cioè, i mezzi. Senza i mezzi i fini sono irraggiungibili, e allora la morale sarebbe una vera “passione inutile”, come diceva Sartre.

Nell'ambito naturale è la ragione naturale a presentare i fini. Questo *habitus* dei primi principi, detto anche sinderesi, mostra alle virtù morali il loro fine corrispondente. La prudenza offrirà la sua collaborazione relativamente ai mezzi⁶⁵.

È compito della prudenza trovare il giusto mezzo nelle virtù morali?
(articolo 7°)

La virtù della prudenza offre la sua collaborazione presentando i mezzi, come abbiamo visto prima; adesso cerchiamo di capire con più precisione che cosa significa “offrire i mezzi”.

Le obiezioni⁶⁶ sono consistenti, dichiarano che non è il suo compito proporre i mezzi. La prudenza rimane senza scopo, una virtù inutile, addirittura da togliere dall'elenco delle virtù. In questo articolo si parla seriamente dell'esistenza o meno di questa virtù.

Il mondo delle virtù naviga tra fini e mezzi. La parte dei fini è molto importante e principale, senza di loro la virtù non va da nessuna parte. Nella dottrina degli atti umani anche il fine è la parte primordiale dell'atto: certo, non l'unica, ma la più importante. A tutto ciò dobbiamo aggiungere che il fine non è sufficiente, abbiamo bisogno dei mezzi, che sono anch'essi molto importanti, perché senza di loro non si raggiunge il fine, e allora tutto diventerebbe pura intenzione, puro scopo e teoria. Come di solito si dice, i mezzi ci fanno “mettere i piedi per terra”. Una virtù senza mezzi non sarebbe una virtù, neanche sarebbe umana.

Nella soluzione dell'articolo troviamo una affermazione che fa riferimento alla conformità con la Volontà di Dio: «Conformarsi con la retta ragione è il fine proprio di qualsiasi virtù morale»⁶⁷. È vero, non ci dice niente di nuovo, ma il verbo utilizzato offre un elemento molto ricco, esiste a livello naturale una vera conformità, che la stessa ragione imprime nella vita morale. Si tratta di un dinamismo morale proprio

⁶⁵ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 6, ad. 1-3.

⁶⁶ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, obiezioni.

⁶⁷ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, corpus: «hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis».

delle virtù, che nella sua realizzazione troviamo la vita dell'essere umano. In questo conformarsi la virtù della prudenza ha un ruolo centrale, ruolo umile sì, perché fa di negoziatore tra due parti, che mettono i suoi propri fini, ma che senza i mezzi non si raggiungerebbero mai. Questo ruolo della virtù della prudenza in mezzo a questo continuo conformarsi, ci ricorda che essa ha anche un ruolo importante nella "conformità della volontà umana con la Volontà divina". Sarà ad essa che compete discernere in che modo e con che mezzi deve l'uomo raggiungere, tramite i suoi atti, il mezzo razionale e anche con la grazia di Dio riuscirà, tramite la retta disposizione dei mezzi adeguati⁶⁸. «La prudenza mostra il giusto mezzo nelle passioni e operazioni, ma non fa che il cercare questo giusto mezzo corrisponda alla virtù»⁶⁹. Si tratta allora di un lavoro d'insieme, dove ogni virtù offre il suo ruolo in piena collaborazione.

Imperare è l'atto principale della prudenza? (articolo 8°)

La domanda sull'atto principale della virtù della prudenza ci situa nel centro di tutta la questione 47. Il verbo che ricorre tutto l'articolo è «*praecipere*»⁷⁰, e non «*imperare*»⁷¹. Il verbo *imperare*, introduce immediatamente il significato di comandare, con una connotazione chiara d'imporre, si usa in ambito militare; in generale, significa esercitare il comando⁷².

Il verbo *praecipio* invece, ha una sfumatura diversa: un primo significato fa riferimento ad anticipare, prevenire. Ha anche il significato di consigliare, raccomandare, dare istruzioni, prescrivere, ordinare. Finalmente, significa anche insegnare⁷³.

⁶⁸ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, soluzione.

⁶⁹ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, ad. 2; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 7, ad.2: «ita etiam prudentia medium constituit in passionibus et operationibus, non tamen facit quod medium quaerere conveniat virtuti».

⁷⁰ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 8.

⁷¹ Nell'edizione spagnola: SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología, II-II*, q. 47, a. 8 (vol. III, BAC, Madrid 2002, 406-407), appare il verbo *imperar* come traduzione di *praecipere*. Nell'edizione italiana: S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica, II-II*, qq. 34-56 (vol. XVI, ESD, Bologna 1984, 236-239), si traduce con il termine "comandare".

⁷² *Diccionario ilustrado VOX, Latino-español; Español-latino*, Bibliograf, Barcelona 1992, 235.

⁷³ *Diccionario ilustrado VOX, Latino-español; Español-latino*, Bibliograf, Barcelona 1992, 384.

Non siamo lontani dal significato di *imperare*, ma percepiamo una sfumatura più adeguata alla virtù della prudenza nel suo atto principale: «applicare all'operazione il risultato di una ricerca e del giudizio»⁷⁴.

La prudenza aiuta ad anticipare, consiglia, raccomanda, come pure prescrive e ordina, e in questo aiuta la vita della persona⁷⁵. La ricchezza di questo tipo di atto è enorme, forse per questo sfugge a una definizione semplice e richiede una definizione descrittiva. La realtà dell'atto principale della virtù della prudenza include sia la ragione speculativa che quella pratica, in un'armonia difficile da gestire e ancor più difficile di applicare, benché lo sforzo di chiarire le sfumature ci abbia aiutati molto a vederne il suo potenziale nella vita pratica, per scegliere correttamente, adeguatamente, cioè prudentemente.

L'esempio che appare alla fine della soluzione è illuminante. Si racconta il caso di un artista che realizza un'opera maldestra apposta. Di questo artista, contrariamente a quanto si potrebbe pensare non si dirà che è un artista fallito, ma il contrario. Invece, se un artista facesse una opera maldestra involontariamente, si dirà che è un pessimo artista. Con questo esempio si spiega che la perfezione dell'arte consiste in un

⁷⁴ S.T., II-II, q. 47, a. 8, soluzione; S.T., II-II, q. 47, a. 8, respondeo: «applicatione consiliatorum et iudicatorum ad operandum».

⁷⁵ “Consiglio, giudizio e comando”, laddove l'atto proprio della virtù della prudenza è il “comando”, l’“impero”. Vediamo la complessità di questa virtù, la quale include un equilibrio armonico di diversi aspetti: il consiglio e il giudizio, propri della parte speculativa, mentre il comando appartiene alla parte volitiva, per cui si tratta di una “mozione ordinata”. La triade “consiglio, giudizio e comando” ha avuto una speciale applicazione nella teologia pastorale e nella Dottrina Sociale della Chiesa (cfr. MICHAEL RYAN, LC, *Teologia Pastorale*, APRA, Roma 2004, 21, nota 1). Il metodo “Vedere, giudicare e agire” si può cogliere dalla prospettiva della virtù della prudenza. Il “vedere” consiste nel momento del consiglio, dell'analisi, dell'approfondimento della problematica vista dalle diverse possibili prospettive. Il “vedere” implica uno studio scientifico, e qui rientra l'aiuto di tante scienze umane come la storia, la sociologia, la psicologia, la statistica, la pedagogia, ecc., che offrono materiale notevole alla conoscenza. Il “vedere” non è sufficiente, certo, la stessa virtù della prudenza nel suo dinamismo interno ci porta al “giudizio”, che si interessa alla convenienza, se è adeguato, dopo una verifica e un discernimento. Il giudizio ci offre diversi punti di vista, determina l'opportunità di una determinata azione; ci offre anche un giudizio morale, e alla fine si cercherà l'applicazione concreta nelle circostanze precise e particolari. Una volta arrivati a questo punto, è il momento del “comando”, dell'agire, dell’“impero”, atto proprio della virtù della prudenza. Senza questo atto la virtù non sarebbe perfetta, mancherebbe di qualcosa essenziale. Nel metodo del “vedere, giudicare e agire” scopriamo un'applicazione molto adeguata della stessa virtù della prudenza, possiamo dire che si tratta di un metodo che rispetta questa virtù e possiede un enorme valore educativo. Quello che sembrava un metodo tra gli altri, appare adesso come una via pedagogica per formare le persone alla prudenza, virtù che richiede un'educazione, con i suoi processi e tempi.

giudizio e non in un comando. Invece, nella virtù della prudenza accade il contrario: è più imprudente chi fa il male in modo consapevole, che quello che lo fa senza volerlo. Il motivo è molto semplice: il primo fallisce nell'atto proprio della virtù della prudenza, cioè il comando.

Fare il male in modo consapevole, cioè, volendo quello che si fa, significa grande imprudenza. Va contro l'anticipazione, la previsione che il consiglio e il giudizio richiedono. Nella misura in cui prende forma il giudizio della prudenza si presenta come prescrizione e ordine, mozione ordinata, illustrativa, e così sfocia nella azione. Quando si disprezza tutto questo si è imprudenti.

L'atto principale della virtù della prudenza si può quindi descrivere come una mozione ordinata, espressione molto adeguata che include l'appartenenza alla ragione e la partecipazione della volontà⁷⁶.

La diligenza appartiene alla prudenza? (articolo 9°)

Prima di tutto, è necessario determinare che cosa significa il termine "diligenza". Un primo significato è quello di velocità e sagacia. Velocità per iniziare quello che si deve fare, ma non prima di esserci consigliati e di aver realizzato un giudizio. La decisione si prende con calma e serenità, ma una volta presa bisogna agire. La diligenza è quindi sollecitudine nell'agire, non è frutto di una semplice inquietudine che porta verso la realizzazione esterna, ma una certa abilità d'animo. Non è un'inquietudine frutto di un eccesso di timore e sfiducia, il quale provoca un eccesso di diligenza, ma si tratta di una velocità, la sollecitudine di chi si fida di chi se lo merita, non ha una inquietudine inutile e preoccupazioni innesessarie⁷⁷.

La diligenza è un atto proprio della prudenza, non è qualcosa di ornamentale, ma appartiene a pieno titolo a questa virtù. La diligenza farà dire a San Paolo: «caritas Christi urget nos» (*IICor* 5,14); si tratta di un'espressione di un'anima infiammata dalla Missione che Cristo le ha dato, è la sollecitudine di un uomo prudente, una diligenza unita alla carità indirizzata a tutti gli uomini.

L'uomo prudente è sollecito, perché cosciente che una cattiva persuasione può sorgere e farlo cadere. Nella vita spirituale e morale la di-

⁷⁶ In questo articolo si sente l'eco della questione 17 della *Prima Secundae*, dove si esamina l'atto del comando da una prospettiva psicologica e si spiega il contributo della ragione e della volontà al suo esercizio d'imperare.

⁷⁷ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 9, soluzione e risposta alle obiezioni.

ligenza è importante, si tratta di un elemento che moltiplica il successo della mozione ordinata. Una volta che si sa cosa fare, che scelte prendere, bisogna agire e subito, applicando i mezzi con sollecitudine. Quante volte i programmi di vita spirituale sono abbandonati per mancanza di sollecitudine! Così diventano programmi sterili. Se questo è vero nell'ambito personale, alle volte succede lo stesso nell'ambito pastorale: quanti progetti, programmi, piani pastorali bellissimi rimangono senza frutto o raggiungono risultati poverissimi, tutto per colpa di una diligenza troppo scarsa e precaria!

La virtù della prudenza è lontana dalla lentezza, dalla pusillanimità, dall'omissione, dall'indolenza; queste cose sono caratteristiche dell'imprudente.

La prudenza ed il governo della moltitudine (articolo 10°)

La virtù della prudenza appare allora come una virtù molto consigliabile principalmente per la propria vita, ci aiuta a vivere in modo adeguato, cosa molto opportuna per conformare la propria volontà con quella di Dio. Sembra logico pensare, per gli stessi motivi, che questa virtù sia altrettanto importante nella direzione e governo delle persone.

Abbiamo visto prima che la virtù della prudenza delibera, giudica e comanda i mezzi per arrivare al fine dovuto, e lo fa in ordine ai fini particolari, ma è la virtù della carità a spingere l'uomo verso il bene proprio, così come anche il bene comune degli altri. Sembra che la prudenza cerchi adesso, di sostituire la carità in questo compito, ma non è così, si tratta piuttosto di complementazione. La virtù della giustizia, che tratta dei beni dovuti, richiede di una deliberazione, di un giudizio e di un comando. In certo senso questo articolo fa da collegamento con la virtù morale della giustizia, che sarà studiata in modo approfondito subito dopo.

La prudenza si occupa del bene proprio. Essa stessa a occuparsi del bene comune? (articolo 11°)

La virtù della prudenza si estende a diversi oggetti, tratta del bene della famiglia, della patria, della città e della nazione.

La portata di questa virtù può raggiungere gli ambiti economico, militare, religioso, ecc.

La prudenza anche tra i sudditi o solo nei governanti? (articolo 12^o)

Qui non si vuole fare un commento esaustivo di questo articolo, ma ne troviamo degli elementi molto interessanti, come l'importanza che si deve dare alla situazione storica, sociale e politica dell'epoca. Troviamo termini come "servi", "sudditi" e troviamo anche frasi nelle obiezioni, come «il servo non ha in assoluto la capacità di consigliare», ecc.⁷⁸ Ricordiamo che si tratta di un testo del Medioevo, inserito in particolare nel sistema di piccoli regni dell'epoca di S. Tommaso. Cerchiamo di entrare nella mentalità dell'epoca, e capiremo perché la virtù della prudenza venga circoscritta al governante, il quale dirige, è la mente direttrice.

È del tutto comprensibile, da questo punto di vista, che la virtù della prudenza appartenga piuttosto al governante. Al suddito tocca essere diretto, governato. In un certo senso, deve attenersi alla direzione di chi governa. Qui, certamente, appare una premessa importante, che non deve passare inosservata: il governante deve essere prudente. Il capo ha questa enorme responsabilità, rendere conto del suo operato, giacché deve essere una direzione prudente. Questa diventa la condizione per governare i sudditi, come abbiamo visto prima. Il suddito allora potrà seguire la legge con la sicurezza che è buona, procede da una direzione prudente.

Certo, questo sarebbe l'ideale, ed è quello che prendiamo in considerazione. Invece, l'articolo contiene un'inquietudine: «C'è prudenza nei sudditi o solo nei governanti?». Non esclude a priori una prudenza nei sudditi. Già la sola domanda ci fa pensare alla possibilità dell'esistenza della virtù della prudenza nel suddito, e questo sembra degno di studio; ora non è il momento di farlo, ma una cosa possiamo dire, ed è che il suddito non sarà solo un agente passivo, benché alla fine appaia una frase come: «nei sudditi, invece, come arte meccanica o esecutori di un piano»⁷⁹. Al suddito, sotto questa condizione, non compete governare, ma per il solo motivo di essere l'uomo un essere razionale, egli partecipa, in certo senso, al governo secondo il giudizio della ragione, e in questo modo gli corrisponde avere prudenza⁸⁰.

⁷⁸ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12.

⁷⁹ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, corpus: «In subditis autem ad modum artis manu operantis».

⁸⁰ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 12, corpus: «Sed quia quilibet homo, inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere».

Possiamo dire che il servo viene esonerato quando si deve attenere a qualche cosa che il governante decreta? Può semplicemente dire che lui, da servo, deve solo accettare tutto e assolutamente tutto quello che il governante ordina? Cosa succederebbe se un suddito scoprisse, in modo fondato, che non è possibile alla luce della sua propria prudenza, seguire quello che gli stanno ordinando?

Si capisce che questo articolo ha delle implicazioni di grande portata; il servo, come qualsiasi essere razionale, deve usare la prudenza, non può evitare di utilizzarla, e in un certo modo partecipa così al governo e la direzione: “il suddito partecipa del governo”. La domanda punta a che punto arriva questa partecipazione, e in che cosa consiste. Nell’articolo appare già qualche cosa sull’argomento.

Una prima applicazione riguarda il tema della stessa conformità della volontà umana con quella divina. Il discernimento, con i suoi criteri e principi, cerca di risolvere questa problematica profonda e complessa; con la virtù della prudenza, l’essere umano partecipa in qualche modo al governo di Dio sulle vite umane.

Una possibile conclusione è che la virtù della prudenza ci offre la possibilità di partecipare in qualche modo al governo di Dio sul mondo; la stessa conformità diventa una partecipazione, nella quale entrano in gioco tutta la persona e tutte le sue facoltà.

Può esserci prudenza nei peccatori? (articolo 13^o)

Prima di rispondere, si offre una descrizione di che cos’è un peccatore. Si tratta di una persona che ordina qualche aspetto della sua vita verso un fine cattivo. Per esempio, pone come fine ultimo i piaceri della carne⁸¹. Sapendo che la virtù della prudenza cerca di ordinare tutto verso il fine buono, e anche verso il fine ultimo buono, non esiste vera prudenza nel peccatore. È vero che nelle cose concrete ci può essere un certo ordinamento dei mezzi, una prudenza che sarà imperfetta, come un’abilità naturale, comune a buoni e cattivi e che può essere utilizzata per il bene o per il male.

La vera prudenza, quella perfetta, non la può avere il peccatore, perché essa ordina i mezzi verso il fine ultimo buono. Vediamo in che termini lo dice S. Tommaso:

⁸¹ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13.

La prudenza può avere tre sensi. C'è una prudenza falsa per la sua somiglianza con la vera. Certo, giacché è prudente chi dispone quello che si deve fare in ordine a un fine, ha una prudenza falsa chi, per un fine cattivo, dispone cose adeguate verso questo fine, giacché quello che prende come fine non è realmente buono, se non solo per somiglianza con lui, come si parla, per esempio, del buon ladro⁸².

È vero, esiste una similitudine, ma solo in quanto sceglie un mezzo efficiente, ma non perché sia virtuoso. «In questo modo, per somiglianza, si può chiamare buon ladro chi trova la modalità appropriata per rubare. È la prudenza della quale parla l'Apostolo quando scrive: *La prudenza della carne è la morte (Rom 8,6)*, perché mette il suo fine ultimo nei piaceri della carne».⁸³

Diventa chiaro che la prudenza falsa possiede qualche elemento, grazie ai quali ancora si può chiamare prudenza, ma realmente ha perso la sua natura, la sua essenza, solo rimane la corteccia⁸⁴.

Qui interessa la prudenza che ci porta verso il bene, «c'è un secondo tipo di prudenza, la vera, perché trova la strada indicata per raggiungere il fine realmente buono. Risulta, invece, imperfetta per due motivi. Il primo, perché il bene che prende come fine non è il fine comune di tutta vita umana, ma solo un livello speciale di cose»⁸⁵. Questo è il caso quando qualcuno trova il modo conforme per navigare, si dice allora che un la persona è un marinaio prudente. Il secondo motivo è perché c'è una mancanza nell'atto principale della prudenza. Per esempio, nel

⁸² *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, corpus: «Respondeo dicendum quod prudentia dicitur tripliciter. Est enim quaedam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cum enim prudens sit qui bene disponit ea quae sunt agenda propter aliquem bonum finem, ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini habet falsam prudentiam, in quantum illud quod accipit pro fine non est vere bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis bonus latro».

⁸³ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, soluzione; *S.T.*, q. 47, a. 13, corpus: «Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici prudens latro qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et huiusmodi est prudentia de qua apostolus dicit, ad Rom. VIII, prudentia carnis mors est, quae scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis».

⁸⁴ Cfr. *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, soluzione.

⁸⁵ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, soluzione; *S.T.*, q. 47, a. 13, corpus: «Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem vere bonum; sed est imperfecta, duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine non est communis finis totius humanae vitae, sed alicuius specialis negotii, puta cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator vel nauta».

caso in cui qualcuno chiede consiglio e giudizi retti in diversi compiti della vita, ma non comandano con efficacia⁸⁶.

Il navigante prudente è quello che conosce dove deve andare e mette la nave verso quella direzione, è allora uomo prudente, e un buon professionista della navigazione. Nella prudenza umana è di enorme trascendenza nella vita quotidiana. E questa, benché perfetta nel suo ambito naturale non lo è in un senso totale, giacché la vera e perfetta è quella che dirige tutti i suoi sforzi verso il fine ultimo buono.

Esiste anche un terzo tipo di prudenza che è anche vera e perfetta; che consiglia, giudica e comanda con rettitudine in ordine al fine buono di tutta la vita. Questa prudenza propriamente tale, è la prudenza che non si trova nei peccatori. La prima prudenza in realtà la possiedono solo i peccatori; la seconda, la imperfetta, è comune a buoni e cattivi, specificamente quella prudenza imperfetta che tratta di qualche fine particolare, perché quella che lo è per difetto dell'atto principale è propria dei peccatori⁸⁷.

La prudenza imperfetta, quella che prende come fine solo un livello delle cose, così per l'uomo di negozi i suoi affari e per il navigante il suo viaggio, cercherà di essere prudente in queste attività. Tutto questo è comune a buoni e cattivi. Risulta imperfetta la virtù della prudenza in questo caso perché precisamente non si tratta del fine ultimo di tutta la vita umana.

Esiste invece, come appare nel testo, un altro motivo per il quale si tratta della virtù della prudenza imperfetta, ed è quel caso in cui manca l'atto principale della virtù della prudenza, cioè, quando manca l'atto del comando, e questo succede quando non si agisce per indecisione, o non si agisce per mancanza di efficacia. Certo, c'è stata un'analisi, un discernimento, una consulenza fatta; anche un giudizio adeguato, ma

⁸⁶ *S.T.*, II-IIa, q. 47, a. 13, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, corpus: «Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiae, puta cum aliquis bene consiliatur et recte iudicat etiam de his quae pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter praecipit».

⁸⁷ *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, soluzione; *S.T.*, II-II, q. 47, a. 13, corpus: «Tertia autem prudentia est et vera et perfecta, quae ad bonum finem totius vitae recte consiliatur, iudicat et praecipit. Et haec sola dicitur prudentia simpliciter. Quae in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis et malis, maxime illa quae est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quae est imperfecta propter defectum principalis actus etiam non est nisi in malis».

alla fine manca qualcosa importante, il suo atto principale, il comando, un ordine efficace. Nel piano della conoscenza abbiamo trovato un giusto sviluppo del percorso, ma arrivando all'azione, cioè, alla volontà, abbiamo identificato un errore, una falla, una indecisione, o una omissione, e tutto questo può succedere perché manca la virtù della prudenza. Ed è per questo motivo che la prudenza ha un potente influsso nelle virtù, ci vuole agire con opere buone, e questo incide direttamente contro il peccato, che ha la sua origine e perversione nella stessa volontà, dovuto alla ferita originale⁸⁸.

Scopriamo allora un elemento in più di questa virtù così importante, che diventa un'alleata primordiale nella crescita umana e cristiana e, nondimeno, nella conformità con la Volontà divina.

Il bisogno di questa spinta particolare appare propriamente nelle occasioni che dopo un'analisi profonda, complessa e ben fatta, dopo un giudizio adeguato, conveniente e ben articolato, dopo di questi passi così importanti, sia a livello personale, istituzionale, addirittura diocesano o parrocchiale, o in qualsiasi ambito della vita umana, non riesce ad arrivare alla realizzazione, all'esecuzione, al comando, al farsi, al proposito fatto, all'azione. Quanto bisogno esiste della vera prudenza in tutti questi ambiti!

Si trova la prudenza in tutti quelli che sono in grazia? (articolo 14^o)

La virtù della prudenza, che viene accompagnata dalla grazia, è infusa da Dio, però troviamo una distinzione dall'esperienza abituale o attuale, cioè, si può avere la virtù in modo abituale, perché viene con la grazia, ma non in modo attuale, perché non è stato possibile esercitarla ancora, come è nel caso dei bambini battezzati che non hanno ancora una ragione, e non la potranno utilizzare nel caso degli adulti che sono pazzi.

È molto interessante constatare che in persone molto spirituali ma senza o con limitata formazione culturale si può trovare un livello di prudenza notevole. La grazia in questo caso ha realizzato un lavoro meraviglioso con la collaborazione della persona ben disposta, raggiungendo un esercizio molto sviluppato della virtù della prudenza.

⁸⁸ Cfr. S.T., II-II, q. 47, a. 13, ad. 2.

È innata in noi la prudenza? (articolo 15°)

Abbiamo visto che la virtù della prudenza è infusa da Dio (evidentemente si tratta della virtù della prudenza infusa, e allora ovviamente esiste una virtù della prudenza naturale), e allora non può essere inserita nella nostra natura, ma ha molta importanza il suo esercizio e l'esperienza in questa virtù. Per perfezionare questa virtù aiutano molto l'istruzione e l'esperienza acquisita con molto esercizio.

Tutto questo ci fa pensare che la collaborazione della persona diventa indispensabile, e questo già lo sappiamo, la virtù possiede questa parte "abituale", ma per la sua perfezione richiede diventare "atto". Nel sottofondo di questa dottrina della collaborazione della persona, la grazia offre la sua parte, essenziale, certo, ma sarebbe inutile, se non esistessero gli atti, e questi ripetuti tramite l'esperienza.

Può mancare la prudenza per dimenticanza? (articolo 16°)

In questo ultimo articolo si analizzano, benché in modo breve, due limitazioni della virtù della prudenza. Nel titolo appare la limitazione che ha a che vedere con la conoscenza, e questa è l'oblio, ma esiste anche l'ostacolo da parte del comando, che è il freno che le passioni possono provocare. In qualche modo appaiono un'altra volta i due versanti della virtù della prudenza, i suoi due aspetti quasi integrali, uno cognoscitivo e un altro volitivo. Si tratta di una composizione, mai una separazione, e nella virtù le troviamo lavorando insieme.

Con questo si sta preparando il terreno per entrare in una nuova questione. Una volta finito lo studio della virtù in se stessa, sarà il momento di studiare le parti della virtù, che sarà l'argomento di un prossimo articolo che sarà la seconda parte di questo.

Conclusione

Lo studio della natura della virtù della prudenza ci ha aperto a tanti aspetti che sono indispensabili per la vita cristiana, intrecciata dall'ideale che Cristo ci offre, anche con la sua grazia, e la realtà concreta personale. La virtù della prudenza allora, si presenta come autentico giudizio prudenziale, che è la base di ogni discernimento.

Lungo tutto l'articolo è apparso continuamente il tema della conformità della volontà umana con la Volontà divina, aspetto della vita

cristiana che richiede un costante discernimento, cioè, un giudizio prudenziale che ci permetta identificare (sempre con l'aiuto della grazia di Dio) la cosa migliore da fare, la scelta eccellente da prendere, il mezzo più adatto per rendere grazia a Dio.

A seguito della stesura di questo articolo abbiamo ritenuto opportuno offrire in un prossimo lo studio delle parti della virtù della prudenza, che come giudizio prudenziale, approfondirà molto di più il collegamento con il tema della conformità con la Volontà di Dio.

Abstract: The study of the nature of the virtue of prudence sheds light on many aspects that are essential to the Christian life, which is woven from the ideal that Christ offers us, not only with his grace, but also with his concrete, personal reality. The virtue of prudence, therefore, is an authentic prudential judgment, which forms the basis of all discernment. The theme which pervades the article is the conformity of the human will with the divine Will, a theme which is connected to prudential judgment.

Key Words: prudence, prudential judgment, discernment, conformity, Will of God.



Religion and Sustainable Development: Reflections on the Commitment of the Magisterium of the Catholic Church

Johnson Uchenna Ozioko

Introduction

In September 2015, all the Member States of the United Nations unanimously adopted the very ambitious 2030 Agenda for Sustainable Development which eventually took effect from 1st January 2016. This momentous agenda appears in line with the vision of the Catholic Church which, especially through her social doctrine, continues to manifest her commitment to human integral and sustainable development. The Church has at different times, in various ways and from different perspectives addressed the revealed word entrusted to her by her founder to the concrete situations of men and women in the world. By the Church's social doctrine or teaching is meant a complex of principles and norms with which the Catholic Church intervenes in social questions, offering directives to the faithful and to all men and women of goodwill over their actions in this regard¹. Meghan Clark defines the Catholic Social teaching as «the church's explicit and official grappling with contemporary social problems»². It represents the encounter of the Christian faith with the human person in the face of the human person's real, concrete, personal and social problems, in such a way that the faith becomes the criterion of illumination and understanding as well as a

¹ As highlighted by the Pontifical Council for Justice and Peace in the *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, the Church's social doctrine «is born of the always new meeting of the Gospel message and social life» (n. 67), and «finds its essential foundation in biblical revelation and in the tradition of the Church»: PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004, n. 74.

² M.J. CLARK, *The Vision of Catholic Social Thought*, Fortress Press, Minneapolis 2014, 4.

hypothesis of solution to these problems. This paper wishes to systematically examine the commitment of the Catholic Church, through her social teachings, to the promotion of the universal project of human integral and sustainable development, especially as encapsulated in the United Nations' 2030 Agenda for Sustainable Development. Panoramicly exploring the history of the Church's social doctrine and how the theme of human development remains of deep interest to the Church, it highlights the relationship between the Church's social doctrine on development and the UN's sustainable development agenda. Reflecting on the convergences and divergences between the Church's vision of sustainable development and the approach of the UN's agenda, it identifies what might be considered the fundamental reason that accounts for such divergences and then attempts to draw implications for a more effective and meaningful realization of authentic and integral sustainable development for all people and for every human person.

Brief Historical Excursus of the Church's Social Doctrine

The tradition of the Church's social teaching can be traced back to the early Church, especially to the thoughts of the Fathers of the Church, like Clement of Alexandria, Basil the Great, John Chrysostom, Ambrose, among others, who brought the Gospel message to bear on the socio-political realities of their time. Of great influence in this tradition is the illustrious Doctor of the Church, St. Augustine of Hippo, with the innumerable pages he bequeathed to posterity which link the Gospel message to social realities. The Benedictines, Cistercians, Franciscans and Dominicans of the Middle Ages, epitomized in the immortal works of St. Thomas Aquinas, tried in varying degrees to incorporate some social dimension to their theological reflections, offering valid theological contributions, for instance, to the moral aspects of economic life. In fact, the 13th century witnessed an intensification of theological reflections on economic ethics, and this continued with renewed vigour in the Late Scholasticism, especially in the 15th and 16th centuries³.

However, as a "corpus" of teachings destined to the evangelization of the human society, the Church's social doctrine was historically

³ Cf. R. CHARLES, *Christian Social Witness and Teaching: The Catholic Tradition from Genesis to Centesimus annus*, Gracewind, Herefordshire 1998.

configured as an autonomous “magisterium” in 1891 with the promulgation of Pope Leo XIII’s epoch-making encyclical letter, *Rerum novarum*, which addressed the pervasive problems wrought on the social atmosphere by the industrial Revolution. Following its legacy, a plethora of documents have emerged from the long line of his successors, addressing socio-economic and political issues, and trying to proffer adequate moral and pastoral responses to particular contemporary societal situations from the point of view of the Christian faith. In 1931, Pius XI issued his *Quadragesimo Anno*, which, as the title indicates, marked the 40th anniversary of *Rerum novarum*. Though Pius XII had no encyclicals specifically dedicated to social issues, his interventions on social problems are clearly evident in his *Radio Messages* between 1942 and 1944. A new fundamental stage in the Church’s social doctrine came with John XXIII’s two encyclicals, *Mater et magistra* (1961) and *Pacem in terris* (1963), which explicitly specified the methodology of Catholic social teaching as «seeing, judging and acting»⁴. The Second Vatican Ecumenical Council marked a significant watershed in the life and teaching of the Church. Its pastoral constitution on the Church in the modern world, *Gaudium et spes*, is fundamentally significant for the Church’s social doctrine, as it represents the *charta* of the new relationships between the Church and the modern world from the perspective of pastoral renewal of the Council. It covers a vast range of issues on the Church’s social concerns and elaborates a concept of development in fully human terms. Its opening statement seems to aptly capture the core motive of the Church’s social doctrine⁵.

In the wake of the Council, Paul VI promulgated his social encyclical, *Populorum progressio*, whose nucleus was the theme of integral, authentic development. It appeared at a time when development was much discussed in secular circles. However, at that time, development was primarily understood from the limited perspective of economic development and was measured in terms of increase in the Gross National Product. Paul VI affirmed clearly that «progressive development of

⁴ Cf. G.B. GUZZETTI, *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Editrice ElleDiCi, Torino 1991, 18.

⁵ II VATICAN COUNCIL, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et spes* (7 dec. 1965), n. 1.

peoples is (also) an object of deep interest and concern to the Church»⁶. But against the prevalent narrow and myopic conception of development, he introduced a new dimension to the understanding of development, specifying “authentic development” as the Church’s correct understanding of development: «The development We speak of here cannot be restricted to economic growth alone. To be authentic, it must be well-rounded»⁷. Arguing that the causes of underdevelopment are to be sought, not primarily in the material order, but «in other dimensions of the human person: first of all, in the will, which often neglects the duties of solidarity; secondly in thinking, which does not always give proper direction to the will», he underlines that «this is what will guarantee man’s authentic development – his transition from less than human conditions to truly human ones»⁸. As Benedict XVI would later testify in his *Caritas in veritate*, «The economic development that Paul VI hoped to see was meant to produce real growth, of benefit to everyone and genuinely sustainable»⁹. In 1971, Paul VI issued another social encyclical, *Octogesima adveniens*, to mark the 80th anniversary of the appearance of *Rerum novarum*.

The pontificate of John Paul II (1978-2005) marked another historic moment in the development of the Church’s social teaching. In fact, he was once referred to as «the ultimate master and promoter of Catholic social teaching», on account of his «trilogy of social encyclicals»¹⁰. Issued in 1981 to commemorate the 90th anniversary of *Rerum Novarum*, *Laborem exercens* addressed the theme of human labour as the fundamental key in the social question. *Sollicitudo rei socialis* which was promulgated in 1987 to mark the 20th anniversary of *Populorum progressio* takes up again, in the light of changed circumstances, the issues of development already broached in earlier encyclicals, elaborating particularly the theological category of the “structures of sin”. This encyclical is particularly significant for its specification of the meaning and scope of the Catholic social doctrine¹¹. Advancing the insights of Paul VI on

⁶ PAUL VI, Encyclical Letter *Populorum progressio* (26 March 1967), n. 1.

⁷ PAUL VI, *Populorum progressio*, n. 1.

⁸ PAUL VI, *Populorum progressio*, n. 1.

⁹ BENEDICT XVI, Encyclical Letter *Caritas in veritate* (29 June 2009), n. 21.

¹⁰ R.J. EDERER, «After Caritas in veritate?», *Catholic Social Science Review* 16 (2011), 347.

¹¹ JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Sollicitudo rei socialis* (13 Dec. 1987), n. 41: «The Church’s social doctrine is not a “third way” between liberal capitalism and Marxist collectivism, nor even a possible alternative to other solutions less radically opposed to one another:

authentic development, John Paul II in this encyclical decries the crisis that has overwhelmed the “economic” concept when used in relation to development, since human happiness cannot be guaranteed by mere accumulation of goods and services, even if this is in favour of the majority. Following Paul VI, John Paul II argues that development is not just about “having” but about “being”; it concerns more the quality of life which material goods permit human beings to realize. In fact, beyond economic growth, authentic development must take into consideration «the social, cultural and spiritual dimensions of the human being»¹². The trilogy climaxes with *Centesimus annus* which was issued in 1991 to celebrate the centenary of *Rerum novarum*. John Paul II here reiterates that «Development must not be understood solely in economic terms, but in a way that is fully human. It is not only a question of raising all peoples to the level currently enjoyed by the richest countries, but rather of building up a more decent life through united labour, of concretely enhancing every individual’s dignity and creativity»¹³. Following the historic fall of the communist regime in 1989, the Pontiff placed the problem of God at the centre of the social question, soliciting the commitment of everybody for a new model of development founded on the transcendent dignity of the human person. John Paul II’s pontificate also saw the appearance of the *Catechism of the Catholic Church* (1994) and the *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (2004). Whereas the former gave the essence of the Catholic social doctrine its proper position as falling within the compass of the Seventh and Tenth Commandments, the latter constitutes a veritable and excellent resource work for the Church’s social magisterium as it offers a comprehensive overview of the fundamental lines of the doctrinal corpus of Catholic social teaching.

Another landmark Catholic Church’s social magisterium came with the pontificate of Benedict XVI, particularly with the appearance in 2009 of his encyclical, *Caritas in veritate*, also specifically dedicat-

rather, it constitutes a category of its own. Nor is it an ideology, but rather the accurate formulation of the results of a careful reflection on the complex realities of human existence, in society and in the international order, in the light of faith and of the Church’s tradition. Its main aim is to interpret these realities, determining their conformity with or divergence from the lines of the Gospel teaching on man and his vocation, a vocation which is at once earthly and transcendent; its aim is thus to guide Christian behaviour. It therefore belongs to the field, not of ideology, but of theology and particularly of moral theology».

¹² JOHN PAUL II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 9.

¹³ JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Centesimus annus* (5 Jan. 1991), n. 29.

ed to the theme of integral development. Here, the Holy Father, developing the doctrinal contents of earlier social encyclicals, especially *Populorum progressio*, and amplifying the distilled wisdom of his predecessors with his own penetrating insights on social issues, advanced an innovated doctrine on development. The great novelty of *Caritas in veritate* is seen in its new vision of development which recognizes the dignity of the human life in its fullness and considers economic development in terms of a trajectory of true human blossoming. Realization of authentic and integral human development in the context of globalization is inextricably interdependent with multiple factors: ethics of life, responsible freedom, truth about global and integral human good, fraternity and the charity of Christ¹⁴. Following his predecessors, Benedict XVI contends that «progress of a merely economic and technological kind is insufficient», maintaining that «development needs above all to be true and integral»¹⁵, by which is meant that it must touch all the dimensions of the human person. In fact, fundamental for an adequate appreciation of Benedict's innovative insight into the understanding of development is the striking theological-anthropological grounding of his doctrine. For him, authentic and integral development is a vocation, and «to regard development as a vocation is to recognize, on the one hand, that it derives from a transcendent call, and on the other hand that it is incapable, on its own, of supplying its ultimate meaning»¹⁶. What this means is that development cannot entirely be entrusted to the human person since he/she has a transcendent dimension which opens him/her inexorably to God. Severed from his/her ontological dependence on God, the human person's dream of development will be surely elusive. As a vocation, integral development has its basis on «charity in truth»¹⁷. Both love and truth have their origin in God; they come to human beings as gift. Consequently, isolated from God, or without the perspective of eternal life, human progress in this world runs the risk of being reduced to the mere accumulation of wealth.

All these teachings seem to have culminated and condensed in the two epoch-making encyclicals of the present Pontiff, Pope Francis,

¹⁴ Cf. M. TOSO, «Una nuova etica per la globalizzazione e i mercati», in AAVV, *Carità globale: commento alla Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 23.

¹⁵ BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, n. 23.

¹⁶ BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, n. 16.

¹⁷ BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, n. 9.

*Laudato si'*¹⁸, on the care for our common home, and *Fratelli tutti*¹⁹, on fraternity and social friendship. Appearing in May 2015, just shortly before the promulgation of the United Nations' 2030 Agenda, *Laudato si'* palpably made sustainable development its signature concern, using the word "sustainable" for well over 20 times. Earlier, Pope Francis' very first magisterial document, *Evangelii gaudium*²⁰, which has aptly been considered his "missionary manifesto", though not directly dedicated to social issues, had nonetheless broached many social questions, making invaluable contributions to the corpus of the Church's social doctrine. In the fourth chapter of the Exhortation particularly, entitled *The Social Dimension of Evangelization*, the Holy Father not only introduces a novel language which highlights the relationship between the Church's missionary mandate and social commitment, but also brings in fresh perspectives which enrich the Church's thinking about social matters, perspectives such as «Time is greater than space»²¹, «Unity prevails over conflict»²², «Realities are greater than ideas»²³, and «The whole is greater than the part»²⁴. In *Laudato si'*, while building on the body of earlier Catholic social doctrine, Pope Francis undertakes a complex and full-scale analysis of environmental issues as part of an 'integral ecology' approach to sustainable development, and questions the current model of development, inviting all people of goodwill, especially members of the Catholic Church, to unite in a dialogue for a re-definition of progress and promotion of integral and sustainable human development that will be beneficial to all, especially to the poorest and the most vulnerable, while at the same time respecting our natural environment. Thus, «the anthropology developed in *LS* insists on the dynamism and the social dimension of being human as in the previous encyclicals, but there is a major shift in focus that considers human beings in their

¹⁸ Cf. FRANCIS, Encyclical Letter on Care for our Common Home *Laudato si'* (24 May 2015).

¹⁹ Cf. FRANCIS, Encyclical Letter on Fraternity and Social Friendship *Fratelli tutti* (3 Oct. 2020).

²⁰ Cf. FRANCIS, Apostolic Exhortation on the proclamation of the Gospel in the Present World *Evangelii gaudium* (24 Nov. 2012).

²¹ FRANCIS, *Evangelii gaudium*, n. 223.

²² FRANCIS, *Evangelii gaudium*, n. 228.

²³ FRANCIS, *Evangelii gaudium*, n. 233.

²⁴ FRANCIS, *Evangelii gaudium*, n. 235.

kinship relations with the whole creation»²⁵. For the Pope, «The urgent challenge to protect our common home includes a concern to bring the whole human family together to seek a sustainable and integral development»²⁶. Pope Francis' last social encyclical, *Fratelli tutti*, issued in October 2020, is addressed to all men and women of goodwill, irrespective of their religious persuasions and beliefs. Proposed as a space of reflection on universal fraternity, it focuses on love which transcends the barriers of geography and distance, and charts the path humanity has to walk in order to build a more just and fraternal world beginning with everyday relationships and then extending to the social and political institutions. Envisaging a healthy politics directed towards the fostering of the common good, the Pope urges that we have to construct the ideal of fraternity beginning from the concrete circumstances of human existence and making use of those human instruments which help to beneficially transform our world. One of the veritable instruments for the attainment of justice, in the thinking of Pope Francis, is social and political commitment. According to him, «The development of a global community of fraternity based on the practice of social friendship on the part of peoples and nations calls for a better kind of politics, one truly at the service of the common good»²⁷.

Church's Social Doctrine and the UN's Sustainable Development Agenda

The above historical adumbration makes it evident that sustainable human development, with varying levels of accent, remains a deep concern of the Catholic Church in her social doctrine. A perusal of the UN's 2030 Agenda for sustainable development, with its seventeen goals and a hundred and sixty nine targets, reveals wide ranging convergence between the concerns of the Church regarding sustainable development and the goals encapsulated in the Agenda. In fact, throughout the history of the Church's social doctrine, certain essential themes have emerged as constituting its fundamental principles, fundamental on account of their permanence in time and universality. These princi-

²⁵ G. CATTI, *Catholic Social Teaching as Theology*, Paulist Press, Mahwah NJ 2019, 11.

²⁶ FRANCIS, *Laudato si'*, n. 13.

²⁷ FRANCIS, *Fratelli tutti*, n. 154.

ples, which constitute the fundamental parameters of reference for the Church's interpretation of social phenomenon, include the centrality of the human person, principle of the common good as guarantor of individual good, principle of solidarity and principle of subsidiarity. All these principles, in one way or the other, also find expression in the essential lines that define the 2030 sustainable development agenda. And even beyond these essential principles, there are still many other themes of the Church's social doctrine reflected directly or indirectly in the 2030 agenda. Since the appearance of Pope Francis' *Laudato si'* which, as we have observed, made sustainable development its signature concern, for instance, a plethora of studies has been elicited in pursuit of the deepening and realization of its concerns, and remarkable attention has also been directed to its relationship with the 2030 Agenda for sustainable development. In 2018, an extensive study was undertaken, coordinated by Graham Gordon and Diego Martinez-Schütt, and involving the collaboration of international organizations from all parts of the world – including AMACEA, CAFOD (Caritas England and Wales), Caritas Africa, Caritas Australia, Caritas Denmark, Caritas Española, Caritas Europa, Caritas Ghana, Caritas Italiana, Caritas Kenya, Caritas Sierra Leone, Caritas Internationalis, Caritas North America, Catholic Social Academy of Austria, CEAS Peru, CIDSE, Cordaid Netherlands, KOO Austria, Misereor, REPAM and SECAM – in which they explored the relationship between *Laudato si'* and the 2030 Agenda. The resulting document, entitled *Engaging in the 2030 Agenda through the lens of Laudato si'*²⁸, outlined 9 key themes uniting the Papal encyclical with the 2030 Agenda: Uphold the dignity of the human person and respect for human rights

- Leave no-one behind
- Tackle inequality
- Integrate environment and development
- Promote participation and dialogue
- Strengthen governance and global partnership for implementation
- Change consumption and production patterns

²⁸ G. GORDON - D. MARTINEZ-SCHÜT (co-ordinators), *Engaging in the 2030 Agenda through the lens of Laudato si'*, in CF-SDGs_Laudato_Si_report_v8_single_page.pdf (cafod.org.uk) (12/05/2021).

- Promote the role of technology
- Support economic growth, business and decent work

These themes of course are not exclusive to *Laudato si'* but are recurrent in varying degrees in the long tradition of the Catholic social doctrine²⁹. It is not my intention to begin to analyse each of these items in details to see how they are reflected in the Church's social magisterium and in the UN's Agenda. However, two questions arise which I wish to address. First of all, are these themes represented the same way in both the magisterial teachings and the 2030 Agenda or are there divergences in the way they are understood from both perspectives? Secondly, if there are inherent differences in the understanding of these issues in both the magisterial teachings and the UN Agenda, what reasons account for these divergences and what are their implications for authentic, sustainable, integral development? But before we begin to address these questions, it may be important, first of all, to fundamentally clear our understanding of development. It is true that though a common craving of all contemporary human societies, development remains a very complex and ambiguous notion, admitting of several connotations, nuances and meanings. A look at the history of philosophy and of the social sciences easily reveals a rich array and extensive repertoire of conceptions of development which have continually been drawn upon and reconfigured in different ways. And today more than ever, notwithstanding the ubiquitous chorus of voices about development and its need at international, national and local planes, the notion of development still remains very complex. Indeed, even scholars of development economics are often not in agreement regarding the development index and criteria to assess and determine the essence of development. Moreover, in ever-new and ever-changing settings, the practice of development equally assumes complex dimensions and is as well fraught with ambiguities such that contradictory and sometimes even bewildering range of policy prescriptions, paradigms and strategies have often been paraded under the banner of development. Denis Goulet, one of the pioneers in the field of development ethics, decrying the bankruptcy of many development paradigms, staunchly sustains

²⁹ Cf. M.J. CLARK, *The Vision of the Catholic Social Thought*, Fortress Press, Minneapolis 2014, 10.

that much apparent development today would prove to be “anti-development” when subjected to critical examination³⁰. So what are we to understand by human development?

In my opinion, human development may be defined as *the process of the actualization or fulfilment of the human person and the human society in the entirety of their dimensions, bringing particularly to bear the human person's ultimate end*. Human persons and the society which they constitute have incredible and imponderable potentialities. Development means the continuous unlocking and harnessing of the hidden and latent potentials of the human person and the human society to realize a more abundant and fulfilling life for every human being, the human society and indeed, the entire universe, where abundant and fulfilling life means one congruent with the ultimate purpose of the human being's earthly existence, that is the human person's ultimate end³¹. And what is the ultimate end of the human person? Philosophers have through the ages proffered different answers to the question of the human person's ultimate end. Thomas Aquinas, following Aristotle and Augustine, sees the ultimate goal of the human being as happiness which can be found in God alone, even though Aristotle had a different conception of the divine. In his *Nicomachean Ethics*, Aristotle convinced that there exists some ultimate end or good toward which, in the final analysis, every human action is aimed, had argued that this ultimate aim is happiness, in Greek *eudaimonia* which may also be translated as «blessedness or good living»³². In the same light, Augustine concluded in his *De Trinitate* that happiness or blessedness is what every human being desires³³. Endorsing their opinions, Aquinas sought to specify in what happiness consists. In fact, in Aristotle, happiness emerges as the realization of the human nature, in virtue and in theoretical life. Aquinas follows this outlook, but goes further to the point of affirming that happiness is found only in the contemplation of God. Really instructive is the distinction

³⁰ Cf. D. GOULET, *Development Ethics: A Guide to Theory and Practice*, Zed Books Ltd, London 1995, 195.

³¹ S.C. ILO, *The Church and Development in Africa*, Pickwick Publications, Eugene, OR 2011, 95.

³² Cf. ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, I, 1, 1094a, 1-3; I, 6, 1097b, 1-5; I, 7, 1098a, 15-20.

³³ Cf. ST AUGUSTINE, *De Trinitate*, XIII, 3, eng. trans. in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, ed. P. SCHAFF, First Series, vol. 3, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1995², 1-228.

he makes between imperfect and perfect happiness, what he calls *beatitudo*. In his words, «by perfect happiness we are to understand that which attains to the notion of happiness; and by imperfect happiness that which does not attain thereto, but only partakes of some particular likeness of happiness [...]. Final and perfect happiness can consist in nothing else than the vision of the divine essence»³⁴. For Aquinas, happiness neither consists in wealth, honour, fame, power nor any bodily good. It does not also consist in the good of the soul, for «happiness is something belonging to the soul; but that which constitutes happiness is something outside the soul»³⁵. Consequently,

It is impossible for any created good to constitute man's happiness. For happiness is the perfect good, which lulls the appetite altogether; else it would not be the last end, if something yet remained to be desired. Now the object of the will, i.e., of man's appetite, is the universal good; just as the object of the intellect is the universal true. Hence it is evident that naught can lull man's will, save the universal good. This is to be found, not in any creature, but in God alone; because every creature has goodness by participation. Wherefore God alone can satisfy the will of man [...]. Therefore God alone constitutes man's happiness³⁶.

Thus, the human person's perfect happiness, his/her ultimate end cannot be found in anything material, or even in any created reality, but only in God. It then follows that human development is only true when, while taking adequate care of the human person's material good, concerns itself also with his/her more fundamental inner flourishing, with his/her spiritual good; human development is authentically so only when it orients the human being to his/her ultimate self-realization in God. This implies that just as it would be impossible to understand human development independently or isolated from the concrete conditions of human existence in the world without emptying it of meaning, it would also be radically impossible to understand human development as indifferent to the reality of God and eternal life without as well

³⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I-II, q. 3, art. 6 and 8.

³⁵ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I-II, q. 2, art. 7.

³⁶ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I-II, q. 2, art. 8; I, q. 12, art. 5.

emptying it of meaning³⁷. The human person's inextricable relationship with God cannot be ignored, or worse still, relegated to the periphery in understanding the true meaning of development: rather it is central, it is fundamentally essential, since God is the singular source and guarantor of authentic human development.

With this understanding of development as background, we can now return to the two questions raised regarding the relationship between the common themes of the 2030 Agenda of sustainable development and the Church's magisterial teachings. One can hardly discountenance the presence of very significant convergences between the UN's sustainable development agenda and the four essential principles of the Church's social doctrine as well as the 9 key themes outlined above as connecting the 2030 Agenda with Pope Francis' *Laudato si'* which, as we have observed, represents the culmination of the Church's social teaching on sustainable development. Notwithstanding these convergences, however, a more critical reflection on the Church's perspective and that of the UN's Agenda reveals very deep-rooted divergences which have far reaching implications for the whole universal goal of authentic sustainable development. Let me just single out as an example, for the purposes of this paper, the first common theme identified between *Laudato si'* and the UN's Agenda: «uphold the dignity of the human person and respect for human rights». Promotion of human dignity and respect for the right of the human person is at the heart of the 2030 Agenda for sustainable development. The Agenda makes explicit right from the preamble that «We are determined to ensure that all human beings can fulfil their potential in dignity and equality and in a healthy environment»³⁸. Thus, it aims at ensuring a dignified living for every human person in every part of the earth through the availability and equal access to all the goods and services necessary to render life dignifying and worth living. These include food, water, energy, health-care, education, etc. The United Nations Agenda envisages «a world of universal respect for human rights and human dignity»³⁹, underlining

³⁷ Cf. B. KANAKAPPALLY, «Lo sviluppo come vocazione dell'uomo», in AA.VV., *Lo sviluppo ha bisogno dei cristiani*, Edizioni OCD, Roma 2011, 92.

³⁸ UNITED NATIONS, *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, 2015, preamble, in 21252030 Agenda for Sustainable Development web.pdf (un.org).

³⁹ UNITED NATIONS, *Transforming our World...*, n. 8.

the «responsibilities of all States, in conformity with the Charter of the United Nations, to respect, protect and promote human rights and fundamental freedoms for all, without distinction of any kind as to race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth, disability or other status»⁴⁰.

Pope Francis' *Laudato si'*, following the long tradition of the Church's social teaching, also affirms the rights of every human person which find their basis on the dignity every person has as a creature of God. In fact, the long tradition of the Catholic social doctrine affirms the primacy and centrality of the human person as its most fundamental principle. As John XXIII clarifies in *Mater et Magistra*, «This teaching rests on one basic principle: individual human beings are the foundation, the cause and the end of every social institution [...]. On this basic principle, which guarantees the sacred dignity of the individual, the Church constructs her social teaching»⁴¹. The human person's essential dignity stems from his/her having been created in the image and likeness of God. According to Pope Francis, «The Bible teaches that every man and woman is created out of love and made in God's image and likeness (cf. *Gen* 1:26). This shows us the immense dignity of each person»⁴² (. This essential dignity on account of the human person's creation in the image of God is what endows him/her with basic rights and responsibilities which are to be exercised within the social order. Catholic social doctrine recognizes the following human rights: the right to life, liberty, and security of person; the right to physical and moral integrity; the right to sufficient and necessary means to live in a becoming manner (food, clothing, housing, rest, health care, social services); the right to security in case of sickness, disability, widowhood, old age, unemployment, and any involuntary loss of means of subsistence; the right to due respect for one's person and good name; the right to religious freedom and to freedom of conscience and of thought; the right to declare and defend one's own ideas (freedom of expression); the right to culture and access to objective information about public events; the right to education and, in relation to it, freedom to teach; the right to free choice of a position or profession, and to a just wage; the right to private prop-

⁴⁰ UNITED NATIONS, *Transforming our World...*, n. 19.

⁴¹ JOHN XXIII, Encyclical Letter *Mater et magistra* (15 May 1961), nn. 219-220.

⁴² FRANCIS, *Laudato si'*, n. 65.

erty, including ownership of means of production; the right to assembly and of association; the right to form unions and to strike; the right to choose one's residence, to travel, to emigrate; the right to participate actively in public life; the right to personal participation in attaining the common good; the right to legal protection of one's rights; the right to citizenship. In *Laudato si'*, Pope Francis emphasized among other things the right to water⁴³, natural resources⁴⁴, housing⁴⁵ and basic services⁴⁶. Accompanying these rights, according to the Church's teaching, are also duties and responsibilities. Pope Benedict XVI warned against an exaggerated emphasis on rights to the negligence of duties and responsibilities, arguing that «rights presuppose duties, if they are not to become mere licence»⁴⁷. For Pope Francis, a fundamental responsibility imposed on every human person by our dignity is the responsibility of respecting creation and its laws⁴⁸.

It becomes thus evident that concern for the respect and enhancement of human rights and dignity suffuses both the Church's social doctrine and the UN's sustainable development agenda. But where then lies the difference? The difference is to be seen in the source of the human person's essential dignity which is the basis of all human rights. While the Church's social doctrine explicitly acknowledges the human person's creation in the image of God as the origin of the human person's essential dignity and rights, the UN's sustainable development agenda does not seem to provide any account of their origin. In fact, all other differences that may be seen between the Church's teaching on sustainable development and the UN's agenda seem hinged on this basic dividing line. According to the Church's teaching, what characterizes the human person, distinguishing him/her from all other created realities, and endowing him/her with inalienable dignity, is the image of God in the human person. Created in the image of God, he/she is endowed with a special dignity. As the *Catechism of the Catholic Church* expresses it, the human being is a person, «not just something, but someone. He

⁴³ FRANCIS, *Laudato si'*, n. 29-30.

⁴⁴ FRANCIS, *Laudato si'*, n. 23.

⁴⁵ FRANCIS, *Laudato si'*, n. 152.

⁴⁶ FRANCIS, *Laudato si'*, n. 154.

⁴⁷ BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, n. 43.

⁴⁸ FRANCIS, *Laudato si'*, n. 69.

is capable of self-knowledge, of self-possession and of freely giving himself and entering into communion with other persons»⁴⁹. By virtue of his/her creation in the image of God, the human person, according to the Church's teaching, is not an end in him/herself; he/she transcends him/herself and is capable of opening up to relations with others and especially with God to whom he/she owes his/her existence. The UN's human development agenda seems not to acknowledge the essential role of the human person's relationship with God in sustainable human development. It does not seem to pay any attention to the human person's origin and destiny; it sounds as if the human being is the author, the end and the destiny of him/herself, as if sustainable development entirely lies in the hands of the human being, and as if he/she can through his/her unaided human powers guarantee authentic and integral sustainable human development. We may then ask: what reason accounts for this fundamental difference?

In my thinking, the reason is to be sought in the different anthropologies upon which both perspectives are constructed. Whereas the Church's teaching is founded on an integral anthropology that acknowledges the human person's essential transcendent dimension, the UN's agenda seems constructed on an immanentistic, secular and earth-bound anthropology that neither acknowledges the human person's transcendent origin nor looks beyond his/her earthly concerns. What do we mean by the human person's transcendent dimension? Etymologically, the English word "transcendence" comes from the Latin verb *transcendere*, meaning to step or climb over, to surpass, to exceed, to go or get beyond. The substantive refers to either the act, the state or the fact of going beyond, surpassing, exceeding or stepping over. From the etymological perspective, therefore, it expresses the notion of going beyond in the sense of stepping over every limit. With regard to the human person, it is often expressed in terms of self-transcendence by which is meant a connatural inner tendency in the human being to constantly go beyond him/herself and open up to an infinite horizon⁵⁰. It is that interior movement with which the human person systematically goes beyond him/

⁴⁹ *Catechism of the Catholic Church*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, n. 375.

⁵⁰ Cf. G.I. ONAH, *Self-Transcendence and Human History in Wolfhart Pannenberg*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma 1994, 11.

herself, beyond all that he/she is and does, his/her wishes, thoughts and realizations. Of course, the phenomenon of human self-transcendence seems so self-evident that it may not require much phenomenology of human action to demonstrate the fact that it is a typical manifestation of every human activity. The question to ask, therefore, is not whether the human person is capable of self-transcendence or not, but rather what the direction of this self-transcendence is. In other words, what is the direction or the goal of the human being's self-transcendence? Continually projecting him/herself beyond his/her immediate situation, where is the human person heading to and what does he/she want to become? Battista Mondin has categorized the different interpretations hitherto advanced by different thinkers on the human person's self-transcendence into three: the egoistic, the philanthropic and the theocentric interpretations⁵¹. This is not an opportune occasion to begin to examine these interpretations together with their attendant merits and demerits. However, the most plausible so far is perhaps the theocentric interpretation according to which the human person constantly goes out of him/herself, moving beyond the limits of his/her proper reality because he/she is driven by a superior will, that which most people (though with different names) call God. This interpretation has been sustained by a long line of thinkers ranging from Plato, Aristotle, Plotinus, Augustine and Thomas Aquinas in the ancient and medieval periods to Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Bergson, Coreth, Scheler, Blondel, Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Lonergan, Reinhold Niebuhr, Joseph De Finance and Wohlfahrt Pannenberg in the modern and contemporary epochs of philosophy. For Pannenberg, for instance, self-transcendence is the human person's unlimited openness to the world (*Weltoffenheit*). However, the goal of this self-transcendence is neither the world nor the human being but only God. In other words, the human person's transcendence is neither anthropocentric nor cosmocentric, but rather theocentric. According to Max Scheler, «For in the person whole and undivided, in the core of the human person [...] in our deepest depth, then, there lies that wonderful mainspring which, mostly unnoticed and disregarded in wonted circumstances, is ever latent and active to lead us

⁵¹ Cf. B. Mondin, «Autotrascendenza e Religione», in E. Barbotin, *Humanité de l'homme*, Aubier, Paris 1970, 54-70.

upward, over and above ourselves and all things finite, to the divine»⁵². For Pannenberg, the human person's openness to the world «signifies ultimately an openness to what is beyond the world, so that the real meaning of this openness to the world might be better described as an openness to God which alone makes possible a gaze embracing the world as a whole»⁵³. It is fundamentally the absence of the acknowledgement of this essential dimension of the human person that accounts for much of the divergences between the Church's doctrine on sustainable development and the UN's 2030 agenda, and this lack has far-reaching repercussions for the whole project of sustainable human development, since its presence not merely adds a new dimension, but transforms the entire notion of development⁵⁴. As Godfrey Onah has argued, before talking of development, it is necessary to have a clear concept of the human person, a correct anthropology, since the very understanding of development presupposes a concept of the human person. If one does not have an idea of one's destination, it becomes impossible to evaluate if one is moving forward or backward. In the same way, if we do not have a correct concept of the human being, it will not be possible to evaluate if a change regarding him/her is really a development or rather a degeneration⁵⁵.

Implications for the Goal of Sustainable Human Development

Granted the fact that the UN agenda advocates the respect of human dignity and rights, by the fact of not paying attention to the human person's essential transcendent dimension, it seems to limit and truncate the complete understanding of the human person for whom sustainable development is destined, thereby severing him/her from the primal font of his/her personal value and meaning, it seems anchored on a reductive anthropology which does not present the human person in the full truth of his/her existence. Such an anthropology tends to divest the human person of his/her spiritual dimension. But many people

⁵² M. SCHELER, *On the Eternal in Man*, Routledge, London and New York 2017, 107.

⁵³ W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983,66.

⁵⁴ Cf. S. DENEULIN, «Human Development: Benedict XVI vs. Amartya Sen», *Revista Cultura Economica*, 27 (2009) 117.

⁵⁵ Cf. G.I. ONAH, «L'essere umano al centro della tradizione filosofica Africana», *Euntes Docete* 60 (2007), 27-28.

would agree that the human person has an essential spiritual dimension; he/she is not just matter but a composite of body and soul, indeed a “person”. At the height of philosophical reflections on the human nature in the Middle Ages, Thomas Aquinas, illuminating the Aristotelian philosophical heritage with the light of Christian revelation, elaborated a rigorous anthropology that conceives the human being as a “person”, that is a substantial union of immortal spirit and material body. Though all living beings are endowed with body and soul, what actually distinguishes the human soul from those of other living beings is that the human soul is spiritual. The human person, made up of body and soul, is God’s creature, he/she has his/her origin in God and will find his/her end in God⁵⁶. Max Scheler in his *Die Stellung des Menschen* argues in fact that the human person is clearly set apart from other creatures by a distinguishing principle which goes beyond mere intelligence or power of choice. This principle is neither an outcome of biological evolution, nor is it to be regarded as just a fresh step in the development of life in beings, since it is itself opposed to life itself. Scheler identifies this principle as the spirit (*Geist*), a word which encompasses «not only reason, the capacity of thinking ideas, imagination and opinion, but also volitional and emotional acts like kindness, love, contrition or regret, reverence, astonishment, happiness, despair and free decision»⁵⁷. Though Scheler does not explicitly state the origin of this principle in the human person, furthering his thoughts, Pannenberg affirmed that the human person’s spiritual dimension has its origin in God. Thus, not to acknowledge the human person’s transcendent dimension, that is, his/her essential orientation towards God, is akin to the neglect of human person’s essential spiritual dimension, and the neglect of the spiritual dimension of the human person inevitably boils down to distorted notion of the human nature and essence⁵⁸. As Benedict XVI argues in his *Caritas in veritate*, «when God is eclipsed, our ability to recognize the natural order, purpose and the ‘good’ begins to wane»⁵⁹.

What all this implies is that sustainable development needs God, God has priority in sustainable human development. The UN’s sustainable development agenda is very ambitious and has very lofty goals, but

⁵⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, qq. 75-102.

⁵⁷ G.I. ONAH, *Self-Transcendence and Human History*, 32.

⁵⁸ Cf. W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, 34.

⁵⁹ BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, n. 18.

we have to recognize that sustainable development does not just lie in the hands of the human being; he/she always has to make reference to a superior being to whom he/she owes his/her very existence. According to Benedict XVI, «*God is the guarantor of man's true development, inasmuch as, having created him in his image, he also establishes the transcendent dignity of men and women and feeds their innate yearning to 'be more'.* Man is not a lost atom in a random universe: he is God's creature, whom God chose to endow with an immortal soul and whom he has always loved. If man were merely the fruit of either chance or necessity, or if he had to lower his aspirations to the limited horizon of the world in which he lives, if all reality were merely history and culture, and man did not possess a nature destined to transcend itself in a supernatural life, then one could speak of growth, or evolution, but not development»⁶⁰. What this means, according to S. Deleulin, is «(that the human good, or the definition of human flourishing, is not left to human beings alone. The human good, what it means to live well, finds its origin in God, the Absolute Truth»⁶¹. It is true that development is for the human person and his/her flourishing, a correct anthropology reveals that he/she is not an end in him/herself; he/she is neither the source of his/her existence nor does his/her life end with him/her; the human person's life is from God and is directed towards God. Though the human person is the end of sustainable development, he/she is not the ultimate end; his/her ultimate end is found in God.

A further implication of the foregoing is that religion is essential for development. St. Thomas Aquinas, going back to and synthesizing the different etymological derivations of the word religion presented it as a human virtue connected to the virtue of justice and denoting our just relationship with God⁶². Religion thus concerns all human beings insofar as they are human and regards their just relationship with God. It is in this light that Glenn Olsen avers that «There is on first view not much to be said to those who, simply in reading the historical record, cannot see that, as the Latin word *religio* (a connection between the human and the greater-than-human) suggests, humans are by nature religious

⁶⁰ BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, n. 29.

⁶¹ S. DENEULIN, «Human Development», 117.

⁶² Cf. THOMAS AQUINAS, *STh.* II-II, q. 81.

animals»⁶³. Siby George remarked that «On account of an inflated understanding of religion as an impediment to development, sometimes, religion is suggested to be kept out of development practice, forgetting the fact that religion and development have had an intimate relation whether for good or ill»⁶⁴. It is understandable that, on account of its secular nature, the UN's document on sustainable development agenda does not mention the word religion outside on two isolated, peripheral instances⁶⁵. Apart from these two appearances, there is no other mention of the word religion or recognition of its role in sustainable human development. However, as Leah Selinger contends, «religion, as a central and definitive element of culture, has to be addressed if development is to be successful and sustainable»⁶⁶. Denis Goulet observes candidly that «A growing chorus of voices, in rich and poor countries alike, proclaim that full human development is not possible without regard for essential religious values. These voices assert that achievements in political, social, economic, technical, artistic and scientific realms do not exhaust the creativity, beauty or triumphs of which human beings are capable»⁶⁷. The human person's essential transcendent dimension requires that his/her religious and spiritual aspirations be taken into consideration in questions of sustainable human development. Goulet was indeed right in pointing out that the problem of those who assume that religion is irrelevant or detrimental to development stems from their uncritical acceptance of secularism, that is, the philosophy which reduces the world of values to secular matters⁶⁸. Even from the empirical-pragmatic perspective, it seems really incongruous to ignore the positive role of religion in human sustainable development. As Jeffrey Haynes rightly

⁶³ G.W. OLSEN, *The Turn to Transcendence*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2010, 33.

⁶⁴ S.K. GEORGE, «Religion and the Ethics of Development», *Journal of Dharma* 32 (2007), 321; cf. S. ALKIRE, «Religion and Development», in D. CLARK, *The Edgar Companion of Development Studies*, 502.

⁶⁵ Cf. UNITED NATIONS, *Transforming our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, 19; Goal 10.2.

⁶⁶ L. SELINGER, «The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development», *Social Compass* 51 (2004), 524.

⁶⁷ D. GOULET, «Development Experts: The One-Eyed Giants», *World Development* 8 (1980), 488.

⁶⁸ Cf. D. GOULET, «In Defense of Cultural Rights: Technology, Tradition and Conflicting Models of Rationality», *Human Rights Quarterly* 2 (1981), 11-12.

observed, «there is much evidence that religious individuals and bodies have often played significant roles in many aspects of development, including education, social welfare, charitable work and humanitarian relief»⁶⁹. This role is not to be seen as just peripheral but fundamental and imperative for really sustainable, integral and authentic human development. In fact, Emma Tomalin et al. are in agreement that, «Religion is a major cultural, social, political, and economic factor in many official development assistance (ODA) recipient countries. After decades of being ignored by global development processes, greater portions of development aid are now channelled via faith-based organizations, and religion is increasingly recognized as a human resource rather than just an obstacle to development»⁷⁰. Pope Francis in *Fratelli tutti* is unequivocal that «The different religions, based on their respect for each human person as a creature called to be a child of God, contribute significantly to building fraternity and defending justice in society»⁷¹.

Conclusion

The commitment of the Catholic Church to sustainable human development remains indubitable. It is true, as Benedict XVI affirmed, that «The Church does not have technical solutions to offer and does not claim to ‘interfere in any way in the politics of States’. She does, however, have a mission of truth to accomplish, in every time and circumstance, for a society that is attuned to man, to his dignity, to his vocation»⁷². The Church embraces this mission especially through her social doctrine. Through numerous papal encyclicals and cognate teachings, the Church continues to show deep insight and motherly concern about the complex dimensions of the human situations, living and working under diverse and complicated circumstances. But she refrains from proclaiming specific solutions to the problems of social justice in various national settings. Yet in her solicitude for the sustainable, integral and authentic development of all persons, the Church goes to

⁶⁹ J. HAYNES, *Religion and Development: Conflict or Cooperation?*, Pangrave Macmillan, London 2007, 106.

⁷⁰ E. TOMALIN et alii, «Religion and the Sustainable Development Goals», *The Review of Faith and International Affairs* 17 (2019), 102.

⁷¹ FRANCIS, *Fratelli tutti*, n. 271.

⁷² BENEDICT XVI, *Caritas in veritate*, n. 9.

teach and to exhort, thereby giving an authoritative and comprehensive guide on the path that leads to greater human well-being. Through her social teachings based on the Gospel and observing the world in the context of the revealed word, the Church continues to speak eloquently to the pressing questions of the human person's earthly life and to offer sublime insights which reconcile temporarily motivated behaviour with her interpretation of the revealed word. As G.A. Ross argues, «An integral Catholic approach to social problems is founded upon revealed truths which transcend our social and historical context. Not subject to the variety of subjective value claims common to current historical thought, an integral approach to social problems can offer a more authoritative, consistent portrayal of the social conditions that threaten human dignity. And because it is based on the Church's understanding of the nature and purpose of man, it can speak more effectively for the true good of man in society, guarding the dignity of the human person and facilitating his true flourishing»⁷³. I'm of course aware of the fact that someone might raise the objection that the Catholic social doctrine has value only for one who shares the Catholic faith. I make mine the response which Aldo Vendemiati, in a recent publication dedicated to a philosophical investigation of the place of God in Ethics, offers to such objections, arguing that

The Christian faith performs a cognitive function in the ethical-philosophical field, not because it provides pre-established solutions to concrete problems, but because it offers morally relevant perspectives within which human reason can seek solutions. But it must be said that perspectives of this kind, while deriving from Revelation, are also understandable rationally and can also attract consensus among those who do not recognize themselves in the Christian faith⁷⁴.

As Johan Verstraeten rightly explained with regard to the tradition of the Catholic social doctrine,

The Catholic social tradition can be interpreted as a tradition which comprises a particular set of shared understandings about the hu-

⁷³ G.A. Ross, «Integrating the Analysis of Social problems with a catholic Understanding of Man and Society», *The Catholic Social Review* 10 (2005), 92.

⁷⁴ A. VENDEMIATI, *Dio nell'etica*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2021, 313 (trans. is mine).

man person, social goods, and their distributive arrangements. This particular understanding is grounded in a living relation to the constitutive narratives provided by the Bible, integrated in a theoretical framework which makes it possible for the catholic understanding to remain open to rational explanation and public debate⁷⁵.

Perhaps, I have to leave it to experts to disprove, if they consider it necessary, the universal value and relevance of the profound anthropology rationally elaborated by such prodigious Christian thinkers like St. Augustine, St. Thomas Aquinas, their contemporaries and so many other Christian thinkers after them. The classical Aristotelian notion of *Anthropos* is taken up and deepened by these Christian thinkers, not only illuminating it with the light of the Christian faith, but precisely by deepening its universal substance that is accessible to all human beings. Without limiting the autonomy of reason, but stimulating the intellect to investigate ontologically more profound dimensions in the light of the Christian faith, they elaborated a robust anthropology that acknowledges the human person's openness to a Person that transcends him/her and gives foundation to his/her very transcendence. It is precisely on such solid anthropology, respectful of the full truth of the human person, that the Catholic social doctrine is constructed. This is why its teachings are not just circumscribed to the Catholic church but are directed to all men and women of goodwill, and so enjoy universal relevance and perennial validity.

Summary: This paper systematically examines the commitment of the Catholic Church, through her social teachings, to the promotion of the universal project of human integral and sustainable development, especially as encapsulated in the United Nations' 2030 Agenda for Sustainable Development. Panoramically exploring the history of the Church's social doctrine and how the theme of human development remains of deep interest to the Church, it highlights the relationship between the Church's social doctrine on development and the UN's sustainable development agenda. Reflecting on the convergences and divergences between the Church's vision of sustainable development and the approach of the UN's agenda, it identifies what might be considered the fundamental reason that accounts for such divergences and then attempts to draw implications for a more effective and meaningful realization of authentic and integral sustainable development for all people and for every human person.

⁷⁵ J. VERSTRAETEN, «Re-Thinking Catholic Social Thought as Tradition», in *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*, ed. J.S. BOSWELL, et alii, Leuven University Press, Leuven 2000, 64.

Key Words: Anthropology, Catholic Church, Development Goals, Religion, Magisterium, United Nations.

Sommario: Questo lavoro esamina sistematicamente l'impegno della Chiesa cattolica, attraverso i suoi insegnamenti sociali, per la promozione del progetto universale di sviluppo umano integrale e sostenibile, in particolare come incapsulato nell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite per lo sviluppo sostenibile. Esplorando panoramicamente la storia della dottrina sociale della Chiesa e come il tema dello sviluppo umano rimanga di profondo interesse per la Chiesa, evidenzia il rapporto tra la dottrina sociale della Chiesa sullo sviluppo e l'agenda delle Nazioni Unite per lo sviluppo sostenibile. Riflettendo sulle convergenze e le divergenze tra la visione della Chiesa dello sviluppo sostenibile e l'approccio dell'agenda delle Nazioni Unite, identifica quella che potrebbe essere considerata la ragione fondamentale che spiega tali divergenze e poi tenta di trarre implicazioni per una realizzazione più efficace e significativa di uno sviluppo sostenibile autentico e integrale per l'umanità e per ogni persona umana.

Parole chiave: Antropologia, Chiesa cattolica, Obiettivi di sviluppo, Religione, Magistero, Nazioni Unite.



Teologia e sinodalità

José Enrique Oyarzún, L.C.

Nel proemio della costituzione apostolica *Veritatis gaudium*, Papa Francesco ha voluto promuovere e orientare il rinnovamento degli studi ecclesiastici. Si tratta di una azione che deve andare pari passo con la trasformazione missionaria di una Chiesa “in uscita”. Le Università e Facoltà ecclesiastiche sono chiamate a sottolineare il proprio ruolo nel portare il lievito, del sale e della luce del Vangelo di Gesù Cristo e della Tradizione viva della Chiesa¹ alla società attuale.

La teologia, cuore delle discipline ecclesiastiche, è chiamata a realizzare questo compito con serietà e responsabilità. Ciò vuol dire che ogni movimento verso un rinnovamento deve partire da una chiara consapevolezza della natura stessa della teologia e della sua missione all’interno della Chiesa. Rinnovare non può consistere in snaturare la teologia o diluire il suo carattere scientifico e speculativo. L’invito di Papa Francesco è orientato a rafforzare la necessità di avere a cuore «la finalità evangelizzatrice della Chiesa e della stessa teologia» non accontentandosi «di una teologia da tavolino»².

Come portare avanti questo rinnovamento? Dal mio punto di vista, si può fare mettendo in atto i quattro criteri proposti dallo stesso pontefice in *Veritatis gaudium*.

¹ Cfr. FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (8 dicembre 2017), Proemio n. 3.

² Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 133.

Centralità del kerygma

Dal momento in cui rinnovare non implica cambiare le fondamenta, per la teologia il rinnovamento deve nascere dall'acquisizione di una nuova consapevolezza della centralità del *kerygma*. Perciò, pur rispettando la natura scientifica della disciplina, dobbiamo ricordare continuamente che siamo davanti al mistero della rivelazione di Dio. Cioè, che la teologia nasce dall'incontro tra l'uomo e Dio che si rivela³. È in questo incontro che si attiva un dinamismo orientato verso la comprensione di Dio e del suo messaggio di salvezza, il contesto della nota espressione di Sant'Anselmo, *fides quaerens intellectum*.

Muovendosi nell'ambito della fede, è indispensabile andare oltre l'elemento intellettuale-accademico per abbracciare le dimensioni spirituale, esistenziale ed evangelizzatrice. Partendo dalla fede come presupposto, è più facile per il teologo evitare il rischio del razionalismo che porta a ridurre la teologia ad una scienza storica, sociologica, antropologica. Infatti, «nella teologia non si dà solo uno sforzo della ragione per scrutare e conoscere, come nelle scienze sperimentali. Dio non si può ridurre ad oggetto. Egli è Soggetto che si fa conoscere e si manifesta nel rapporto da persona a persona»⁴. Quanto sia importante questo elemento, lo dimostrano alcuni dei tentativi di rinnovamento portati avanti lungo il XX secolo: alcuni hanno approdato nel Concilio Vaticano II promuovendo un vero rinnovamento nella continuità, ma altri si sono allontanati dalla fede.

Per il teologo, Dio Verità manifestato in Cristo Gesù è il principio e fondamento di tutta la realtà, di tutte le scienze, della storia, della propria esistenza. Perciò crescere nella comprensione del Dio rivelato e del suo messaggio di salvezza, non può fermarsi ad un atto di soddisfazione accademica e fine a se stesso. L'approfondimento scientifico della

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale* (5 dicembre 2008): «La prima priorità della teologia, come indica già il suo nome, è parlare di Dio, pensare Dio. E la teologia parla di Dio non come di una ipotesi del nostro pensiero. Parla di Dio perché Dio stesso ha parlato con noi. Il vero lavoro della teologia è entrare nella parola di Dio, cercare di capirla per quanto possibile e di farla capire al nostro mondo, e trovare così le risposte alle nostre grandi domande. In questo lavoro appare anche che la fede non solo non è contraria alla ragione, ma apre gli occhi della ragione, allarga il nostro orizzonte e ci permette di trovare le risposte necessarie alle sfide dei diversi tempi».

⁴ FRANCESCO, Lettera enciclica *Lumen fidei* (29 giugno 2013), n. 36.

conoscenza di Dio porta necessariamente al desiderio di comunicarlo ad altri, seguendo quel famoso moto dei domenicani *contemplata aliis tradere*⁵. È questo il segreto della fecondità missionaria dei Padri della Chiesa: Ireneo, Ambrogio, Agostino, Basilio, ecc. Tutti grandi teologi al contempo che grandi evangelizzatori.

In questa prospettiva è di grande attualità e fonte di ispirazione il *Breve principium* di san Tommaso d'Aquino, teologo speculativo per eccellenza. In esso, il dottore angelico mette in evidenza una delle funzioni del teologo e della teologia: comunicare. Nell'esercizio di questa funzione è indispensabile essere in possesso del contenuto da comunicare ma non è meno importante l'aver presente la condizione degli uditori, che vengono comparati con la terra assetata. Proprio da qui scaturisce un continuo richiamo al rinnovamento: avendo studiato, il teologo deve cercare il modo di rendere comprensibile il messaggio di Dio agli uditori. Quindi, uno dei grandi compiti della teologia contemporanea è quello di «pensare come far giungere la proposta del Vangelo alla varietà dei contesti culturali e dei destinatari»⁶. Ciò implica «parlare in modi appropriati e significativi, che rendano le persone ricettive alla verità»⁷. È un appello quanto più urgente se consideriamo il contesto secolarizzato in cui viviamo, perché, come ha evidenziato Papa Benedetto XVI, «mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone»⁸.

Dialogo a tutto campo

Queste riflessioni ci portano al secondo criterio, cioè, quello del “dialogo a tutto campo”. Il teologo è chiamato a dialogare con la cultura, con la scienza e con le singole persone. Tutto ciò partendo dalla propria identità, per cui dialogare non può essere inteso come una via

⁵ SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q.188, a. 6.

⁶ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 133.

⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai presuli delle regioni occidentali del Canada in occasione della visita *Ad limina apostolorum* (30 ottobre 1999).

⁸ BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Porta fidei* (11 ottobre 2011), n. 2.

per creare verità e identità⁹ ma come un cammino per trovarla e approfondirla. Se la fede aiuta ad allargare la razionalità nella ricerca della verità, la teologia deve impegnarsi ogni volta di più nella promozione del dialogo. Ciò implica cercare di capire le diverse culture, ascoltare gli interrogativi che vengono rivolti alla fede e alla stessa teologia. Non farlo evidenzia disinteresse per l'evangelizzazione e, in qualche modo, sfiducia nel fatto che la Verità sia in grado di illuminare ogni realtà umana.

In questo contesto, la teologia è chiamata ad affrontare le problematiche che affliggono gli uomini e le donne di oggi, cercando risposte nella fede e comunicandole in un modo comprensibile. Dare ragione della propria speranza (cfr. *IP* 3,15) è sempre attuale e forse oggi più che mai. Siamo disposti ad affrontare questa sfida in un mondo definito come post-moderno e in diversi modi postcristiano? Non è facile farsi capire da una «cultura mediatica e» da qualche «ambiente intellettuale che a volte trasmettono una marcata sfiducia nei confronti del messaggio della Chiesa, e un certo disincanto»¹⁰. La grande sfida nasce dal fatto che a questo compito non si può rinunciare.

Inter-transdisciplinarietà

Dal punto di vista strettamente accademico-universitario, questo si traduce nell'applicazione del terzo criterio di *Veritatis gaudium*: l'interdisciplinarietà. La teologia ha la sfida di farsi sentire, forse dobbiamo dire di "farsi rispettare", nel dialogo con altre scienze¹¹. In questo contesto, si rendono attuali le riflessioni di J.H. Newman sulla presenza della teologia nell'università. Infatti, la teologia non solo deve guadagnarsi un posto nell'università come uno dei campi del sapere, ma deve far capire la sua capacità di illuminare altre aree, contribuendo ad una sintesi sapienziale¹².

⁹ Cfr. PAOLO VI, Lettera enciclica *Ecclesiam Suam* (6 agosto 1964), n. 91: «Il nostro dialogo non può essere una debolezza rispetto all'impegno verso la nostra fede. L'apostolato non può transigere con un compromesso ambiguo rispetto ai principi di pensiero e di azione che devono qualificare la nostra professione cristiana. L'irenismo e il sincretismo sono in fondo forme di scetticismo rispetto alla forza e al contenuto della Parola di Dio, che vogliamo predicare. Solo chi è pienamente fedele alla dottrina di Cristo può essere efficacemente apostolo».

¹⁰ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 79.

¹¹ FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n.133.

¹² Cfr. J. H. NEWMAN, *L'idea di università definita e illustrata*, in ID., *Opere: Apologia; Sermoni universitari; L'idea di università.*, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1988, 735ss.

Quindi, nel contesto attuale, il rinnovamento della teologia passa per rifiutare la caricatura mediatica che presenta la fede come contraria alla ragione. Essa deve mostrare che questa non soltanto non ha paura della ragione e della scienza¹³, ma allarga gli orizzonti della razionalità.

Per essere attuali, la stessa crisi sanitaria ci si presenta come occasione per praticare questo principio. Infatti, il problema del COVID 19 non è un problema settoriale, strettamente medico. È una realtà che deve essere affrontata da diverse prospettive e da diverse scienze chiamate a dialogare e tra di esse va inclusa la teologia. La complessità della realtà e delle esperienze umane è un richiamo a non frammentare il sapere, a cercare un senso e una sintesi superiori che la teologia dovrebbe essere in grado di offrire.

Fare rete

Dalla collaborazione con altre scienze ne deriva l'applicazione del quarto criterio di rinnovamento: la necessità di fare rete. Teologi, dobbiamo aprirci a collaborare non soltanto tra di noi, ma anche con altre confessioni religiose, con altri ambiti del sapere e con altre istituzioni, ecclesiastiche e non. Soltanto così si potrà dare «vita al contempo a centri specializzati di ricerca finalizzati a studiare i problemi di portata epocale che investono oggi l'umanità, giungendo a proporre opportune e realistiche piste di risoluzione»¹⁴.

Un professore di grande esperienza con cui parlavo di queste tematiche mi disse che di solito il “si dovrebbe fare così” può essere un bel discorso, che rimane però del tutto infruttuoso se non arriva al concreto. È palese che tante volte siamo rimasti bloccati nelle buone intenzioni, generando sentimenti di delusione e fallimento. Ma è importante non mollare e cercare, con umiltà, con parresia e creatività, di fare in modo che la teologia contribuisca a fare presente il Vangelo nella cultura attuale. Rinvigorendo l'orientamento evangelizzatore rafforziamo la nostra fede e identità secondo quel bell'aforismo di Giovanni Paolo II: «La fede si rafforza donandola!»¹⁵.

¹³ Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 242-243.

¹⁴ FRANCESCO, *Veritatis gaudium*, n. 4.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), n. 2.



Enrico Berti, *Saggi di filosofia teoretica*, Edizioni Studium, Roma 2021, 304 pp.

Poco tiempo después de la publicación de este volumen, que recoge textos ya publicados en años precedentes, falleció el profesor Enrico Berti (el 5 de enero de 2022). En cierto modo, el volumen refleja, como señala la presentación no firmada de la editorial *Studium*, la carrera académica de Berti, que supo conjugar el estudio de la historia de la filosofía (sobre todo, de Aristóteles) con la atención continua a contenidos teóricos (p. 8).

Esta publicación recoge 15 ensayos publicados precedentemente (al final del volumen se indican los lugares y fechas de sus respectivas publicaciones, entre los años 2005 y 2020). Aquí cada ensayo será tratado como si fuera un capítulo. Los cuatro primeros tratan sobre antropología, especialmente sobre el tema de la persona humana. En el primero, se analiza la noción de persona a lo largo de los siglos, partiendo de la definición dada por Boecio, y se ofrece un interesante cuadro de cómo en las últimas décadas se ha avivado el interés por las bases metafísicas que permiten una adecuada comprensión de la persona.

En el segundo capítulo se aborda el tema del alma, un término poco usado en algunos ámbitos académicos pero que conserva una difusión generalizada entre la gente, si bien con modos de comprensión

diversificados. Berti hace un rápido recorrido histórico sobre el tema, que permite señalar cómo a lo largo de las últimas décadas hay un redescubrimiento del alma, la cual podría ser identificable con el ADN, o con el genoma de cada especie (pp. 47-50). Sobre esta interpretación, el mismo Autor reconoce que existe el riesgo de ser vista y criticada como *biologicismo* (p. 50). En mi opinión, resulta sumamente discutible esta tesis de Berti, pues el ADN puede ser visto como una estructura que surge desde la forma, no como la causa de la misma.

El tercer capítulo analiza el debate sobre la relación entre alma y cuerpo, dando relieve a algunos autores más recientes, como, por ejemplo, Gilbert Ryle (pp. 54-56). Hacia el final, Berti indica que el alma, si es entendida de modo aristotélico, no podría sobrevivir plenamente tras la muerte, pues existiría solo en cuanto alma de un cuerpo, lo cual explicaría la necesidad de una resurrección de la carne (argumento que no puede resolver la filosofía, sino la fe, pp. 63-64). Por último, el cuarto capítulo antropológico vuelve sobre el alma como fuente de la identidad personal y recoge nuevamente la tesis, defendida por diversos autores, según la cual el ADN podría ser visto como el alma tal y como había sido explicada por Aristóteles.

Siguen una serie de capítulos que tratan, principalmente pero no de modo exclusi-

vo, sobre el conocimiento y la metafísica. En el primero (quinto, en la numeración general) se busca responder a la pregunta si una fe pueda presentarse como razonable a través de la enumeración de algunos presupuestos que la filosofía señala como concomitantes al acto de fe. Berti reproduce su tesis a favor de una «metafísica débil» o ligera como útil para encuadrar la fe en la búsqueda de un fundamento que explique la contingencia y fragilidad del mundo en el que vivimos (pp. 104-106).

Con los capítulos sexto, séptimo y octavo el Autor toca el tema de la verdad en sus diversas acepciones a lo largo de la historia y en los debates más recientes, y ofrece una ágil crítica a los negadores de la verdad, sobre todo por ir contra lo que ellos mismos afirman en sus comportamientos concretos (pp. 118-120). En el capítulo octavo, donde se ofrece un mayor desarrollo de una argumentación metafísica sobre la insuficiencia del mundo que conocemos y de la experiencia humana, se vislumbra un amplio espacio a la transcendencia. Si bien Berti no cree que ese modo de hacer metafísica conduzca al Dios de la fe, al menos abriría un espacio para que la fe no fuera imposible. En sus palabras, «la metafísica se limita a eliminar, es decir, a confutar, el razonamiento que impediría el acto de fe, es decir, la absolutización del mundo de la experiencia» (p. 166, traducción mía). Aunque el tema de la supuesta contraposición entre analíticos y continentales aparece en diversos trabajos, es el objeto de las reflexiones del capítulo noveno, que en cierto modo traza un cuadro general de la situación de la filosofía en el mundo, y del horizonte metafísico (es la tesis de Berti) que podría servir para

avanzar hacia una filosofía capaz de acercar posiciones que parecen contrastantes. Este ensayo es el único que incluye, al final, una bibliografía.

Aunque aparecen continuamente incisos personales de Berti (opiniones, anécdotas, agradecimientos), el capítulo décimo resulta ser una especie de pequeña autobiografía filosófica, en forma de entrevista, que permite recorrer su experiencia como investigador y profesor, así como su mirada, llena de intuiciones y basada en una amplia serie de encuentros, sobre la situación de la filosofía en Italia y en el mundo en las últimas décadas del siglo XX y en los inicios del siglo XXI. Ante la última pregunta responde con una invitación a los jóvenes a leer filosofía en sus tiempos libres, y a los que deseen dedicarse a ella de modo profesional, a especializarse, pero siempre manteniéndose actualizados sobre los demás argumentos (p. 210).

Siguen tres capítulos (11-13) que tocan temáticas variadas a partir del recuerdo de diversos pensadores, en concreto Vittorio Possenti (que permite hablar también de Jacques Maritain), Lucio Colletti, y Franco Volpi (este último alumno de Berti, si bien el mismo Berti reconoce haber aprendido muchas cosas de Volpi, p. 233).

Con el capítulo 14, Berti profundiza temas metafísicos (en parte semejantes a los abordados en capítulos anteriores), con la mirada puesta en Heidegger y su modo de interpretar la ontología (y la así llamada onto-teología de Aristóteles), y en otras interpretaciones que a lo largo de la historia se han dado de la metafísica aristotélica. Al final, el Autor vuelve a subrayar su visión metafísica, que surge directamente desde Aristóteles, y que

abre un espacio a la fe precisamente por reconocer la importancia de la trascendencia a la hora de explicar, radicalmente, el mundo contingente en el cual vivimos (pp. 263-268).

El último capítulo, publicado en 2020 como homenaje a Emanuele Severino (fallecido a inicios de ese año), y con un pequeño apéndice que podría ser del año 2021 y que en parte corrige una idea expresada en las páginas anteriores, ofrece (y luego comenta) una traducción de un famoso papiro de Ai Khanum, que sería un texto en el que Aristóteles presenta, y en cierto modo discute, ideas de Platón. Berti indica la diferencia entre lo expuesto en el papiro, que alude a una generación eterna del universo, y lo que se afirma en el *Timeo*, que habla de una generación en el tiempo, y explica que según el Platón de las enseñanzas orales la primera explicación sería la correcta (pp. 273-276, 278).

El volumen se cierra con un índice de nombres (sin incluir, por motivos obvios, a Aristóteles). Quizá sin quererlo, esta publicación puede leerse como un homenaje póstumo a un gran filósofo italiano que, desde Aristóteles, ha realizado un largo camino de reflexiones que, entre otras cosas, ayudaron al mismo Berti, como pueden ayudar a otras personas, a abrirse al horizonte de la fe, sobre todo ante un mundo contingente que necesita algo fuera de sí mismo para adquirir inteligibilidad y sentido.

Fernando Pascual, L.C.

Arianna Fermani, *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2019, 353 pp.

Son muchos los años en los que Arianna Fermani, profesora de historia de la filosofía antigua en la Universidad de Macerata (Italia), ha dedicado y dedica su tiempo y sus capacidades al estudio y la presentación actualizada de aspectos clave de la ética del mundo griego.

El presente volumen, que es una reedición, corregida y actualizada, desde la primera edición (del año 2006), facilita el acceso a las intuiciones que Fermani desarrolla a partir de los dos grandes pensadores griegos del mundo antiguo, Platón y Aristóteles, además de que se trata, en cierto modo, de su primera publicación, como recuerda Salvatore Natoli en el prefacio (p. 11). La intuición del método seguido por Fermani, según Natoli, consiste en no limitarse a hacer un estudio de tipo arqueológico, sino que se apoya en los antiguos para ver qué dicen sobre nosotros y cómo nos ayudan en un tema tan concreto y experiencial: la felicidad (pp. 13-15).

Aunque se trata de una nueva edición, con algunas actualizaciones, vale la pena recordar al menos el sentido y la estructura de este estudio. La Autora, en la introducción, no expone el esquema ni el método seguido, sino que entra directamente en el tema de la felicidad, ante el cual tocamos en su sentido más pleno lo que significa vivir (pp. 24-25). De ahí que se evoque la famosa reflexión de Sócrates en la *República* (352d), según la cual la pregunta sobre la felicidad resulta de especial importancia, pues la respuesta conlleva descubrir en qué manera sea

posible un vivir basado en lo correcto.

El material está organizado en dos partes. La primera abarca cinco capítulos, mientras que la segunda está dividida en dos. En el capítulo primero se aborda la felicidad como pregunta, que se articula en dos ámbitos: uno sobre la felicidad en cuanto noción, otro sobre la felicidad vista como reto y aspiración. Para ello, y tras un camino por definir lo que sea la felicidad (con especial atención al término griego *eudaimonía*), se afronta el hecho de la coexistencia de diversos modos de concebir la felicidad, que surgen de las diferentes formas de vida.

Con el capítulo segundo la mirada se dirige al complejo tema del dolor, algo subrayado en el prefacio de Natoli. Fermani se fija en el sufrimiento como una especie de límite y obstáculo a la felicidad, sobre todo cuando llega al extremo de la muerte. Frente a la misma, la actitud del filósofo consiste no en alargar la vida (lo cual no depende de nosotros), sino en esforzarse por vivir bien (86-88).

Del tema del dolor se pasa al tema del placer, relacionado con la felicidad, en el capítulo tercero. Tanto Platón como Aristóteles analizaron el placer, su origen, su sentido, y la necesidad de ser integrado y moderado desde criterios superiores, en vistas a lograr una sana armonía en la vida humana (133-146). De ahí es natural pasar al estudio de la felicidad como realización de uno mismo que se expresa con la noción de virtud o excelencia (*areté*), lo cual es el argumento abordado en el capítulo cuarto. La virtud es fuerza, es un saber y poder vivir bien, es lograr la armonía desde la justa medida, que evita los excesos y que permite que el todo y las partes se integren de la mejor manera posible (pp. 184-189).

Sin embargo, la felicidad no está completamente en nuestras manos ni depende de la virtud humanamente alcanzable. De allí surge la necesidad de discutir sobre el papel de los bienes exteriores (o, más en general, de cualquier cosa que no dependa de nosotros plenamente), y ese es el objeto de los análisis del capítulo quinto. Aristóteles reconoce el papel de la fortuna como condición de la felicidad, pero también destaca aquello que depende de nosotros, lo que es posible llevar a cabo desde las decisiones personales (pp. 214-224). Por eso, la Autora señala justamente las diferencias entre Séneca (que invita a despreciar los bienes exteriores), y Platón y Aristóteles (que saben que es posible un buen uso de tales bienes, pp. 228-230). Por eso también resulta tan importante la prudencia, la cual, en cierto sentido, sería superior a la sabiduría (p. 240).

Con las reflexiones recogidas en el último capítulo de la primera parte se pasa, en la segunda parte, a analizar la serie de interacciones entre el ser humano (en cuanto agente) y aquello que es recibido y rodea a cada uno. Inicialmente (capítulo primero), Fermani centra su atención en la naturaleza que caracteriza a cada uno, que sería como una especie de *budget* o capital desde el que luego se toman las decisiones (p. 249). Al respecto, resulta interesante subrayar cómo la contraposición entre un Platón dualista y un Aristóteles que define al alma como forma no separable de la materia no hace justicia a los dos autores griegos, que afrontan el tema de la felicidad desde una visión del hombre compuesto por alma y cuerpo que también puede ser visto como alma (pp. 254-257). Otra idea subrayada en este capítulo consiste en la responsa-

bilidad personal en los resultados de felicidad o infelicidad, que son consecuencia de nuestras elecciones. Al respecto, resulta especialmente ilustrativa una cita de A. Carrera que la Autora reproduce aquí: «El infierno es la vida cuando se toma la dirección equivocada, la repetición interminable de aquello que sea lo peor que cada uno haya cometido durante su propia existencia» (p. 285).

El capítulo siguiente culmina estas reflexiones, al presentar la felicidad como conquista de plenitud, como aquella actividad que no se limita a alcanzar un objetivo, sino que en sí misma resulta placentera y deseable por perfeccionar, en cuanto actividad, a quien la realiza. La imagen de las plantas en primavera, en plena expansión, sirve para describir ese continuo autoperfeccionamiento de las buenas actividades que, en cierto modo, se alimentan a sí mismas en una especie de espiral de plenitud (pp. 300-301). De ahí que se pueda llegar a una especie de definición de felicidad, desde las contribuciones de Platón y Aristóteles: «La felicidad es la misma existencia, pero solo si es vivida bien, si la vida, en su conjunto, funciona» (p. 307, cursiva en el texto). En las conclusiones, Fermani recuerda, con una cita de Spaemann, que en el tema de la ética hay poco nuevo, pues solo lo falso sería novedad (p. 313). Por lo mismo, señala que su investigación ha corrido de la mano de Platón y Aristóteles que, en contra de una cierta línea interpretativa, estarían más cerca entre sí de lo que muchos imaginan por lo que respecta al tema de la felicidad (pp. 314-315). Recoge, además, las ideas principales analizadas a lo largo del volumen, entre las que destaca el modo positivo de presentar el propio dolor como prueba y como momento para

ajustarse y profundizar en la felicidad alcanzada y por alcanzar (p. 324).

Al final se ofrece la amplia bibliografía usada en esta obra, sin actualizaciones respecto a la edición de 2006, y un índice de los nombres citados (excluyendo, como es obvio, los nombres de Platón y de Aristóteles, que están continuamente presentes). El conjunto conserva una frescura y una actualidad sorprendente, no solo por el continuo diálogo con autores modernos y contemporáneos, sobre todo filósofos y literatos, sino porque el tema de la felicidad vista como plenitud (como *energeia* de la propia esencia humana) interesa a todas las personas y en todas las épocas de la historia.

Fernando Pascual, L.C.

Carlo Galli, *Platone, la necessità della politica*, Società Editrice Il Mulino, Bologna 2021, 180 pp.

La *República* de Platón es objeto de continuos análisis, reflexiones, críticas, debates, sea a favor, sea en contra de las ideas que se exponen a lo largo del diálogo. Incluso resulta posible afirmar y negar casi todo respecto de esta obra, hasta el punto de que se constata cómo «se puede pensar filosóficamente la política contra Platón, pero no sin Platón. No se puede fingir que la *República* no exista» (p. 8). Estas palabras iniciales de Carlo Galli, que ha enseñado filosofía política en la Universidad de Bolonia, sirven para destacar cómo todavía la *República* merece ser estudiada y analizada en nuestros días; sobre todo, como añade el Autor, porque Platón nos presenta el gran tema «de la pensabilidad de la política, y de la

politicidad del pensamiento» (p. 9). Tras su introducción, Galli ofrece dos secciones: la primera, con cinco capítulos; la segunda, con dos amplios pasajes de la *República*. El primer capítulo es especialmente sugestivo, al recorrer con agilidad una serie de interpretaciones que se han formulado, iniciando con la de Hegel y llegando a nuestros días, en las que se ha dicho de Platón todo y lo contrario de todo, quizá en un esfuerzo por «controlarlo», pues a través de la asimilación o del rechazo de Platón se lograría el control de la misma historia de la filosofía (p. 20, como cierre de ese capítulo primero). Con el segundo capítulo, el Autor expone cinco tesis que servirían para interpretar mejor los contenidos expresados en la *República*. Resulta estimulante la última tesis, que destaca cómo para Platón la ciudad (el Estado) no se construye, como en una perspectiva moderna, en torno a la libertad, sino en torno a su orientación hacia la felicidad; tal felicidad incluye a cada uno de los ciudadanos y a la ciudad en su conjunto, por lo que quedan excluidos tanto el utilitarismo como el individualismo. Al mismo tiempo, esa felicidad se encuentra en plena armonía con la justicia entendida como integridad y orden en las pasiones (pp. 30-32). El tercer capítulo considera la relación entre la ciudad y el alma, un tema clave en toda la *República*, ya desde el libro I, como se constata a través de las provocaciones puestas en boca de Trasímaco. Platón explica cómo, para lograr la felicidad, corresponde a los filósofos trabajar para que cada uno y todos lleguen a realizarse, lo cual implica que los ciudadanos podrán ser «justos y felices en una ciudad justa y feliz» (p. 44). Por encima de las propuestas y provocaciones concretas que Platón presenta al describir la ciudad imaginada, destaca el

proyecto de conjugar la política y la moral, el bien individual y el bien del grupo, pues «la política exige la presencia de la sustancia ética y de bases morales» (p. 61). Por eso se comprende que la obra termine con el famoso mito de Er, donde se destaca la importancia de conjugar *paideia* y libertad (pp. 92-96).

Lo anterior lleva naturalmente al siguiente capítulo, que presenta el papel de los filósofos en todo el proyecto político de la *República*. Galli desentraña diversos aspectos del proyecto filosófico de Platón en el marco de su inserción en la ciudad, pues la búsqueda de la mejora del filósofo se orienta al bien de toda la ciudad (p. 81).

Pero la *República* no solo describe lo que sería la ciudad idealmente perfecta y buena (la *callipolis*), sino también su decadencia en diversas etapas y por motivos que muestran la contingencia de todo lo humano. Este tema es abordado en el quinto capítulo, en el que se describen, siguiendo el texto platónico, las ciudades degeneradas, en las que hay un elemento característico: la injusticia (pp. 106-107). Tal injusticia queda plasmada de modo paradigmático en el peor sistema y en el peor gobernante, el tirano, en el que resulta imposible la felicidad (y así se responde a las tesis de Trasímaco que dieron origen a todo el diálogo, pp. 110-114).

Con una serie de formulaciones densas, que estimulan a la reflexión, Galli señala en la conclusión las diversas opciones interpretativas frente a lo desarrollado en la *República*, para indicar que sigue en pie la contraposición radical entre Trasímaco y Platón, y que una obra como esta nos invita a la gran aventura de pensar y de esforzarnos por vivir según lo que pensamos (pp. 122-123).

A continuación, el Autor recoge en dos

apéndices el famoso pasaje de la alegoría (o mito) de la caverna (inicio del libro VII de la *República*), y luego todo el libro VIII (con la presentación de tres formas degradadas de Estado, sin incluir el Estado tiránico, que se expone en el libro IX). Al final, se incluye la bibliografía usada (el volumen no ofrece en ningún momento notas a pie de página), y el índice de nombres y personajes mencionados.

Como estudioso y profesor de teoría política, Carlo Galli evidencia, a través de sus reflexiones sobre la principal obra de Platón, núcleos centrales de la experiencia humana en el ámbito político, un ámbito complejo y problemático que caracteriza cualquier estructura social, desde las antiguas polis griegas hasta la coexistencia de diversos modelos de Estado en el mundo contemporáneo.

Fernando Pascual, L.C.

María Luisa Gatti - Pia De Simone (a cura di), *Interpretare Platone. Saggi sul pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano 2020, 284 pp.

En la introducción, María Luisa Gatti, que enseña historia de la filosofía antigua en la Universidad Católica de Milán, recuerda diversas investigaciones publicadas en la serie monográfica promovida por su universidad y dedicada a temas metafísicos y otros problemas del pensamiento antiguo, serie fundada por el famoso profesor Giovanni Reale (1931-2014). Luego explica las dos secciones del presente volumen, una dedicada a Platón, otra al platonismo.

Al explicar las dos secciones, Gatti hace un resumen bastante completo de cada

una de las contribuciones recogidas en el volumen, de forma que el lector pueda luego acceder a los diferentes trabajos con una primera idea general sobre sus contenidos.

En la parte dedicada a Platón, los diversos trabajos analizan algunos influjos del pitagorismo en la «segunda navegación» y en el sistema derivativo (Gabriele Cornelli); términos clave (como bien y justicia) estudiados en el *Crátilo* (María Luisa Gatti); ideas importantes expresadas por Alcibiades en su famoso discurso en el *Simposio* (Richard Hunter, texto en inglés); la fecundidad de un estudio multifocal (*multifocal approach*) para acceder a una adecuada comprensión del pensamiento platónico (Maurizio Migliori); el papel del Demiurgo para explicar el mundo y la idea de creación, en el contexto del pensamiento de los principales filósofos presocráticos (Roberto Radice); las posibles interpretaciones sobre la idea de participación presentada en el *Parménides* (Franco Trabattoni); la importancia de la esperanza en el *Fedón* y los modelos que sobre la misma habría usado Platón (Christian Vassallo).

La otra parte, más breve, incluye tres trabajos relativos a algunos argumentos del platonismo a lo largo de los siglos. En el primero (realizado por Pia De Simone, que es también coeditora del volumen) se presentan las relaciones entre *eudaimonia* y conocimiento según Plutarco, con una interesante sección que señala qué reflexiones del mismo Platón habrían inspirado a Plutarco. El segundo trabajo (de Franco Ferrari) analiza cómo en el medioplatonismo se desarrolló el debate sobre si el Bien platónico sería superior o inferior al Demiurgo. El último (preparado por Federico M. Petrucci a partir

de una ponencia leída en 2017) considera en qué sentido Apuleyo habría divulgado una visión teológica de tipo medioplatónico, y su modo concreto de explicar cómo Dios ejercitaría una acción providencial en el universo (una síntesis de estas ideas en p. 279).

Sin bajar a los detalles, resulta oportuno subrayar la riqueza de temáticas que surgen gracias a la figura de Platón, y sobre las que vale la pena seguir reflexionando, no solo para comprender mejor un pensamiento que estimula a la cultura mundial desde hace más de 2300 años, sino para luego acercarnos a problemas filosóficos que nunca dejan de ser actuales.

Un aspecto, entre tantos otros, puede ser destacado: la tesis defendida por Maurizio Migliori (como lleva haciendo en otras publicaciones) de que no sería correcto hablar de *dualismo platónico*, pues Platón presenta dos niveles de realidad que considera siempre íntimamente relacionados (p. 107).

Al final de cada trabajo se incluye la bibliografía de referencia del mismo, y así no se ofrece una bibliografía de conjunto para toda la obra. Tampoco se incluye un índice de nombres o de argumentos abordados.

Fernando Pascual, L.C.