

# α Alpha Omega

2025 | Anno 28 | 2

---

Rivista quadrimestrale di Filosofia,  
Teologia e Bioetica dell'Ateneo  
Pontificio Regina Apostolorum

*Alpha Omega* è la rivista ufficiale dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, edita tre volte l'anno. Un punto di riferimento per studiosi e ricercatori che offre uno spazio di confronto e approfondimento su temi di Filosofia, Teologia e Bioetica, rafforzando il ruolo dell'Ateneo nel panorama accademico internazionale.

<b>Direttore Editoriale</b>	Rodrigo Ramírez, L.C.
<b>Comitato Editoriale</b>	Prof. Mauro Gagliardi, Prof. Massimo Losito, Prof. Miguel Paz, L.C.
<b>Comitato Scientifico</b>	Prof.ssa Melicia Antonio (Universidad Anáhuac, México), Prof. Arturo Bellocq (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Antonello Blasi (Pontificia Università Lateranense), Prof. Francesco Brancato (Studio Teologico S. Paolo, Catania), Prof. Andrea D'Auria (Pontificia Università Urbaniana), Prof. Alberto García (UNESCO Chair in Bioethics), Prof. Leopoldo Prieto (Universidad Francisco de Vitoria), Prof.ssa Cristina Reyes (Pontificia Università della Santa Croce), Prof. Marco Salvati (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Dario Sessa (Pontificia Università San Tommaso – Angelicum), Prof. Joseph Spence (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum), Prof.ssa Angela Tagliafico (Ateneo Pontificio Regina Apostolorum), Prof. Stefano Zamboni (Pontificia Facoltà Teologica Teresianum).
<b>Direttore Responsabile</b>	Miguel Paz, L.C.
<b>Coordinatore Editoriale</b>	Delfina Sangiorgi
<b>Impaginazione e Grafica</b>	Valeria Simeone

Comunicazioni di natura editoriale, scambi di riviste e di libri nonché corrispondenze amministrative devono essere indirizzate a:

Alpha Omega | pubblicazioni@upra.org | Via degli Aldobrandeschi, 190 - 00163 Roma, ITALIA  
Website: <https://riviste.upra.org/index.php/ao> | e-mail: [pubblicazioni@upra.org](mailto:pubblicazioni@upra.org)

Gli articoli pubblicati sono di solito indicizzati dalle seguenti base di dati e repertori bibliografici: The Philosophers Index (Ohio, USA); Catholic Periodical and Literature Index (Evanston, IL, USA); Ulrich's International Periodicals Directory (New York, USA); Ficheiro de Revistas, «Revista Portuguesa de Filosofia» (Braga, Portugal); Base di Dati CIVIL dell'Istituto Superiore della Sanità (Roma, Italia); Schede bibliografiche, «Teologia. Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale» (Milano, Italia); MSH – Le Portail des Maisons des Sciences de l'Homme (Paris, France); Répertoire bibliographique de la philosophie (Louvain-la-Neuve, Belgique); EBSCOhost Online Research Databases (Ipswich, MA, USA).

Opinioni espresse e difese in questa rivista non sono necessariamente né della redazione né dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum.

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma, n. 252/98 del 1° giugno 1998.

ISSN 1126-8557

Tutti i diritti sono riservati. È consentita la riproduzione parziale a fini di studio, ricerca o recensione, purché accompagnata dalla citazione della fonte.

Questa rivista adotta una politica di accesso aperto, rendendo tutti gli articoli liberamente disponibili online.

ARTICOLI

ALESSANDRO GIOSTRA	141
La <i>Fides et Ratio</i> e la storia del pensiero scientifico	
DAVID S. KOONCE, L.C.	153
La Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo? Studio storico-sistematico di un assioma dibattuto (seconda parte)	
GIOVANNI MALGAROLI, L.C.	179
Alcune linee di riabilitazione della speranza nella filosofia politica	
FERNANDO PASCUAL, L.C.	207
La bioética de Elio Sgreccia	

NOTA

STEFANO IUNCA	243
Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (terza parte)	

RECENSIONI

FLAVIA FARINA, <i>Le Etiche di Aristotele. La responsabilità morale, gli agenti e la polis</i> (Fernando Pascual, L.C.)	255
MARIO PANGALLO, <i>Il mistero del Logos. Sfida alla cultura greca e affronto al pensiero del tempo</i> (Fernando Pascual, L.C.)	257
GIANLUCA LOPRESTI, <i>Arte sacra e teologia. Una finestra su arte, storia e chiesa</i> (Miguel Peraza, L.C.)	258



Alessandro Giostra

## **α ω** La *Fides et Ratio* e la storia del pensiero scientifico

### **Introduzione**

La rilevanza delle basi razionali della fede ha indotto Giovanni Paolo II a pubblicare nel 1998 la *Fides et ratio*. I contenuti di questo documento sono tali da renderlo un capolavoro di sintesi e completezza, soprattutto se si considera l'ampiezza dell'argomento. In questo lavoro sono affrontati gli aspetti dell'enciclica pertinenti alla storia del pensiero scientifico.

### **Analogia e Metafisica**

Una filosofia della natura che sia coerente con i dettami della rivelazione cristiana non può prescindere dal principio biblico di analogia, annunciato nel versetto 13,5 del libro della *Sapienza*.

Alcuni testi importanti, che gettano ulteriore luce su questo argomento, sono contenuti nel Libro della Sapienza. In essi l'Autore sacro parla di Dio che si fa conoscere anche attraverso la natura. Per gli antichi lo studio delle scienze naturali coincideva in gran parte con il sapere filosofico. Dopo aver affermato che con la sua intelligenza l'uomo è in grado di «comprendere la struttura del mondo e la forza degli elementi [...] il ciclo degli anni e la posizione degli astri, la natura degli animali e l'istinto delle fiere» (*Sap* 7,17.19-20), in una parola, che è capace di filosofare, il testo sacro compie un passo in avanti di grande rilievo. Ricuperando il pensiero della filosofia greca, a cui sembra riferirsi in questo contesto, l'Autore afferma che, proprio ragionando sulla natura, si può risalire al Creatore: «Dalla grandezza e bellezza delle creature, per analogia si conosce l'autore»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca. L'enciclica Fides et ratio*, a cura di A. LIVI, Edizioni Romane di Cultura, Roma 1998, 26.

Il Papa fa notare come anche S. Paolo, all'inizio della *Lettera ai Romani*<sup>2</sup>, abbia ripreso il rapporto analogico tra Creatore e creatura per sancire la possibilità di giungere a Dio attraverso la contemplazione delle sue opere. «Sviluppando un'argomentazione filosofica con linguaggio popolare, l'Apóstolo esprime una profonda verità: attraverso il creato gli "occhi della mente" possono arrivare a conoscere Dio. Egli, infatti, mediante le creature fa intuire alla ragione la sua "potenza" e la sua "divinità"»<sup>3</sup>. Nel percorso dell'umanità verso il conseguimento delle scienze esatte, l'adozione del principio di analogia ha svolto un ruolo primario. Nella tradizione cristiana la relazione analogica tra la Parola Creatrice e l'universo è stata più volte espressa attraverso la metafora del "libro della natura". Giovanni Paolo II, mantenendo ferma la condizione di libertà dell'uomo che può negare Dio o rifiutare il suo messaggio, accentua la portata di questa metafora per la possibilità offerta all'essere umano di arrivare al Creatore. «Viene quindi riconosciuto un primo stadio della Rivelazione divina, costituito dal meraviglioso "libro della natura", leggendo il quale, con gli strumenti propri della ragione umana, si può giungere alla conoscenza del Creatore»<sup>4</sup>.

La scienza esatta è sorta nell'era della Rivoluzione Scientifica, durante la quale si è definitivamente affermata l'impostazione quantitativa nello studio della natura. Tale svolta è avvenuta nel contesto cristiano e non all'interno di quelle tradizioni religiose che, pur avendo preceduto la rivelazione biblica di molti secoli e avendo conseguito un alto livello di conoscenza matematica, non sono riuscite a formulare le leggi fondamentali del moto dei corpi. Diversi protagonisti appartenenti al periodo della Rivoluzione Scientifica si sono basati sulla suddetta metafora e hanno visto l'universo come un libro scritto da Dio con caratteri matematici. Nella loro concezione la quantificazione della conoscenza naturale poggia sulla razionalità dell'universo in quanto opera del Logos Creatore. A ciò si aggiunga che rientra nel principio di analogia anche la "leggibilità" matematica del libro della natura, sempre attestata nella Sapienza, dove è scritto che Dio ha «tutto disposto con misura, calcolo e peso»<sup>5</sup>. Nel *Saggiatore*, il lavoro pubblicato nel 1623 per spiegare la natura delle comete, Galileo Galilei, universalmente considerato il padre della scienza moderna, così si esprime sulla conoscenza matematica della natura.

<sup>2</sup> Cf. *Rom* 1,20.

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 27.

<sup>4</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 26-27.

<sup>5</sup> *Sap* 11,20.

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto<sup>6</sup>.

Il valore della metafisica è più volte ribadito con forza in questa enciclica per sottolineare il suo legame inscindibile con una rivelazione che poggia sulla razionalità della mente umana. «Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione<sup>7</sup>». Un ulteriore riferimento a S. Paolo serve a Giovanni Paolo II per precisare in che modo la razionalità della fede implichi l'adesione a una visione metafisica del sapere. «Con terminologia filosofica potremmo dire che, nell'importante testo paolino, viene affermata la capacità metafisica dell'uomo. Secondo l'Apostolo, nel progetto originario della creazione era prevista la capacità della ragione di oltrepassare agevolmente il dato sensibile per raggiungere l'origine stessa di tutto: il Creatore<sup>8</sup>».

Sebbene i contenuti della rivelazione escludano la possibilità che la Chiesa adotti una filosofia ufficiale a supporto della fede, occorre aderire a un'impostazione filosofica che costituisca «un sapere autentico e vero, cioè rivolto non soltanto ad aspetti particolari e relativi — siano essi funzionali, formali o utili — del reale, ma alla sua verità totale e definitiva, ossia all'essere stesso dell'oggetto di conoscenza [...] una conoscenza, peraltro, che attinga la verità oggettiva, mediante quella *adaequatio rei et intellectus* a cui si riferiscono i Dottori della Scolastica<sup>9</sup>. Solo la metafisica cristiana si è dimostrata in grado di consentire l'acquisizione del sapere scientifico e allo stesso tempo di preservare quel senso del fine, fulcro della propensione all'etica, che le scienze fisico-matematiche hanno escluso dalle loro indagini. Per questa ragione il Papa esorta gli scienziati «a proseguire nei loro sforzi restando sempre in quell'orizzonte *sapienziale*, in cui alle acquisizioni scientifiche e tecnologiche s'affiancano i valori filosofici ed etici, che sono manifestazione caratteristica ed imprescindibile della persona umana<sup>10</sup>».

<sup>6</sup> G. GALILEI, *Opere*, vol. VI, Barbera, Firenze 1891-1909, 232.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 62.

<sup>8</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 27-28.

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 61.

<sup>10</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 72.

Il fatto che la metafisica abbia giocato un ruolo essenziale nel cammino della scienza trova molte conferme nelle opere degli storici e degli stessi scienziati. I grandi protagonisti della scienza, infatti, si sono più o meno consapevolmente appoggiati sul concetto dell'universo come una struttura coerente che obbedisce alle stesse leggi fondamentali. La specializzazione delle aree scientifiche, infatti, non dovrebbe consentire loro di smarrire quello sguardo di insieme che è il presupposto indispensabile per ogni ricerca di tipo quantitativo. Come verrà meglio spiegato nel prosieguo di questo lavoro, la storia della scienza come specifico campo di ricerca nasce tra la fine del XIX Secolo e l'inizio del XX con le ricerche dello scienziato e storico francese Pierre Duhem che ha dimostrato che le leggi fondamentali del moto dei corpi, in particolare il principio di inerzia, sono state ideate alla fine della Scolastica, dentro un generale processo di revisione della fisica aristotelica. Lo stesso autore ha più volte scritto che l'avanzamento della scienza, che formula ipotesi capaci di inglobare un numero sempre maggiore di osservazioni e dati sperimentali, non porterà mai a una teoria fisica definitiva e completa. In ogni caso il progresso scientifico conduce l'uomo verso un'ottica sempre più complessiva dei fatti naturali e ciò coincide con l'ambito specifico della metafisica. «Sarebbe irragionevole lavorare al progresso della teoria fisica se essa non fosse il riflesso sempre più chiaro e preciso di una metafisica; la convinzione in un ordine trascendente la fisica rappresenta la sola ragion d'essere della teoria fisica»<sup>11</sup>. In altre parole Duhem, alla stessa maniera di Giovanni Paolo II, fa capire che, nonostante la peculiarità della fisica e delle singole branche che ne fanno parte, le sue asserzioni riflettono la struttura ontologica della realtà come presupposto imprescindibile dello studio del mondo naturale. «La teoria fisica più si perfeziona, più avvertiamo che l'ordine logico nel quale essa dispone le leggi sperimentali è il riflesso di un assetto ontologico; più dubitiamo che i rapporti che stabilisce tra i dati dell'osservazione corrispondono a rapporti tra le cose, più scopriamo che essa tende ad essere una classificazione naturale»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> P. DUHEM, *La teoria fisica: il suo oggetto e la sua struttura*, Il Mulino, Bologna 1978, 373.

<sup>12</sup> P. DUHEM, *La teoria fisica*, 31-32.



## Le origini medievali della scienza

La metafisica di ispirazione cristiana ha favorito la nascita e lo sviluppo della scienza poiché ha sancito l'autonomia e il valore della ragione naturale e, soprattutto nel periodo medievale, ha rafforzato l'idea di un universo ordinato e coerente come risultato della creazione divina. L'errore compiuto da alcune correnti moderne e contemporanee è quello di aver superficialmente relegato la rivelazione cristiana tra i saperi non razionali. Il fatto che una parte della cultura odierna abbia ignorato la vera origine della scienza ha sicuramente contribuito alla diffusione di questa opinione fortemente pregiudiziale. «Insomma, ciò che il pensiero patristico e medievale aveva concepito e attuato come unità profonda, generatrice di una conoscenza capace di arrivare alle forme più alte della speculazione, venne di fatto distrutto dai sistemi che sposarono la causa di una conoscenza razionale separata dalla fede e alternativa ad essa»<sup>13</sup>.

Questa ottica contro corrente trova conferma nel pensiero di uno dei massimi filosofi e storici della scienza del nostro tempo, Alfred North Whitehead. Nella sua opera *Science and the Modern World*, il filosofo inglese dichiara che la visione della natura del periodo medievale, basata sull'azione provvidenziale da parte della Persona Divina, è stato il fattore che ha generato negli studiosi la fiducia nel presupposto di un ordine naturale insito nelle cose. «La mia tesi è che la fede nelle possibilità della scienza, nata prima dello sviluppo della teoria scientifica moderna, è un derivato inconsapevole della teologia medioevale. Ma la scienza non è solamente il risultato di una fede istintiva; essa esige anche un interesse attivo ai semplici fenomeni della vita in quanto tali»<sup>14</sup>.

C'è un passo in questa enciclica, tuttavia, che si connette in modo diretto alla nascita medievale del pensiero scientifico. Richiamando l'importanza e il significato delle decisioni che in passato il magistero della Chiesa ha preso nei confronti di filosofie ritenute incompatibili con la fede, Giovanni Paolo II cita un evento che ha avuto la massima importanza nella storia della scienza.

Non è solo di recente che il Magistero della Chiesa è intervenuto per manifestare il suo pensiero nei confronti di determinate dottrine filosofiche. A titolo

<sup>13</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 41.

<sup>14</sup> A.N. WHITEHEAD, *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 1979, 31.

esemplificativo basti ricordare, nel corso dei secoli, i pronunciamenti circa le teorie che sostenevano la preesistenza delle anime, come pure circa le diverse forme di idolatria e di esoterismo superstizioso, contenute in tesi astrologiche; per non dimenticare i testi più sistematici contro alcune tesi dell'averroismo latino, incompatibili con la fede cristiana<sup>15</sup>.

Queste parole non suggeriscono soltanto che lungo i secoli la Chiesa, condannando ogni forma di panteismo e animismo, ha contribuito in maniera determinante a uno studio obiettivo della realtà naturale. Nell'ultima parte il riferimento è alla condanna delle 219 tesi presenti nei testi aristotelici e degli autori averroisti, da parte del vescovo di Parigi Etienne Tempier nel 1277<sup>16</sup>. Spetta al sopracitato Pierre Duhem il merito di aver individuato nei contenuti di questo documento un momento fondamentale per il cammino della scienza. Il testo della condanna sancisce l'incompatibilità con la dottrina cristiana di posizioni come la necessità ed eternità dell'universo, la divinità della materia, il determinismo astrologico e la negazione dell'onnipotenza divina. Secondo lo scienziato francese, questa condanna ha contribuito in modo decisivo alla creazione di quel contesto culturale che ha prodotto l'opera di Giovanni Buridano. Questo filosofo scolastico ha avuto il merito di enunciare la teoria dell'*impetus* che un intellettuale del calibro di Duhem ritiene essere la prima formulazione del principio di inerzia, cioè la prima essenziale legge newtoniana sul moto dei corpi. Più in generale, ciò che Duhem difende è la continuità tra la filosofia naturale del Medioevo e la scienza moderna e ciò si deve proprio a quella metafisica cristiana che ha aperto la strada verso lo studio quantitativo dei fenomeni naturali.

Buridano ha l'incredibile audacia di dire: i movimenti dei cieli sono soggetti alle stesse leggi dei corpi sulla terra [...] c'è una sola meccanica con la quale sono regolate tutte le cose create; [...] forse non c'è mai stata nell'intero dominio della scienza fisica una rivoluzione così profonda e fruttuosa. Un giorno Newton scriverà nell'ultima pagina dei suoi *Principia*: «con la forza di gravità ho dato una descrizione di tutti i fenomeni che i cieli offrono e che i nostri mari presentano». In quel giorno Newton annuncerà il pieno sbocciare di un fiore del quale Buridano ha gettato il seme. Il giorno nel quale quel seme è stato seminato è, per così dire, il giorno in cui è nata la scienza moderna<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 52.

<sup>16</sup> A. HYMAN – J. WALSH, *Philosophy in the Middle Ages. The Christian, Islamic, and Jewish tradition*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1973, 582-592.

<sup>17</sup> P. DUHEM, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. VIII, Hermann, Paris 1913-1959, 340.

## **Contro lo scientismo**

Nella cultura odierna l'accelerazione del progresso spesso degenera nello scientismo, secondo cui le conclusioni delle scienze naturali sono le uniche dotate di senso e la conoscenza scientifica è la sola dimensione veritativa del sapere. Per quanto riguarda gli altri settori dello scibile, essi hanno un grado di verità e di affidabilità nella misura in cui i loro contenuti e il loro metodo si adattano all'attività scientifica. Nel pensiero moderno e contemporaneo lo scientismo ha assunto le caratteristiche del materialismo naturalista, sostenente che la natura sia il principio primo e ultimo di tutto e qualsivoglia riferimento spirituale o religioso debba essere relegato nel novero della superstizione, o quantomeno dell'inconoscibilità.

Un altro pericolo da considerare è lo *scientismo*. Questa concezione filosofica si rifiuta di ammettere come valide forme di conoscenza diverse da quelle che sono proprie delle scienze positive, relegando nei confini della mera immaginazione sia la conoscenza religiosa e teologica, sia il sapere etico ed estetico. Nel passato, la stessa idea si esprimeva nel positivismo e nel neopositivismo, che ritenevano prive di senso le affermazioni di carattere metafisico. La critica epistemologica ha screditato questa posizione, ed ecco che essa rinasce sotto le nuove vesti dello scientismo. In questa prospettiva, i valori sono relegati a semplici prodotti dell'emotività e la nozione di essere è accantonata per fare spazio alla pura e semplice fattualità. La scienza, quindi, si prepara a dominare tutti gli aspetti dell'esistenza umana attraverso il progresso tecnologico. Gli innegabili successi della ricerca scientifica e della tecnologia contemporanea hanno contribuito a diffondere la mentalità scienziata, che sembra non avere più confini, visto come è penetrata nelle diverse culture e quali cambiamenti radicali vi ha apportato<sup>18</sup>.

Nel naturalismo si possono distinguere due tendenze generali. La prima di esse, che può essere definita "rigida", esclude ogni cosa che non ha un immediato riscontro nella realtà fisica. A questa si affianca quella di un naturalismo meno dogmatico che, sebbene rimanga legato all'idea dell'esistenza della sola natura, riconosce la presenza di livelli della realtà talmente complessi da non consentire il conseguimento di una loro spiegazione esaustiva. Le varie forme di naturalismo, comunque, concordano nel dire che l'assenza di una divinità creatrice comporta l'autosufficienza della realtà naturale e l'insensatezza di un fine che riveli il senso dell'esistenza dell'universo. Ogni fenomeno, pertanto, inclusi quelli biologici o relativi

---

<sup>18</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 64.

ai processi cognitivi, sarebbe dovuto a cause esclusivamente naturali. Nella storia del pensiero filosofico e scientifico le prime istanze del naturalismo moderno possono essere rinvenute nel pensiero illuminista e nel tentativo, operato da alcuni autori, di estendere il meccanicismo anche alla biologia e alla ricerca inerente alle operazioni mentali. Questi autori, partendo dal dualismo cartesiano, hanno tentato un ulteriore riduzionismo riportando le funzioni che Cartesio attribuisce alla *res cogitans* alla struttura fisica della *res extensa*.

Il Positivismo è stato l'erede dell'Illuminismo per aver voluto esaltare l'indagine scientifica, contro ogni forma di metafisica e di teologia. Il rischio che oggi si sta correndo consiste nella definitiva separazione tra la scienza e l'orizzonte etico entro il quale dovrebbe svolgersi la ricerca. «Nell'ambito della ricerca scientifica si è venuta imponendo una mentalità positivista che non soltanto si è allontanata da ogni riferimento alla visione cristiana del mondo, ma ha anche, e soprattutto, lasciato cadere ogni richiamo alla visione metafisica e morale»<sup>19</sup>.

Nella cultura positivista la presunta incompatibilità tra l'impostazione scientifica e la fede in un Creatore è stata manifestata in molti modi. Ciò che il Pontefice rileva, tuttavia, è lo svuotamento di senso della vita che il pensiero scienziata può apportare.

Si deve costatare, purtroppo, che quanto attiene alla domanda circa il senso della vita viene dallo scientismo considerato come appartenente al dominio dell'irrazionale o dell'immaginario. Non meno deludente è l'approccio di questa corrente di pensiero agli altri grandi problemi della filosofia, che, quando non vengono ignorati, sono affrontati con analisi poggianti su analogie superficiali, prive di fondamento razionale. Ciò porta all'impoverimento della riflessione umana, alla quale vengono sottratti quei problemi di fondo che l'*animal rationale*, fin dagli inizi della sua esistenza sulla terra, costantemente si è posto. Accantonata, in questa prospettiva, la critica proveniente dalla valutazione etica, la mentalità scienziata è riuscita a fare accettare da molti l'idea secondo cui ciò che è tecnicamente fattibile diventa per ciò stesso anche moralmente ammissibile<sup>20</sup>.

Un'altra forma di scientismo, anch'essa di origine positivista, è costituita dalle diverse tendenze dell'evoluzionismo che estende i principi della teoria biologica dell'evoluzione a criteri di interpretazione della realtà nel suo

<sup>19</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 41-42.

<sup>20</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 64-65.

complesso. In altri termini, anche i valori etici o le modificazioni sociali, sarebbero il mero risultato di un'evoluzione che caratterizza ogni aspetto dell'universo e dell'uomo. La versione naturalista della teoria dell'evoluzione difende il principio che vede nel fenomeno vivente e nella capacità auto-coscienziale umana il risultato di una sorta di accidentalità cosmica, una spiegazione che rinvia ai fondamenti concettuali della teoria darwinista. Secondo la prospettiva evoluzionista alcune forme di altruismo o cooperazione sono protese alla sopravvivenza della specie e pertanto sarebbero spiegabili con le fondamentali leggi di natura. Durante il periodo di maggior successo della cultura positivista, il pensiero di Herbert Spencer può essere valutato come la massima istanza dell'evoluzionismo. Anche se difende una concezione dell'evoluzione biologica diversa da quella di Darwin, Spencer vede nella redistribuzione continua di materia e movimento la legge evolutiva di ogni aspetto del reale, incluse le concezioni morali e le mutazioni in campo sociale. Questo estremo riduzionismo a materia e movimento come fattori esclusivi di ogni trasformazione ha indotto gli storici a vedere nel suo pensiero una delle espressioni più forti del meccanicismo.

Sia che si tratti dello sviluppo della terra, dello sviluppo della vita sulla sua superficie, dello sviluppo della società, del governo, delle attività industriali, del commercio, del linguaggio, della letteratura, della scienza, dell'arte, questa stessa evoluzione che va dal semplice al complesso attraverso differenziazioni successive è alla base di tutto. Dai primi mutamenti cosmici di cui vi sia traccia, fino agli ultimi risultati della civiltà, noi troveremo che la trasformazione dell'omogeneo in eterogeneo è ciò in cui consiste il progresso<sup>21</sup>.

In definitiva, secondo Spencer ogni cosa avanza necessariamente verso il meglio essendo il risultato di un continuo processo di integrazione. La mente umana, pertanto, avrebbe in sé principi che sembrerebbero aprioristici, ma in realtà sarebbero solo il frutto dell'evoluzione.

Pertanto, si dichiara assolutamente che la mente sia uno sviluppo e che si sviluppi allo stesso modo del fungo più insignificante o del verme più infimo. Di conseguenza, dobbiamo dedurre da ciò che le intuizioni più profonde del ricercatore, le più sublimi ispirazioni del poeta, le più astratte concezioni del matematico, così come i più nobili sentimenti che ispirano l'aiuto agli altri,

---

<sup>21</sup> H. SPENCER, *Progress: its law and cause. With other disquisitions*, J. Fitzgerald, New York 1881, 234.

animato dallo spirito di sacrificio, sono solo proprietà della materia disposta in modi particolari<sup>22</sup>.

Come già spiegato, la scienza è quel processo che ha definitivamente adottato la quantificazione nello studio dei fenomeni naturali. La ricerca scientifica, pertanto, non solo presuppone un universo (*unum in diversis*), cioè una totalità coerente di corpi in relazione tra loro, ma deve restare distinta da discipline come l'etica, nella quale le misurazioni non svolgono alcuna funzione. Non solo l'assegnazione di valori numerici ai principi morali sarebbe senza alcun senso, ma la mera descrizione scientifica, scevra da ogni presupposto finalistico, è impossibilitata a giustificare in termini evolutivisti fenomeni ordinari, come l'esistenza di un'autocoscienza critica o il bisogno di relazionalità. Prima di essere un pericolo per la vita umana, dunque, questa sovrapposizione forzata nelle rispettive competenze rappresenta un errore epistemologico. Giovanni Paolo II evidenzia i rischi dell'evoluzionismo e, richiamando i contenuti di altri documenti del magistero ecclesiale, invita gli studiosi a esaminarne scrupolosamente i contenuti.

Successivamente, il Papa Pio XII fece sentire la sua voce quando, nella Lettera enciclica *Humani generis*, mise in guardia contro interpretazioni erranee, collegate con le tesi dell'evoluzionismo, dell'esistenzialismo e dello storicismo. Egli precisava che queste tesi erano state elaborate e venivano proposte non da teologi, avendo la loro origine «fuori dall'ovile di Cristo»; aggiungeva, comunque, che tali deviazioni non erano semplicemente da rigettare, ma da esaminare criticamente: «Ora queste tendenze, che più o meno deviano dalla retta strada, non possono essere ignorate o trascurate dai filosofi o dai teologi cattolici, che hanno il grave compito di difendere la verità divina ed umana e di farla penetrare nelle menti degli uomini. Anzi, essi devono conoscere bene queste opinioni, sia perché le malattie non si possono curare se prima non sono ben conosciute, sia perché qualche volta nelle stesse false affermazioni si nasconde un po' di verità, sia, infine, perché gli stessi errori spingono la mente nostra a investigare e a scrutare con più diligenza alcune verità sia filosofiche sia teologiche»<sup>23</sup>.

Ciò che i sostenitori del naturalismo evoluzionista trascurano sono alcune semplici considerazioni facilmente constatabili. Innanzitutto le teorie dell'evoluzione studiano i fenomeni biologici, mentre la fede nella creazione dal nulla riguarda un ambito propriamente ontologico della conoscenza. Si

<sup>22</sup> H. SPENCER, *The principles of psychology*, vol. I, William and Norgate, London 1899, 616.

<sup>23</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 46.

aggiunga che qualsivoglia teoria evolutiva non si pone in contraddizione con una rivelazione che annuncia un rapporto di tipo storico tra Creatore e creatura. Infine, sono i limiti stessi del discorso scientifico a invalidare le tesi naturaliste, nel senso che, nonostante gli enormi sviluppi della scienza negli ultimi tempi, nessuno è riuscito a spiegare il fenomeno vivente in termini di una perfetta corrispondenza materiale tra causa ed effetto. Ancor più lontana è la scienza dal poter trovare una giustificazione plausibile per un altro riscontro innegabile, cioè la volontà di trovare un fine in tutto ciò che ci circonda, tipica dell'essere umano. Non è certo la biologia evolutiva in sé, ma il naturalismo evoluzionista che vuole escludere il concetto di finalità, relegandolo a una mera caratteristica biologica. Come riconosciuto anche da Richard Dawkins, un tipico esponente del naturalismo ateo contemporaneo, la scienza non può dimostrare l'insensatezza del desiderio di trovare un fine nelle cose. «Dawkins stesso [...] ammette di credere, ma di non poter dimostrare scientificamente, che l'evoluzione sminuisca alcun significato teologico del fine»<sup>24</sup>.

Un altro spunto di questa enciclica che si collega ad interessanti aspetti della storia della scienza è un avvertimento sul pericolo del fideismo e della sua tendenza a mettere in secondo piano, se non ad escludere totalmente, la dimensione razionale della conoscenza. Tra le derivazioni del fideismo vi è anche il biblicismo, diffuso soprattutto tra alcune confessioni riformate, che propone un'interpretazione sempre letterale del testo biblico. «Non mancano neppure pericolosi ripiegamenti sul *fideismo*, che non riconosce l'importanza della conoscenza razionale e del discorso filosofico per l'intelligenza della fede, anzi per la stessa possibilità di credere in Dio. Un'espressione oggi diffusa di tale tendenza fideistica è il "biblicismo", che tende a fare della lettura della Sacra Scrittura o della sua esegesi l'unico punto di riferimento veritativo»<sup>25</sup>. Dentro il biblicismo le visioni che hanno maggiormente impattato il dibattito scientifico gravitano intorno al cosiddetto creazionismo, cioè quel complesso di concezioni che tentano di conferire scientificità al racconto della creazione narrato nella *Genesi*. Le posizioni creazioniste più estreme credono nell'esistenza reale di Adamo ed Eva, nell'età dell'universo che non supererebbe i 10.000 anni e nel diluvio uni-

<sup>24</sup> J. HAUGHT, *Is nature enough? Meaning and truth in the age of science*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 101.

<sup>25</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Fede e ricerca*, 47.

versale come qualcosa di veramente avvenuto<sup>26</sup>. Senza entrare nei dettagli relativi al pensiero dei creazionisti, che al loro interno annoverano opinioni anche molto distanti tra loro, si deve ricordare che queste teorie concordiste sono respinte dal magistero della Chiesa, soprattutto quelle che si oppongono alle dimostrazioni della scienza. In tal senso «il XIX secolo, epoca in cui il concordismo divenne una regola per l'esegesi di *Genesi* 1, produsse solo vicoli ciechi, sia per la fede che per la scienza. Quasi lo stesso si può dire degli sforzi più vicini a noi, che vedono in *Genesi* 1 un'anticipazione della cosmologia del Big Bang»<sup>27</sup>.

## Conclusioni

Dalla lettura della *Fides et ratio*, e in particolare da quei passi che riguardano più direttamente la storia del pensiero scientifico, alcuni aspetti risaltano con chiarezza. La nascita della scienza e un approccio genuinamente scientifico alla realtà naturale implicano l'intellegibilità dell'universo come condizione irrinunciabile. La coerenza inerente alla natura, parte integrante di una metafisica incentrata sul Logos Creatore, va oltre ogni dimostrazione scientifica o verifica sperimentale, essendone il fondamento. È proprio questa "logica" della creazione che rende possibile la formulazione delle leggi quantitative universali che costituiscono il nocciolo della ricerca scientifica. Uno scienziato non deve per forza essere un credente; in ogni caso egli opera con la convinzione che le conclusioni delle sue indagini abbiano valore universale e dovrebbe anche riconoscere che la quantificazione scientifica non può rispondere a interrogativi come l'origine della materia, né dare una spiegazione di quel senso del fine che è la nota distintiva di ogni azione umana.

<sup>26</sup> J.M. REYNOLDS, «Young-Earth creationism», in *Dictionary of Christianity and Science*, a cura di C. COPAN – T. LONGMAN – C.L. REESE – M.G. STRAUSS, Zondervan, Grand Rapids 2017, 145.

<sup>27</sup> S. JAKI, *Bibbia e Scienza*, Fede & Cultura, Verona 2015, 55.



David S. Koonce, L.C.



## La Rivelazione conclusa con la morte dell'ultimo apostolo? Studio storico-sistematico di un assioma dibattuto (seconda parte)

Nella Prima Parte di questo studio sull'assioma «La Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo», ho indicato cinque periodi importanti nella storia dell'assioma in esame. La prima parte ha considerato i precursori dell'assioma nella teologia nel XIX secolo. La seconda parte è stata dedicata integralmente al decreto del Sant'Uffizio *Lamentabili sane exitu* (3 luglio 1907), presunto fondamento magisteriale dell'assioma secondo i suoi sostenitori. In questa terza parte dello studio, presenterò le discussioni avvenute in due periodi storici successivi: dalla crisi modernista alla controversia assunzionista (1908-1942), e dalla controversia assunzionista fino al Concilio Vaticano II (1942-1965). Nella quarta ed ultima parte di questo studio, invece, esaminerò le discussioni postconciliari e fornirò le conclusioni sistematiche che risultano dallo studio storico.

### **Dalla crisi modernista alla controversia assunzionista (1908-1942): rivelazione e sviluppo dottrinale a confronto**

*La collocazione della questione nella teologia manualistica*

Se *Lamentabili*, n. 21 avesse stabilito la fine temporale della Rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo, seguendo le versioni popolari dell'assioma, ci si aspetterebbe che questo insegnamento fosse stato ripreso senza discussione dalla cosiddetta teologia manualista del tempo, la quale, secondo la storiografia più diffusa, sarebbe stata di stampo chiaramente antimodernista. Invece, un breve esame di alcune opere rappresentative di questo periodo dimostra che la ricezione di *Lamentabili*, n. 21 ha continuato a suscitare riflessioni con lo scopo di precisare il senso dell'insegnamento, mettendolo in confronto con la que-

stione dello sviluppo dottrinale. Prendo in esame quattro testi rappresentativi dell'epoca, la maggior parte di essi manuali, per illustrare i diversi modi in cui la questione della rivelazione con la sua completezza o chiusura sia stata messa in confronto con il tema dello sviluppo dottrinale.

*Lo sviluppo della fede in G.C. Van Noort (1920)*

Il trattato di Gerhard C. Van Noort sulle fonti della rivelazione è un buon esempio di struttura e stile della teologia manualistica, con i suoi pregi e limiti. Il trattato conobbe tre edizioni: 1906, 1911, e 1920<sup>1</sup>.

Van Noort non cita letteralmente l'assioma in questione, benché utilizzi alcuni suoi elementi nella trattazione sullo sviluppo del dogma. Il tema si colloca nell'ambito dell'esposizione sull'atto di fede e il suo oggetto. Secondo Van Noort, l'oggetto dell'atto di fede è duplice: materiale e formale. L'oggetto formale della fede divina è l'autorità di Dio rivelante (§ 187); l'oggetto materiale è invece costituito da tutte le cose e solo le cose rivelate da Dio («ea omnia eaque sola, quae a Deo revelata sunt») (§ 191)<sup>2</sup>. Van Noort, però, distingue tra rivelazione, che ha un senso ampio, e ispirazione, che ha un senso più restrittivo. Per il teologo olandese, la nozione di rivelazione corrisponde a qualsiasi *locutio divina* e include le conoscenze che gli agiografi possedevano prima di ricevere l'ispirazione a trasmetterle per iscritto. Inoltre, nelle Scritture, Dio, come autore principale, per mezzo degli agiografi, parla alla Chiesa, e perciò, si può dire che Dio si rivela a noi<sup>3</sup>.

La questione dello sviluppo del dogma riguarda l'oggetto materiale della fede. La domanda è: l'oggetto materiale della fede cresce col tempo? Van Noort fa una distinzione tra un incremento oggettivo (*profectus simpliciter*) e uno soggettivo (*profectus secundum quid*). Fatta questa distinzione, Van Noort afferma che il deposito della rivelazione si è accresciuto in modo oggettivo (o *simpliciter*) da Adamo fino agli apostoli, pur conservando la sostanziale identità della religione rivelata. Dopo la morte degli apostoli,

<sup>1</sup> Cf. G.C. VAN NOORT, *Tractatus de fontibus revelationis nec non de fide divina*, Societatis Editricis Anonymae, Bussum in Hollandia 1920<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Cf. G.C. VAN NOORT, *Tractatus de fontibus revelationis*, 124-134.

<sup>3</sup> Cf. G.C. VAN NOORT, *Tractatus de fontibus revelationis*, 134: «Observa autem nomen *revelationis* hoc loco non adhiberi in sensu restricto per oppositionem ad inspirationem, sed in tota amplitudine sensus proprii, i.e. locutionis divinae, ita ut etiam includa, quae hagiographi naturaliter jam cognoscebant antequam ea ex inspiratione divina in Scripturas consignarent. Sane quum omnia, quae in Scripturis ab hagiographo qua tali affirmantur, sunt verbum Dei ab intrinseco, absque dubio substant auctoritati Dei loquentis. In Scripturas Deus, auctor principalis, per hagiographos loquitur ecclesiae; proinde merito dicitur *nobis* revelare, quaecumque vere affirmat» (§191).

però, il progresso oggettivo della fede viene escluso («post mortem apostolorum profectus fidei objectivus excluditur») (§ 215). Per questo, dopo la morte degli apostoli, l'oggetto materiale della fede non è più cresciuto, e non cresce, nel senso semplice o oggettivo (§ 216) ma sì, è aumentato e aumenta *secundum quid* (§ 217). Come prova che l'oggetto materiale della fede non cresce più Van Noort adduce, in primo luogo, la condanna emessa da *Lamentabili*, n. 21 («Revelatio objectum fidei catholicae constituens non fuit cum apostolis completa»), aggiungendo che le fonti della rivelazione cristiana escludono nuove rivelazioni pubbliche, sia per ciò che riguarda l'istituzione di una nuova economia, sia *simpliciter* come aumento del deposito della fede. Alla prima di queste due affermazioni, la Sacra Scrittura rende testimonianza che l'economia di Cristo si è manifestata nella pienezza dei tempi (*Gal* 4,4; *Ef* 1,10), nell'ultimo tempo (*At* 2,17; *IPt* 1,20), e nella consumazione dei secoli (*Eb* 9,26; *ICor* 10,11). Inoltre, l'economia di Cristo è eterna, immobile (cioè invariabile), e rimane fino al giorno del giudizio alla fine dei tempi (*Eb* 7,11-28; 12,27-28; *2Cor* 3,11; *Mt* 24,14; 28,18-20; *ICor* 11,16). Per quanto riguarda la seconda parte della proposizione, Van Noort concede che «nullibi o levissime indicat adhuc expectandam esse novam revelationem», ma insiste che le fonti insegnano chiaramente che gli apostoli hanno ricevuto la pienezza della verità della salvezza («omnem veritatem salutarem»), mentre ai loro successori viene inculcata la disposizione di custodire il deposito e rimanere in esso<sup>4</sup>.

Ciononostante, è possibile uno sviluppo dell'oggetto materiale della fede «secundum quid sive subjective», perché le fonti della Rivelazione contengono alcune verità in forma oscura. Quest'oscurità non è dovuta a un difetto nella conoscenza degli apostoli, la quale Van Noort descrive come perfettissima «a modo suo». Van Noort spiega in una nota il senso di questo inciso «suo modo perfectissima», osservando che l'opinione dei teologi è certa: gli apostoli avevano una conoscenza della rivelazione cristiana molto più perfetta che quella di qualsiasi Padre o dottore; essi hanno percepito l'oggetto della fede in modo concreto e complesso. Non segue, però, che essi avessero una conoscenza distinta di ogni singolo elemento della dogmatica, né una conoscenza sistematica, né delle formule astratte che la scienza teologica utilizza<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. G.C. VAN NOORT, *Tractatus de fontibus revelationis*, 150-153.

<sup>5</sup> Cf. G.C. VAN NOORT, *Tractatus de fontibus revelationis*, 153-154.

In conclusione, il trattato di Van Noort non fa uso dell'assioma nella sua formulazione tipica che identifica la fine della rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo. Rimanda piuttosto alla formulazione di *Lamentabili*, n. 21, ma sottolinea certi elementi dell'assioma nel suo ragionamento teologico, come, ad esempio, la morte degli apostoli come linea di demarcazione, oltre la quale la crescita oggettiva dell'oggetto materiale della fede è impossibile. Allo stesso tempo, egli riconosce la necessità di offrire le coordinate speculative adeguate a spiegare l'esistenza di sviluppi dottrinali nella Chiesa, un fenomeno che non contraddice la pienezza ed immutabilità del deposito di fede trasmesso dagli apostoli.

*Francisco Marin-Sola, OP (1923), La evolución homogénea del dogma católico*

Il problema dello sviluppo dottrinale è stato uno dei temi principali del dominicano Francisco Marin-Sola. Tra il 1911 e il 1922, Marin-Sola ha pubblicato una serie di articoli sul tema nella rivista *La Ciencia Tomista*; questi articoli sono stati raccolti nella prima edizione del suo libro *La evolución homogénea del dogma católico*, nel 1923<sup>6</sup>. Pur tentando di offrire una soluzione veramente cattolica ai problemi sollevati dal modernismo, Marin-Sola non menziona l'assioma nella forma tipica, benché certamente presupponga una distinzione radicale tra il periodo apostolico e quello post-apostolico. Il problema principale da risolvere è la giustificazione teorica dello sviluppo dottrinale nella Chiesa, se gli apostoli già avevano una conoscenza perfetta dell'oggetto della fede<sup>7</sup>.

Marin-Sola accoglie la distinzione di Tommaso d'Aquino tra *acceptio rei* e *iudicium de acceptis*, identificandola e interpretandola come la distinzione tra le «formule» rivelate e il «senso» delle formule. Propriamente parlando, la comunicazione del senso divino è ciò che formalmente costituisce la rivelazione; la ricezione di formule divine senza la comprensione del senso

<sup>6</sup> Il processo redazionale di questo libro è assai complesso. Gli articoli di Marin-Sola sono stati pubblicati originalmente in spagnolo. Poi, sono stati compilati nel 1923 e rielaborati per un'edizione francese apparsa nel 1924. Infine, l'edizione francese è stata ritradotta al castigliano. Cf. J.R. BROTHERTON, «Development(s) in the Theology of Revelation: From Francisco Marin-Sola to Joseph Ratzinger», *New Blackfriars* 97/1072 (2016), 6, n. 12.

<sup>7</sup> Cf. F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid 1952<sup>3</sup>, 11.

divino non è rivelazione, propriamente detta<sup>8</sup>. Ora, si esclude che nella mente divina ci sia un progresso nella comprensione del senso della rivelazione; è un presupposto della fede cristiana che Dio conosce perfettamente ciò che ha rivelato. Vi è progresso rispetto alla comprensione del senso che avevano gli Apostoli? Marin-Sola conosce bene il testo di Tommaso d'Aquino che afferma che il profeta non necessariamente conosce tutto ciò che lo Spirito Santo intende<sup>9</sup>; Marin-Sola, però, afferma che gli Apostoli erano molto di più dei profeti o agiografi. Come maestri supremi della rivelazione piena e definitiva, e in quanto fondamenta perenne della Chiesa, la teologia tradizionale riconosce negli Apostoli il privilegio speciale di aver ricevuto, per mezzo di una luce infusa, una conoscenza esplicita della rivelazione divina, maggiore di quella che possono avere tutti i teologi, o che possa avere la Chiesa tutta, fino alla fine dei tempi. Perciò, se il punto di comparazione è la comprensione del senso della rivelazione, in base alle premesse di Marin-Sola, bisogna concludere che nella Chiesa post-apostolica vi sia stato un regresso anziché un progresso; la nostra comprensione del senso divino del deposito della fede è e sarà sempre minore a quella degli Apostoli<sup>10</sup>.

L'opera di Marin-Sola, come tanti altri, difende (senza propriamente stabilire) l'esistenza di una conoscenza soprannaturale privilegiata degli Apostoli. Pur riconoscendo il ruolo degli Apostoli come organi di rivelazione, o secondo il suo pensiero, come artefici di formule che comunicano la rivelazione, egli lascia intendere un processo in cui le formule (scritte e orali) degli Apostoli continuarono ad accumularsi. Ma la Rivelazione, definita come comunicazione del senso del piano divino, è sottintesa nella teologia di Marin-Sola come sempre piena. Tutti gli Apostoli dovevano avere una comprensione perfetta ed uguale di tutto il senso del progetto divino realizzatosi in Cristo. In che momento hanno ricevuto questa pienezza? I testi esaminati di Marin-Sola non danno una risposta, e nemmeno pongono la domanda. Dunque, per Marin-Sola, non avrebbe senso immaginare che la Rivelazione sia stata un processo conclusosi con la morte dell'ultimo apostolo, benché senz'altro, quella luce speciale infusa negli apostoli si sia estinta con loro.

Proprio nella distinzione speculativa tra la luce infusa ricevuta dagli Apostoli e la luce inferiore della fede dei secoli successivi appare una debolezza

<sup>8</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q 12, a 7, *inter alia*.

<sup>9</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S.T.* II-II, q. 173.

<sup>10</sup> Cf. F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, 169-173.

preoccupante nel ragionamento teologico di Marin-Sola<sup>11</sup>. Se, infatti, gli Apostoli ebbero un senso soprannaturale del piano divino, e questo senso soprannaturale è morto con loro, si potrebbe inferire che la Rivelazione sia davvero «conclusa», perché non esiste più! Rimangono soltanto le formule lasciate dagli Apostoli, con il significato che esse stesse hanno, così come sono state recepite dalla Chiesa primitiva, senza una luce divina per la loro comprensione pari a quella degli apostoli<sup>12</sup>. Dai testi di Marin-Sola, si potrebbe concludere — benché probabilmente non fosse questa l'intenzione dell'autore — che la Rivelazione non esiste più: la Tradizione non trasmette la Rivelazione; trasmette soltanto formule apostoliche così come sono state ricevute dalla Chiesa primitiva<sup>13</sup>.

In conclusione, l'opera di Marin-Sola offre un interessante tentativo di affrontare il problema dello sviluppo dottrinale nella Chiesa, in una forma che, perlomeno nelle intenzioni, voleva seguire il Magistero del tempo e resistere il Modernismo. La teoria che egli propone, però, sembra aprire il cammino a conclusioni inaspettate e difficilmente condivisibili.

<sup>11</sup> Cf. F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, 175: «La Iglesia primitiva recibió, pues, de los Apóstoles el depósito íntegro de la Sagrada Escritura y Tradición divina, sin que haya que esperar y sin que quepa ya nueva revelación. Pero no recibió de los Apóstoles la luz infusa que éstos tenían de Dios para abarcar de un solo golpe todo el sentido divino que en las fórmulas reveladas está verdaderamente incluido, aunque no formalmente expresado. Por eso, tales fórmulas apostólicas, aunque de origen revelado y divino, están expresados en lenguaje puramente humano, y las fórmulas humanas nunca llegan a expresar toda la virtualidad y sentido que implícitamente contienen, mucho más cuando se trata de expresar con ellas las sublimes y fecundas realidades divinas».

<sup>12</sup> F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, 174: «Los Apóstoles comunicaron a la Iglesia, en fórmulas escritas u orales, todo aquello que Dios les había revelado a ellos para ser comunicado. Pero sobre esas fórmulas reveladas no dieron los Apóstoles a la Iglesia toda la explicación o sentido explícito que ellos comprendían, y que en dichas fórmulas estaba real o verdaderamente implicado. La dio, en cambio, el magisterio dogmático permanente, el cual no es sino una prolongación perpetua del magisterio divino apostólico».

<sup>13</sup> Ecco alcuni esempi di questa linea di pensiero, F. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico*, 175: «El verdadero punto, pues, de partida del progreso dogmático son las fórmulas apostólicas tal cual salieron de la pluma y labios de los Apóstoles. Por lo tanto, cuando se trata de sí ha habido progreso o evolución dogmática, o de si ese progreso ha sido solamente de lo formal-implícito a lo formal-explicito, o ha sido también de lo virtual-implícito a lo formal, es una desorientación el fijarse en cómo esos dogmas estaban en la mente divina o en la mente apostólica. [...] En lo que hay que fijarse es...en si en todos nuestros actuales dogmas estaban ya contenidos formalmente o sólo lo estaban virtualmente en las fórmulas escritas u orales de los Apóstoles, dando a esas fórmulas no el sentido precisamente que la inteligencia sobrenaturalmente iluminada de los Apóstoles veía explícitamente en ellas, sino el sentido que tales fórmulas de suyo expresan, entendidas tal como las entendió la Iglesia primitiva». Enfasi mia.

*Magistero e rivelazione secondo Hermann Dieckmann, Sj: De Ecclesia (1925) e De Rivelazione Christiana (1930)*

Sempre nella decade del 1920, la questione del rapporto della rivelazione apostolica con lo sviluppo dottrinale nella Chiesa è stata affrontata dal gesuita Hermann Dieckmann (1880-1928), docente presso il Collegio di Sant'Ignazio di Valkenburg aan de Geul (Paesi Bassi). Deceduto a soli 48 anni, lavorò fino al giorno della sua morte al completamento del suo manuale di teologia fondamentale. L'opera è stata pubblicata postuma dai suoi confratelli nel 1930. Questo manuale, *De Revelatione Christiana: Tractatus philosophico-historici* (1930), non affronta il tema dello sviluppo del deposito rivelato e, pur offrendo una definizione metafisica della rivelazione abbastanza completa, non considera la questione storica di quando la rivelazione «finisce»<sup>14</sup>. Tuttavia, la questione era già stata trattata dallo stesso autore nel secondo volume del suo *De Ecclesia: Tractatus historico-dogmatici*<sup>15</sup>. In questo volume, l'autore dedica 25 pagine alla questione dell'oggetto diretto del magistero ecclesiastico. Come preludio alla sua esposizione, Dieckmann si domanda se la promessa di Cristo di inviare lo Spirito Santo in perpetuo per condurre la Chiesa alla verità intera (cf. *Gv* 14,16) implichi sempre nuove rivelazioni di verità sconosciute. La risposta di Dieckmann alla domanda è negativa, ma è articolata in diversi punti sintetizzati in questa affermazione: «La rivelazione fu completa con gli apostoli. Di conseguenza, un progresso dogmatico oggettivo non può avvenire; quello soggettivo, invece, può avvenire e di fatto è avvenuto»<sup>16</sup>.

L'esposizione di Dieckmann merita attenzione per il suo raffinato trattamento dei problemi connessi alla questione. Innanzitutto, egli stesso risponde alla possibile obiezione secondo cui la formula "con gli apostoli" sarebbe troppo vaga. Argomenta che i diversi problemi storici non permettono una maggiore precisione. Da una parte, non esclude la rivelazione di verità appartenenti al deposito della fede dopo la morte di Giacomo, figlio

<sup>14</sup> Cf. H. DIECKMANN, *De Revelatione Christiana: Tractatus philosophico-historici*, Herder, Friburgo 1930, 137-152. Quando l'autore tratta del problema del modernismo, lo fa sotto il profilo del carattere meramente naturale della rivelazione nel pensiero modernista. Vedi pp. 153-154.

<sup>15</sup> Cf. H. DIECKMANN, *De Ecclesia: Tractatus historico-dogmatici*, II. *De ecclesiae magisterio conspectus dogmaticus*, Herder, Friburgo 1930.

<sup>16</sup> H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, II, 128: «Revelatio fuit cum apostolis completa. Hinc progressus dogmaticus obiectivus fieri nequit; subiectivus autem fieri potest et factus est».

di Zebedeo, il primo apostolo a morire. Dall'altra, non vuole ammettere che solo Giovanni, l'ultimo degli apostoli a morire, possedesse l'intera rivelazione. Le fonti storiche lasciano alcune perplessità, ma ciò che è certo per la Chiesa è che la sua fede proviene dagli apostoli, e il tempo degli apostoli è coestensivo con la loro vita<sup>17</sup>. Dieckmann, pertanto, esclude un aumento oggettivo del deposito della fede dopo la morte degli apostoli. Il suo ragionamento è basato sul carattere assoluto e totale della rivelazione che Cristo ha affidato agli apostoli, che rende la dottrina cristiana apostolica per sua essenza<sup>18</sup>. Dieckmann, quindi, privilegia il vocabolario della completezza della rivelazione cristiana. Esclude un aumento oggettivo del deposito della fede, ma allo stesso tempo, riconosce, come Van Noort, un progresso soggettivo nella storia della Chiesa.

*Reginald Garrigou-Lagrange, OP: dallo sviluppo dogmatico alla teologia della rivelazione*

Il quarto ed ultimo testo di questo periodo da considerare è il manuale di R. Garrigou-Lagrange, OP, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita* che, nelle sue diverse edizioni, tratta il tema con molta brevità<sup>19</sup>. Come il titolo suggerisce, Garrigou-Lagrange affronta la teologia della rivelazione in stretto rapporto con la mediazione ecclesiale, e per questo motivo è stato in grado di ricollocare la questione della fine della rivelazione con gli apostoli proprio nel suo trattato sulla rivelazione. Questo manuale segue lo schema classico della nozione, possibilità, necessità morale della rivelazione, e dei criteri per verificarne l'autenticità. Nel capitolo dedicato alla nozione di rivelazione soprannaturale, Garrigou-Lagrange esamina il nostro tema sotto la prospettiva dell'immutabilità del dogma e della sua progressiva intelligenza. Egli non cita *Lamentabili*, n. 21, ma afferma che dopo Cristo e gli Apostoli, la rivelazione è completa, e non vi è nuova rivelazione pubblica, ma solo rivelazioni private. Seguendo San Tommaso, sostiene che il numero degli articoli della fede è cresciuto nell'Antica Alleanza fino ai tempi di Cristo attraverso nuove rivelazioni, ma sempre nel

<sup>17</sup> Cf. H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, II, 129: «hoc unum clarissime efferunt: inde a tempore apostolico revelationem christianam aequo quodam iure vocari apostolicam neque aliam admissam esse ut christianam, quae non fuerit apostolica».

<sup>18</sup> Cf. H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, II, 131.

<sup>19</sup> Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita*, vol. I, Libreria Editrice Religiosa, Roma 1945, 175-179. Questo testo conobbe cinque edizioni: 1918, 1926, 1931, 1945 e 1950.



senso di rendere esplicito ciò che era implicito nelle prime rivelazioni. Nella Nuova Alleanza, invece, la dottrina trasmessa da Cristo e dagli Apostoli è in sé perfetta e dunque immutabile, ma nei nostri confronti (*quoad nos*) la dottrina apostolica può essere proposta in modo sempre più esplicito dal magistero ecclesiastico.

I quattro testi esaminati evidenziano i tentativi dei teologi del primo Novecento di equilibrare il rapporto tra la pienezza di rivelazione in Cristo e con gli apostoli, da una parte, e lo sviluppo dogmatico dall'altra. Gli autori esaminati non utilizzano l'assioma nella sua versione popolare; il loro linguaggio tecnico aderisce a quanto espresso nel decreto *Lamentabili*. Concordano sul fatto che la rivelazione fatta agli apostoli sia completa perché piena, totale, ed integra, e perciò esclude qualsiasi aggiunta successiva. Sia Van Noort che Dieckmann esplorano la questione con raffinatezza e precisione: il primo in rapporto con l'oggetto della fede, il secondo in rapporto con l'oggetto diretto del magistero. Entrambi utilizzano la distinzione tra un aumento oggettivo della fede, che escludono, e una crescita soggettiva, che ammettono. Similmente, Marin-Sola cerca di precisare il rapporto tra il deposito profetico-apostolico e lo sviluppo dottrinale, ma senza risultati soddisfacenti. Infine, Garrigou-Lagrange presenta con brevità il tema, seguendo la linea della pienezza e perfezione della rivelazione apostolica; egli non considera tutte le questioni affrontate dagli altri tre autori, ma ha il merito di ricollocare la questione nel trattato sulla rivelazione, e non in quelli sulla fede, sui dogmi, o sul magistero.

### **Dibattiti sull'assioma, dalla controversia assunzionista fino alla *Dei Verbum* (1942-1965)**

#### *La controversia assunzionista (1942-1950)*

Se le questioni sulla rivelazione nella crisi modernista erano state sollevate da problemi emersi ai confini con il mondo secolarizzato e da figure ai margini della Chiesa, a partire dagli anni Quaranta del secolo scorso, un nuovo stimolo per la teologia della rivelazione emerse dal cuore della devozione cattolica, e cioè, dalla devozione mariana<sup>20</sup>. Uno dei grandi motori della riflessione sulla nozione cattolica di rivelazione negli anni Quaranta e

<sup>20</sup> Cf. H. RONDET, *I Dogmi possono cambiare? Teologia della storia dei dogmi*, Paoline, Catania 1964, 46.

Cinquanta del XX secolo fu, senz'altro, il dibattito teologico prima e dopo la proclamazione del dogma dell'Assunzione. Infatti, «la definizione del dogma dall'Assunzione, per i problemi metodologici che essa sollevava, è una di quelle che hanno fatto maggiormente riflettere su problema dello sviluppo dogmatico»<sup>21</sup>.

Dopo un lungo processo, iniziato nel 1942, il Papa Pio XII proclamò nel 1950 l'Assunzione di Maria come verità rivelata e dogma di fede. L'Assunzione di Maria già faceva parte della vita liturgica e la pietà popolare della Chiesa. Era una tradizione consolidata. Ma che tipo di tradizione? Si poteva davvero affermare che l'Assunzione di Maria formava parte del deposito divino-apostolico? La questione, apparentemente mariologica, era anche una questione di teologia fondamentale che chiamava in causa cinque grandi temi fondamentali: (1) la nozione di rivelazione, (2) la relazione tra Scrittura e Tradizione, (3) la natura del *sensus fidei* sotto l'azione dello Spirito Santo nella Chiesa, (4) il ruolo del Magistero, e (5) il metodo teologico e la funzione della teologia per la retta comprensione della rivelazione<sup>22</sup>.

Angelo Giovanni Aiello, nel suo studio sul dibattito teologico prima e dopo la proclamazione del dogma dell'Assunzione, riconosce il peso che ebbero il decreto *Lamentabili* e la crisi modernista nella riflessione sull'Assunzione di Maria. Egli, infatti, ritiene che il decreto *Lamentabili* «formulò per la prima volta ufficialmente l'assioma che la rivelazione si è conclusa con gli apostoli», benché citi a piè di pagina il testo latino: «fuit cum apostolis completa». Aiello ritiene che l'assioma esprima un dato fondamentale della fede cristiana, ma che la formulazione di questa verità non colga adeguatamente il rapporto tra rivelazione e storia. Aggiungerei che forse il vero problema non è la formula del *Lamentabili*, ma la traduzione popolare di *completa* come “conclusa”<sup>23</sup>.

Secondo Aiello, tutti i teologi che argomentavano sia a favore che contro la definibilità dell'Assunzione come dogma dividevano il presupposto che la rivelazione fosse certamente chiusa con la morte degli apostoli. Non si metteva in discussione l'assioma, ma alcuni autori, come Henri Rondet, Henri de Lubac, e Karl Rahner, proposero nuovi modi di interpretare in quale senso la rivelazione fosse “chiusa” o “conclusa”. In realtà, questi

<sup>21</sup> H. RONDET, *I Dogmi possono cambiare?*, 46.

<sup>22</sup> Cf. A.G. AIELLO, *Sviluppo del Dogma e Tradizione: a proposito della definizione dell'Assunzione di Maria*, Città Nuova, Roma 1979, 24-25.

<sup>23</sup> Cf. A.G. AIELLO, *Sviluppo del Dogma e Tradizione*, 22.

autori non fecero altro che proporre una lettura dell'assioma nel senso di *totalità* (De Lubac), o di *definitività* (K. Rahner), vale a dire che il deposito apostolico sia "completo"<sup>24</sup>.

*b. Dal dogma dell'Assunzione fino al Concilio Vaticano II (1950-1965)*

La dichiarazione del dogma dell'Assunzione di Maria stimolò la riflessione della teologia cattolica su concetti fondamentali, come il rapporto tra rivelazione e tradizione, le condizioni per un autentico sviluppo dogmatico, e il rapporto tra la Chiesa di oggi e quella apostolica.

Così, non stupisce che nel 1951, alla Pontificia Università Gregoriana, si tenne una settimana teologica dedicata al tema dello sviluppo dogmatico secondo la dottrina cattolica. Tra le relazioni di questo simposio, degna di attenzione è una relazione giovanile del dominicano Raimondo Spiazzi (1918-2002), dedicata a difendere la proposizione secondo cui la Rivelazione si è compiuta con la morte degli Apostoli. Dopo aver considerato una serie di testi scritturistici, Spiazzi offre il seguente ragionamento, citato integralmente:

L'esame di questi testi scritturistici ci porta pertanto alle seguenti conclusioni: a) vi è un *munus* straordinario degli apostoli-fondatori della Chiesa, che consiste nel promulgare la verità intera, da essi ricevuta da Cristo e dallo Spirito Santo; b) il carisma divino che sorregge e guida in quest'opera è dato loro in modo proprio ed esclusivo, irripetibile nella Chiesa, nella quale i successori degli Apostoli non saranno che testi e dottori di quello che riceveranno dagli Apostoli; c) tutta la Chiesa si fonda sugli Apostoli, e nessun fedele o pastore può ammettere altra dottrina diversa da quella che viene dagli Apostoli; d) solo gli Apostoli possono insegnare e trasmettere dottrine di fede, come organi della Rivelazione divina. Anche prima che la Rivelazione sia compiuta, ossia prima della loro morte [31], solo la loro conferma (per es. quanto a notizie o a documenti che già circolavano) dà per così dire il crisma di verità rivelata, da credersi con fede divina e cattolica. Così il Vangelo di Marco è approvato da Pietro, quello di Luca da Paolo, a quanto ci dice Eusebio (*Hist. Eccl.* II, c. 15; III, c. 4); comunque essi hanno valore solo in quanto sono riconosciuti e accettati dagli Apostoli come testi fedeli della loro catechesi; e) perciò è evidente che fondata la Chiesa, morti gli Apostoli ai quali è stato dato lo Spirito Santo perché abbiano e trasmettano alla Chiesa la verità intera, non c'è più da attendere nessuna rivelazione che possa costituire un aumento o una modifica di quello che gli Apostoli hanno insegnato<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cf. A.G. AIELLO, *Sviluppo del Dogma e Tradizione*, 189-190. In questo senso, questi autori non fanno altro che riproporre le coordinate che hanno governato le considerazioni di J.B. Franzelin nel Secolo XIX.

<sup>25</sup> R. SPIAZZI, «Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli», in *Lo sviluppo del*

L'argomento di Spiazzi riassume una linea argomentativa già presente nel XIX secolo nell'opera di J.B. Franzelin. Volendo essere sintetico, però, Spiazzi perde la raffinatezza e la sottigliezza precedentemente riscontrate in Van Noort. Sebbene i primi tre punti del ragionamento di Spiazzi non suscitino grandi problemi, il paragrafo (d), invece, rappresenta il punto debole dell'argomento, e senz'altro della teoria che lo sostiene. Insistendo tanto sul *munus* straordinario degli apostoli, l'argomento esposto nel punto (d) cade in contraddizione con la dottrina cattolica dell'ispirazione della Sacra Scrittura, già definita dal Concilio Vaticano I. Secondo quanto scritto da Spiazzi, «essi [cioè, i vangeli di Marco e di Luca, n.d.r.] hanno valore solo in quanto riconosciuti e accettati dagli Apostoli come testi fedeli della loro catechesi».

Oltre alla questione storica se Pietro e Paolo fossero stati ancora in vita quando i vangeli di Marco e di Luca furono pubblicati — tesi che pochi studiosi oggi sottoscriverebbero — l'argomento di Spiazzi sembra vincolare l'autorità di questi scritti a quella degli Apostoli, e non al carattere ispirato degli stessi testi. Invece, il Concilio Vaticano I aveva affermato che gli scritti dei due testamenti sono tenuti come sacri e canonici «non perché, composti per opera dell'uomo, sono stati poi approvati dalla sua autorità, e neppure soltanto perché contengono senza errore la rivelazione; ma perché, scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e come tali sono stati trasmessi alla Chiesa»<sup>26</sup>.

Per quanto riguarda il tema della morte degli apostoli, nel testo citato Spiazzi aggiunge una nota a piè di pagina (la nota 31), che fa riferimento a S. Ireneo di Lione, *Contra. Haer.*, IV, 28, 2, *MG (sic)* 7, 1061. Ora, non è affatto chiaro in che senso il testo di Ireneo sostenga la tesi di Spiazzi<sup>27</sup>.

---

*dogma secondo la Dottrina Cattolica: relazioni lette nella seconda settimana teologica, 24-28 settembre 1951, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1953, 48.*

<sup>26</sup> CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, Cap. 2. (*DH* 3006).

<sup>27</sup> Il testo che Spiazzi ha citato legge così: «Quemadmodum enim in novo testamento ea, quae est ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut, et homo fieret particeps Dei; ita et diligentia conversationis aucta est, cum non solum a malis operibus abstinere iubemur, sed ab ipsis cogitationibus, et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis, et verbis scurrilibus: sic et poena eorum, qui non credunt Verbo Dei, et contemnunt ejus adventum, et convertuntur retrorsum, adampiata est; non solum temporalis, sed et aeterna facta. Quibuscumque enim dixerit Dominus: "Discedite a me, maledicti, in ignem perpetuum"; isti erunt semper damnati; et quibuscumque dixerit: "Venite, benedicti Patris mei, percipite haereditatem regni, quod paratum est vobis in sempiternum"; hi semper percipiunt regnum, et proficiunt, cum sit unus et idem Deus Pater, et Verbum ejus, semper assistens humano generi, variis

Ireneo parla dell'aumento della fede nel Nuovo Testamento rispetto al Vecchio. Sebbene da ciò si possa respingere l'idea di una nuova rivelazione o economia di salvezza superiore a quella dell'Incarnazione del Figlio, da questo brano non si può dedurre nulla né sulla questione della fine della fase costitutiva dalla rivelazione cristiana, né sulla morte degli Apostoli come linea di demarcazione della stessa.

Le preoccupazioni pastorali e sistematiche di Spiazzi, che lo hanno motivato a difendere l'assioma, sono comprensibili. Egli scrisse: «Non è dunque possibile che la Rivelazione sia in continuo divenire, e possa subire mutazioni, né che sia abbandonata al sentimento e all'esperienza soggettiva dei singoli»<sup>28</sup>. Per Spiazzi, la questione della rivelazione ha ripercussioni ecclesiologiche:

Anche il valore della Chiesa viene stabilito in modo diverso secondo il diverso concetto della Rivelazione: poiché se questa non è compiuta e compresa in una sfera ben delineata (sia pure vivida e vibrante), la Chiesa che ne dipende non si fonda su una base stabile di verità rivelata, è essenzialmente mutevole e rinnovabile, e anzi l'economia che in essa si concentra è destinata a essere superata e abolita da una nuova economia quando eventualmente si verifichi una nuova, più perfetta Rivelazione<sup>29</sup>.

---

quidem dispositionibus, et multa operans et salvans ab initio eos qui salvantur (sunt enim hi qui diligunt Deum, et secundum suum genus sequuntur Verbum Dei), et adjudicans eos qui adjudicantur, id est eos qui obliviscuntur Deum, et sunt blasphemi, et transgressores ejus verbi». IRENEO DI LIONE, *Contra. Haer.*, IV, 28, 2, (PG VII 1061). L'edizione italiana di Città Nuova traduce così: «Come nel Nuovo Testamento, la fede degli uomini verso Dio è aumentata, ricevendo come supplemento il Figlio di Dio, affinché l'uomo diventasse partecipe di Dio, allo stesso modo è aumentata la diligenza nel modo di vivere, perché ci è stato comandato di astenerci non solo dagli atti malvagi, ma persino dagli stessi pensieri malvagi, dalle conversazioni oziose, dai discorsi inutili, dalle parole oscene: così la pena per coloro che non credono al Verbo di Dio e che disprezzano la sua venuta e ritornano indietro, è aumentata: non è più una pena temporale, ma eterna. Perché coloro cui il Signore dirà: "Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno", saranno condannati per sempre; e coloro ai quali dirà: "Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato", riceveranno per sempre il regno e faranno progressi in esso; uno solo e il medesimo è Dio Padre, e il suo Verbo è sempre presente al genere umano, anche se con economie diverse, e operando molte cose; salvando, fin dal principio, coloro che sono salvati (si tratta di color che amano Dio e che, secondo la loro epoca, seguono il Verbo di Dio), condannando coloro che sono condannati (cioè coloro che si dimenticano di Dio, e che sono bestemmiatori e trasgressori del suo Verbo)». IRENAEUS, *Adversus haereses*, IV, 28, 2 (*Contro le eresie: Smascheramento e confutazione della falsa gnosi*, Collana di testi patristici 207-208, Città nuova, Roma 2009).

<sup>28</sup> R. SPIAZZI, «Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli», 35-36.

<sup>29</sup> R. SPIAZZI, «Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli», 25.

Nonostante la gravità dei pericoli identificati da Spiazzi, l'argomento teologico da lui proposto per identificare la fine della Rivelazione con la morte degli Apostoli non gode di sufficiente rigore per essere accettato come una conclusione teologica certa.

Nel periodo compreso tra la proclamazione del dogma dell'Assunzione all'apertura del Concilio Vaticano II, altri autori come Henri Rondet (1898-1979), Charles Journet (1891-1975), e Hans Urs von Balthasar (1905-1988) si sono occupati dell'interpretazione del significato dell'assioma e della teoria della Rivelazione in cui esso si inserisce. I primi due giustificano l'assioma a partire dall'esperienza privilegiata degli apostoli. A modo di esempio, H. Rondet scrive:

Bisogna osservare il principio secondo il quale non si potrà mai superare gli Apostoli. Testimoni di Cristo, essi hanno avuto un'esperienza privilegiata, sui generis, che ne fa i messaggeri d'una rivelazione definitiva. Se la Rivelazione si è chiusa con la morte degli Apostoli, è perché essi hanno ricevuto un messaggio completo, che nessun accrescimento potrà impreziosire di altre ricchezze<sup>30</sup>.

Il modo in cui Rondet interpreta l'assioma riconduce la "chiusura" dalla Rivelazione con la morte degli Apostoli alla sua causa ultima nella pienezza della Rivelazione che loro hanno ricevuto. Così, egli torna all'impostazione trovata in J.B. Franzelin nel XIX secolo.

C. Journet, invece, costruisce un altro tipo di argomentazione. Egli ipotizza che gli apostoli avessero ricevuto una speciale illuminazione profetica (*apocalypsis*) per comprendere il senso dei disegni di Dio, insieme con una luce profetica d'ispirazione (*theopneustia*), dono condiviso con alcuni dei loro collaboratori, per comunicare all'esterno questa comprensione, sia in forma orale che scritta<sup>31</sup>.

È in una esperienza profetica non comunicabile che gli apostoli ricevono un messaggio profetico comunicabile.

Se si chiama parola di Dio l'azione per la quale Dio, sotto una duplice luce profetica, fa dapprima manifestare nello spirito degli apostoli (luce di rivelazione) e in seguito per mezzo di essi — ma in questo caso possono essere aiutato dai discepoli, tali Marco e Luca — fa esprimere infallibilmente all'esterno (luce d'ispirazione) gli enunciati, nei quali Egli ci dice ciò che è e i disegni della sua provvidenza, allora la parola di Dio è esperienza incomunicabile.

Se si chiama parola di Dio gli enunciati in cui si riproduce infallibilmente la

<sup>30</sup> H. RONDET, *I Dogmi possono cambiare?*, 116-117.

<sup>31</sup> Cf. C. JOURNET, *Il Dogma cammino della fede*, Paoline, Catania 1964, 16-17.

luce profetica diretta agli apostoli — o parzialmente ai loro cooperatori — allora la parola di Dio è comunicabile<sup>32</sup>.

Le considerazioni di Journet si muovono in un orizzonte simile a quello di F. Marin-Sola: entrambi si occupano della distinzione tra conoscenza e missione apostolica, unica e incomunicabile, e la comunicazione della Rivelazione.

Infine, in alcuni scritti di Hans Urs von Balthasar, troviamo una variante significativa dell'interpretazione dell'assioma: per il teologo svizzero, non è la Rivelazione che si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo, ma il *progresso della Rivelazione*. Questa idea si inserisce nella riflessione sulle profonde analogie, che però non si riducono all'identità, tra il progresso nella Rivelazione, lo sviluppo dogmatico, e il progresso della storia secolare<sup>33</sup>.

### *Il Concilio Vaticano II*

La controversia assunzionista e la riflessione teologica sulle implicazioni della dichiarazione del dogma hanno influito nella preparazione del Concilio Vaticano II in una maniera non sempre messa in evidenza dagli storici del Concilio. Ciononostante, Gerald O'Collins osserva che vi è un curioso parallelismo nella storia della Chiesa tra la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione nel 1854 e l'apertura del Concilio Vaticano I quindici anni dopo, e la proclamazione del dogma dell'Assunzione e l'inizio del Concilio Vaticano II dodici anni dopo<sup>34</sup>.

In entrambi i casi, la definizione di un dogma mariano da parte di un Papa fu seguita da un Concilio generale che fece della rivelazione uno dei suoi temi principali. La proclamazione di una verità rivelata particolare portò all'insegnamento conciliare sulla dottrina della rivelazione in genere<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> C. JOURNET, *Il Dogma cammino della fede*, 18.

<sup>33</sup> H.U. VON BALTHASAR, «God has spoken in human language», in *The Liturgy and the Word of God*, a cura di A.G. MARTIMORT, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1959, 49, n. 19: «In fact, there are not two but three modalities of progress: that of revelation (ended with the death of the last apostle), that of the development of dogma (or of the Church's reflection on revelation), and that of secular history».

<sup>34</sup> Cf. G. O'COLLINS, *Il ricupero della teologia fondamentale i tre stili della teologia contemporanea*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1996, 92.

<sup>35</sup> G. O'COLLINS, *Il ricupero della teologia fondamentale i tre stili della teologia contemporanea*, 92.

Nel progetto originale del concilio, il tema della rivelazione era diviso tra due documenti preparatori, lo schema *De fontibus* e quello *De Deposito*. Come è ben noto, lo schema *De fontibus* ricevette una accoglienza così tiepida da parte dei vescovi che il Papa Giovanni XXIII decise di rinviarlo in commissione per rielaborazione. Il risultato finale di tale rielaborazione, dopo lunghi dibattiti conciliari e numerose redazioni, fu la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*. Lo schema *De Deposito*, invece, non fu nemmeno presentato in aula conciliare, ma questo documento preparatorio è rilevante per capire la posizione del Concilio sulla «fine» della rivelazione<sup>36</sup>.

Su questo argomento lo schema *De Deposito* adottava la seguente posizione:

Il Santo Sinodo Vaticano Secondo professa fermamente che il tesoro della verità, di cui la vita cristiana deve nutrirsi sino alla fine del mondo, è stato ricevuto da Cristo Gesù, autore e perfezionatore della fede (cf. *Eb* 12,2), con questo principio, che tale tesoro, dopo essere stato concluso con gli apostoli, non possa più essere accresciuto, ma debba essere custodito dalla chiesa come un prezioso deposito (cf. *ITm* 6,20)<sup>37</sup>.

Con l'eliminazione dello schema *De Deposito* dall'agenda conciliare, scomparve qualsiasi menzione di una fine o chiusura della rivelazione. Per questo motivo, in tre occasioni distinte, alcuni padri conciliari chiesero di inserire un testo che fissasse la chiusura della rivelazione con la morte degli apostoli o dell'ultimo apostolo. I padri conciliari in questione erano motivati dalla convinzione che si trattasse di un insegnamento tradizionale e che la sua omissione potesse aprire la porta alla possibilità di una rivelazione successiva che avrebbe potuto sostituire quella cristiana<sup>38</sup>.

Le prime proposte in tal senso furono presentate durante la terza sessione del Concilio, sulla prima redazione (*textus prior*) della nuova costituzione dogmatica sulla rivelazione divina, da L. Carli (AS III, 3, 819) e da P.L. Seitz (AS III, 3, 877). Essi chiesero esplicitamente di fissare la chiusura della rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo. La commissione non accolse la richiesta perché «questa ulteriore esplicitazione è discussa, mentre nel testo si asserisce l'ultima ragione di fatto, cioè che la rivelazione viene compiuta in Cristo» (AS III, 3, 77)<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Cf. G. MONTALDI, «Fede: due momenti simbolici al Concilio Vaticano II», 109.

<sup>37</sup> AS II, 2/2, 327. Testo italiano in: G. MONTALDI, «Fede: due momenti simbolici al Concilio Vaticano II», 109.

<sup>38</sup> Cf. G. MONTALDI, «Fede: due momenti simbolici al Concilio Vaticano II», 111.

<sup>39</sup> Citato in G. MONTALDI, «Fede: due momenti simbolici al Concilio Vaticano II», 110.



La petizione riemerse nel dibattito sul *textus emendatus* con nuove richieste dai padri conciliari E. Ruffini (AS III, 3, 142) e A. Fares (AS III, 3, 219). Anche queste richieste furono respinte dalla commissione dottrinale per due motivi. Anzitutto, il senso (*res intenta*) della proposta era già incluso nell'affermazione che Cristo completa la rivelazione. Inoltre, si aggiungeva che alla formula proposta (*revelationem clausam esse cum morte apostolorum*) non mancavano difficoltà, per diverse ragioni. Tuttavia la relazione sul testo non menzionava quali fossero tali ragioni<sup>40</sup>.

Il terzo tentativo di introdurre la proposizione secondo cui la rivelazione si sarebbe chiusa con la morte degli apostoli ebbe luogo poco prima della votazione definitiva sulla *Dei Verbum*, nella *expensio modorum* finale; la risposta si limitava a rinviare alla relazione già fornita in precedenza. Su tale base, dunque, i padri conciliari approvarono il testo della *Dei Verbum* senza alcun riferimento alla morte degli apostoli come momento di chiusura della rivelazione. La formula fu respinta perché controversa e non priva di difficoltà, mentre il senso della completezza e definitività escatologica della rivelazione cristiana era ritenuto sufficientemente salvaguardato dal testo della costituzione<sup>41</sup>.

### *Conclusioni della terza parte*

Questa terza parte dello studio ha esaminato i dibattiti attorno alla dottrina sulla Rivelazione in due fasi. Nella prima fase, immediatamente successiva alla crisi modernista, l'assioma nelle sue forme tipiche non appare nei manuali teologici esaminati. L'argomentazione di G.C. van Noort segue la linea tracciata da J.B. Franzelin, dove l'accento cade sulla completezza della Rivelazione agli apostoli, che esclude sia una nuova economia, sia un aumento oggettivo del deposito della fede. Il domenicano F. Marín-Sola, invece, ha tentato aprire una nuova strada di riflessione, ma non senza serie difficoltà.

Nel periodo dei dibattiti sull'Assunzione, gli autori sono più propensi a parlare della chiusura della Rivelazione utilizzando la forma popolare dell'assioma, ma, come nel caso di H. Rondet, riconducono questa "chiusura" alla sua ragione di fondo nella pienezza della rivelazione apostolica.

<sup>40</sup> Cf. «Schema de Constitutione Dogmatica De Divina Revelatione», in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV/1, Typis Polyglottis Vaticanis, 345.

<sup>41</sup> Cf. G. MONTALDI, «Fede: due momenti simbolici al Concilio Vaticano II», 111.

Infine, il Concilio Vaticano II ha resistito le proposte di canonizzare l'assioma nelle sue forme popolari; i padri conciliari hanno formulato il loro insegnamento magisteriale non secondo l'interpretazione di una semplice chiusura, ma secondo la linea della completezza, che esclude sia una nuova economia di Rivelazione, sia un aumento del deposito delle verità rivelate.

Per la quarta e ultima parte di questo studio, resta da considerare le linee interpretative dell'assioma nel periodo post-conciliare, e successivamente affrontare le questioni speculative che emergono dall'inquadramento storico dei dibattiti.

### **Le tendenze interpretative dell'assioma, dal Concilio Vaticano II in poi**

Nonostante la scelta consapevole del Concilio di non includere l'assioma né nella sua forma originale, proposta dal decreto *Lamentabili*, né nelle forme popolari che affermano la chiusura dalla rivelazione con la morte dell'ultimo apostolo o degli apostoli, i dibattiti sul valore e significato dell'assioma proseguirono nell'immediato post-concilio.

I teologi che accettano un limite temporale dopo il quale la rivelazione rimane chiusa si dividono in tre campi, secondo tre ipotesi in merito al momento in cui essa si è conclusa: (i) con la cessazione della presenza fisica di Cristo sulla terra; (ii) con la morte dell'ultimo apostolo; (iii) con la redazione definitiva e canonica dell'ultimo scritto del Nuovo Testamento. Come rappresentanti delle tre ipotesi, possono essere nominati, rispettivamente, (i) Johannes Feiner (1909-1985), (ii) Heinrich Fries (1911-1988), e (iii) Joseph Schumacher (1934-2020)<sup>42</sup>.

*Johannes Feiner (1965). La rivelazione si è conclusa con la cessazione della presenza fisica di Cristo sulla terra*

Secondo Feiner, l'affermazione diffusamente accettata che la rivelazione si chiude alla fine dell'epoca apostolica presuppone che gli apostoli abbiano ricevuto nuove rivelazioni dopo l'Ascensione di Cristo dall'azione immediata dello Spirito Santo, e non mediante l'umanità storica di Gesù. Nonostante l'ampia diffusione di quest'ipotesi, Feiner propone un'alternativa che egli ritiene come più fondata. Egli sostiene che la fine dell'autentico

<sup>42</sup> Per questo argomento, seguo l'ordine d'esposizione di N.C. HVIDT, *Christian Prophecy*, 209-212, ma con un confronto diretto con i testi di J. Feiner e H. Fries.

avvenimento della rivelazione coincide con la fine della presenza visibile di Cristo. L'azione dello Spirito Santo nella mente degli apostoli, invece, non costituisce una "nuova rivelazione" in senso stretto, cioè, un'economia di rivelazione dello Spirito Santo slegata dall'evento del Verbo Incarnato. Secondo lui, accettare l'idea di una azione rivelatrice dello Spirito Santo rivolta agli apostoli senza riferimento alla mediazione storica dell'umanità di Cristo è difficilmente conciliabile con l'idea che Cristo stesso sia la pienezza della rivelazione<sup>43</sup>.

Feiner anticipa una possibile obiezione. Il Concilio di Trento, parlando della tradizione, afferma che essa è stata ricevuta dalla bocca di Cristo o dallo Spirito Santo («Spirito Sancto dictante»: DS 1501). Non sarebbe questa un'affermazione dell'azione rivelatrice dello Spirito Santo? Feiner risponde che tale affermazione dell'ispirazione della tradizione apostolica è stata fatta in modo generico e succinto; non si tratta dell'oggetto proprio della definizione tridentina, e dunque rimane aperta a ulteriori interpretazioni teologiche<sup>44</sup>.

Anche qualora si accettasse una rivelazione dello Spirito Santo agli apostoli in senso proprio, complementare a quella ricevuta da Cristo, non si deve dimenticare che (a) lo Spirito Santo è stato inviato da Cristo (cf. *Gv* 16,7) e (b) tale rivelazione posteriore sarebbe subordinata alla rivelazione di Cristo, al servizio della sua comprensione e spiegazione<sup>45</sup>.

*Heinrich Fries (1965). La rivelazione si è conclusa con la morte degli apostoli*

Heinrich Fries, scrivendo all'interno dello stesso progetto globale di Feiner (cioè l'opera monumentale *Mysterium Salutis*), argomenta a favore dell'ipotesi contraria. Egli mantiene una distinzione stretta tra rivelazione e tradizione. Gli apostoli, il loro ministero e la loro predicazione, appartengono allo stesso avvenimento della rivelazione, in quanto destinatari e trasmettitori della rivelazione. Citando G. Söhngen, Fries riafferma che gli apostoli sono con Cristo in una maniera singolare, e che Cristo, per volontà propria, non è presente senza gli apostoli<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cf. J. FEINER, «Rivelazione e Chiesa - Chiesa e rivelazione», in *Mysterium Salutis: I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza*, vol. II, a cura di J. FEINER - M. LÖHRER, Queriniana, Brescia 1967, 44-46.

<sup>44</sup> Cf. J. FEINER, «Rivelazione e Chiesa - Chiesa e rivelazione», 46-47.

<sup>45</sup> Cf. J. FEINER, «Rivelazione e Chiesa - Chiesa e rivelazione», 47.

<sup>46</sup> Cf. H. FRIES, «La rivelazione», in *Mysterium Salutis: I fondamenti d'una dogmatica della storia della salvezza*, vol. I, a cura di J. FEINER-M. LÖHRER, 310.

Fries sostiene che la rivelazione ha raggiunto il suo compimento in Cristo, ma si è conclusa con gli apostoli. In che senso? Non si tratta di qualcosa che possa essere individuato cronologicamente, ma può essere determinato oggettivamente. La chiusura della rivelazione «è data dalla distinzione fondamentale tra rivelazione e tradizione, tra origine e sequela, tra sorgente e flusso, tra costituzione normativa e continuazione, tra determinante e determinato»<sup>47</sup>.

*Joseph Schumacher (1979). La rivelazione si è conclusa con l'ultimo libro delle Scritture*

I contributi di Feiner e Fries mettono in evidenza due posizioni speculative sulla questione della fine della rivelazione, ma sono limitati dalla loro brevità. Infatti, costituiscono soltanto parti di esposizioni più ampie su altre tematiche. Bisognava aspettare la monografia di Joseph Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, pubblicata nel 1979, per avere una trattazione esaustiva del tema<sup>48</sup>.

Schumacher è favorevole all'assioma secondo cui la rivelazione si è conclusa con gli apostoli. Tuttavia, egli stesso riconosce che tale formulazione è soltanto implicita nella dottrina dei Padri della Chiesa e dei grandi teologi del Medioevo. Benché i Padri e i teologi medioevali parlino di rivelazioni in senso ampio anche nel tempo della Chiesa, tali rivelazioni non trascendono quella in Cristo e non aggiungono nulla al deposito della fede, che è completo<sup>49</sup>.

Se per Fries la rivelazione trova il suo compimento in Cristo unito agli apostoli, per Schumacher, la rivelazione è completa in Cristo, unito agli apostoli e alla Sacra Scrittura. Schumacher è convinto che gli scritti canonici delle Scritture formino parte dell'avvenimento costitutivo della rivelazione. Ciò significa che la rivelazione si è chiusa quando il testo più tardivo del Nuovo Testamento si è completato, anche nel caso in cui ciò sia avvenuto nel secondo secolo, dopo la morte storica dell'ultimo apostolo<sup>50</sup>.

Schumacher, dunque, ritiene che la rivelazione non si sia conclusa con la morte dell'ultimo apostolo, ma con la chiusura dell'età apostolica, che

<sup>47</sup> H. FRIES, «La rivelazione», 310-311.

<sup>48</sup> Per il pensiero di Schumacher, seguo l'esposizione di N.C. HVIDT, *Christian Prophecy*, 212-213.

<sup>49</sup> Cf. N.C. HVIDT, *Christian Prophecy*, 192.

<sup>50</sup> Cf. N.C. HVIDT, *Christian Prophecy*, 212.

coincide con la scrittura del libro più tardivo del Nuovo Testamento. Ovviamente, la tesi di Schumacher è condizionata dai dibattiti esegetici del suo tempo che collocavano il contesto storico di alcuni scritti del Nuovo Testamento nel pieno del secondo secolo cristiano. Tuttavia, se risultasse che l'ultimo libro del Nuovo Testamento fosse stato scritto mentre alcuni apostoli erano ancora vivi, questo indicherebbe la chiusura della rivelazione anche *prima* della loro morte?<sup>51</sup>

*La Commissione Teologia Internazionale (1973). L'apostolicità della Chiesa*

A questo punto, è opportuno interrompere la sequenza cronologica e tornare indietro di sei anni, per considerare il documento *L'apostolicità della Chiesa*, emanato dalla Commissione Teologica Internazionale nel 1973. Il documento cerca di riconciliare le tre posizioni speculative rappresentate da Feiner, Fries, e (*ante litteram*) Schumacher: con la posizione di Feiner, il documento riafferma la presenza di Cristo come pienezza della rivelazione, sempre presente e attualizzata nella Chiesa<sup>52</sup>; con la posizione di Fries, il documento insiste che «nulla, nella Chiesa, sfugge alla mediazione apostolica»<sup>53</sup>; con la posizione di Schumacher, il documento accetta che, nel tempo post-apostolico «gli uomini apostolici di cui parla la *Dei Verbum* (n. 18), abbiano potuto elaborare una parte degli scritti del Nuovo Testamento»<sup>54</sup>.

Come si comprende, dunque, il rapporto tra l'epoca apostolica e quella post-apostolica? Nella prospettiva del documento, l'epoca apostolica è caratterizzata dalla presenza personale degli Apostoli; tuttavia, quest'epoca non può essere definita con una cronologia precisa ed universale, giacché gli Apostoli sono scomparsi nelle diverse chiese locali in tempi diversi. Il tempo post-apostolico, invece, è inteso dal documento come «il periodo che va dalla morte degli Apostoli fino al compimento degli scritti canoni-

<sup>51</sup> Cf. N.C. HVIDT, *Christian Prophecy*, 212.

<sup>52</sup> Johannes Feiner è stato nominato alla Commissione Teologica Internazionale sin dalla sua creazione da Paolo VI, il 1° maggio 1969, per un periodo di cinque anni, cf. *L'Osservatore Romano* (1° maggio 1969), I. Dunque, Feiner sarebbe stato coinvolto nella discussione del documento approvato dalla Commissione *in forma specifica*. Un elenco completo di membri della Commissione da 1969 a 2009 è reperibile in *International Theological Commission. Texts and documents: 1986-2007*, a cura di M. SHARKEY – T. WEINANDY, Ignatius Press, San Francisco 2009, 401-407; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'apostolicità della Chiesa e la successione apostolica», in *Documenta (1969-1985)*. Testo latino con trad. italiano a fronte, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1988, 40-69.

<sup>53</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'apostolicità della Chiesa», 61.

<sup>54</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'apostolicità della Chiesa», 45.

ci»<sup>55</sup>. Infatti, la formazione del Nuovo Testamento deve essere vista come un processo unitario, un cammino articolato in tre grandi tappe, ciascuna con il suo proprio significato e rilevanza: il tempo prepasquale, il tempo apostolico, e il tempo postapostolico<sup>56</sup>.

Allora appare chiaramente in che maniera la comunità di Gesù Cristo ha risolto il problema di rimanere apostolica pur essendo diventata post-apostolica. Esiste per conseguenza un carattere normativo specifico della parte post-apostolica del Nuovo Testamento per il tempo della Chiesa dopo gli Apostoli, edificata certamente sugli Apostoli, i quali hanno essi stessi Cristo per fondamento<sup>57</sup>.

Prima di concludere questa sezione, è opportuno ricordare che la Commissione Teologica Internazionale non è un organo del Magistero; i suoi documenti rappresentano il servizio della teologia al discernimento della Chiesa. Ciononostante, il fatto che la CTI abbia offerto alla Chiesa uno studio con questa presentazione dei problemi storici e speculativi, mostra che l'asserzione che la rivelazione «si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo» è stata considerata eccessivamente semplicistica<sup>58</sup>.

*Fernando Ocáriz (2001)*

La posizione secondo cui la «Rivelazione si è conclusa in senso preciso con la morte degli Apostoli» continua ad avere i suoi sostenitori nel secolo XXI<sup>59</sup>. Per Fernando Ocáriz, ad esempio, il fatto che «la Rivelazione si è conclusa con la morte degli Apostoli» determina il rapporto tra Rivelazione e Chiesa<sup>60</sup>.

Ocáriz tenta di fondare questa affermazione attraverso un ragionamento teologico, articolato nei seguenti passi:

<sup>55</sup> COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, «L'apostolicità della Chiesa», 45, nota 1.

<sup>56</sup> Cf. COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, «L'apostolicità della Chiesa», 45.

<sup>57</sup> COMMISSIONE TEOLÓGICA INTERNAZIONALE, «L'apostolicità della Chiesa», 45.

<sup>58</sup> Si ricorda qui il giudizio di J. Ratzinger del 1966, J. RATZINGER, «On the interpretation of the Tridentine Decree on Tradition», in K. RAHNER – J. RATZINGER, *Revelation and Tradition*, Herder and Herder, New York 1966, 65: «From the point of view of the branch of medieval theology, strongly marked by patristic influence, the thesis that revelation closed with the death of the last apostle must appear as far too unqualified». Nel 1973, Ratzinger, ancora solo sacerdote e teologo, era membro della Commissione Teologica Internazionale.

<sup>59</sup> Cf. F. OCÁRIZ, «Rivelazione e Chiesa», in F. OCÁRIZ – A. BLANCO, *Rivelazione, fede e credibilità: Corso di teologia fondamentale*, Università della Santa Croce, Roma 2001, 69.

<sup>60</sup> Cf. F. OCÁRIZ, «Rivelazione e Chiesa», 69.

a) Cristo è la pienezza della Rivelazione; per questo motivo, l'economia cristiana non passerà mai, e «non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo»<sup>61</sup>.

b) Questa Rivelazione ci giunge attraverso la testimonianza degli Apostoli.

c) Tuttavia, gli Apostoli non ricevettero tutta la pienezza di tale Rivelazione prima dell'Ascensione di Gesù. Per ciò, egli deduce che la Rivelazione continuò dopo l'Ascensione, e ne fissa il termine con «la morte degli Apostoli».

d) La continuazione della Rivelazione *con* gli apostoli non contraddice la verità che Cristo è la pienezza della Rivelazione.

e) La particolare assistenza dello Spirito Santo agli Apostoli — un'assistenza che è costitutiva della fase apostolica della Rivelazione — è una caratteristica propria ed esclusiva del tempo apostolico; la Chiesa primitiva ha riconosciuto sin dall'inizio la differenza tra la Chiesa apostolica e quella post-apostolica.

A questo ragionamento, Ocáriz aggiunge alcune considerazioni sul concetto del deposito della fede, alcune testimonianze dei Padri della Chiesa e l'insegnamento del Magistero ordinario e universale della Chiesa fino al decreto *Lamentabili*<sup>62</sup>.

Il ragionamento di Ocáriz non risulta del tutto convincente. In primo luogo, nel piano globale del suo testo, non risulta chiaro in che modo il concetto di Rivelazione che egli dichiara "chiusa" con la morte degli Apostoli sia conciliabile con la nozione di Rivelazione che l'autore ha descritta (senza mai definirla esplicitamente) nei capitoli precedenti del libro. In secondo luogo, dal fatto che l'azione rivelatrice dello Spirito Santo è continuata negli apostoli dopo l'Ascensione di Gesù, non si può dedurre che quest'azione sia proseguita fino alla morte di tutti gli Apostoli. In terzo luogo, Ocáriz afferma che l'assistenza dello Spirito agli apostoli era particolare, propria ed esclusiva del tempo apostolico. Tuttavia, le prove di questa assistenza particolare si trovano solo in alcuni pochi testi del NT; il vero fondamento di tale coscienza ecclesiale si rintraccia nella Chiesa patristica, che adotta un atteggiamento verso la Chiesa apostolica divenuto normati-

<sup>61</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 4.

<sup>62</sup> Cf. F. OCÁRIZ, «Rivelazione e Chiesa», 70-71.

vo per i secoli successivi<sup>63</sup>. In quarto luogo, lo stesso concetto di Apostolo rimane ambiguo. Si tratta dei Dodici (cioè, gli Undici più Mattia, eletto per prendere il posto dell'Iscriota)? Senz'altro, si include anche Paolo, ma si estende il concetto agli «uomini apostolici» della *Dei Verbum*, n. 18? In quinto luogo, il ragionamento di Ocariz non lascia spazio all'ipotesi storica (e dunque, non dogmatica) secondo cui alcuni scritti del Nuovo Testamento potrebbero avere avuto origine letteraria dopo la morte dell'ultimo apostolo.

### Conclusione

Alla fine di questo studio, è ora possibile enumerare le seguenti conclusioni:

1. La formula secondo cui «la Rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo» non è stata mai utilizzata dal Magistero della Chiesa Cattolica nei suoi documenti più solenni. In tre occasioni, il Concilio Vaticano II ha deciso espressamente di non accogliere tale formula. L'insegnamento della Chiesa, espresso in documenti ufficiali quale il decreto *Lamentabili*, la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, e il *Catechismo della Chiesa Cattolica* predilige formule più precise, che orientano verso una comprensione della rivelazione in senso oggettivo e contenutistico, ritenuta completa, piena e definitiva in Cristo, senza determinare un momento preciso in cui l'azione rivelatrice di Dio si sarebbe interrotta.

2. L'assioma popolare, invece, si basa su una traduzione e interpretazione tendenziosa di *Lamentabili*, spostando l'attenzione sulla rivelazione in senso attivo, come un processo che si conclude in un tempo preciso ma storicamente indeterminabile, ossia, con la morte dell'ultimo apostolo. Questo tentativo di fissare il *terminus ad quem* del processo rivelativo presenta non poche contraddizioni interni. Dal punto di vista storico, non è garantito che tutti gli scritti del Nuovo Testamento siano stati redatti prima della morte storica dell'ultimo apostolo. Dal punto di vista speculativo, invece, se si concepisce la formula in senso attivo, in cui ci sono state «rivelazioni» che hanno aggiunto contenuti al deposito della fede fino alla morte dell'*ultimo* apostolo, ciò implicherebbe che *tutti gli altri apostoli* siano morti senza possedere la pienezza della rivelazione. Come potrebbero essere gli apostoli

<sup>63</sup> Cf. F. OCÁRIZ, «Rivelazione e Chiesa», 70-71.



le fondamenta della Chiesa se alcuni di essi sono morti senza aver ricevuto l'interezza della Rivelazione?

3. Sebbene alcuni insistano sul fatto che l'assioma rappresenti un insegnamento "tradizionale" della Chiesa, si tratta in realtà di una tradizione teologica relativamente recente, che non trova nessun appoggio esplicito nella Patristica, nel Medioevo, o nei documenti principali del Magistero dei concili ecumenici di Trento o del Vaticano I. Le formule che la rivelazione sarebbe "conclusa" o "cessata" sembrano comparire per la prima volta soltanto nel XIX secolo.

4. Sotto l'influsso della tradizione teologica del XIX secolo, la formula assai precisa del decreto *Lamentabili* è stata interpretata come una conferma di tale corrente teologica, senza cogliere la raffinata precisione del decreto del Sant'Uffizio, che non fissa un limite temporale a un processo rivelativo, ma ribadisce il senso oggettivo della Rivelazione ricevuta dagli apostoli nella sua pienezza.

5. I diversi tentativi di stabilire che l'assioma appartenga all'insegnamento della Chiesa non risultano attendibili. Per sostenerlo, alcuni autori citano *Lamentabili* o *Dei Verbum*, senza rendersi conto che il senso di questi documenti rimanda alla linea interpretativa della pienezza della rivelazione apostolica, e non di un semplice chiusura temporale.

Da tutto ciò, non si può dire che la Chiesa Cattolica insegna positivamente che la rivelazione si sia conclusa con la morte dell'ultimo apostolo. I documenti magisteriali della Chiesa orientano verso il senso oggettivo, e non attivo, della Rivelazione, insistendo sulla sua pienezza e completezza con Cristo e la testimonianza apostolica. Per questo motivo, l'«assioma» secondo cui la rivelazione si è conclusa con la morte dell'ultimo apostolo non può continuare ad avere un valore assiomatico. Rimane come un'opinione teologica possibile, ma sempre meno plausibile, soprattutto tenendo presenti i problemi storici e speculativi che questo enunciato solleva senza riuscire a risolvere.

L'assioma continua ad esercitare un certo fascino, perché sembra offrire un punto fermo e sicuro contro la tendenza a minimizzare la pienezza della rivelazione cristiana. Il rischio di proporre un cristianesimo troncato, ridotto all'autodonazione di Gesù sulla croce per amore, senza riferimento all'intera storia della salvezza e alla predicazione apostolica, è una tentazione ricorrente nella storia della Chiesa. Oggi più che mai, la teologia della

Rivelazione deve tornare a riflettere sul ruolo della mediazione apostolica<sup>64</sup>. Tuttavia, non si rende un servizio alla verità del cristianesimo affermando che la Chiesa insegni una formula che, di fatto, non utilizza.

Per questo motivo, nell'insegnamento teologico, l'atteggiamento più prudente sarebbe attenersi alle formule del Magistero della Chiesa, sia nella formulazione specifica del decreto *Lamentabili*, sia nel modo in cui la Chiesa si è espressa nella *Dei Verbum* e nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*. La ricerca teologica, dal canto suo, deve continuare a lavorare specularmente sul ruolo della mediazione apostolica nella ricezione, formulazione e trasmissione della divina rivelazione intesa non soltanto come un insieme di dottrine, ma come sistema comunicativo che rende presente la Parola di Dio.

---

<sup>64</sup> In questo contesto, vale la pena ricordare una formula felice della Commissione Teologica Internazionale: «Nulla, nella Chiesa, sfugge alla mediazione apostolica: né i pastori né il gregge, né gli enunziati di fede né le norme di vita cristiana». COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «L'apostolicità della Chiesa», 61.

Giovanni Malgaroli, L.C.

## **ΑΩ** Alcune linee di riabilitazione della speranza nella filosofia politica

### **Introduzione**

Nell'anno 2025 si celebra il Giubileo della Speranza, indetto da Papa Francesco per «tenere accesa la fiaccola della speranza» e «guardare al futuro con animo aperto, cuore fiducioso e mente lungimirante»<sup>1</sup>. Tale circostanza non desta stupore al filosofo dato che si tratta di un evento religioso ricorrente e che la speranza è una delle virtù portanti del cristianesimo. È degno di nota, tuttavia, che la preoccupazione del leader religioso cattolico sia accompagnata, senza nessuna relazione volontaria, dall'interesse che in ambito filosofico sembra riacquistare la speranza.

Nel 2022, anno di annuncio del Giubileo, fu pubblicato *Una nuova partenza. Teologia politica e filosofia della storia*<sup>2</sup>. Il testo ripropone con vigore la riflessione sulla filosofia della storia cercando di non arrendersi al negativo né all'assolutizzazione del presente, bensì offrendo uno sforzo di riflessione per aprirsi al futuro, ossia per non rinunciare a formulare una qualche visione di futuro, ascoltando le domande e le attese del tempo<sup>3</sup>.

Con tutt'altro sottofondo ideologico, la *Rivista Italiana di Filosofia Politica* (in avanti, *Rivista*) propose nel 2023 un numero monografico per riflettere sulla possibilità di una filosofia della speranza, o più propriamente sul posto e sulla possibilità della speranza nella riflessione filosofica.

---

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco a S.E. Mons. Rino Fisichella per il Giubileo 2025* (11 febbraio 2022).

<sup>2</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza. Teologia politica e filosofia della storia*, Armando Editore, Roma 2022<sup>1</sup>.

<sup>3</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 109-110.

Una qualche meraviglia può quindi sorgere nel constatare l'interesse variegato per uno stesso tema, quasi *borderline* per la filosofia, ma che in diversi contesti suscita un richiamo autentico, forse proprio per le grandi incognite generate dalle circostanze politico-sociale del nostro tempo.

## La speranza in filosofia

Certamente non si tratta di un tema nuovo, al contrario è antico e teorizzato fin dall'inizio della filosofia. La voce "speranza" è presente nelle enciclopedie filosofiche e questo denota la rilevanza del tema anche in ambito filosofico. Persino la *Garzantina* di filosofia presenta la voce «speranza»<sup>4</sup> e il *Dizionario di filosofia* di Nicola Abbagnano non solo riporta il lemma, ma nella terza edizione ne amplia il contenuto, mostrando che lo sviluppo della riflessione non è terminato<sup>5</sup>. Così, alla sintetica definizione del 1971<sup>6</sup>, l'edizione del 1998 aggiunge il riferimento a Bloch e Moltmann.

Un altro esempio che mostra un possibile nuovo interesse per il tema lo dà lo stesso Possenti. Come semplice campione per illuminare il punto, si può prendere la Introduzione alle *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale* di J. Maritain. Nell'edizione del 1996 Possenti corregge la sua esposizione non ripetendo quanto scritto nel 1979. Nella versione più antica, Possenti rilevava «con malinconia» la quasi totale assenza nel pensiero cristiano contemporaneo di una ricerca per acquisire qualche intelligibilità sul dinamismo del corso storico<sup>7</sup>. Il paragrafo "malinconico" è assente nell'edizione posteriore<sup>8</sup>, cosa che significherebbe una ripresa della ricerca già in corso da qualche tempo.

Per dare un contesto di dove si inserisce la riflessione di *Una nuova partenza* e della *Rivista*, si possono scorrere le dieci pagine di studio proposte dall'*Enciclopedia filosofica* della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate alla relativa voce "speranza" curata da Massimo Marassi<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> AA.Vv., *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Borgaro Torinese 1999<sup>2</sup>, 1093.

<sup>5</sup> Cf. N. ABBAGNANO – G. FORNERO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998<sup>3</sup>, 1034.

<sup>6</sup> N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1971<sup>2</sup>, 826: «1. Una delle emozioni fondamentali (v. Emozione). 2. Una delle virtù teologali (v. Virtù)».

<sup>7</sup> Cf. V. POSSENTI, «Introduzione», in J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 1979, 29.

<sup>8</sup> Cf. V. POSSENTI, «Introduzione», in J. MARITAIN, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Massimo, Milano 1996, 19-20.

<sup>9</sup> Cf. M. MARASSI, «Speranza», in AA.Vv., *Enciclopedia filosofica*, XI, Bompiani, Milano 2006, 10947-10958.

Il professore della Cattolica propone un'esposizione in cinque parti che includono: il periodo dell'antichità greca; una visione generale del tema nelle tre grandi religioni monoteiste (ebraismo, cristianesimo e islam); il periodo dall'antichità alla Riforma; l'età moderna fino alla dissoluzione dell'idealismo; il Novecento. Non è il caso di ripercorre queste tappe, mentre può essere significativo trovare idee e forme costanti nel tempo, nonostante le divergenze delle varie posizioni. In questa linea, si possono riscontrare punti ricorrenti tra i quali: a) la relazione con il futuro e l'attesa, il più delle volte in senso positivo di qualcosa di buono; b) la relazione con il possibile, cioè l'attesa è di un'eventualità possibile. È sempre presente il rischio dell'ipotesi illusoria o della speranza vana, però la speranza autentica la si riscontra legata a un possibile reale; c) la componente razionale, in altre parole la possibile previsione o aspettativa ha un fondamento razionale e non puramente emotivo; d) la presenza del — o la dialettica con — l'elemento religioso, tanto che l'orientamento escatologico proprio della religione si ritrova con frequenza secolarizzato nell'oggetto utopico delle ideologie ate-agnostiche<sup>10</sup>; e) la creatività e il legame propositivo con l'azione, perché la previsione di futuro incide come stimolo sul presente per trasformarlo; f) la significatività per il soggetto singolo, così che è sempre — anche — una speranza personale e non solo un avvenire neutro o generale.

L'elenco non è esaustivo e non vuole esserlo. Inoltre, non enuncia nemmeno le differenze — a volte profonde — tra epoche e posizioni teoretiche diverse. Vuole solo dare una prospettiva di massima su alcune costanti presenti lungo le riflessioni dei secoli.

Tale percorso aiuta a comprendere che la meraviglia di cui si parlava all'inizio non riguarda una possibile novità di tematica, bensì la sua attuale ripresa. Dopo la fine delle ideologie con le loro concezioni della storia — che «hanno promesso molto e mantenuto poco»<sup>11</sup> — e dopo la constatazione che ogni attesa di un futuro privo di male è andata delusa, sembrava che non ci fosse più spazio per un pensiero programmatico verso l'avvenire: «la *conclusione della metafisica moderna* porta necessariamente con sé la crisi senza ritorno delle corrispondenti filosofie della storia»<sup>12</sup>. Nonostante ciò, «si può riprendere a meditare sulla storia, perché il mondo vero non è diventato

<sup>10</sup> Cf. M. MARASSI, «Speranza», 10956.

<sup>11</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 107.

<sup>12</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 107. Il corsivo è del testo originale.

favola»<sup>13</sup> e perciò rimane «un “principio speranza” secondo cui il male e il negativo non avranno l’ultima parola»<sup>14</sup>.

Partendo da presupposti diversi, il numero monografico della *Rivista Italiana di Filosofia Politica* (5, 2023) si propone di sondare la possibilità di una filosofia della speranza o, più propriamente, un’indagine sul posto e sulla possibilità della speranza nella riflessione filosofica. L’intento è nobile: poter offrire una filosofia che eviti da una parte ideologie fondamentaliste e dall’altra decostruzioni fini a se stesse, per cercare persino di ricostruire vincoli tra «la giustizia e il diritto, la libertà e la responsabilità»<sup>15</sup>. Non solo, bensì si vuole «sperimentare una filosofia politica che non “metta il broncio” all’epoca autoassolvendosi da qualsiasi responsabilità verso il presente. Una filosofia politica che non consideri la speranza una *naiveté* teoreticamente poco elegante, ma abbia invece il coraggio di assumerla come atteggiamento teorico irrinunciabile»<sup>16</sup>.

Il presente intervento vuole, quindi, mettere a confronto le proposte dei diversi articoli della rivista menzionata con la prospettiva di *Una nuova partenza*. A una prima parte di riflessione sui saggi della *Rivista* per trovarne possibili linee comuni e portare alla luce la filosofia della speranza presenti in essi, seguirà la riflessione di confronto con il volume di Possenti, cercando di evidenziare aspetti comuni e dissomiglianze. Infine, si proporranno alcune considerazioni conclusive sulle questioni lasciate aperte.

## Le proposte della *Rivista*

La *Rivista* offre un articolo introduttivo che spiega l’argomento e gli intenti e, quindi, cinque articoli sul tema dalla filosofia della speranza, con collaborazioni internazionali<sup>17</sup>. Funge da sfondo comune la pensabilità e la praticabilità della speranza «come disposizione cognitiva e sensoriale, capace di essere strumento critico e immaginativo a un tempo»<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 107.

<sup>14</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 107.

<sup>15</sup> O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*: per una filosofia della speranza. Introduzione», *Rivista Italiana di Filosofia Politica* 5 (2023), 7.

<sup>16</sup> O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 8.

<sup>17</sup> Gli articoli in lingua spagnola saranno citati con una traduzione mia in italiano e in nota si riporterà il testo originale.

<sup>18</sup> O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 8.

### *Le cinque proposte*

Il primo saggio, di Nuria Sánchez Madrid<sup>19</sup>, propone una rivalorizzazione del potenziale politico della visione kantiana della speranza<sup>20</sup>. Di questo potenziale sottolinea principalmente tre aspetti. Anzitutto, risalta la speranza intesa come fiducia in un progresso umano indefinito verso il meglio. Tale postulato l'autrice lo accoglie come fattore positivo perché capace di strappare il soggetto dalla sua tendenza all'egoismo e di dargli forza per assumere progetti e azioni che altrimenti si sarebbero lasciati in balia del destino<sup>21</sup>.

La prospettiva di progresso e di progettualità rilevano l'importanza della capacità di immaginazione politica intergenerazionale. Tali aspetti, infatti, muovono ad agire per cercare di offrire un mondo migliore<sup>22</sup>. La natura intergenerazionale dell'immaginazione anticipa i bisogni materiali e simbolici di chi verrà dopo di noi e risulta perciò come l'aspetto di operatore politico della speranza. Per la professoressa della Complutense, la mancanza di speranza nel futuro genera ostacoli per i cambi sostanziali di situazioni strutturalmente indesiderabili o ingiuste. La speranza in questo senso aiuterebbe ad affrontare i cambi perché toglierebbe il timore di possibili perdite di livello di vita nel breve tempo, avendo uno sguardo più lungimirante, con un concetto di giustizia intergenerazionale che vada più in là delle politiche a breve termine.

In terzo luogo, la speranza sarebbe uno strumento «per costruire soggetti coscienti delle deficienze del mondo e della società»<sup>23</sup>. Si intende sempre una speranza non puramente emotiva, bensì sostenuta da strutture di intelligibilità<sup>24</sup>. D'altra parte, l'emotività è sì presente nella riflessione dell'autrice, come attenzione alle sfide del presente e slancio che supera l'orizzonte della trasformazione del soggetto per rivolgersi al mondo con la volontà di cambiare le istituzioni e introdurre nuovi diritti di inclusione<sup>25</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico de la esperanza y su articulación con la imaginación política: una reflexión a partir del paradigma kantiano», *Rivista Italiana di Filosofia Politica* 5 (2023), 15-33.

<sup>20</sup> Cf. Si tratterebbe di rivendicare la rilevanza della speranza «consciente de su vínculo con procesos de transformación efectiva de las condiciones de vida» (N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 17).

<sup>21</sup> Cf. N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 22.

<sup>22</sup> Cf. N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 22.

<sup>23</sup> N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 18: «La esperanza como un instrumento promotor para construir sujetos conscientes de las deficiencias del mundo y la sociedad».

<sup>24</sup> Cf. N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 27.

<sup>25</sup> Cf. N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 30.

In grande sintesi, per Sánchez Madrid la speranza rappresenta da una parte un imprescindibile «strumento di critica sociale»<sup>26</sup> che si apre al cambiamento e spinge al cambiamento, con la fiducia che tale cambiamento sarà un progresso. Dall'altra si presenta come un «postulato derivato dai principi dai quali dipende la vita umana sulla terra»<sup>27</sup> che apre «la percezione individuale alla comprensione dell'esistenza di altri»<sup>28</sup>.

Il secondo contributo tematico della *Rivista* è di María José Guerra Palmero<sup>29</sup>. Il testo presenta una serie di note riguardo le criticità e le sfide che l'autrice ritiene più importanti e prioritarie per le nostre società nel contesto mondiale attuale. Si delinea così lo stato di «società delle emergenze»<sup>30</sup>, vale a dire non una semplice sovrapposizione di crisi, bensì un autentico stato permanente di allarmi e allerte, appunto di costante emergenza<sup>31</sup>. Lo scritto usa apertamente toni catastrofisti, paragonando la situazione del mondo attuale al Titanic che si avvicina inevitabilmente alla sua fine senza far nulla<sup>32</sup>. Le emergenze che preoccupano Guerra Palmero sono soprattutto la crisi climatica e il neoliberalismo, quest'ultimo associato al fascismo<sup>33</sup> dai risvolti genocidi<sup>34</sup>. Assieme a queste, si nominano altre emergenze: la rivoluzione tecnologica, i social media, lo sfinimento della democrazia, le guerre, le pandemie, l'immigrazione, l'inflazione senza controllo, la crisi economica endemica, il lavoro precario.

Davanti a tutto ciò, Guerra Palmero afferma che «abbiamo bisogno di una filosofia politica pratica che si sforzi per non sfrattare la speranza»<sup>35</sup>. In

<sup>26</sup> N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 30: «Esperanza como herramienta de crítica social».

<sup>27</sup> N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 31: «Postulado derivado de los principios de los que depende la vida humana sobre la tierra».

<sup>28</sup> N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico», 30: «La percepción individual a la comprensión de la existencia de otros».

<sup>29</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos. Apuntes sobre filosofía política práctica y resiliencia», *Rivista Italiana di Filosofia Politica* 5 (2023), 35-55.

<sup>30</sup> M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 43: «Sociedades de las emergencias».

<sup>31</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 42.

<sup>32</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 39.42. *Ivi*, 42-43: «Hoy, como ya hemos advertido, nadie está a salvo. [...] Sabemos que la calamidad, más que la catástrofe, será inevitable».

<sup>33</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 37.39.45.48.

<sup>34</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 37.

<sup>35</sup> M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 35: «Necesitamos una filosofía política práctica que se esfuerce por no desalojar a la esperanza».



che cosa consisterebbe questa speranza? La speranza in concreto è la gente<sup>36</sup> e i motivi sono principalmente due. Anzitutto, data la situazione, Guerra Palmero ritiene inevitabile il ricorso a una decrescita per poter generare futuri vivibili<sup>37</sup> e, perciò, c'è speranza perché la gente ha dimostrato più volte grande capacità di resilienza, di solidarietà e cooperazione davanti a notevoli avversità<sup>38</sup>. In tale prospettiva, la resilienza è anche un obiettivo politico da conseguire<sup>39</sup>. Il secondo motivo per cui la speranza risiede nella gente è che solo «massivi movimenti sociali che propizino la transizione a un mondo nuovo»<sup>40</sup> potranno consentire ed attuare la transizione ecosociale necessaria per offrire i suddetti futuri vivibili e scongiurare l'apocalisse ecologica<sup>41</sup>.

In definitiva, nonostante il linguaggio della rivoluzione e delle utopie sociali si sia spento<sup>42</sup>, la speranza continua a risiedere nella rivoluzione popolare, questa volta orientata verso una nuova ecopolitica che sia ecosociale ed ecofemminista<sup>43</sup>.

Il terzo articolo, di Mauro Farnesi Camellone<sup>44</sup>, propone una lettura del materialismo speculativo di Ernst Bloch interpretandolo come “scienza della speranza”. Secondo l'autore, il marxismo è una scienza ancora capace di offrire o riattivare speranza verso un futuro migliore, con un sapere progettuale che sintetizza forze naturali (la materia) e finalità umane<sup>45</sup>. La base materiale di questo sapere progettuale — o anche capacità di anticipazione, rappresentazione immaginativa, pianificazione — è l'istinto di sopravvivenza, le cui espressioni più importanti sono la paura e la speranza. Mentre la paura è puramente istintiva, la speranza no e contiene necessariamente l'immaginazione del possibile, che non deve essere confusa con

<sup>36</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 42-43.46.

<sup>37</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 48.

<sup>38</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 43.

<sup>39</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 35.50.

<sup>40</sup> M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 53: «¿Habrà lugar para la esperanza? Serà difícil sin masivos movimientos sociales que propicien la transición a un mundo nuevo en el que se pueda respirar y vivir con dignidad».

<sup>41</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 47.

<sup>42</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 52.

<sup>43</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 46-47.

<sup>44</sup> Cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza nel materialismo speculativo di Ernst Bloch», *Rivista Italiana di Filosofia Politica* 5 (2023), 57-73.

<sup>45</sup> Cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 59.

una speculazione acritica<sup>46</sup>. La comprensione della totalità, infatti, ha bisogno della nozione di un “non ancora esistente”, ma che sia “effettivamente possibile”, cioè della categoria di “possibilità oggettivo-reale”<sup>47</sup>.

Posta la base antropologico-ontologica, costruita attorno alle categorie di anticipazione e materia, Farnesi Camellone sviluppa la proposta di trasformazione della realtà a partire dal pensiero blochiano. In questa prospettiva, trasformare la realtà verso l’abolizione dello sfruttamento, dell’oppressione, della disuguaglianza e mancanza di libertà, «in altre parole *la speranza di una società senza classi*»<sup>48</sup>, presuppone non solo un orientamento verso il futuro e un’intuizione del non ancora esistente ma effettivamente possibile, bensì anche la speranza di realizzare il possibile oggettivo-reale, ed implica la mobilitazione di tutti i poteri della mente, della volontà e dei sentimenti<sup>49</sup>. L’utopia da realizzare con la rivoluzione deve essere concreta o di possibilità oggettivo-reale<sup>50</sup>. Dopo la catastrofe storica dello stalinismo, infatti, i marxisti non possono più permettersi di sganciare il rovesciamento dello *status quo* da un’anticipazione possibile-reale del futuro rapporto sociale comunista. Così il concetto di progresso, nella visione di Bloch, viene radicalmente ripensato come «possibilità oggettivo-reale di trasformazione orientata dello *status quo*»<sup>51</sup>.

La speranza, quindi, risulta essere una specificità antropologica non puramente emotiva che spinge ad anticipare futuri possibili, oltre che essere parte della forza rivoluzionaria. La storia delle anticipazioni rivoluzionarie possibili-reali coincide con la storia della speranza in quanto specificità antropologica<sup>52</sup>.

Il saggio successivo, di Natascia Tosel<sup>53</sup>, propone un’analisi di possibili vie di speranza nel contesto della proposta postcritica. Tosel parte dall’affermazione del necessario superamento della critica perché oramai esausta<sup>54</sup>, vale a dire senza più capacità performativa: proprio la radicalità dell’o-

<sup>46</sup> Cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 61.

<sup>47</sup> Cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 63.

<sup>48</sup> M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 67. Il corsivo è del testo originale.

<sup>49</sup> Cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 68.

<sup>50</sup> Cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 63-64.

<sup>51</sup> M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 70.

<sup>52</sup> Cf. M. FARNESI CAMELLONE, «Il lavoro della speranza», 71.

<sup>53</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale. La postcritica come politica», *Rivista Italiana di Filosofia Politica* 5 (2023), 75-91.

<sup>54</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 77.

dierno gesto cognitivo critico rischia di divenire un alibi di inerzia politica che contraddice l'originario progetto critico moderno e illuminista<sup>55</sup>. Tale superamento ha due presupposti per accadere. Il primo è il farsi carico di una proposta ontologica in cui la realtà è intesa come processo, pena il ricadere nel momento critico di mera descrizione e attestazione del già dato e, quindi, l'arrendersi all'impossibilità del cambio<sup>56</sup>. Il secondo è il risituare la speranza, non più utopica promessa per il futuro, bensì «una speranza *topica, comune*, legata all'assemblarsi di attori e attanti intorno a un *topos* e un *locus* che li concerne, li preoccupa e perciò stesso li lega»<sup>57</sup>. Tosel lo spiega con il passaggio dalla *Realpolitik* a una *Dingpolitik*, vale a dire da una politica incentrata sugli interessi e realtà dei tradizionali luoghi politici (come i parlamenti), a una politica rinvenuta in assembramenti e riunioni dove le contese e i dialoghi rendono pubblico l'oggetto d'interesse (*ding*, cosa) e perciò gli conferiscono rilevanza, pertinenza; lo rendono *matters of concern*<sup>58</sup>. Tale mutamento è speranza perché nel radicarsi della concretezza si creano nuovi spazi di performatività, si supera l'idealizzazione senza lasciare un certo affetto che spinge all'azione. Un'azione non individuale, bensì collettiva, condivisa, in vista di un obiettivo comune.

La postcritica, perciò, optando per un'ontologia processuale e una nuova collocazione della rilevanza politica, si propone di situare i propri concetti nelle pieghe dell'azione non tanto allo scopo di spiegarla, quanto piuttosto per seguirne i movimenti e le torsioni, con la consapevolezza che il cambiamento è possibile<sup>59</sup>. In questa prospettiva sarà importante assumere una postura epistemologica differente, che rinunci al testimone "imparziale" e valorizzi la visibilità delle categorie "marcate", situate, in particolare del femminile plurale, per ascoltare voci e visioni diverse<sup>60</sup>.

Il quinto ed ultimo articolo in considerazione è di José Luis Villacañas Berlanga<sup>61</sup>, con un taglio meno centrato sulla ricerca della speranza e dedicato a una riflessione sul testo di Roberto Esposito, *Pensiero istituyente*, in dialogo principalmente con Merleau-Ponty. Proprio la differenza di analisi dal resto dei

<sup>55</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 80.

<sup>56</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 89.

<sup>57</sup> N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 88.

<sup>58</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 86-88.

<sup>59</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 88-89.

<sup>60</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 87.

<sup>61</sup> Cf. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Institución y Mundo de la vida. Un análisis desde Esposito y Merleau-Ponty», *Rivista Italiana di Filosofia Politica* 5 (2023), 93-119.

saggi rende meno chiaro il contributo verso una filosofia aperta alla speranza. Quello che si può desumere dalla proposta di Villacañas Berlanga sono dei punti o orientamenti dove sarebbe possibile proseguire lo studio esplicitando i collegamenti con un atteggiamento teoretico includente la speranza.

Credo che siano tre gli aspetti principali dove si potrebbe inserire la riflessione sulla speranza: a) il fatto che, superando l'istituzione sostantivo a favore dell'istituire come processo dinamico, si possa dare una continua rielaborazione del tempo della storia<sup>62</sup>, in un processo mai totalmente prevedibile<sup>63</sup>, lasciando aperta ogni possibilità per cui anche quella di miglioramento; b) il fatto che non c'è un principio di realtà precedente all'istituire che lo determini anticipatamente. Al contrario, lo stesso soggetto istituente non precede alla propria prassi, bensì si istituisce anch'esso nel coinvolgersi con la propria azione<sup>64</sup>. In tal modo, non si costituisce mai una totalità chiusa o perfettamente stabilizzata e si rimane aperti ai processi della vita; c) il processo istituente è plurale in vari sensi, in particolare nel senso che non è esclusivamente legato all'ambito politico, ma è proprio dell'ambito sociale, dei gruppi sociali che possono operare in collaborazione<sup>65</sup>. Di nuovo, questo crea dialettica ed evita una chiusura totalizzante alla vita, con sempre nuove possibilità di cambio.

### *Linee comuni*

I cinque articoli poggiano su fondamenti e prospettive alquanto differenti tra loro, ma è possibile rilevare alcune linee comuni, a modo di «sfondo comune di una pensabilità e di una praticabilità della speranza come disposizione cognitiva e sensoriale, capace di essere strumento critico e immaginativo a un tempo»<sup>66</sup>.

Tra i vari articoli è comune una visione positiva della speranza, come una forza performativa verso il meglio o uno stimolo all'azione contro gli aspetti negativi del presente. La speranza è vista quasi come qualcosa di necessario perché si dia la rivoluzione, non solo per il suo aspetto performativo-attivo, ma anche come aiuto davanti alle difficoltà, quale forza di resilienza capace di resistere al negativo mentre si opera per il positivo.

<sup>62</sup> Cf. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Institución y Mundo», 98.

<sup>63</sup> Cf. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Institución y Mundo», 101.108.

<sup>64</sup> Cf. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Institución y Mundo», 109-110.

<sup>65</sup> Cf. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Institución y Mundo», 114.118.

<sup>66</sup> O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 8.

Un altro aspetto comune rilevante riguarda la razionalità della speranza. I contributi della *Rivista*, in quanto propri della filosofia politica, esplicitano come la speranza sia legata a una certa speculazione, una capacità critica che guarda agli oggetti razionali del presente e del futuro possibile, così da poter scegliere vie ragionevoli di miglioramento. Tali, per esempio, sono le riflessioni sul passaggio da una prospettiva utopica totale a una parziale, cioè che resti in divenire (mai conclusa del tutto) e legata a gruppi invece che nazioni.

Legati a quanto detto, ci sono altri quattro punti comuni ricorrenti negli articoli. Anzitutto, l'affermazione che la realtà è continuo processo e deve considerarsi sempre aperta, mai raggiungendo un punto di quiete o di acquisizioni definitive. Per gli autori, tale aspetto è legato alla speranza perché solo in una possibilità sempre aperta sarebbe possibile sperare — individualmente e pluralmente — in situazioni migliori.

Si vede poi come necessaria per tutti gli autori l'apertura della rilevanza politica a nuovi luoghi o gruppi. In altre parole, devono assumere maggior rilevanza gli interessi della società o di gruppi di essa, affinché il peso politico — ma pure la responsabilità — non sia lasciato solo alle istituzioni governative e agli interessi nazionali-statali. Si potrebbe quasi vedere una proposta forte di dialettica tra società e politica, dove la seconda dovrebbe perdere di forza e assumere gli interessi della prima, senza che tali gruppi della società si trasformino in nuovi gruppi politici.

Altro punto comune è la visione motivazionale di fondo della speranza e della spinta al cambio in un futuro materialmente migliore. La prospettiva del cambio, in altri termini, sarebbe una ricerca indefinita di miglioramento materiale della vita e della società.

Infine, è da sottolineare come in tutte queste prospettive il soggetto della speranza, del cambio, della spinta, degli interessi, risulta essere sempre una pluralità. Non c'è prospettiva per l'individuo e non si nomina la persona singola se non per il dovere di aprirsi agli altri. Si opta per un processo di soggettivazione del plurale che ha come fine il miglioramento delle proprie condizioni materiali, possibile perché la realtà è sempre aperta a cambiamenti.

Non risulta chiaro, perciò, quale sia il fine del cambio o i suoi parametri. Questo lascia l'impressione nel lettore che il bene e il fine dell'azione non siano altro che il cambiamento stesso e la rivoluzione, semplicemente perché rappre-

sentano una rottura dello *status quo*. E tali beni sono pensati e rivolti sempre alla pluralità, senza considerazione dell'individuo preso nella sua singolarità.

## La proposta di Possenti

### *Aspetti comuni*

Rispetto alle affermazioni e posizioni della *Rivista* come si pone Possenti? Anzitutto si può riscontrare che molte delle analisi sulle difficoltà presenti e delle note sulle caratteristiche della speranza mostrano tratti comuni tra le nostre fonti.

### Azione positiva della speranza

Rispetto alla *Rivista*, il testo di Possenti ha un'apertura chiara all'ambito religioso che permette un linguaggio e un'ermeneutica più ampi. Se non si menzionano esplicitamente i termini usati negli articoli visti sopra, molti concetti si ritrovano con un ruolo simile, sebbene espressi diversamente. Così, se nella *Rivista* si sottolinea la performatività della speranza, in *Una nuova partenza* è costante il richiamo al teologico come fattore di ispirazione e rinnovamento del politico, tanto da affermare la compostibilità di fede escatologica e di coscienza storica<sup>67</sup>. Al proposito della *Rivista* di «sperimentare una filosofia politica che non “metta il broncio” all'epoca»<sup>68</sup>, corrisponde in certo modo il permanere di un “principio speranza” che guarda più in là delle possibili delusioni delle attese frustrate<sup>69</sup>.

In comune, riguardo alla visione positiva della speranza, c'è pure l'idea che sia necessario uscire dall'assolutizzazione della contemporaneità e che questo sia possibile proprio orientando il futuro in modo tale che non sia subito, bensì progettato<sup>70</sup>. Perciò si deve abbandonare il solo momento decostruttore e decidersi a costruire<sup>71</sup>. L'atteggiamento di una ricerca costruttiva e non solo decostruttiva, che permei la filosofia politica, è comune ai vari testi.

### La razionalità della speranza

Possenti afferma che la religione può animare attivamente la vita civile. Tale apporto lo si definisce non semplicemente come un fattore motivante

<sup>67</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 32.

<sup>68</sup> O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 8.

<sup>69</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 107.

<sup>70</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 110.

<sup>71</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 121-125.291.

o una mera emotività, bensì come un contributo cognitivo, una coscienza critica, per elaborare i problemi e trovare le soluzioni<sup>72</sup>. In queste riflessioni ritorna quanto riscontrato nella *Rivista* come la razionalità della speranza.

Separazione dalla nozione di totalità

Anche se in contesti e riflessioni differenti rispetto alla *Rivista*, in *Una nuova partenza* si ritrova l'affermazione della necessità per la filosofia della storia (per una visione di speranza della storia) di separarsi dalla nozione di totalità e dalle entità astratte (potere, tecnica, economia), cioè dall'impersonale<sup>73</sup>. In un senso che andrebbe meglio investigato, si nota tuttavia una certa linea comune alle utopie "topiche" o parziali degli interessi vissuti dalle persone concrete più che dalle istituzioni tradizionali.

Crisi della politica

In modo diverso dalla *Rivista*, ma non contrastante, anche Possenti costata l'insufficienza della politica dello *status quo* attuale. Per Possenti la politica sperimenta una gravissima crisi perché ha perso il senso del suo compito — la ricerca e promozione del bene comune — e così ha preso il sopravvento la lotta di interessi e di poteri quali l'economico, il tecnico, il mediatico ed altri<sup>74</sup>. Più avanti si dirà di più sulle differenze tra le proposte della *Rivista* e di Possenti relative al superamento di questo *status quo*.

Pluralità

Infine, anche Possenti sottolinea l'importanza dell'apertura all'altro e del superamento dell'individualismo<sup>75</sup>. In accordo con varie parti della *Rivista*, Possenti rileva che la vita buona include non solo l'altro attuale, ma anche quello futuro e, in più, ci deve essere spazio anche per i non umani, per la vita di ogni ente<sup>76</sup>. Esiste, infatti, una interazione universale per la quale ogni nostro atto coinvolge sia l'altro, sia la Terra come casa comune<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 59.

<sup>73</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 115.

<sup>74</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 27.52.98.

<sup>75</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 294.

<sup>76</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 249.

<sup>77</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 246.

*Dissomiglianze*

La sintesi delle varie posizioni proposta fino a qui è probabilmente troppo abbreviata rispetto alla ricchezza e alle sfumature offerte dai vari autori. Rimane, tuttavia, utile per mostrare che sono effettivamente presenti preoccupazioni e sguardi vicini tra loro su situazioni comuni, tali da prospettare appunto comuni speranze.

La comunanza di analisi e di speranze non cancella, d'altra parte, fondamentali e proposte di soluzioni assai diversi, a volte non conciliabili. Ora diamo uno sguardo alle divergenze. I due principali punti di discordanza tra le posizioni della *Rivista* e di *Una nuova partenza* li ritrovo nel concetto di realtà e nella centralità della persona, ai quali si legano come conseguenze altri temi.

## Ontologia processuale e nihilismo

Si è detto che un fattore precipuo di speranza per gli articoli della *Rivista* sia l'affermazione di una realtà come continuo processo, aperta costantemente a nuove realizzazioni, non potendo mai raggiungere una meta finale. Più tecnicamente, si afferma come necessaria una ontologia processuale in cui tutto è cambiamento in atto<sup>78</sup>. Lo stesso soggetto dell'azione sembra acquisire il suo essere soggetto solo nella messa in atto della progettazione del futuro, cioè nell'agire un cambiamento dello *status quo*.

Possenti muove da altre prospettive o, meglio, da tutt'altra ontologia. La speranza proposta si fonda su una visione escatologica. Questa implica la possibilità di cambio verso un meglio in quanto c'è un meglio al quale tendere, un fine da raggiungere. Forse non sarà mai raggiunto completamente nel mondo, però c'è un orientamento dell'azione che non è il cambio in sé — la ribellione allo *status quo* — bensì è la ricerca del bene comune e della vita buona<sup>79</sup>.

Le due visioni sono distanti e, seguendo le argomentazioni di Possenti, le prospettive della *Rivista* rientrerebbero in buona parte nella sua critica al nihilismo. Possenti ha riflettuto a lungo sul nihilismo<sup>80</sup>, e lo descrive quale atteggiamento antirealistico a livello ontologico e gnoseologico che

<sup>78</sup> Solo come esempi: cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 88-89; cf. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Institución y Mundo de la vida», 109-110.

<sup>79</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 38.94.249.

<sup>80</sup> Cf. V. POSSENTI, *Terza navigazione. Nihilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998; cf. ID., *Nihilismo giuridico. L'ultima parola?*, Rubettino, Soveria Mannelli 2012.



dissolve ogni stabilità dell'essere affidandosi alla pura contingenza del volere<sup>81</sup>. L'ontologia processuale affermata dagli articoli della *Rivista* finisce per cadere nella critica dell'analisi di Possenti perché l'assenza di un fine chiaro a cui tendere rivela come tutto il movimento proposto presupponga un «capovolgimento in cui pensiero e prassi partono dal negativo e dalla negazione invece che dal positivo. Il positivo sarebbe il risultato di una doppia negazione, il non del negativo»<sup>82</sup>. Si nullifica il mondo reale privilegiando la volontà di significazione dell'uomo, si annulla ontologicamente l'istituzione per il solo movimento istituente, si invoca la rivoluzione come soluzione: «sul piano della prassi il nichilismo emerge come cancellazione del “tu devi” sostituito dall’“io voglio”, [...] il principio di realtà è sopraffatto da dialettiche logiche poste dall'arbitrio e dalla volontà di potenza di chi le crea»<sup>83</sup>. Tutto ciò porta alla vittoria del distruttivo sul costruttivo: «chi assegna il primo posto al negativo e alla negazione, non si accorge che la negazione rimane tale ed eternamente se stessa anche e proprio quando volesse, negando il negativo, ottenere il positivo: la negazione di una negazione è e resta una negazione»<sup>84</sup>. Se il principio di una progettazione del futuro si fonda sulla negazione si cade nell'orizzonte del nihilismo e perciò non si è in grado di affrontare adeguatamente la realtà, né «avanzare un'idea fondata sul divenire»<sup>85</sup>.

Le posizioni qui espresse sono cariche polarmente e, per essere più precisi, si dovrebbero proporre puntualizzazioni per ogni saggio preso in considerazione. Nel complesso, tuttavia, rimane ferma la differenza ontologica

<sup>81</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 65. V. POSSENTI, *Nihilismo giuridico*, 93-94: «Il nichilismo non è in alcun modo qualcosa che accade all'essere, come se l'essere andasse in niente, ma qualcosa che accade all'uomo, al suo conoscere, al suo volere, alla sua libertà [...] Il nichilismo dunque come antirealismo, ossia negazione di ciò che è [...] è cercare di cambiare la natura delle cose mutando i loro nomi. [...] Le idee d'unità, verità e scopo non sono più valide e devono venire emarginate dalla filosofia. Nel nichilismo l'essere non è più interpretabile né col concetto di fine, né con quello di unità, né con quello di verità. Poiché queste nozioni non sono lette realisticamente, bensì solo come prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento del dominio umano, la loro valenza rivelativa è annullata. Ciò implica: – quanto al fine, che l'eterno divenire mondano non mira a nulla; è completamente senza scopo; – quanto all'unità, che non esiste un'organizzazione unitaria e significante del tutto, né a fortiori una sua suprema forma di governo e amministrazione; – quanto alla verità, che non esiste alcun “mondo vero”, alcuna realtà soprasensibile oltre e sopra l'eternità di un divenire che costituisce l'unica realtà».

<sup>82</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 65.

<sup>83</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 65.

<sup>84</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 66.

<sup>85</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 66.

tra gli articoli della *Rivista* e *Una nuova partenza*. Possenti suggerisce l'idea che con la crisi moderna della filosofia teoretica e pratica sia emersa una svolta di fondo per la quale la preminenza e l'originarietà siano del negativo e della negazione e non del positivo<sup>86</sup>, e tale idea sembra riscontrarsi nei testi della *Rivista*.

Se il primato è del negativo e della negazione, senza una posizione di un positivo che orienti l'azione, è chiaro che il pensiero pratico sottolineerà di più il momento decostruttivo, lo scontro, sul momento costruttivo e di incontro.

### Il ruolo positivo della politica

Una delle conseguenze di questa differenza di fondamento ontologico è la posizione che assumono i vari autori davanti alla situazione della politica. Gli articoli della *Rivista* rilevano l'insufficienza della politica tradizionale e delle istituzioni governative e propongono come soluzione privilegiata — forse l'unica veramente auspicata o “sperata” — quella di aumentare la rilevanza politica della società (in gruppi più o meno cospicui). Tale proposta è formulata a modo di negazione dialettica, di contrappeso per contrasto, non di dialogo per una crescita comune.

Anche Possenti auspica più rilevanza politica da parte della società e va in questa direzione la proposta di una maggior influenza della religione<sup>87</sup>. La grande differenza risiede nel porre tale riflessione in una visione di dialogo e crescita comune, non di opposizione dialettica. In questa visione, come si è detto, c'è sì la constatazione di una grave crisi della politica, ma l'analisi e critica di Possenti si dirigono a cercare di recuperare e accrescere tutto il positivo dell'azione politica<sup>88</sup> piuttosto che trovarne dei sostituti o contrappesi. È per recuperare il positivo della politica che Possenti mostra l'importanza della presenza del teologico anche in ambito politico, affinché questa presenza aiuti ad evitare l'assolutizzazione degli interessi e dei poteri. All'autonomia della politica, infatti, deve andare unita l'affermazione della sua “non divinizzazione”, vale a dire una costante laicizzazione del mito moderno della sovranità<sup>89</sup>.

In questo necessario sforzo positivo di bilanciamento degli interessi, oltre alla religione possono essere importanti, persino necessari, tutti gli altri fat-

<sup>86</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 166-167.

<sup>87</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 25.59.

<sup>88</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 98.

<sup>89</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 61.

tori sociali presenti nella *Rivista*. Tuttavia, devono restare fermi due punti: il dialogo al posto della dialettica<sup>90</sup> e che l'obiettivo di tale dialogo «non è l'emancipazione (certo anche questo), ma la salvaguardia fondamentale dell'uomo e la sua fioritura, che è qualcosa di più della sola emancipazione»<sup>91</sup>.

## Diritto e politica

Alla diversa posizione in merito all'ontologia e alla politica si collega la questione del diritto. Negli articoli della *Rivista* non è presente una vera tematizzazione sui diritti, ma il richiamo ai diritti in generale e ai diritti umani è presente, auspicando la difesa di questi ultimi e la crescita dei primi, in particolare dei diritti di inclusione.

Nessuno di per sé è contrario all'affermazione della difesa dei diritti. Resta tuttavia problematico chiarire quali diritti sono da difendere e da accrescere. Possenti costata la crisi che sta investendo i diritti umani, sempre più ridotti ai soli diritti di libertà intesa come arbitrio del singolo sciolto da ogni legame<sup>92</sup>, e offre qualche pagina dove spiega una delle problematiche contemporanee legate al diritto. Di chi è il diritto, lo *ius*? Da dove nasce? Se si segue un'ontologia nihilista, il diritto diviene esclusivamente una legge positiva, alterando il concetto di legittimità (conforme al diritto) e riducendo tutto al concetto di legalità (conforme alla legge positiva)<sup>93</sup>. Alla fine, in questa logica rimane solo il diritto di una volontà che lo stabilisce sugli altri, con il risultato che quanto si sarebbe voluto difendere con il diritto — la persona e ciò che più gli appartiene — diviene mercé degli interessi più diversi.

Per capire più a fondo la problematica della questione, è di grande aiuto ricorrere alla riflessione di Marcello Pera. Costatando l'egemonia culturale e il trionfo dei diritti umani nelle carte e costituzioni, nazionali e internazionali, Pera non rinuncia ad affermare che accanto ai benefici ci sono inconvenienti, due su tutti. Il primo è la proliferazione e l'autofagia: i diritti umani generano altri diritti umani e finiscono per “mangiarsi” a vicenda<sup>94</sup>. Non tutto può essere un diritto nella stessa misura. Il secondo è

<sup>90</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 182.

<sup>91</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 76.

<sup>92</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 295.

<sup>93</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 90.

<sup>94</sup> Cf. M. PERA, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia 2015, 50-51.71.

il paradosso accennato poco sopra. I diritti, nati per tutelare la libertà individuale, una volta sanciti nelle carte e istituzioni giurisdizionali, finiscono col diventare norme solo positive, che si possono approvare, emendare, specificare, e anche annullare, e perciò finiscono col minacciare la stessa libertà individuale<sup>95</sup>.

Possenti, in ogni caso, parla dei diritti anche per mostrare l'importanza e il ruolo della politica. Il positivismo giuridico è di per sé problematico per le ingiustizie che può ingenerare; colpisce, inoltre, il politico perché gli toglie l'autorità che gli compete per dirigere e far crescere la comunità civile. Se il diritto è solo una *potestas* positiva, la politica non può reclamare la *auctoritas*, vale a dire che può solo amministrare beni dimenticando la dimensione etica dell'umano<sup>96</sup>.

### Personalismo

Il tema della dimensione etica dell'umano è un'altra grande dissomiglianza tra le proposte di *Una nuova partenza* e quelle della *Rivista*. I saggi della *Rivista* non offrono delle riflessioni specifiche sull'individuo al singolare o sulla persona, se non come parte di gruppi sociali che sono i veri soggetti delle azioni proposte<sup>97</sup>. Il progresso è progresso della società, del

<sup>95</sup> Cf. M. PERA, *Diritti umani e cristianesimo*, 142. Pera, per mostrare il paradosso dei diritti, prende l'esempio del diritto all'aborto, *ibid.*, 70-71: «considerati come diritti non-positivi, i diritti umani finiscono per diventare positivi per altra via. [...] Lo Stato diventa fonte di *tutti* i diritti. Ciò che è inerente alla persona, e dunque, per definizione, ciò che non è nella disponibilità dello Stato, finisce col dipendere da ciò che, di volta in volta, è deciso da un organo dello Stato o sovra-statale. [...] Nati come scudo protettivo contro l'interferenza dello Stato, i diritti umani diventano l'arma positiva dello Stato che perfora lo scudo. Questa autofagia ha una logica. Si consideri il caso dell'aborto. Come nasce questo "diritto"? Tramite una serie di passaggi ciascuno dei quali, presentandosi come una prosecuzione logica del precedente, ha una forza irresistibile. Si comincia con il diritto alla vita. Chi ha diritto alla vita ha diritto a una vita degna o ad «una vita veramente umana», come dice il § 26 di *GS*; chi ha diritto a una vita veramente umana ha in primo luogo il diritto a che non sia ostacolata da interferenze altrui; chi ha diritto ad una vita non ostacolata ha diritto ad auto-determinarsi; e chi ha diritto ad auto-determinarsi ha diritto a rimuovere gli ostacoli che possono limitarlo. A quel punto, interviene un parlamento o una corte giurisdizionale a riconoscere che una madre, la quale ritenga che un figlio ostacoli la sua vita fisica, sociale e morale, ha diritto ad abortire. E così si produce l'autofagia: il diritto alla vita finisce con l'implicare il diritto alla soppressione della vita; in generale, il diritto alla dignità della persona finisce con implicare il diritto alla distruzione della persona. È la "sorprendente contraddizione" di cui parlava Giovanni Paolo II: gli stessi diritti intesi per proteggere la persona finiscono col minacciarla».

<sup>96</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 98-99.

<sup>97</sup> Il lemma "persona" nei saggi presi in considerazione appare due volte al singolare in un'unica citazione esterna. Al plurale appare una volta in una citazione esterna e due

gruppo o della pluralità; non si dice niente riguardo il progresso personale dell'individuo. Al contrario, la preoccupazione di Possenti è incentrata sulla persona<sup>98</sup>.

Proprio guardando la persona si può dire che non esiste un progresso scontato: «il progresso non possiede la necessità di una legge metafisica [...]. L'uomo è capace di progresso, però è vano pensare che esso si realizzi necessariamente: l'uomo è un essere *perfettibile* e allo stesso titolo anche *corruttibile*. Questi elementi appaiono più fortemente nella vita morale della persona»<sup>99</sup>; «l'evoluzione della specie umana [...] ci rende capaci di *altruismo tanto quanto di egoismo*, ossia non comporta un miglioramento morale automatico»<sup>100</sup>. La speranza nel progresso non può significare supporre che ci sia sempre progresso senza regresso, o che la storia nella sua globalità comporti di per sé un progresso<sup>101</sup>. Sebbene le due posizioni si rivolgano in prima istanza a due tipi di progressi diversi — Possenti al progresso morale, la *Rivista* al progresso materiale — queste due prospettive non possono essere del tutto separate ed è per questo che Possenti afferma che «l'idea di un progresso illimitato è un mito che vive ben radicato in noi»<sup>102</sup>. Il punto è che l'istanza morale personale è «necessaria per offrire la misura di ciò che può essere agito o non agito, il senso del bene e del male»<sup>103</sup>. È in base a tale istanza che prende orientamento anche la dimensione plurale dell'individuo, sia verso l'altro, sia verso la casa comune, ossia le prospettive sociale, cosmopolita ed ecologica<sup>104</sup>.

La dimensione etica non si accontenta di un progresso solo materiale, come sembra facciano gli articoli della *Rivista*. Possenti è interessato a un progresso integrale dell'umano, perciò sia sociale che personale: «l'etica di

---

volte in due note a piè di pagina, per un totale di cinque ricorrenze. Con tutti i limiti che può avere questa constatazione — perché in sé non impedisce che l'argomento sia trattato con altri termini — resta un indizio significativo pensando all'argomento “speranza” e alla disciplina “filosofia politica”.

<sup>98</sup> In diverse parti del volume l'autore richiama il “principio persona” e si rifa al suo anteriore testo dove afferma: «il livello più alto dell'esistenza è l'esistenza in forma personale, nel senso che la persona costituisce l'essere più perfettamente essente» (V. POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, 28).

<sup>99</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 291.

<sup>100</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 246.

<sup>101</sup> Cf. N. SÁNCHEZ MADRID, «El marco epistémico de la esperanza», 22. Qui è detto in modo esplicito, ma in tutti gli articoli sembra essere presente come sfondo la fiducia che in generale l'umanità progredisca sempre verso il meglio.

<sup>102</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 295.

<sup>103</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 248.

<sup>104</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 248.

cui necessitiamo non guarda solo verso la sopravvivenza fisica ma pure verso l'integrità dell'essere e il rispetto dell'altro. [...] La vita buona con e per gli altri include non solo l'altro attuale ma anche quello futuro. L'altro non è solo l'uomo ma la vita di ogni ente»<sup>105</sup>.

Come si vede, e come si è detto parlando dei punti di convergenza, Possenti è interessato alle relazioni sociali; è conscio dell'interazione universale di ogni nostro atto<sup>106</sup> e non rinuncia a denunciare l'individualismo, persino nelle sue ultime forme "digitali" che distruggono il mondo comune<sup>107</sup>. Tutto questo, però, è fondato sulla dignità della persona, sulla natura umana, e non dipende esclusivamente dall'azione di gruppi. Il professore è cosciente della difficoltà soggiacente al suo discorso e la riferisce in gran parte alla decostruzione operata dall'azione nihilista sul concetto di sostanza, riducendo di fatto la persona umana a una collezione di capacità e funzioni<sup>108</sup>. La possibilità del convivere e dell'operare insieme resta, tuttavia, fondata proprio nella natura della persona e nella sua dignità che poggiano su una sostanzialità relazionale<sup>109</sup>.

La prospettiva di Possenti apre pure ad altre considerazioni circa l'annullamento dell'altro. Sembrerebbe maggiormente portato all'annullamento dell'altro un pensiero che insita più sulla persona che sul gruppo sociale. Invece si dà l'opposto. In un pensiero incentrato esclusivamente sul gruppo, dove la persona è sparita, l'altro come individuo diviene superfluo e può sparire dalla considerazione<sup>110</sup>. Pure l'altro, inteso come gruppo o soggetto plurale, diviene semplicemente il negativo da superare. In altre parole, la soggettivizzazione del plurale crea un altro "plurale" il quale, se mi accosto dialetticamente, rappresenta il negativo che devo superare, forse incluso annullandolo. Così, invece di costruire inclusione, l'esclusione della persona genera l'esclusione dei gruppi.

Legato alla dimensione etica della persona, al riconoscimento dell'altro e al pensiero sulla storia, Possenti non si esime dal trattare il tema del male: «le concezioni della storia che possiamo prendere sul serio non guardano da una parte soltanto, solo verso il bene o solo verso il male, ma sono quelle che accolgono la legge assiomatica del doppio progresso contrastante verso il bene e

<sup>105</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 249.

<sup>106</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 248.

<sup>107</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 294.

<sup>108</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 82.90.132.

<sup>109</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 134.

<sup>110</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 131.

verso il male»<sup>111</sup>. Questo perché se si omette la questione del male «il pensiero perde dignità e diventa un costrutto ideologico, [...] uno storicismo privo di vigore e di verità»<sup>112</sup>. In questa sede non è necessario commentare l'argomentazione di Possenti riguardo il mistero del male. Quello che è rilevante notare è l'assenza del riferimento al male negli articoli della *Rivista*. Ci possono essere cose che vanno male nel mondo, malesseri economici o sociali, mali di una democrazia degenerata, patologie sociali, aspetti problematici, emergenze varie<sup>113</sup>. E contro tutto questo si deve lottare promuovendo la rivoluzione<sup>114</sup>. Però, non essendoci una prospettiva di crescita morale della persona, non c'è neppure un male agito dalla persona. Al limite, ci sono strutture o movimenti di gruppi che possono essere persino genocidi<sup>115</sup>, ma sempre a livello di gruppo, di società. La persona sembra non aver rilievo in se stessa.

La prospettiva generale che si delinea dagli articoli sembra cadere in tal modo nell'ambito della critica di Possenti al razionalismo. Senza entrare nel merito della complessità di una definizione di razionalismo, gli articoli possono presentare — in modo più o meno marcato — questi aspetti che Possenti ritiene inadeguati per affrontare la storia<sup>116</sup>: la scomunica del mistero, dove il dolore e il male personale sono qualcosa di secondario; il rifiuto della trascendenza; l'irrelevanza della persona in quanto particola di un tutto, che può avere qualche valore solo se sottoposta al tutto. Negli articoli non si leggono queste espressioni, ma è proprio l'assenza di qualsiasi riferimento a tali problematiche, con una visione esclusiva di gruppo e di progresso verso il meglio, che fa scivolare le varie posizioni sotto la critica di Possenti. Forse la più forte affermazione dell'irrealtà del male è proprio il non farne menzione alcuna.

La dimenticanza del male e l'oblio della persona nei saggi della *Rivista* lasciano per lo meno l'impressione che l'io empirico debba essere disciolto nell'io trascendentale, portando nel concreto all'insignificanza dell'individuo e all'antipersonalismo<sup>117</sup>.

<sup>111</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 254.

<sup>112</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 253.

<sup>113</sup> Cf. *Rivista Italiana di Filosofia Politica* 5 (2023), 30.39.52.79.110.

<sup>114</sup> In alcuni casi, le affermazioni dei saggi della *Rivista* possono rientrare nella critica sviluppata da Possenti circa la tentazione gnostica moderna, che promuove la primazia della prassi e la trasformazione del mondo come soluzione al problema del male (cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 267-268).

<sup>115</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 37.

<sup>116</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 256.

<sup>117</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 259.

La mancanza di un riferimento al male e alla possibilità reale del male rischia, inoltre, di togliere incisività alle proposte della *Rivista*. Per esempio, una delle maggiori criticità contemporanee che si rinviene lungo gli articoli — e pure nel volume di Possenti — risiede nella crisi della democrazia oramai in balia di interessi di potere, tecnologici ed economici, spesso internazionali. Tra le proposte più significative della *Rivista* in merito a ciò vi è il bilanciamento di questi interessi forti attraverso una crescita della presenza e del peso politico di interessi regionali o locali, vale a dire di interessi più vicini alle persone e ai gruppi sociali. Anche se con altri termini, ritengo che Possenti esprima concetti simili, o in linea con tali idee, come si è detto più sopra<sup>118</sup>. Tuttavia, il modo di formulare e impostare la proposta da parte degli articoli dà per scontato che questi interessi regionali o di gruppi siano in sé migliori — con parole nostre, moralmente migliori — degli interessi proposti dai poteri dei governi. In altre parole, tali interessi sarebbero un contrappeso positivo di speranza agli altri perché, venendo da gruppi “più interessati” al benessere della propria regione o del proprio gruppo, non tenderebbero a giochi di potere di ampio respiro e salvaguarderebbero meglio la democrazia<sup>119</sup>. Sorge quindi la domanda di quale sia il fondamento reale per ritenere che il bilanciamento degli interessi forti operato da massivi movimenti sociali<sup>120</sup> o assembramenti topici<sup>121</sup> possa davvero essere esente dal male. In altri termini, cosa assicura che gli interessi topici sia più ordinati al bene regionale e globale rispetto a quelli di altre istituzioni di livelli superiori<sup>122</sup>? La domanda non è retorica, bensì vorrebbe favorire un approfondimento di intuizioni che di per sé hanno un carattere positivo e che possono trovare ampia accoglienza in diverse prospettive di filosofia politica, ma che possono perdere tutta la loro cogenza se poste senza considerare la reale possibilità del male.

Si potrebbe proseguire con le dissomiglianze perché, come è naturale, il testo di Possenti essendo un libro intero offre numerosi spunti. Le più rilevanti sono quelle trattate; le altre possibili divergenze si rivelano nel fondo conseguenze delle diverse impostazioni già commentate<sup>123</sup>.

<sup>118</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 113-115.

<sup>119</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 50.

<sup>120</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 53.

<sup>121</sup> Cf. N. TOSEL, «Speranza: femminile plurale», 86.88.

<sup>122</sup> Cf. M.J. GUERRA PALMERO, «Emergencias, transiciones y colapsos», 50-51.

<sup>123</sup> Accenno in nota al tema della differenza tra umano e animale. Possenti, si è visto, include ogni ente nella considerazione dell'etica umana. Allo stesso tempo è esplicita



## Conclusioni

Si offrono ora tre sguardi conclusivi, uno sulla proposta di Possenti, un secondo sui contributi della *Rivista* e, infine, una conclusione personale.

### *La speranza di* Una nuova partenza

Il volume di Possenti ha un intento specifico che è quello di ridare voce alla filosofia della storia, ma attraverso il suo discorso si può rintracciare una speranza anche per la filosofia politica. Questa speranza consisterebbe — in sintesi — nel permettere alla religione di essere presente nel discorso politico. Una laicità pacificata con il religioso potrebbe beneficiare delle risorse positive riguardo le relazioni umane, civili e sociali, la prospettiva della vita buona, in un processo di apprendimento complementare tra cittadini laici e cittadini credenti<sup>124</sup>. Il dialogo sincero fra posizioni religiose e agnostiche può aprire un mondo postmoderno che non è un semplice tornare indietro, bensì un progresso nel disvelamento di potenziali positivi tra le diverse tradizioni.

Il contributo della presenza della religione non si limiterebbe all'aspetto motivante («conferire un surplus di coscienza etica e di concreto impegno, predisporre i cittadini al rispetto delle leggi e dei doveri di solidarietà fissati dall'autorità politica»<sup>125</sup>), bensì rappresenterebbe un importante apporto cognitivo e questo in vari modi. Tra questi, importante sarebbe il tener ben presente che non vi è alcuna redenzione immanente della storia<sup>126</sup> e perciò togliere ogni messianismo all'azione politica<sup>127</sup>, relativizzando la ragione

---

la coscienza della differenza ontologica tra uomo e animale: «la filosofia della storia ha senso solo se si ritiene che l'essere umano ricopra un posto privilegiato nella vicenda universale, e non si riduca all'animale» (V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 109). Nei saggi della *Rivista* non è così chiaro che l'umano occupi un posto particolare all'interno del mondo e in qualche momento sembra che si ritenga persino un guadagno l'annullamento della differenza tra uomo e animale: «continuidad de la vida animal y la vida humana, sin trascendencia alguna» (J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, «Institución y Mundo de la vida», 98). D'altra parte, se il nihilismo ha decostruito la nozione di persona è facile perderne la specificità. Animalizzare l'umano in certo modo è parte del processo di annullamento della persona e porta alla "uccidibilità" dell'umano (cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 119). Sarebbe necessario entrare nel merito di ogni articolo e non è qui il nostro intento. Questa nota è solo un esempio di altri temi di confronto che si possono riscontrare e che si riallacciano alla questione ontologica e antropologica.

<sup>124</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 78.

<sup>125</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 59.

<sup>126</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 155.

<sup>127</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 298.

puramente secolare che non lascia spazio alla trascendenza<sup>128</sup> e continuando a laicizzare i miti degli assolutismi moderni<sup>129</sup>. I benefici si prospettano reciproci. Tuttavia, «speranza escatologica e finalità di svolgimento mondano possono procedere alleate»<sup>130</sup> a due condizioni: accettare che esiste una polarità tra regno di Dio e regno terrestre dell'uomo che non si potrà mai condurre ad unità<sup>131</sup>; accettare che l'essere è analogo e non dialettico, che l'esistenza e la vita sono polari. Vale a dire sostenere il positivo e non ritenere che la negazione sia la sola via di progresso<sup>132</sup>.

### *Elaborare un discorso filosofico sulla speranza*

Elaborare un discorso filosofico sulla speranza era l'intento della *Rivista*, affrontato con la proposta di saggi *generis sui* ma dal comune sfondo della pensabilità pratica della speranza<sup>133</sup>. L'articolo introduttivo di Guaraldo e Galindo Hervas poneva acutamente la questione, con propositi ben ponderati, soprattutto quello di evitare due possibili estremi: il razionalismo, che sfocia in ideologie potenzialmente totalitarie<sup>134</sup>; l'irrazionalismo, che confessa la possibilità di un fondamento dell'azione storica<sup>135</sup>.

È stato raggiunto quanto proposto? Difficile dare un giudizio globale per la natura di una pubblicazione che raccoglie atteggiamenti diversi in uno spazio ristretto. Lungo il mio intervento ho cercato un confronto generale tra un libro e una rivista con la coscienza dei limiti di tale avvicinamento e perciò senza voler trarre conclusioni definitive. Gli stessi limiti valgono per l'intento di dare un giudizio finale all'insieme della *Rivista* in sé, senza il confronto con altri testi. Quello che credo si possa dire è che si nota lo sforzo per mantenersi nei parametri del progetto e, allo stesso tempo, non mancano alcune deviazioni verso gli estremi che si voleva evitare, sia da una parte che dall'altra.

Personalmente, ritengo che siano due le mancanze principali nelle proposte della *Rivista*. Anzitutto l'assenza di un discorso antropologico. La *Rivista* considera la speranza e il progresso come sociali; non c'è discorso

<sup>128</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 79.

<sup>129</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 61.

<sup>130</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 193.

<sup>131</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 297.

<sup>132</sup> Cf. V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 182.

<sup>133</sup> Cf. O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 8.

<sup>134</sup> Cf. O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 6.

<sup>135</sup> Cf. O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 7.

su una possibile speranza individuale e un progresso umano personale. In secondo luogo, la primazia del discorso decostruttivo su quello costruttivo. Come più volte detto, non manca il momento positivo e lo sforzo per ricostruire, tuttavia è un secondo passo. Le proposte degli articoli offrono generalmente un quadro chiaro delle possibili azioni contro i difetti o i problemi dei sistemi, ma mancano di chiarezza verso il fine da raggiungere più in là della sconfitta dello *status quo*. Tale impostazione è presente in qualche modo già dal saggio introduttivo, dove la prima azione prospettata è la decostruzione e non la costruzione<sup>136</sup>, come se la costruzione sia seconda nell'intenzione.

Quanto detto non inficia altri guadagni, alcuni espressi più sopra nelle linee comuni tra gli autori, e la bontà del progetto generale che ritengo sia da valorizzare promovendone ulteriori approfondimenti.

### *Ultime considerazioni*

Affrontando lo studio dei testi mi ha sorpreso come proposte nate su fondamenti filosofici estremamente diversi possano effettivamente entrare in un dialogo costruttivo, molto più di quanto sono riuscito a mostrare lungo il presente intervento. Inquietudini, sguardi sulle difficoltà, desiderio di bene verso l'uomo: tante prospettive potrebbero accomunarsi ancora di più, sempre che ci sia la reciproca disposizione per un dialogo aperto, che si sappia guardare con interesse da una parte e dall'altra, come quando si deve attraversare una strada a doppio senso. Meriterebbe più spazio un'analisi in questa direzione.

Accenno ora solo ad altri due temi di cui rilevo la mancanza in questo studio e nei testi presi in considerazione. Il primo è una definizione, o almeno una visione, di cosa si può sperare concretamente nell'ambito politico, in quanto guadagno da raggiungere e non solo come mezzo. Rispondere a tale quesito indubbiamente è di estrema difficoltà e complessità. Se, come visto all'inizio dell'intervento, i secoli di storia della filosofia non l'hanno ancora risolto, possiamo sperare di definire la nostra speranza? O meglio: possiamo definire una speranza che sia solamente immanente? D'altra parte, se non è chiaro cosa si possa sperare, dove e come orientare l'azione? Queste domande sono pregnanti per il presente, perché il presente, soprattutto quando è faticoso e incerto, «può essere vissuto ed accettato

<sup>136</sup> Cf. O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 7.

se conduce verso una meta e se di questa meta noi possiamo essere sicuri, se questa meta è così grande da giustificare la fatica del cammino. [...] Solo quando il futuro è certo come realtà positiva, diventa vivibile anche il presente»<sup>137</sup>.

Non come risposta alle domande, ma per venire incontro alla complessità della questione, trovo interessante quanto auspicato da Possenti:

Entro l'inglobante fondamentale dell'unità e pluralità della famiglia umana, diventerebbe prioritario avviare nelle diverse aree di civiltà meditazioni approfondite sulle filosofie della storia che vi si sono sviluppate, comprese quelle in cui sembrano mancate. Diventa imperativo intendere se nelle diverse aree di civiltà (indiana, confuciana, buddista, slavo-ortodossa, islamica, africana, etc.) sussistano in nuce concezioni della storia che interessino l'uomo, il suo destino e il senso della storia. L'elaborazione di tale compito costituirebbe un cammino di importanza unica nell'epoca cosmopolitica e globale<sup>138</sup>.

Più in là di tale augurio, come si fa ad avere certezza del futuro? Inoltre, come realtà positiva, come qualcosa di buono, appunto volendo che sia migliore del presente. Benedetto XVI muove da una prospettiva religiosa e per questo non ha nessun limite ideologico per fermarsi alla prospettiva immanente. Al contrario, è sulla prospettiva trascendente che può fondare il suo discorso. Ci sono modi per avere una — almeno approssimata — sicurezza sulla positività del futuro immanente? Qui entra il secondo e ultimo punto di riflessione su temi non trattati nello studio e nei testi di riferimento.

Rispetto a una qualche certezza e positività del futuro, mi ha sempre colpito quanto riportato da Hannah Arendt in *The human condition*. Pensando all'azione umana e volendo trovare una soluzione alle aporie che vi vede legate — irreversibilità e imprevedibilità — Arendt afferma che ci sono due rimedi: il perdono e la promessa. Il perdono serve per riacquistare la libertà dagli errori del passato, e quindi poter nuovamente agire, poter avere un futuro; la promessa «serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini»<sup>139</sup>. Perdono e promessa spesso fanno parte di

<sup>137</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, nn. 1-2.

<sup>138</sup> V. POSSENTI, *Una nuova partenza*, 292-293.

<sup>139</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, Bompiani, Milano 2001, 175.

linguaggi prettamente religiosi. Eppure, la ebrea non credente Arendt ne afferma e sottolinea il ruolo politico:

Dal momento che queste facoltà corrispondono così strettamente alla condizione umana della pluralità, di regola il loro ruolo nella politica stabilisce un nucleo di principi-guida. [...] A scoprire il ruolo del perdono nel dominio degli affari umani fu Gesù di Nazareth. Il fatto che abbia compiuto questa scoperta in un contesto religioso e l'abbia articolata in un linguaggio religioso non è una ragione per prenderla meno sul serio in un senso strettamente profano<sup>140</sup>.

Un possibile approfondimento sul ruolo del perdono e della promessa nella vita pubblica potrebbe aiutare a chiarire possibili speranze concrete verso le quali dirigersi e per le quali poter lottare. Per fare ciò, tuttavia, è forse necessario essere disposti ad ampliare il discorso senza temere di trascinare nel religioso. Forse proprio la coscienza di cercare una filosofia che non cada nell'irrazionalità, ma che non neghi l'imprevedibile; una filosofia che cerchi di ricostruire i vincoli tra giustizia e diritti, libertà e responsabilità; una filosofia che «con umiltà» riconosca di non avere piena padronanza noetica sulla realtà, e che tuttavia non rinunci a comprendere il mondo<sup>141</sup>; forse tale coscienza può andare in questa direzione, avvicinando di molto, almeno nell'intenzione, la *Rivista e Una nuova partenza*. Tale avvicinamento potrebbe già essere motivo di una rinnovata speranza.

<sup>140</sup> H. ARENDT, *Vita activa*, 175-176.

<sup>141</sup> Cf. O. GUARALDO – A. GALINDO HERVAS, «*Spes ultima dea*», 6-7.



**α** *Fernando Pascual, L.C.*  
**ω** **La bioética de Elio Sgreccia**

**E**n el ámbito de los diferentes modelos de bioética que se han desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX, ocupa un lugar importante el ofrecido por monseñor Elio Sgreccia. En cierto sentido, se le puede identificar como representante de una bioética de inspiración católica, aunque, como veremos a lo largo del trabajo, él describía su propuesta como una bioética basada en el personalismo ontológicamente fundado.

Con el presente estudio se busca hacer una ágil presentación de la bioética de Sgreccia con el fin de comprender sintéticamente sus principales aportaciones, sin bajar a detalles y matices de sus reflexiones sobre una amplia gama de argumentos, y así evidenciar los fundamentos sobre los que se basa su propuesta.

Para ello, seguiremos el siguiente esquema. En primer lugar, esbozaremos un cuadro biográfico y una presentación de sus principales publicaciones. A continuación, veremos cómo Sgreccia definía la bioética, y cuáles serían sus ámbitos. Luego nos adentraremos en su justificación epistemológica y su método, para entrar de lleno en uno de los temas centrales, el de la antropología, y, en conexión con ella, el de sus principios fundamentales. Seguidamente veremos algunas aplicaciones en temas de gran importancia, para concluir con una serie de reflexiones sintéticas.

## I. Vida y obras principales

Elio Sgreccia nació en Arcevia (Ancona, Italia) el 6 de junio de 1928<sup>1</sup>. Le tocó experimentar durante su infancia el drama de la dictadura de Mussolini, la participación de Italia en la Segunda Guerra Mundial, la ocupación nazi y la liberación. Tras entrar en el seminario, fue ordenado sacerdote en 1952. Inicialmente trabajó en el Pontificio Seminario Regional de las Marcas (en italiano, Pontificio Seminario Regionale Marchigiano), entre 1954 y 1972. En esos años completó sus estudios de teología y realizó la carrera de filosofía, que culminó en la ciudad de Bolonia el año 1963. Como él mismo explicó en su autobiografía, durante ese periodo pudo conocer el personalismo filosófico, que tanta importancia tendría en su propuesta bioética<sup>2</sup>.

Después de haber ejercido como vicario general de una pequeña diócesis italiana (1972-1973), recibió un nuevo ministerio que marcaría profundamente su camino como estudioso e investigador: capellán de la facultad de medicina de la Università Cattolica del Sacro Cuore (UCSC), junto al Policlínico Agostino Gemelli (Roma), cargo que desempeñó entre 1974 y 1984, inicialmente en medio de fuertes tensiones y debates con algunos estudiantes. El año 1984 empezó a enseñar bioética en la misma facultad, y en 1985 fundó el Centro de Bioética que le permitió adentrarse en esta nueva disciplina. Con anterioridad había empezado a trabajar en la revista *Medicina e Morale* (de la misma UCSC), de la que llegó luego a ser codirector.

En 1986 publica su primer volumen sobre temas bioéticos, titulado *Bioetica: manuale per medici e biologi*, que posteriormente se convertiría, en 1988, en su famoso *Manuale di bioetica* en dos volúmenes<sup>3</sup>, obra que, con

<sup>1</sup> Para los datos biográficos esenciales, cf. ASSOCIAZIONE SCIENZA E VITA (a cura di), *Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, Cantagalli, Siena 2012, 7-9. Una autobiografía se ofrece en el siguiente volumen: E. SGRECCIA, *Contro vento. Una vita per la bioetica*, Effatà, Cantalupa 2018.

<sup>2</sup> Sgreccia recuerda a los siguientes autores: E. Mounier, J. Maritain, R. Le Senne, E. Gilson, A.D. Sertillanges, S. Vanni Rovighi y U. Padovani (E. SGRECCIA, *Contro vento. Una vita per la bioetica*, 36, 103-104). En esta misma obra (103-106), Sgreccia muestra algunas diferencias respecto de Maritain, por ejemplo, respecto de su distinción entre individuo y persona. En otra publicación, a ese elenco añade los nombres de san Agustín, santo Tomás, y, como autor más reciente, a J. Seifert (cf. E. SGRECCIA, «La bioetica personalista», en E. SGRECCIA – V. MELE – G. MIRANDA, *Le radici della bioetica*. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 15-17 febbraio 1996, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1998, 85).

<sup>3</sup> Cf. E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1988; *Manuale di bioetica. Volume II. Aspetti medico-sociali*, Vita e Pensiero, Milano 1991.



el pasar del tiempo, ha tenido diversas ediciones con modificaciones de importancia<sup>4</sup>.

Sin incluir la larga lista de nombramientos y tareas que desempeñó don Elio (como era conocido cariñosamente por quienes trabajaban con él), podemos recordar que fue miembro de Comité Nacional de Bioética (órgano consultivo del gobierno italiano) de 1990 a 2006. Entre los años 2003 y 2011 fue Presidente de la Federación Internacional de los Centros e Institutos de Bioética de Inspiración Personalista. En el ámbito de la Iglesia universal y de la Santa Sede, fue secretario del Pontificio Consejo para la Familia (1992-1995), siendo consagrado como obispo en enero de 1993. En 1994 fue nombrado vicepresidente de la Pontificia Academia para la Vida (PAV), de la cual llegaría a ser presidente entre 2005 y 2008. El 2010 fue creado cardenal por el Papa Benedicto XVI.

Falleció en Roma el 5 de junio de 2019, después de tantos años de servicio a la Iglesia, al mundo académico, y al «pueblo de la vida» (usando una expresión de Juan Pablo II, empleada sobre todo en la encíclica *Evangelium vitae*, de 1995).

Ya hemos aludido a su obra más famosa, el *Manual de bioética*. El elenco de publicaciones (libros personales, colaboraciones, artículos) y conferencias sería larguísimo, pues Sgreccia ha mantenido una intensa y continua actividad de estudio y divulgación de una amplia gama de temáticas relativas a la bioética, lo cual ha sido posible gracias a un grupo de colaboradores que constituyeron una especie de escuela de pensamiento en torno a su figura. En el presente estudio nos centraremos en su obra principal, y citaremos otras publicaciones cuando resulte oportuno.

## II. Definición y ámbitos de la bioética

La bioética es presentada normalmente como una nueva disciplina, surgida a partir de reflexiones elaboradas inicialmente por diversos autores de los Estados Unidos, entre los que destacan V.R. Potter, A. Hellegers, D. Callahan,

---

<sup>4</sup> Aquí será citada la siguiente traducción española: E. SGRECCIA, *Manual de bioética I. Fundamentos y ética biomédica*, BAC, Madrid 2009, que traduce la cuarta (y última: en 2019 hubo solo una reimpresión) edición italiana (de 2007); *Manual de bioética II. Aspectos médico-sociales*, BAC, Madrid 2014. Citaré esta obra, en texto o a pie de página, indicando simplemente el volumen de modo abreviado (*Vol. I*) y el número de página, sin repetir el título.

W. Gaylin y W.T. Reich (*Vol. I*, 5-8)<sup>5</sup>. Tales reflexiones arrancan, sobre todo, a partir de la revolución científica (que incluiría aplicaciones tecnológicas inimaginables en el pasado) y de las enormes mejoras médicas que han modificado los modos de vivir de casi todos los seres humanos (*Vol. I*, 5-8, 45-48, 917-921).

Sin embargo, Sgreccia, ya desde la edición de 1986, identifica un origen remoto de la bioética en lo que conocemos como ética médica, la cual tiene una historia milenaria y ofrece un terreno sobre el que la nueva disciplina encontró una amplia serie de reflexiones y propuestas sobre las que profundizar (*Vol. I*, 16-23). Se hace evidente, así, que resultaba posible encontrar temas bioéticos en todos los tiempos, pues cada pueblo ha elaborado y asumido algunos criterios fundamentales para establecer lo que sería bueno y lo que sería malo (desde el punto de vista ético) a la hora de tomar decisiones relativas a la vida humana (y, de un modo más amplio, respecto de otras formas de vida).

¿Cómo define nuestro Autor a la bioética? Tras indicar los problemas que existen al buscar comprenderla, ofrece la siguiente propuesta: «ética que concierne las intervenciones sobre la vida entendida en sentido extensivo, a fin de abarcar también a las intervenciones sobre la vida y la salud del hombre», incluyendo también «la ética médica propiamente dicha» (*Vol. I*, 24)<sup>6</sup>. Se trata de una definición bastante amplia, que permite orientar esta nueva disciplina a un sinfín de aplicaciones, no solo respecto de la vida y salud humana, sino también en lo que se refiere al ambiente<sup>7</sup>. En el *Manual de bioética* se especifica más adelante que la bioética sería una ética especial, que incluye, además, una parte de fundamentación o metaética, la cual «profundiza en los fundamentos últimos y metafísicos de la bioética misma» (*Vol. I*, 187)<sup>8</sup>, en la convicción de que la ética debe estar fundada en el ser o, en otras palabras, en lo que sea el hombre<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Sgreccia no menciona el nombre de F. Jahr como autor que habría inventado el término bioética (en el primer tercio del siglo XX). Desconocer las aportaciones de Jahr era común en la mayoría de estudios iniciales sobre bioética, pues no fue hasta los primeros años del siglo XXI cuando se reconoció abiertamente a Jahr como el primer autor en acuñar el término.

<sup>6</sup> Es interesante una definición que ofrece al inicio del capítulo 9: «reflexión moral vinculada estrechamente con la biología y la medicina» (*Vol. I*, 475).

<sup>7</sup> Sgreccia dedica el capítulo 10 del volumen II del *Manual de bioética* al tema bioética y ambiente. En el mundo católico, el tema ambiental ha recibido una atención creciente y tuvo una relevancia especial durante el pontificado del papa Francisco (2013-2025), sobre todo a partir de la encíclica *Laudato si'* (2015) y de la exhortación *Laudate Deum* (2023).

<sup>8</sup> La relación entre ética y metafísica es presentada brevemente en el primer capítulo de la obra (*Vol. I*, 33) y vuelve a aparecer, como veremos un poco más adelante, en los capítulos 2 y 5. Sobre la metaética, incluso sobre la metabioética, cf. J. VILLAGRASA, «Metafísica y bioética I: "metabioética"», *Alpha Omega* 4 (2001), 467-505.

<sup>9</sup> Cf. I. CARRASCO DE PAULA, «Sul personalismo ontologicamente fondato: un contributo di Sgreccia alla bioetica», en *Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, a cura di ASSOCIAZIONE SCIENZA E VITA, 44-47.

Sgreccia reconoce que existen otras definiciones, que en cierto modo expresan ideas parecidas a las que él propone. Se nota, sin embargo, en la noción de bioética de Sgreccia una idea de ética que podríamos llamar «fuerte», en el sentido de que busca distinguir entre lo bueno y lo malo desde una perspectiva racional (como la ética filosófica). Además, la bioética estaría abierta a la teología, pues la bioética no se limitaría simplemente a conocer datos (realidades), sino que sería «una ética racional abierta a la teología entendida como ciencia suprarracional [...], que, a partir de la descripción del dato científico, biológico y médico, analice racionalmente la licitud de la intervención humana sobre el hombre» (*Vol. I*, 33-34).

Ya en el modo de definir la bioética notamos algunos elementos específicos de Sgreccia, que se hacen más patentes cuando ofrece su justificación. Destaca el hecho de concebirla de un modo diferente a otras concepciones (en concreto, a las de Potter y Reich, *Vol. I*, 24-25), y el deseo de superar planteamientos que pueden llevar al relativismo. En concreto, es oportuno conocer bien los diferentes puntos de vista a la hora de afrontar un problema ético, para luego «verificar la validez de los argumentos y de los criterios aportados por cada uno de los distintos planteamientos». Después, «la validez de la elección se argumenta racionalmente y solo así se puede evitar caer en el relativismo ético que, en el fondo, significaría la disolución de la bioética misma» (*Vol. I*, 25).

Antes de abordar la justificación epistemológica de la bioética, recordamos que para Sgreccia la bioética se desarrolla en tres ámbitos fundamentales: la ética médica (que es el ámbito más desarrollado), la investigación científica, y la dimensión ambiental (*Vol. I*, 25-26). Además, se divide en tres grandes áreas: la bioética general (fundamento ético, fuentes de la bioética), que sería una auténtica filosofía moral; la bioética especial (que aborda grandes temas, como los relativos al aborto, la eutanasia, la experimentación); la bioética clínica (para iluminar situaciones y casos concretos de la práctica médica), con la cual se puede llegar a la toma de decisiones (*Vol. I*, 28-29). Se ofrece así un cuadro de contenidos que explica la complejidad de esta disciplina y la gran cantidad de argumentos que son abarcados por la bioética, lo cual se hace visible en el *Manual de bioética* de Sgreccia y en tantas otras publicaciones, algunas de las cuales llevan, precisamente, el nombre de *Enciclopedia*.

### III. Justificación epistemológica y método de la bioética

Ya desde el capítulo primero, Sgreccia deja claro que defiende un modo de elaborar la bioética que permita alcanzar conclusiones argumentadas, desde un buen uso de la razón y con una adecuada apertura a la teología. Se aparta así del relativismo y de ciertos planteamientos de la filosofía analítica que llevan al no-cognitivismo, según el cual sería imposible «establecer la verdad o falsedad de las proposiciones que expresan las valoraciones» (*Vol. I*, 27-28). Así, defiende que la bioética no puede limitarse a constatar la existencia de muchas opiniones, sino que busca «proporcionar respuestas objetivas sobre criterios racionalmente válidos» (*Vol. I*, 29). Todo ello resulta posible si hay una perspectiva epistemológica válida, y una buena justificación de los razonamientos elaborados para afrontar los diferentes argumentos bioéticos.

212

Al mismo tiempo, Sgreccia explica cómo la bioética es, por definición, interdisciplinar, por acceder a diversos ámbitos del saber, como la ecología, la antropología, la filosofía de la naturaleza, la ética racional, la teología (*Vol. I*, 29-34). De esta manera, se recogen algunas propuestas de V.R. Potter (*Vol. I*, 5-6, 24), que aspiraba a construir puentes entre los saberes humanísticos y científicos precisamente a través de la bioética<sup>10</sup>.

Al entrar de lleno al tema de la fundamentación epistemológica de la bioética, Sgreccia plantea diversas preguntas, entre la que destaca la que se refiere al eventual riesgo de que la bioética fuese una especie de invasión de campo de criterios y valores que no tendrían nada que ver con lo propio de la ciencia y la investigación (*Vol. I*, 45). Para afrontar esa pregunta, ofrece una breve presentación de los grandes avances en la biomedicina desde 1930 hasta el presente, con ayuda de reflexiones de un importante hematólogo francés, Jean Bernard (*Vol. I*, 45-47). Ello le permite notar cómo los mismos científicos buscan criterios éticos no solo sobre el modo de llevar a cabo las investigaciones (con honestidad, rigor, veracidad, etc.), sino también sobre otros aspectos (fines de las investigaciones, realidades usadas, aplicaciones). Fue en este contexto en el que se elaboraron propuestas como las de V.R. Potter y de H. Jonas, que ayudan a comprender la necesidad de la ética en el quehacer tecnológico, médico y científico. Aunque ha habido

<sup>10</sup> Cf. V.R. POTTER, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, New Jersey 1971. Ofrezco algunas reflexiones críticas sobre Potter en el siguiente trabajo: F. PASCUAL, *Models of Bioethics*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 75-101.

voces que insisten en que la ciencia no estaría vinculada a criterios éticos (criterios que la ciencia no conoce, ciertamente, en cuanto ciencia, sino que vienen de otro tipo de reflexiones), lo cierto es que el quehacer de los científicos no puede prescindir de tales criterios, pues resultan necesarios para una buena praxis investigativa y para evaluar riesgos y beneficios de las aplicaciones de cada nuevo descubrimiento (*Vol. I*, 46-52)<sup>11</sup>.

Dando un paso ulterior (*Vol. I*, 53), Sgreccia hace notar cómo, junto a la reflexión ética, hace falta una reflexión antropológica que implica una perspectiva ontológica, por ejemplo para comprender qué es un ser humano (incluso un embrión humano) y luego establecer su valor (según una correcta axiología)<sup>12</sup>.

Tras constatar el deseo de recurrir a la ética para una buena aplicación de la ciencia y de la tecnología<sup>13</sup>, es natural confrontarse con la pregunta: ¿cuál ética? El pluralismo ético explica la existencia de un pluralismo bioético, que Sgreccia analiza y discute con amplitud en su obra principal (*Vol. I*, 54-73). Tal pluralismo «se refiere tanto a la antropología de referencia como a las teorías sobre la fundamentación del juicio ético» (*Vol. I*, 54), y requiere ser reflexionado para identificar las diversas justificaciones que cada modelo ético y bioético ofrece, lo cual es objeto de estudio de la metaética (*Vol. I*, 55).

La discusión sobre el pluralismo de modelos resulta posible cuando se adopta una perspectiva que resuelva el debate (en el ámbito de las reflexiones sobre ética) entre cognitivistas y no cognitivistas, surgido a partir de la así llamada ley de Hume, según la cual del orden del ser (el *is*) no sería legítimo pasar al orden de los valores (el *ought*), como sostenía G. Moore al criticar lo que consideraba como «falacia naturalista» (*Vol. I*, 55-60). Frente a este debate, Sgreccia defiende que es posible avanzar hacia una justificación racional de los valores, es decir, que la tesis correcta sería la cognitivista, sin que ello implique ignorar los aspectos propios del razonamiento ético, que no coincide con el modo de pensar en otros ámbitos del saber humano. En sus palabras, «sería inútil y erróneo hacer razonamientos bioéticos si no existiera siquiera la esperanza de fundamentar la bioética sobre unas bases sólidas de racionalidad, es decir, sobre la verdad» (*Vol. I*, 60).

---

<sup>11</sup> Por eso, Sgreccia concluye que «la vinculación entre ciencia y ética o, mejor dicho, entre investigación científica e investigación ética, no es cuestión de elección o de seguir una moda novedosa, sino una exigencia múltiple que nace del interior mismo del procedimiento científico» (*Vol. I*, 52).

<sup>12</sup> Ese será el tema que consideraremos en la sección IV del presente trabajo.

<sup>13</sup> El último capítulo de nuestra obra está dedicado precisamente al tema de la bioética y la tecnología (incluyendo también reflexiones sobre la ciencia).

Tras establecer el criterio anterior, nuestro Autor presenta y evalúa los siguientes modelos éticos (y bioéticos): descriptivo y sociobiológico, subjetivista o liberal-radical, pragmático-utilitarista, contractualista, fenomenológico, ética de los principios (o principialismo), personalista (*Vol. I*, 60-73, 228-234)<sup>14</sup>. De modo franco, al presentar este último modelo (personalista), Sgreccia declara que es el «más apropiado para resolver las antinomias de los modelos precedentes y para fundamentar, al mismo tiempo, la objetividad de los valores y de las normas» (*Vol. I*, 70).

Desde esta visión cognitivista se comprende el método que Sgreccia propone y que denomina método triangular, a la hora de abordar los diferentes argumentos de la bioética. De este modo, no se sigue un método solamente inductivo, que aspira a conocer datos y hechos para luego establecer leyes o criterios generales, ni solamente deductivo, que parte de principios para luego «descender» a conclusiones y aplicaciones, sino que en cierto modo integra ambos métodos, con la mirada puesta en la centralidad de la naturaleza humana (*Vol. I*, 73).

El método se construye con tres momentos. El primero, epistemológico, busca exponer y comprender los hechos biomédicos sobre los que luego ofrecer criterios de acción. El segundo, antropológico, reflexiona sobre los sujetos implicados en cada elección concreta (y es el momento más filosófico). El tercero y último, ético-decisional, identifica los valores presentes en las opciones propuestas y en sus implementaciones, sobre todo a la hora de tomar decisiones concretas (*Vol. I*, 73-74). Según Sgreccia, la antropología ocuparía un puesto clave en este método triangular, pues a ella corresponde fijar «criterios y valores que no pueden ser vulnerados ni violentados, porque representan el motivo mismo de la teleología del progreso científico y de la sociedad» (*Vol. I*, 74)<sup>15</sup>.

El capítulo 2 del *Manual de bioética* termina con dos secciones sobre temas generales que suelen generar debate. Uno se refiere a la relación entre ley moral y ley civil (*Vol. I*, 75-78), y otro a las discusiones sobre bioética laica y bioética católica (*Vol. I*, 79-80). Sin detenernos ahora en esos te-

<sup>14</sup> En las últimas páginas apenas indicadas, 227-234, Sgreccia centra su atención en el modelo principialista, lo expone con más amplitud, lo critica y, finalmente, ofrece una especie de reformulación de los principios defendidos en tal modelo para poder enmarcarlos dentro de la propuesta personalista (sobre todo en 233-234).

<sup>15</sup> En el capítulo 7, al hablar de los comités de bioética, Sgreccia vuelve a subrayar la importancia del método triangular, y ofrece un diagrama para ayudar a su comprensión (cf. *Vol. I*, 318).

mas, pasamos a considerar los núcleos centrales de la propuesta bioética de Sgreccia, que giran en torno a la antropología (sobre la que ya hemos ofrecido algunas primeras indicaciones que corresponde ahora profundizar) y que elabora, a partir de la misma, una serie de criterios o principios generales para abordar los diferentes argumentos en bioética.

#### IV. Antropología

La propuesta bioética de monseñor Elio Sgreccia gira en torno al personalismo ontológicamente fundado, y adopta, como vimos en lo antes expuesto, una visión ética de tipo cognitivista, a partir de una argumentación racional que se abre al horizonte de la teología.

Nos fijamos ahora en la visión antropológica que nuestro Autor defiende y expone en los capítulos 3 y 4 de su obra. Tal visión es descrita, ya desde el capítulo 1, bajo la expresión «personalismo ontológicamente fundado», que sería «una visión integral de la persona humana, sin sujetarse a reducciones ideológicas ni biologicistas» (*Vol. I*, 29)<sup>16</sup>. Tal visión quiere ser integral, no reduccionista, en el esfuerzo por comprender al ser humano, en sus diversas dimensiones, que incluyen su relación social con los otros (*Vol. I*, 30). No se confunde con la teología, pues se elabora desde una perspectiva filosófica, metafísica, con sus propios argumentos racionales, según una tradición que parte desde Platón y «que considera al hombre como cuerpo y como espíritu» (*Vol. I*, 31)<sup>17</sup>.

Entramos en el capítulo 3, dedicado, como dijimos, a la noción de vida, pero que ofrece una primera reflexión antropológica. Sgreccia se desmarca de dos personalismos considerados como insuficientes. El primero sería el personalismo relacional, que se basa en la subjetividad y las relaciones interpersonales, y cuyos representantes serían K.O. Apel y J. Habermas<sup>18</sup>. El segundo sería el hermenéutico, que da un valor eminente a la concien-

<sup>16</sup> En el capítulo 3, dedicado al concepto de vida y a algunas teorías sobre su origen, Sgreccia ofrece una crítica más desarrollada a las teorías mecanicistas y reduccionistas, algunas conectadas con ciertas visiones sobre el evolucionismo (cf. *Vol. I*, 97-112).

<sup>17</sup> Cf. Como dirá en un congreso, el personalismo ontológicamente fundado está «abierto a la confrontación crítica con las instancias humanísticas que se encuentran en cada teoría, y sobre todo está abierto a la luz de la revelación cristiana, a la cual el personalismo en Occidente y en todo el mundo está en deuda» (E. SGRECCIA, «La bioética personalista», 95, traducción mía). También serán más las traducciones de otros textos que cite desde su original en italiano.

<sup>18</sup> Más adelante, en el capítulo 5 dedicado a la ética, Sgreccia presenta en sus grandes líneas la propuesta moral de Habermas, y la considera insuficiente (cf. *Vol. I*, 216-218).

cia subjetiva en su capacidad de interpretar significados, y que habría sido defendido por H.G. Gadamer (*Vol. I*, 70). Al adoptar el tercer tipo de personalismo, ontológico, no se desprecian aspectos reconocidos en los dos anteriores, sino que se busca «subrayar que el fundamento de la misma subjetividad estriba en una existencia y una esencia constituida en la unidad cuerpo-espíritu» (*Vol. I*, 70).

Nuestro Autor asume una perspectiva que viene desde el mundo antiguo, y que encuentra formulaciones como la de Boecio, el cual había definido la persona como «sustancia individual de naturaleza racional» (*Vol. I*, 70-71, cf. 152-153). Un denso párrafo sirve para probar y describir brevemente lo propio del hombre como persona:

La tradición personalista hunde sus raíces en la razón misma del hombre y en el corazón de su libertad: el hombre es persona porque es el único ser en el que la vida se hace capaz de «reflexión» sobre sí, de autodeterminación; es el único ser viviente que tiene la capacidad de captar y descubrir el sentido de las cosas y de dar sentido a sus expresiones y a su lenguaje consciente. Razón, libertad y conciencia representan, para decirlo con palabras de Popper, una «creación emergente» irreducible al flujo de las leyes cósmicas y evolucionistas (*Vol. I*, 71).

Ello explica la distancia, a nivel ontológico y axiológico, entre hombres y animales, incluso el papel único del hombre en el universo, lo cual permite decir que en «cada hombre se encierra el sentido del universo y todo el valor de la humanidad: la persona es una unidad, un todo, y no solo parte de un todo» (*Vol. I*, 71). Ello explica, además, la centralidad del hombre (es decir, la validez de un antropocentrismo bien entendido), su modo peculiar de relacionarse con los otros seres vivientes y con el ambiente (*Vol. I*, 115-120, 132-138, 406, 828), y su trascendencia respecto del universo material (*Vol. I*, 151-155).

Sgreccia insiste en el carácter unitario del hombre, en su estatuto ontológico peculiar, reconocido en el personalismo clásico, realista y tomista. Se puede afirmar que la persona humana «es ante todo un cuerpo espiritualizado, un espíritu encarnado, que vale por lo que es y no solo por las opciones que lleva a cabo» (*Vol. I*, 72). Usando un término técnico, se puede describir al hombre como «*unitotalidad* de cuerpo y de espíritu» (*Vol. I*, 72)<sup>19</sup>. En cada ser humano se armonizan lo objetivo y lo subjetivo, al convertirse en fuente de opciones libres y responsables.

<sup>19</sup> Las cursivas en los textos transcritos en el presente trabajo reproducen las que se encuentran en las fuentes citadas.



Hablar de espíritu para referirse al ser humano requiere una explicación metafísica, que Sgreccia articula en dos momentos. El primero se refiere al «principio de la creación», o de causalidad, que exige explicar el origen del ser, especialmente de la vida, desde una Causa primera, Dios (*Vol. I*, 113-114)<sup>20</sup>. El segundo sería el «principio de la espiritualidad del hombre», que no se puede explicar solo a partir de la materia (*Vol. I*, 114).

El Autor profundiza en los argumentos con los que se puede afirmar la espiritualidad del ser humano en el capítulo 4 (titulado «La persona humana y su cuerpo»). Encontramos allí un texto sintético que vale la pena reproducir en su parte central:

En el hombre se dan actividades de carácter biológico y orgánico explicables, como en los animales, por la vitalidad vegetativo-sensorial; pero el mismo sujeto, el mismo «yo», despliega actividades también de carácter inmaterial que, aunque provocadas por la sensibilidad, se despliegan a un nivel superior, inmaterial; estas actividades son la intelección de las ideas universales, la capacidad de reflexión, la libertad (y por tanto, el amor en sentido espiritual y altruista). Estas actividades no se explican sino por un principio, una fuente de energía de orden superior no ligada a la materia, una fuente inmaterial y, por tanto, espiritual (*Vol. I*, 135).

Ese principio ha sido nombrado, en una larga tradición filosófica, como alma espiritual, si bien, recuerda Sgreccia, autores recientes (como Maritain) proponen llamarlo espíritu (*Vol. I*, 135-137). En esta perspectiva, se desprende que el alma, espiritual, no puede originarse del cuerpo, y que es inmortal, lo cual solo puede explicarse si tal alma tiene su origen directamente de Dios (*Vol. I*, 137-138), como ya anticipamos en otro párrafo.

Aquí radica la dignidad humana: cada hombre existe como espíritu encarnado, lo cual no implica dejar a un lado el valor del cuerpo, sino que lo dignifica de un modo más completo. Para ello, Sgreccia defiende, a partir de la filosofía, con elementos de la teología católica, una concepción personalista del cuerpo, que supere los errores de dos concepciones insuficientes: la dualista (o intelectualista), y la monista (*Vol. I*, 138-143). La concepción personalista defiende la unidad entre el alma (forma sustancial) y el cuerpo, en línea con las propuestas de santo Tomás de Aquino<sup>21</sup>. Ello permite reconocer la igual

<sup>20</sup> Puede sorprender al lector constatar que no se usa la palabra «Dios» en esas páginas, sino solo la expresión «Causalidad primera, creadora y providente, inteligente y ordenadora» (*Vol. I*, 113); pero con esas características es obvio que se alude a Dios como ser personal y como Creador del mundo.

<sup>21</sup> Sobre este autor, cf. F. PASCUAL, «Lineamenti di una bioetica secondo san Tommaso d'Aquino», en ID., *Modelli di bioetica 2*, IF Press, Roma 2024, 37-64, especialmente 38-45.

dignidad de todo ser humano, sea antes de nacer (lo cual tiene claras consecuencias a la hora de emitir un juicio ético sobre el aborto), sea cuando hay enfermedades o defectos de diverso tipo (*Vol. I*, 145-146). Al mismo tiempo, el cuerpo (o la corporeidad, que sería el término más adecuado) nos sitúa en el mundo, permite las relaciones con otros seres humanos, fundamenta el lenguaje (que es manifestación del yo) y la civilización (*Vol. I*, 146-150). Un párrafo que aquí recogemos sintetiza estas ideas:

En síntesis, podemos resumir los significados personalistas y humanos del cuerpo con estas expresiones y valencias: *encarnación* espacio-temporal, *diferenciación* individual, *expresión* y cultura, *relación* con el mundo y con la sociedad, *instrumentalidad* y principio de la tecnología [...] Pero el cuerpo es también *límite*, signo del límite espacio-temporal, y este límite, puesto en evidencia en particular por el existencialismo y el personalismo, comporta los conceptos de dolor, de enfermedad y de muerte (*Vol. I*, 150)<sup>22</sup>.

Por todo ello, la persona es trascendente, y ello no como el resultado de un proceso de adquisición de ciertas funciones (como se defiende en teorías de tipo empirista), sino por su misma existencia, por su estatuto ontológico, que no hay que considerar como resultado de un proceso, sino como «un *evento* o acto instantáneo, por el cual se ha establecido en el ser persona de una vez para siempre» (*Vol. I*, 154). Por eso, como afirmaríamos nuestro Autor en una conferencia, la metafísica de la persona explica y funda su dignidad, su poseer una riqueza interior que va más allá de cualquier determinismo, y permite comprender que somos creados por Dios a su imagen, lo cual explica que nuestra plenitud se consigue en la autodonación completa<sup>23</sup>. Ello permite usar una expresión de gran belleza, inspirada en la encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II: la existencia de una «antropología del don»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> El tema de la dignidad del cuerpo y de la unidad entre alma y cuerpo resulta central en el personalismo defendido por Sgreccia. Sobre el mismo tema, con una mayor integración a aspectos teológicos y pastorales, cf. E. SGRECCIA, *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena-Roma 2011, 155-174. Véase también la conferencia de 1996 ya citada en otros momentos (E. SGRECCIA, «La bioética personalista», 85-108). En esa conferencia se afirma de modo claro cómo la concepción personalista de la corporeidad «es fundamental para la bioética, porque cada intervención sobre el cuerpo, en su estatuto genético o en su articulación orgánica, representa una intervención sobre la persona» (E. SGRECCIA, «La bioética personalista», 100).

<sup>23</sup> Cf. E. SGRECCIA, «La bioética personalista», 98-99; cf. también el texto que citamos en la siguiente nota, y que ofrece importantes reflexiones sobre el hombre en cuanto creado a imagen de Dios, llamado a configurarse también a imagen de Cristo.

<sup>24</sup> Cf. E. SGRECCIA, «*Evangelium vitae* a dieci anni: un'antropologia del dono della vita», en L. MELINA – E. SGRECCIA – S. KAMPOWSKI, *Lo splendore della vita. Vangelo, scienza ed*

Al mismo tiempo, la persona se relaciona con la sociedad, pero sin reducirse a ser parte de ella. Sobre este punto, Sgreccia subraya cómo la persona, que es el origen de la sociedad, no se puede quedar diluida en ella ni en cualquier tipo de estructuras colectivas (*Vol. I*, 154)<sup>25</sup>.

Todo lo dicho hasta ahora sobre la dignidad y el primado de la persona humana encuentra un ulterior fundamento en el hecho de la Encarnación y la Redención, es decir, en el horizonte de la antropología teológica que reconoce la elevación del ser humano en Cristo (*Vol. I*, 155). Como explicaba Sgreccia en otro trabajo, resulta clave comprender que «la vida humana está unida inseparablemente, como valor y como destino, a la misma Persona de Cristo: quien toca al hombre, toca a Jesucristo»<sup>26</sup>.

Las diversas reflexiones antropológicas aquí resumidas no son algo abstracto, sino que entran de lleno en la medicina y en los demás temas bioéticos, hasta el punto de que es en relación con el hombre (desde su concepción hasta su muerte, cuando goza de salud o cuando está enfermo) que se establece la diferencia entre lo correcto y lo incorrecto desde el punto de vista ético (*Vol. I*, 71-72). De modo concreto, la medicina, que es ejercitada entre dos personas (médico y paciente) se realiza en la corporeidad, pero en una corporeidad humana que implica una constitutiva unión con el espíritu (*Vol. I*, 150).

Por lo que se refiere al tema ecológico, que tanta importancia ha adquirido en las últimas décadas, Sgreccia constata cómo el hombre, precisamente por ser superior al resto de la creación, tiene obligaciones con la naturaleza (*Vol. I*, 120). Sin aclararlo en estos momentos, Sgreccia responde así a quienes critican el antropocentrismo como contrario al bien del planeta; en realidad, podemos añadir nosotros, hablar de la centralidad del hombre en el cosmos permite establecer con fuerza su responsabilidad en la tarea de proteger lo que tantas veces el Papa Francisco ha llamado «nuestra casa común»<sup>27</sup>.

---

*etica. Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 19-34.

<sup>25</sup> Estas ideas quedan recogidas también en un congreso de 1996, publicado luego en un libro que ya citamos. Allí se añade una idea que puede parecer sorprendente: la riqueza ontológica de la persona no se agota en un acto negativo, por lo que, por poner un ejemplo, un asesino «conserva su dignidad existencial [...]». El *killer* vale más que su *killling*» (E. SGRECCIA, «La bioetica personalista», 98).

<sup>26</sup> E. SGRECCIA, «*Evangelium vitae* a dieci anni: un'antropologia del dono della vita», 27.

<sup>27</sup> Sgreccia insiste en la superioridad del hombre sobre los demás seres vivos, y comenta cómo una ecología que no reconociese al ser humano una responsabilidad particular frente a otras formas de vida sería contradictoria (cf. E. SGRECCIA, «La bioetica personalista», 97).

Hacia el final del capítulo 4, nuestro Autor ofrece algunas consideraciones sobre la noción de salud. Critica la definición ofrecida por la Organización Mundial de la Salud (OMS), que la ve como un estado de completo bienestar físico, mental y social, estado que, en la práctica, resulta muy difícil de conseguir y es sumamente inestable (*Vol. I*, 155-156). Como alternativa, y tras una serie de reflexiones, Sgreccia propone concebir la salud como un equilibrio dinámico, que se construiría a partir de la integración de cuatro dimensiones: orgánica, psíquica y mental, ecológico-social, ética (156-158). Tal propuesta corresponde al cuadro antropológico expuesto por nuestro Autor, y respeta la complejidad humana, necesitada de un continuo esfuerzo por integrar los diferentes niveles de nuestro existir terreno.

## V. Principios de la bioética personalista

220

A partir de una visión antropológica tan rica e integradora, Sgreccia presenta, en su *Manual de bioética*, lo que considera principios centrales de una bioética basada en el personalismo ontológicamente fundado, lo cual ocupa todo el capítulo 5, y prepara el amplio abanico de propuestas que ocupan el resto del volumen I y todo el volumen II de su obra.

Para ello, ofrece una síntesis de lo que podríamos denominar ética filosófica, elaborada, como es obvio, en relación con la visión antropológica antes expuesta. Lo hace con amplitud, y según una serie de nociones que expone en la sección inicial del capítulo 5, y que podemos resumir a través de algunas palabras clave: bien, valor, conciencia, responsabilidad, ley natural, deber (*Vol. I*, 187-218).

Esta sección no es un simple resumen de lo que podría ser encuadrada como teoría ética tradicional, desde visiones cercanas al tomismo, sino que ofrece reflexiones originales sobre el dinamismo de la voluntad, sobre su relación con la inteligencia, sobre otras dimensiones humanas que entran en la vida ética, todo ello acompañado con breves incisos y ejemplos que permiten aplicar la teoría a los temas bioéticos. Por mencionar un ejemplo, al hablar de aspectos relevantes a la hora de afrontar un embarazo, Sgreccia explica cómo la madre se encuentra en situaciones diferentes si el embarazo es normal, o si pone en peligro su salud como madre, o si el feto ha sido diagnosticado con alguna enfermedad (*Vol. I*, 197-198).

Un punto importante al presentar la ética general radica en la noción de ley natural (o ley moral natural) que, en la perspectiva personalista, sería un

hecho: «el hecho es que el hombre por su naturaleza es un ser moral y que la razón humana es, de por sí, razón práctica y moral. La ley moral nace de la naturaleza humana y halla en ella la estructura que la sostiene, sin la cual sería un factor externo, extrínseco, represivo e insoportable, además de ininteligible» (Vol. I, 205, cf. 615). Tal noción conecta ética y antropología, algo que resulta necesario en el contexto actual, pues muchas reflexiones éticas no se fundamentan en una clara visión antropológica. Para nuestro Autor, resulta «necesario unir ética y antropología y reconocer que la ética va más allá del establecimiento de las normas. Sin conexión entre doctrina del hombre y doctrina de las normas, éstas se revelan ininteligibles» (Vol. I, 215).

Luego, Sgreccia enuncia algunos principios y consecuencias de la bioética personalista, relativos a la intervención del hombre sobre la vida humana en el campo biomédico. El primero habla sobre la *defensa de la vida física* (Vol. I, 218-222, según lo ya afirmado al hablar del cuerpo y su dignidad en la parte antropológica). La vida corporal no es un hecho extrínseco, sino que representa el valor fundamental de la persona misma, algo coesencial a todos (Vol. I, 218). Ello explica la obligación de proteger y promover la vida y la salud, excepto en los casos en que el bien espiritual de la persona requiera «el sacrificio de la vida corporal solo cuando ese bien espiritual y moral no pudiera lograrse sino a través del sacrificio de la vida» (Vol. I, 219). Asimismo, a cada uno le corresponde reconocer que el dolor y la muerte son límites de nuestra condición humana (Vol. I, 221-222).

El segundo principio sería el de *libertad y responsabilidad* (Vol. I, 222-223). Sgreccia subraya que sin libertad no hay ética; al mismo tiempo, que la libertad depende de la vida<sup>28</sup>, lo cual explica por qué sean inmorales las elecciones que vayan contra la salud y contra la vida. Existe, ciertamente, el deber de respetar la conciencia, pero este deber no puede aceptar males; por ejemplo, no hay que «respetar» una petición de eutanasia ofreciéndose para llevarla a cabo (Vol. I, 222).

A continuación se presenta el tercer principio: *principio de totalidad o principio terapéutico* (Vol. I, 223-225). Es valorado como «uno de los prin-

<sup>28</sup> La idea de que la libertad se funda en la vida no es simplemente un argumento basado en la fe, sino reconocible por la sola razón. En un libro que en parte sirve para exponer el debate entre diversos tipos de bioética, Sgreccia lo hacía notar, para responder a quienes, como Giovanni Fornero, consideraba que la bioética católica se construía sobre la fe, cuando en realidad, sostenía Sgreccia, tiene muchos argumentos racionales. Cf. E. SGRECCIA, «Su Bioetica cattolica e bioetica laica», en G. FORNERO, *Laicità debole e laicità forte. Il contributo della bioetica al dibattito sulla laicità*, Bruno Mondadori, Milano 2008, 85-90.

cipios básicos que caracteriza a la ética médica» (*Vol. I*, 223), e indica que por el bien del todo se puede intervenir sobre una parte incluso con una mutilación (por ejemplo, extirpar el apéndice cuando pone en grave peligro la vida de la persona). Este principio es aplicable en el respeto de cuatro condiciones: a. Se interviene sobre la parte enferma o causa directa del mal. b. No hay otras formas de intervención efectiva para prevenir o curar una enfermedad. c. Tiene que darse oportunidad de éxito. d. Se requiere el consentimiento del paciente (*Vol. I*, 224). Este principio está relacionado con un criterio que se refiere a la proporcionalidad de las terapias, en las que siempre se debe evaluar la relación entre beneficios esperados y riesgos previsibles (*Vol. I*, 225).

El cuarto principio es el de *sociabilidad y subsidiariedad* (*Vol. I*, 226-227). Para Sgreccia, el trabajo por el bien de la persona incluye la dimensión social, y ello vale también para la salud. Ello se relaciona con la idea de *bien común*, que incluye el bien de los individuos, y que exige a la comunidad el esfuerzo por garantizar que todos y cada uno tengan los medios para acceder a los cuidados necesarios, incluso a costa del sacrificio de los que tienen una posición social desahogada (*Vol. I*, 226). La subsidiariedad se orienta, por lo tanto, a ayudar a quienes más lo necesitan, pero con respeto a la justa autonomía de las personas y de los grupos (*Vol. I*, 226-227).

La presentación de estos principios no resulta suficiente para afrontar tantas situaciones que exigen un gran esfuerzo para encontrar qué opciones sean válidas y cómo perseguir el mejor bien posible en el respeto de las personas implicadas<sup>29</sup>. Constatamos, además, la existencia de situaciones en las que los principios parecen entrar en conflicto, por lo que se ve la necesidad de algunos principios auxiliares para resolver tal conflicto. ¿Cuáles son? El principio del mal menor, y el principio de doble efecto (*Vol. I*, 234-237). Este segundo principio sirve de ayuda, por poner un ejemplo, a la hora de discernir si se puede hacer una operación para extirpar un tumor (efecto positivo deseado) aunque tal operación implique provocar la esterilidad en el paciente (efecto negativo no deseado pero que se produce como consecuencia de la operación)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Veremos en seguida, en la siguiente sección, cómo los comités de bioética surgen precisamente para ayudar en la toma de decisiones ante la complejidad de los casos concretos.

<sup>30</sup> Sobre el principio de doble efecto y su importancia en la reflexión ética, cf. G.M. MIGLIETTA, *Teologia morale contemporanea. Il principio del duplice effetto*, Urbaniana University Press, Roma 1997.

## VI. Bioética especial: algunas aplicaciones

La visión antropológica (personalismo ontológicamente fundado) y la perspectiva ética (cognitivista y anclada en la ley natural), unidas a una adecuada apertura a la teología, permiten a Sgreccia abordar una amplia gama de argumentos usando el método triangular que presentamos antes, y con criterios que ayudan a la hora de tomar decisiones que tanto influyen en la vida de las personas, sobre todo respecto de su salud.

El *Manual de bioética*, en buena parte del volumen I y en todo el volumen II, ofrece una larga lista de temas que sería difícil resumir aquí haciendo justicia a su Autor. Muchos de los argumentos tratados en esa obra aparecen también en otras publicaciones de Sgreccia, lo cual hace más complejo un estudio de síntesis sobre sus aportaciones.

Intentemos, de todos modos, ofrecer un panorama general sobre aquellos temas que tendrían más relevancia (como es obvio, sería excesivamente largo incluirlos todos), en orden a reconocer cómo la visión personalista se hace presente en ellos. Para ello nos basamos sobre todo en el *Manual de bioética*.

### 1. Bioética, medicina y comités de bioética

Sgreccia ofrece una reflexión de amplio respiro sobre lo que sea la medicina en el capítulo 6 de su obra principal, si bien en la parte dedicada a la bioética general ya había abordado esta disciplina (muchas veces usando la expresión biomedicina).

Para nuestro Autor, la medicina, que ha visto un amplio desarrollo en los últimos años, de modo particular orientándose hacia una creciente especialización, no puede ejercerse de modo humano «si no se lleva a cabo con un sentido personalista» (*Vol. I*, 258). La visión personalista ayudará a ver no solo la parte (por ejemplo, un órgano dañado), sino el conjunto, de forma que un enfermo no quede reducido a su patología, sino que será tratado como una persona (incluyendo sus relaciones con otros). No se niegan los grandes beneficios logrados gracias a la especialización y a una visión que podría ser llamada mecanicista, pero se indican sus límites, sobre todo si se llega a tesis reduccionistas donde se da más importancia a los órganos (por ejemplo, al cerebro) sin reconocer lo espiritual que caracteriza a cada ser humano (*Vol. I*, 260-262).

Tras abordar otros aspectos de la medicina moderna, el volumen entra en un punto clave para el personalismo: la relación médico paciente, que es presentada con amplitud (*Vol. I*, 278-293). Sgreccia reconoce la centralidad del paciente en lo que se refiere a su enfermedad, sin que la búsqueda de la salud permita optar por alternativas que vayan en contra de bienes objetivos (*Vol. I*, 279-280). Al mismo tiempo, subraya el papel del médico que, si bien se dedica a la parte corporal (la más evidente en muchas enfermedades) no puede dejar de lado una «atención holística» (*Vol. I*, 280-281)<sup>31</sup>. El puente que une al médico y al paciente es el diálogo, que busca el bien del segundo y que exige por parte del primero habilidades que podríamos llamar psicológicas para lograr una buena comunicación (*Vol. I*, 281-282). Se han elaborado diversos modelos orientados a explicar la relación entre médico y paciente, que han oscilado entre el paternalismo (el médico sabe y el paciente debería obedecer) y la defensa de la total libertad del paciente (buscando el respeto de su autonomía). Para Sgreccia, lo importante es que tanto el médico como el paciente asuman sus respectivas responsabilidades y busquen un buen conocimiento de la situación, en vistas a adoptar decisiones que promuevan el mejor bien posible, todo ello en el marco de una visión que ayude al crecimiento de las virtudes propias de cada uno (*Vol. I*, 287-295)<sup>32</sup>.

Tras las reflexiones sobre la medicina, el siguiente capítulo (el séptimo) está dedicado a los *comités de bioética* (con frecuencia se habla también de *comités de ética* en el ámbito sanitario), creados en las últimas décadas por diversos motivos, entre los que destaca el deseo de actuar correctamente ante la complejidad de la medicina moderna, como ya notamos antes. Estos comités de bioética se definen como espacios de diálogo, en un contexto pluralista, orientados a encontrar las mejores soluciones operativas

<sup>31</sup> Resulta sugestivo recordar cómo, al inicio de la filosofía de Occidente, Platón subrayaba la importancia de curar y atender conjuntamente, de modo holístico, alma y cuerpo. En concreto, tres Diálogos aluden directamente a esta idea: *Cármides* (156b-157c), *Timeo* (87e-88c), y *Leyes* (902d). Sobre este tema, cf. G. REALE, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Raffaello Cortina editore, Milano 1999, 345-349.

<sup>32</sup> Al disertar en una conferencia sobre el modo de atender al enfermo incurable y terminal, Sgreccia habló de cómo ofrecer la información al enfermo, las teorías que se han propuesto sobre el tema, y cómo abordarlo en el contexto cultural de nuestros días (cf. E. SGRECCIA, «La información al enfermo incurable», en PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *Junto al enfermo incurable y al que muere: orientaciones éticas y operativas*. Actas de la XIV Asamblea general de la Pontificia Academia para la Vida (Ciudad del Vaticano, 25-26 de febrero de 2008), editado por E. SGRECCIA – J. LAFFITTE, BAC, Madrid 2009, 269-289).



ante los problemas éticos que se afrontan en la atención médica o en la experimentación (*Vol. I*, 312), desde una perspectiva ética que será válida en la medida en que se base en el modelo personalista (*Vol. I*, 319). Sgreccia subraya su importancia y su papel para un objetivo clave: recuperar la unidad antropológica en un contexto de excesiva especialización en medicina (*Vol. I*, 316-318). Al mismo tiempo, los comités de bioética son reflejo de la necesidad en medicina y en investigación de alcanzar parámetros éticos a la hora de tomar decisiones, pero no pueden convertirse en órganos que controlen el quehacer médico, pues deberían limitarse a ser consultivos (*Vol. I*, 327.357-358).

## 2. Sexualidad

Entramos ahora en temas más concretos y que tanta atención ocupan en las reflexiones bioéticas. Lo hacemos organizando las aportaciones de Sgreccia de un modo diferente a como las encontramos en su *Manual de bioética*. Partimos del tema de la sexualidad humana, que él presentaba unido al tema de la procreación en el capítulo 9 (*Vol. I*, 475-532)<sup>33</sup>.

La intención de nuestro Autor es clara: pretende «vincular el tema de la sexualidad con esa visión de la corporeidad y de la persona que expusimos en la primera parte de este volumen» (*Vol. I*, 475), con el fin de poder abordar sucesivamente los demás temas conectados con la sexualidad y la procreación. Para ello, hace una breve presentación de propuestas recientes que han llevado a desligar la sexualidad respecto de la procreación y a orientarla en clave hedonista o subjetivista (*Vol. I*, 476-485). Luego recoge algunas aportaciones recientes de la moral católica sobre la sexualidad, que han subrayado la importancia de encuadrarla en una visión personalista (*Vol. I*, 485-487).

A continuación, Sgreccia reflexiona sobre los presupuestos antropológicos de la sexualidad. Parte de la conexión entre la corporeidad y la diferenciación sexual, para luego añadir que la sexualidad «marca también toda la personalidad [...] la persona no solo *tiene* un sexo determinado, sino que es hombre o mujer» (*Vol. I*, 488). En cuanto «conformación estructural de la persona», la sexualidad merece ser respetada y aceptada, y no puede ser manipulada (*Vol. I*, 488-489). Al mismo tiempo, como el cuerpo no agota lo propio del

---

<sup>33</sup> Por lo tanto, dejamos para la siguiente sección los temas de la ingeniería genética y del diagnóstico prenatal, que Sgreccia había anticipado en el capítulo 8.

ser humano, sino que se integra en una totalidad, del mismo modo el sexo se integra en el todo, y es trascendido por el espíritu y el yo (*Vol. I*, 489).

Estas ideas permiten ulteriores desarrollos, sobre todo cuando se indica que la dimensión corporal (que es sexuada) abre a cada persona a las relaciones con los demás. En el ámbito que ahora tratamos, las relaciones sexuales permiten un mutuo reconocimiento entre las personas, y solo en un contexto de amor la persona se siente satisfecha en tales relaciones, evitando cualquier tipo de reduccionismo (*Vol. I*, 492-495).

Tras identificar otros aspectos, como el psíquico y afectivo, Sgreccia introduce la relación entre conyugalidad y procreación. Por su misma estructura, el cuerpo sexuado se orienta a la complementariedad heterosexual, que se vive en plenitud en la conyugalidad (el matrimonio), es decir, «en la unión física, psíquica y espiritual con el sexo opuesto» (*Vol. I*, 497-498), en un don completo entre personas. Ello explica por qué formas de ejercicio de la sexualidad fuera de este contexto (como, por ejemplo, en la masturbación) serían equivocadas, así como lo son estructuras como la poligamia, la poliandria, el divorcio, o las relaciones extramatrimoniales (*Vol. I*, 498-499).

A continuación, el *Manual de bioética* explica y conecta entre sí las dimensiones unitiva, procreativa y familiar que se dan en la unión conyugal entre personas de distinto sexo (*Vol. I*, 500-501)<sup>34</sup>. Un amor entre esposos que niegue la apertura a la vida, o un amor entre esposos que se reduzca a lo biológico, sería contrario al sentido genuino de la vida matrimonial entre personas. En este marco, y casi como si fuera un corolario (importante, pero no visto como capítulo separado), Sgreccia aborda el tema de la anticoncepción, explica que sería un desorden moral objetivo (al no respetar el significado de la unión sexual en el matrimonio), y muestra su diferencia respecto de los métodos naturales orientados a regular la propia fertilidad (*Vol. I*, 507-518).

### 3. Inicio de la vida humana

El tema del inicio de la vida humana recibe una amplia atención por su importancia respecto de las discusiones sobre el aborto, que es el argumen-

<sup>34</sup> Se recuerdan y profundizan estas ideas al inicio del capítulo 11, como veremos al tratar del tema de la fecundación artificial, y en el capítulo 12. En este último capítulo se encuentra una clara afirmación sobre el tema: «en el ejercicio de la sexualidad, la dimensión unitiva y la procreadora son distintas y están unidas (unitotalidad), hasta el punto de que, en el orden estructural, no se puede suprimir una sin dañar la otra» (*Vol. I*, 715).

to central del capítulo 10 de nuestra obra<sup>35</sup>. Lo entresacamos aquí porque ilumina no solo lo que se refiere al aborto, sino también otros temas conectados y que Sgreccia analiza en lugares separados: el diagnóstico prenatal (capítulo 8) y la fecundación artificial (capítulo 11).

Reflexionar sobre el embrión humano implica conjugar datos biológicos (conocidos por la ciencia) y reflexiones filosóficas, especialmente de antropología. Surge la pregunta de «si el embrión humano es vida humana individualizada desde el momento de la fecundación o no» (*Vol. I*, 534). Se responde con el hecho: tras la fecundación, los gametos de los padres «forman una nueva entidad biológica, el cigoto, que lleva en sí un nuevo *proyecto-programa individualizado*, una nueva vida individual» (*Vol. I*, 536). Esta vida se desarrolla por sí misma, se autoconstruye, a partir del patrimonio genético recibido, de un modo continuado. Por ello no sería correcto establecer fases en las cuales el embrión primero no sería humano y luego se humanizaría en algún momento de su desarrollo (*Vol. I*, 535-547)<sup>36</sup>.

Desde los datos biológicos es legítimo concluir que «el embrión es un sujeto humano en desarrollo [...] que merece el respeto que se debe a cualquier hombre» (*Vol. I*, 548). Pero eso no basta: hay que avanzar hacia respuestas a nivel filosófico y sociológico<sup>37</sup>. Para ello, Sgreccia aborda el tema del momento de la animación, sobre el que ha habido diversas teorías a lo largo de la historia, teorías que habrían quedado superadas con los actuales estudios científicos sobre embriología (*Vol. I*, 550-552). Luego analiza otras teorías orientadas a negar la dignidad del embrión humano (que veremos más adelante, al entrar de lleno en el tema del aborto), para llegar al momento de las conclusiones. En ellas se subraya la idea de una unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, y la condición de persona (o personalidad) desde la concepción, aunque todavía el nuevo ser humano no ejercite posibilidades como la autoconciencia (*Vol. I*, 558-559). El embrión humano, a partir de la fecundación, «es capaz de llevar hasta su madurez

---

<sup>35</sup> Es ciertamente pertinente hablar del estatuto del embrión humano al estudiar el tema del aborto, como hace nuestro Autor, pues uno de los motivos que suelen usarse a favor del aborto consiste precisamente en negar el carácter personal del embrión (incluso del feto) antes del parto.

<sup>36</sup> La tesis de la existencia de fases o etapas en el desarrollo embrionario según la cual sería posible el paso de un estadio prehumano o prepersonal a un estadio humano o personal está a la base de muchos defensores del aborto, como hace notar Sgreccia (*Vol. I*, 534-535).

<sup>37</sup> Ya vimos, al exponer la antropología, que todo ser humano goza de igual dignidad desde antes de su nacimiento.

una corporeidad que sirva para expresar, como en una epifanía histórica y terrena, las grandezas inconmensurables del espíritu humano» (*Vol. I*, 559). Desde la lógica y la razón, se puede concluir que «ontológicamente hay una identidad en todo el recorrido del desarrollo de esa única individualidad, la cual, una vez nacida, es reconocida por todos como poseedora de la cualidad y dignidad de persona humana» (*Vol. I*, 559). El pasaje apenas reproducido permite distinguir dos niveles que, añadimos, llevan a no pocas confusiones cuando se mezclan de modo inadecuado. Una cosa es la constitución ontológica de un ser (en este caso, del embrión humano); otra diferente es el reconocimiento por parte de otros (incluso de uno mismo) de tal constitución ontológica. El hecho de que no se manifiesten todas las potencialidades personales no permite negar la condición personal de cada embrión (*Vol. I*, 559-560).

#### 4. Ingeniería genética y diagnóstico prenatal

Como dijimos, estos dos temas se encuentran al inicio de la bioética especial, en el capítulo 8 del *Manual de bioética*. Se comprende por qué Sgreccia anticipó este tema respecto de los que aparecen luego: porque ve la ingeniería genética como un argumento que dio impulso a la bioética, lo cual permite conectarlo con lo dicho en la parte dedicada a la bioética en general y a su historia. Además, la posibilidad de intervenir en la vida de un modo tan radical como la ingeniería genética exige una particular atención, por lo que implica de opciones y de riesgos (*Vol. I*, 377-378)<sup>38</sup>.

El Autor expone diversas intervenciones, sea de la comunidad científica, sea de organismos internacionales, sobre la ingeniería genética, para luego presentar algunos momentos de su desarrollo y de sus posibles aplicaciones (*Vol. I*, 378-395). A continuación, explica varias propuestas sobre su uso, entre las que encontramos las de quienes están a favor de recrear al ser humano, según lo que defiende el transhumanismo.

Ofrece luego criterios éticos según la visión general de su propuesta bioética, con atención a lo dicho en la primera parte sobre la corporeidad hu-

<sup>38</sup> Junto a la amplia bibliografía usada por Sgreccia, se podrían mencionar dos volúmenes recientes sobre el tema de la ingeniería genética: M.J. SANDEL, *Contro la perfezione. Letica nell'età dell'ingegneria genetica* Vita e Pensiero, Milano 2022 (M.J. SANDEL, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University press, Cambridge 2007); M. BALISTRERI – G. CAPRANICO – M. GALLETI – S. ZULLO, *Biotecnologie e modificazioni genetiche. Scienza, etica, diritto*, Il Mulino, Bologna 2020.

mana. Sgreccia recuerda que «cualquier intervención sobre la corporeidad (y por ende, en el código genético) es una intervención sobre la totalidad de la persona y solo puede justificarse si existe una razón terapéutica» (*Vol. I*, 398). Recordar lo anterior ayuda a respetar la esencia del hombre, que es «unidad de alma y cuerpo. El cuerpo no agota la realidad humana, sino que es uno de sus componentes esenciales, y compete a la razón humana preservar al hombre en su integridad y plenitud» (*Vol. I*, 398).

A la hora de iluminar, siempre desde una perspectiva racional y ontológica (otras perspectivas serían insuficientes, como se recuerda aquí nuevamente, *Vol. I*, 404) el tema de la ingeniería genética, Sgreccia ofrece varios principios: salvaguardia de la vida y de la identidad genética de todo individuo; principio terapéutico; protección del medio ambiente y del ecosistema; reconocimiento de la diferencia ontológica y de valor entre el hombre y los demás seres vivos; apertura a la participación de la comunidad (*Vol. I*, 404-407). Al comentar el tema de la protección del ambiente, hay una aportación de interés frente a la polémica entre «ecologistas antropocéntricos» y «ecologistas biólogos»: la de optar por un «personalismo teocéntrico y creacionista en el que el hombre es custodio, además de beneficiario, de lo creado y en particular de las demás criaturas vivientes» (*Vol. I*, 406).

Antes de entrar al tema del diagnóstico prenatal (siempre en el capítulo 8), el *Manual de bioética* analiza varios aspectos relativos a los diagnósticos genéticos de adultos, que pueden realizarse por diversos motivos: para identificar eventuales riesgos de enfermedades genéticas en un ya nacido, en vistas al matrimonio y a la futura concepción, en el mundo laboral, en investigaciones criminológicas. También reflexiona sobre el famoso «Proyecto Genoma Humano», y sobre las terapias génicas realizables gracias a los nuevos conocimientos e investigaciones. Respecto de estas últimas, son admisibles éticamente aquellas que tienen un fin terapéutico; no lo serían las que promueven cambios mejorativos orientados a formas de autosuperación, ni las que impliquen alterar el patrimonio genético de la descendencia (*Vol. I*, 420-426). Todo ello se coloca en la perspectiva personalista que ya conocemos, y que incluye reconocer «la intangibilidad del patrimonio genético del sujeto, que a su vez se basa en el respeto de la integridad física de la persona» (*Vol. I*, 421).

Entramos ahora al tema del *diagnóstico prenatal*, que se sitúa, como dijimos, dentro del capítulo 8<sup>39</sup>. Abarca no solo el diagnóstico prenatal empleado cuando ya ha habido implantación, sino también, en el contexto de las modernas técnicas de fecundación artificial, el diagnóstico de preimplantación (antes de la transferencia de embriones producidos en laboratorio al seno materno). Sgreccia ofrece un panorama de la historia del diagnóstico prenatal, de las indicaciones médicas para el uso del mismo, y de las diversas técnicas, no invasivas o invasivas, que existen y sus posibles usos (*Vol. I*, 434-447). El punto ético que aparece ya en las primeras páginas de esta sección radica en el hecho de que muchas veces un resultado de diagnóstico prenatal «positivo» (es decir, que confirmaría la existencia de una patología) suele empujar a la opción del aborto de embriones y fetos deformes o con patologías genéticas (*Vol. I*, 431, 447-454). Lo que veremos más adelante al hablar del aborto mostrará la gravedad ética de esa opción. El punto quizá más interesante de esta parte del libro de Sgreccia consiste en iluminar la conciencia del genetista al que se pide un test de diagnóstico prenatal cuando sabe que la intención de quienes lo solicitan es la de abortar en el caso de encontrar defectos en el embrión o feto. En conciencia, debe negarse a hacerlo, para evitar cualquier colaboración directa y formal con una decisión gravemente lesiva de la dignidad del concebido (*Vol. I*, 451-454).

### 5. Aborto

Volvemos a seguir el *Manual de bioética* en su orden interno. Tras el capítulo dedicado a la sexualidad humana y la procreación (que ya vimos), el amplio capítulo 10 estudia el tema del aborto. Sgreccia es consciente de que el tema se puede presentar desde muchas perspectivas, pero opta por la perspectiva bioética, basándose en los datos que ofrecen la biología y la genética, para luego juzgarlos desde la ética racional, con valoraciones de la teología y del magisterio (*Vol. I*, 534). Ello explica que inicie una serie de reflexiones sobre el ser humano recién concebido (que en el presente trabajo hemos anticipado en otra sección), que permiten alcanzar un juicio ético que ilumina todo el tema del aborto: «la interrupción voluntaria del

<sup>39</sup> Sgreccia justifica abordar este tema junto con lo que acabamos de ver de la ingeniería genética, porque el diagnóstico prenatal usa «la genética con fines de diagnóstico» (*Vol. I*, 431).

embarazo, incluso si se actúa sobre un elemento biológico en formación, *afficit personam*, toca a la persona, por la unidad del compuesto humano [...] es delito contra la persona la acción sobre el embrión aunque no sea visible todavía ni esté desarrollado» (*Vol. I*, 560). Incluso si hubiera dudas sobre su condición de «ser personal en formación», el aborto debería excluirse (*Vol. I*, 561).

Como ya vimos, para acometer el tema se ofrece una amplia sección sobre la identidad del embrión humano, y se discuten aquellas tesis que niegan su condición personal, o individual, o incluso que elaboran nociones extrañas a la biología como la de pre-embrión (*Vol. I*, 540-546), o que consideran que la animación se produciría en un momento tardío de su desarrollo (*Vol. I*, 550-552). Hay quienes han negado la condición personal del embrión por carecer de autoconciencia (como hacen, por ejemplo, P. Singer y H.T. Engelhardt), o por no manifestar una forma externa o comportamientos típicamente humanos (*Vol. I*, 552-556). Un último grupo de argumentos a favor del aborto que presenta nuestro Autor procede de quienes lo defienden simplemente como opción cuando alguien no desea procrear y se encuentra con un embarazo no deseado (*Vol. I*, 556-557).

Sgreccia responde a estos argumentos, sobre todo subrayando la condición humana presente desde en inicio de la fecundación, como ya vimos. En sus palabras, hay que considerar al recién concebido «en su valor humano e individual, cualquiera que sea el modo como ha sido concebido [...] ha de ser valorado en sí, y no quedar relativizado a la voluntad ajena» (*Vol. I*, 557).

Tras ofrecer algunas consideraciones sobre el papel del derecho en el tema del aborto<sup>40</sup>, Sgreccia se adentra en el problema del así llamado aborto terapéutico, con el que terminamos esta sección. El problema surge cuando hay un conflicto entre el deber de salvaguardar la vida de la madre y la del hijo, y se constata la imposibilidad técnica de lograr ambos objetivos, por lo que surge la pregunta si, para salvar a la madre, sería correcto eliminar al hijo. Tras analizar diversos usos de la expresión «aborto terapéutico», que cubre una amplia gama de situaciones y posibilidades, y que también puede aplicarse al caso en análisis, el Autor ofrece una serie de considera-

---

<sup>40</sup> Sgreccia reproduce ideas de un experto en bioderecho, Francesco D'Agostino (1946-2022), para quien el aborto implica negar la relacionalidad, y supone desproteger al más débil frente al más fuerte, lo cual sería contrario a la misma esencia del derecho (cf. *Vol. I*, 562-563).

ciones éticas. Reconoce que «la persona humana es el valor máximo en el mundo y trasciende cualquier otro bien temporal y cualquier consideración económica» (*Vol. I*, 567). Subraya, además, la importancia de la vida física, que «representa el *fundamento* primero e *indispensable* de todos los demás valores personales» (*Vol. I*, 568), por lo que la vida del *nasciturus* «no puede ser instrumentalizada en pro de la salud (bien secundario respecto a la vida) de la madre» (*Vol. I*, 568). Por lo mismo, en los casos extremos, el médico debe buscar cómo salvar a madre e hijo, por lo que no puede eliminar directamente al hijo como medio para salvar a la madre (eso sería hacer un mal en vistas de un bien, lo cual va contra la ética). Sería éticamente permitido, si no existen alternativas, ofrecer una terapia necesaria para salvar la vida de la madre que implique, como consecuencia indirecta (no deseada, pero tolerada) la muerte del hijo en su seno (*Vol. I*, 570-572).

### 6. *Técnicas de fecundación artificial*

Tras hablar del aborto, nuestra obra se adentra en el tema de la fecundación artificial en sus múltiples modalidades (capítulo 11). Resulta clave reconocer cómo quedan modificadas las relaciones implicadas en las nuevas técnicas de fecundación artificial, por ejemplo la relación entre amor y vida, entre responsabilidad y libertad, «entre naturaleza y persona dentro de la vida humana, entre la técnica y la moral en la medicina y la biología» (*Vol. I*, 604).

Tras presentar una lista de técnicas y de posibilidades, así como las indicaciones y resultados de las mismas, en lo que ya conocemos como momento epistemológico del método triangular (*Vol. I*, 605-611), Sgreccia pasa a las consideraciones éticas, recordando lo dicho respecto de la procreación humana. Aquí reaparece la antropología que ya conocemos y que sirve como guía para nuestro tema:

No hay una persona que no sea cuerpo, psique y espíritu; no se da ejercicio humano y personal de la sexualidad que no involucre cuerpo, psique (corazón) y espíritu; y tampoco se da acto sexual moralmente honesto y recto que no esté inscrito en la conyugalidad y en el don recíproco y unitotal de las personas (*Vol. I*, 612).

Ello permite reconocer que un acto procreativo no es algo simplemente biológico, sino que debe realizarse «mediante la donación de las personas,



una donación que trasciende y transfigura el hecho biológico, una dimensión espiritual que no puede equipararse/reducirse a una técnica de tipo productivista o a una combinación de gametos» (*Vol. I*, 613).

A la luz de estas consideraciones, Sgreccia recoge documentos de la Iglesia sobre las diferentes técnicas de fecundación, especialmente la instrucción *Donum vitae* publicada en 1987 por la entonces Congregación para la Doctrina de la fe<sup>41</sup>. Como criterio general, hay que respetar siempre «la unidad físico-espiritual del acto conyugal», y así el ginecólogo actúa correctamente si su acción se limita a ser «ayuda y complementación para que este acto tenga eficacia, pero no es lícito que lo sustituya» (*Vol. I*, 614). Defender estos criterios no significa incurrir en una visión biologicista de la ley moral natural, la cual, al comprender adecuadamente la noción de naturaleza humana (sobre la que ya hablamos antes), «obliga a considerar al hombre como persona en la totalidad, y al acto procreador como expresión del espíritu y del amor personal en una corporeidad que se entrega» (*Vol. I*, 615, cf. 618).

A partir de los principios expuestos, Sgreccia muestra la inmoralidad de obtener semen masculino a través de la masturbación (aunque sea para luego hacer una inseminación artificial homóloga, es decir, en la misma pareja de esposos), la inmoralidad de cualquier recurso, en técnicas heterólogas, a gametos de donadores (es decir, fuera de la pareja), y la inmoralidad de cualquier técnica de fecundación artificial extracorpórea, como la FIVET o la ICSI (*Vol. I*, 616-666)<sup>42</sup>. Nuestro Autor ve, en estas últimas técnicas un ulterior paso negativo en el modo de valorar al embrión humano, por el hecho de que se suelen producir muchos embriones, para luego congelar aquellos sobrantes, de modo que posteriormente puedan ser empleados en vistas a un embarazo, o destruidos, o usados para la investigación científica (*Vol. I*, 624-625, cf. 638-640).

---

<sup>41</sup> En 2008 se publicó otro documento de la Congregación para la Doctrina de la fe, titulado *Dignitas personae*, que incluía importantes reflexiones sobre fecundación artificial y otros temas. Sgreccia no lo cita aquí porque la última edición de su obra es de 2007, pero lo comentó en diversas conferencias y artículos.

<sup>42</sup> En esta sección, que contiene un largo momento epistemológico, se considera también una modalidad conocida como GIFT que, usada de modo adecuado, parecería estar de acuerdo con los criterios morales enunciados. Sin embargo, Sgreccia subraya que, según algunos datos, la GIFT produciría un elevado número de muertes antes del parto; además, se corre el riesgo de usar esa técnica como «una auténtica sustitución del acto conyugal» (*Vol. I*, 623-624, cf. 640-644).

Entre los diferentes problemas que estas nuevas técnicas han suscitado y que Sgreccia analiza en este importante capítulo, se encuentra el del destino de los embriones congelados y la posibilidad, defendida por algunos, de adoptarlos (*Vol. I*, 659-661). Tras considerar la complejidad de la situación, los diferentes puntos de vista de quienes proponen la adopción de esos embriones, y el contexto en el cual nos movemos, Sgreccia (al menos en la edición que usamos) se muestra cauto. Concluye con estas indicaciones generales:

nos parece que la propuesta de este tipo de adopción solo podría llevarse a cabo tras la prohibición de posteriores congelaciones, para evitar que se justifique la misma congelación y que se siga realizando. Además, esta propuesta jamás podría presentarse como una obligación moral dados los riesgos médicos y la «in-naturalidad» de semejante gestación (*Vol. I*, 661)<sup>43</sup>.

## 7. Esterilización

Sintetizamos ahora las ideas que se ofrecen en el capítulo 12 del *Manual de bioética* relativas a la esterilización. En cierto sentido, los criterios antropológicos de base sobre el tema se encuentran sobre todo en el capítulo 9, en la parte relativa a la procreación humana. En este capítulo 12, Sgreccia ofrece un cuadro histórico del fenómeno, sea en el pasado (diversas prácticas relativas a la castración), sea en el presente (la esterilización difundida con una finalidad prevalentemente contraceptiva); luego resume la situación legal en algunos países, y describe las técnicas (*Vol. I*, 701-710). A partir de los datos recogidos, elabora una valoración ética (*Vol. I*, 710-713), en la que distingue tres tipos de esterilización: la coactiva (claramente inmoral), la terapéutica (orientada a evitar ciertas enfermedades, como tumores, y que sería moralmente aceptable)<sup>44</sup>, y la contraceptiva (inmoral, como ha

<sup>43</sup> Tras publicarse la instrucción *Dignitas personae* (2008), de la que hablamos antes, para muchos pareció que la doctrina católica no vería correcto adoptar embriones congelados. Sgreccia abordó el tema en algunas conferencias, acercando su posición a este documento y distanciándose en parte de lo que había afirmado en el texto que acabamos de citar. Sobre un tema tan complejo, con una breve alusión a lo defendido por Sgreccia, cf. G. MIRANDA, «L'adozione prenatale nella *Dignitas personae*», *Studia bioethica* 2 (2009), 58-65.

<sup>44</sup> Sgreccia ofrece reflexiones y matizaciones importantes sobre la esterilización por motivos terapéuticos que no recogemos aquí por brevedad. Resulta importante señalar que el Autor considera erróneo recurrir a la esterilización en casos de peligro de la salud materna (si se produce un embarazo), porque existen alternativas éticas. Por ejemplo, una mujer que ha tenido varias cesáreas y que corre serios peligros si se embaraza nuevamente, no debería esterilizarse, sino adoptar estrategias como los métodos naturales de regulación de la fecundidad (cf. *Vol. I*, 721-723).

señalado la Iglesia católica en diversos documentos). Para profundizar en esta última idea, Sgreccia recoge los dos criterios más importantes: el primero, «el principio de la inviolabilidad o no disponibilidad de la persona» (*Vol. I*, 713). El hombre no puede tener un dominio arbitrario sobre sí, como se ve a nivel racional (según una visión personalista) y a nivel teológico (el hombre es creatura de Dios). El segundo criterio, «el principio de la unidad y totalidad de la persona (unitotalidad)» (*Vol. I*, 713). Al explicar este segundo principio, se subraya que la esterilización es más grave que la contracepción, «porque en la esterilización, no solo hay una mortificación en el hecho, sino que se realiza una mutilación o suspensión duradera de la facultad procreadora» (*Vol. I*, 716).

#### 8. Experimentación sobre seres humanos

Puede sorprender que el *Manual de bioética* aborde el tema de la experimentación en su primer volumen (y no en el segundo, dedicado a aspectos médicos y legales), pero se comprende por diversos motivos: por su importancia para conseguir un buen conocimiento (una buena ciencia), por aumentar las capacidades humanas para aplicaciones técnicas, por la existencia de abusos que han impulsado la necesidad de la bioética<sup>45</sup>, no solo para ese tema, sino para tener criterios generales en tantos ámbitos del actuar del hombre sobre el mismo hombre y sobre la naturaleza.

Sgreccia es consciente de ello, como explica desde el inicio del capítulo 13 (dedicado a este argumento), reconociendo, además, aspectos positivos de la experimentación en numerosos ámbitos de la vida y salud del ser humano (*Vol. I*, 743-745). El texto se orienta en seguida a un ámbito bastante conocido, el de la experimentación farmacológica (sin excluir otros ámbitos), con sus diferentes fases, y con un resumen sobre la historia y la praxis más reciente en experimentación (*Vol. I*, 745-760).

Para iluminar éticamente este tema, el Autor recuerda los valores en juego: «la defensa de la vida y de la persona; la legitimidad del principio terapéutico, y el tema social vinculado con el progreso de la ciencia» (*Vol. I*, 761). Sobre todo, insiste en que «la vida física es el fundamento de la vida personal» (*Vol. I*, 761). A partir de ese principio, unido al principio

---

<sup>45</sup> En el capítulo 1 de nuestra obra, al hablar del origen reciente de la bioética, Sgreccia recuerda dos casos paradigmáticos de abusos en la experimentación: los realizados en un hospital para ancianos en Brooking (1963), y los realizados (entre 1965 y 1971) sobre niños discapacitados en otro hospital de Nueva York (*Vol. I*, 7-8).

terapéutico, se comprende que se pueden hacer experimentos que busquen el bien de la persona, pero sin provocar daños mayores que los beneficios esperados, y esto hay que comprenderlo aunque pudiera hacer más lenta la investigación (*Vol. I*, 761-763). Por lo mismo, hay que elaborar protocolos para la experimentación que garanticen el respeto de las personas implicadas, al mismo tiempo que hay que condenar cualquier forma de abuso (*Vol. I*, 763-764). El *Manual de bioética* pasa luego a algunos criterios más concretos, así como al análisis de situaciones problemáticas, como pueden ser la experimentación sobre enfermos o sobre encarcelados.

El capítulo 13 termina con una sección dedicada a la experimentación sobre embriones y fetos humanos. Tras presentar la novedad del argumento, el texto ofrece, primero, los criterios sobre las intervenciones intrauterinas terapéuticas (muchas de ellas serían experimentales), que deben garantizar, en la medida de lo posible, el bien del feto y de la madre (*Vol. I*, 777-778). Luego pasa a considerar experimentaciones puramente científicas sobre embriones (incluso producidos en laboratorio) y fetos sin un fin terapéutico, y que resultan claramente contrarias a la ética desde una perspectiva personalista (*Vol. I*, 778-780). Es más complejo el tema de experimentar con fetos abortados (sea tras un aborto espontáneo, sea tras un aborto provocado), sobre el que se ofrecen criterios parecidos a los anteriores (*Vol. I*, 780-782).

### 9. *Trasplante de órganos*

Recorremos brevemente este argumento, que nuestro texto trata en el capítulo 14. Sgreccia evidencia cómo, con el aumento de posibilidades pero con la escasez de órganos disponibles, el tema ha adquirido una mayor relevancia. Si dejamos de lado aspectos circunstanciales, los trasplantes de órganos suscitan problemas que valen para toda la bioética: «la relación de dominio-respeto de la persona sobre la naturaleza corpórea, la relación entre tecnología y ética» (*Vol. I*, 802-803).

La exposición sigue el orden que ya conocemos: un momento epistemológico (clasificación de posibilidades, historia, situación jurídica, *Vol. I*, 803-814), al que sigue una reflexión ética (*Vol. I*, 814-823). Se hace presente una idea ya varias veces considerada: respetar la vida física de la persona nos lleva a reconocer la «no disponibilidad» del cuerpo de uno, «si no es para un bien mayor del cuerpo mismo (principio de totalidad) o por un

bien, mayor, moral, superior, relativo a la misma persona» (Vol. I, 815). De ahí se deduce que son correctos los autotrasplantes, y que lo serían los trasplantes homoplásticos (entre donador y donante humanos) con una serie de garantías: que el donador no sufra daños graves y que haya posibilidades de éxito en el receptor, éxito que no se mide simplemente por la prolongación del tiempo de la propia vida, sino también teniendo en cuenta otras dimensiones de la persona (Vol. I, 815-816).

Sgreccia aborda otros aspectos del tema, como el consentimiento informado, y lo difícil que resulta en algunas situaciones determinar la muerte de un eventual donador (si se desea obtener del mismo diversos órganos), lo cual se conecta con las discusiones sobre la «muerte cerebral» (expresión que, para ser usada correctamente, implicaría reconocer la cesación de toda actividad encefálica y el modo preciso para poder constatarla, Vol. I, 823-825).

El capítulo 14, tras abordar otros temas, ofrece al final una reflexión sobre el niño anencefálico apenas nacido y su posibilidad de ser donador de órganos. Las preguntas ante esta posibilidad son varias, pero siempre hay que volver a la más importante: «¿Cuál es la identidad del sujeto anencefálico?» (Vol. I, 833). Es un individuo humano, que merece respeto como persona, como lo merece cualquier embrión, feto o adulto (Vol. I, 833-834). Por lo mismo, no puede ser tratado como instrumento, ni reanimado simplemente para tenerlo a disposición de eventuales trasplantes de órganos. Lo correcto sería ofrecerle los cuidados ordinarios, hasta que, tras la constatación de su muerte, se evalúe si alguno de sus órganos pueda ser donado (de modo éticamente correcto) a otro ser humano (Vol. I, 834-835).

#### *10. Eutanasia y dignidad de la muerte*

Las discusiones sobre la eutanasia han adquirido una gran importancia en las últimas décadas, e interpelan a la bioética para que ayude a alcanzar un juicio ético correcto sobre el tema. Sgreccia la analiza en el capítulo 15 (y penúltimo) del volumen I del *Manual de bioética*. Inicia con la historia, la terminología y el contexto cultural de nuestros días, en el que se evidencia, entre otras cosas, una secularización en el modo de ver la vida, y la irrupción de la técnica y del cientificismo en los procesos últimos de todo ser humano, lo cual provoca a veces un alargamiento desproporcionado de la agonía (Vol. I, 849-860).

Tras presentar algunos documentos de la Iglesia sobre el tema, el Autor busca sintetizarlos para extraer los núcleos éticos más importantes, que no se limitan a argumentos de fe, sino que se basan también en motivos racionales, condivisibles por todos, en vistas a «defender la vida de los enfermos y los moribundos» (*Vol. I*, 869). En el fondo, se trata de respetar la verdad de la persona, siempre, desde el momento de su nacimiento, hasta la fase final (*Vol. I*, 869). Así, resulta posible reconocer, como indica la encíclica *Evangelium vitae*, que «la eutanasia conlleva la maldad propia del suicidio o del homicidio» (*Vol. I*, 867) y, por lo mismo, es siempre reprochable.

A continuación, y en vistas a iluminar cómo entender correctamente lo que sea la «muerte con dignidad», Sgreccia expone diversas reflexiones sobre el uso de modo proporcionado de los medios terapéuticos, que tienen sentido cuando buscan la eficacia médica; al mismo tiempo, considera los aspectos subjetivos del paciente. Lo importante es reconocer que sería ordinario todo medio que ayude a la conservación de la vida, menos en el caso de que haya elementos que hagan «extraordinaria» cierta intervención para este paciente concreto (*Vol. I*, 872-873)<sup>46</sup>. Los cuidados ordinarios, como la alimentación y la hidratación, siempre deben ser ofrecidos. Al mismo tiempo, hay que promover el recurso a los cuidados paliativos (que no se limitan al tratamiento del dolor), los cuales alivian a los enfermos (*Vol. I*, 874-875.878).

Junto a estos criterios generales de proporcionalidad y atención, Sgreccia ofrece un juicio bioético negativo respecto del ensañamiento terapéutico (usar métodos desproporcionados respecto de los resultados esperados) y la distanasia (*Vol. I*, 876-878). El capítulo 15 termina con el análisis de algunos textos jurídicos y deontológicos, unas reflexiones sobre la eutanasia pediátrica, y algunas breves distinciones entre eutanasia y suicidio.

### 11. Otras temáticas

Sea en el último capítulo del volumen I del *Manual de bioética*, sea en el volumen II, se tocan otros muchos argumentos. Aquí los enumeramos: bioética y tecnología, calidad de vida, psiquiatría, trastornos sexuales, toxicoddependencia (drogadicción, alcoholismo y tabaquismo), VIH, activi-

<sup>46</sup> Suele ser frecuente que Sgreccia cite, para puntos concretos, a otros autores. Respecto de la idea que ahora estamos resumiendo, cita una obra de M. CALIPARI, *Curarsi e farsi curare*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

dades sociales, invalidez, vejez, economía y salud, medio ambiente. Como se ve, nos encontramos ante un esfuerzo enorme por aplicar a numerosos argumentos el modelo bioético basado en el personalismo ontológicamente fundado, en vistas a ofrecer sobre los mismos unos criterios que, como dijimos al inicio, estén contruidos sobre buenas bases y según una metodología seguida con seriedad, todo ello para ayudar en la toma de decisiones concretas que afectan a la vida de todos los seres humanos.

## VII. Algunas reflexiones conclusivas

La lectura de los diferentes textos de monseñor Elio Sgreccia evidencia la existencia de un hilo conductor que unifica su propuesta bioética, construida con numerosos argumentos de la razón (una razón abierta a la fe). Esos argumentos permiten tomar como punto de referencia lo que él mismo denominaba «personalismo ontológicamente fundado», que puede ser llamado también con otras expresiones que no hemos considerado hasta ahora: humanismo plenario (o pleno), o «humanismo personalista y solidario»<sup>47</sup>. Su propuesta puede ser encuadrada bajo la expresión «bioética personalista», que consiste en una «reflexión ética que tiene como centro la persona humana»<sup>48</sup>, persona que es vista no desde criterios extrínsecos o constatables según diversos criterios (como algunos personalismos insuficientes, que Sgreccia criticaba), sino desde una visión metafísica racionalmente defendible<sup>49</sup>.

Notamos, además, cómo Sgreccia, desde la razón abierta a la fe, trabajó continuamente por elaborar una bioética que no se limitase a lo descriptivo, sino que se caracterizase por una perspectiva «fuerte», es decir, basada en un cognitivismo ético que reconoce verdades que luego sirven para orientar las decisiones, lejos de cualquier relativismo o de cualquier perspectiva débil (no cognitivista), y lejos de modelos de bioética que asuman principios metafísicos, epistemológicos, antropológicos o éticos erróneos.

<sup>47</sup> La primera expresión se encuentra en el *Manual de bioética*, vol. I, 926-927. Tiene una raíz inmediata en la encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI (publicada en 1967), que alude al «humanismo pleno» en el n. 42, citando la famosa obra de J. Maritain *Humanismo integral*. La segunda expresión se encuentra en E. SGRECCIA, «La bioética personalista», 108.

<sup>48</sup> G. MIRANDA, «La persona al centro delle decisioni di fine vita», en *Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, a cura di ASSOCIAZIONE SCIENZA E VITA, 335.

<sup>49</sup> Cf. L. PALAZZANI, «Metafísica y persona», en *Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, a cura di ASSOCIAZIONE SCIENZA E VITA, 401-408.

Ello no le impidió dialogar con otras posiciones: en los escritos de Sgreccia se nota un sincero esfuerzo por comprender las diferentes propuestas, para luego, a la luz de la razón, deslindar lo que puedan tener de válido (para acogerlo) o de erróneo (para criticarlo).

Hablar de razón abierta a la fe explica por qué Sgreccia se identificaba con una visión bioética que puede llamarse de inspiración católica, y él mismo se sentía honrado de ser encuadrado bajo lo que algunos llamaron como paradigma de la bioética católica. Al mismo tiempo, insistía en el hecho de que los católicos (y personas de otras tendencias culturales) aceptan ideas consideradas como parte del paradigma católico usando simplemente argumentos alcanzables por la razón<sup>50</sup>.

Los elementos católicos, ciertamente, están muy presentes en las propuestas bioéticas de Sgreccia, especialmente en el *Manual de bioética*, donde, con frecuencia, la reflexión ética sobre un tema concreto inicia con un análisis y resumen de documentos del magisterio. Incluso no tiene miedo, como vimos, de hablar de un «personalismo teocéntrico y creacionista». Pero ello no obstaculiza, sino que refuerza, su deseo de ofrecer una bioética católica en un sentido muy ambicioso: una bioética orientada hacia lo universal, hacia la objetividad de la verdad. Por ello, como ha afirmado un intérprete experto en bioderecho, Francesco D'Agostino, Sgreccia era católico como bautizado, sacerdote y obispo, pero no lo era como bioético, pues al ofrecer un modelo que se puede definir como personalismo ontológicamente fundado no exigía, para adherirse a tal modelo, un acto de fe, sino que consideraba suficiente el uso de la razón humana. Por eso, añadía D'Agostino, la obra de Sgreccia como bioético no sería teológica, sino filosófica, y así puede ser calificado «como *católico y bioeticista*, pero no como *bioeticista católico*»<sup>51</sup>. Según otro estudioso, Sgreccia aceptaba que los principios católicos serían también principios de razón, los cuales estarían en consonancia con la ley moral natural «que, según la doctrina católica, habita en todos los hombres, sea cual sea la cultura o la fe a la que pertenezcan»<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Cf. E. SGRECCIA, «Bioetica cattolica e bioetica laica: a proposito dei “paradigmi”», en *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, a cargo de G. FORNERO – M. MORI, Le Lettere, Firenze 2012, 286-290.

<sup>51</sup> F. D'AGOSTINO, «Bioetica laica e bioetica cattolica. L'insegnamento di Elio Sgreccia», en *Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, a cura di ASSOCIAZIONE SCIENZA E VITA, 117.

<sup>52</sup> G. FORNERO, «Il “maggior bioeticista cattolico”. Considerazioni sul paradigma bioetico di Sgreccia e sulle sue peculiarità e differenze rispetto ad altri modelli bioetici di matrice



Desde la razón y la fe, Sgreccia ofrece una visión antropológica muy rica, que permite elaborar una bioética que toma en serio el cuerpo, al mismo tiempo que reconoce la existencia de un alma espiritual, gracias a la cual somos capaces de comprender y decidir en libertad, y ello lleva a reconocer la existencia de una ética basada en la ley natural, que acoge plenamente la condición de cuerpo y espíritu propia de cada ser humano, desde su concepción hasta su muerte.

El ser humano es digno por la unidad entre alma y cuerpo, y toda acción sobre el cuerpo, como vimos, es una acción sobre la persona en su unitotalidad. Este punto sería clave para discriminar entre buena y mala medicina, entre acto bioéticamente correcto y acto contrario a una válida visión bioética: ver si respeta o no respeta lo propio del hombre, también respecto a su vida corporal. Esta propuesta bioética estaría arraigada, como vimos, en la ley moral natural, que tanta relevancia tiene en las cuestiones sobre la vida humana y no humana<sup>53</sup>.

La concepción de la persona como cuerpo y espíritu, en una inseparable unidad, ilumina argumentos de tanta importancia como la sexualidad (que se vive correctamente en el respeto de sus significados propios, unitivo, procreativo y familiar), la procreación humana, el respeto al embrión (aquí radica la inmoralidad del aborto y de formas de fecundación artificial que no correspondan al modo correcto de ser concebido desde el amor matrimonial), y otros temas conectados con el inicio de la vida (diagnóstico prenatal e ingeniería genética, por ejemplo), así como todos los temas relativos al sufrimiento, el tratamiento de las enfermedades y del dolor, las fases finales (que llevan a la muerte), y otros temas (abordados, sobre todo, en el volumen II del *Manual de bioética*).

Sobre el embrión humano, es importante subrayar cómo Sgreccia se coloca en una perspectiva que permite leer los datos biológicos a la luz de una metafísica que explica cómo el alma está unida al cuerpo, un alma que sería espiritual, en el caso del ser humano, desde su misma concepción. Ello vale también a la hora de identificar, en el máximo respeto de la persona, los parámetros que ayudan a comprender cuándo se ha producido la

---

cattolica», en *Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia*, a cura di ASSOCIAZIONE SCIENZA E VITA, 215.

<sup>53</sup> Sobre el tema de la ley natural, en un esfuerzo de diálogo entre la fe y la razón, cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* (2008), en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

muerte, al mismo tiempo que se declara la inmoralidad de acciones que anticipen la muerte de modo contrario a la dignidad del enfermo, o incluso que la provoquen (con el recurso a la eutanasia, por ejemplo).

Lo que interesa subrayar ahora es que una bioética que se base en un personalismo válido permite alcanzar buenas propuestas normativas, lo cual ayuda a tomar decisiones orientadas a bienes objetivos y justificables desde un correcto uso de la racionalidad. Como vimos, quien separa (o no une adecuadamente) antropología y ética hace que la ley moral pierda su sentido o se convierta en algo extraño al verdadero desarrollo del hombre.

Por eso, cuando la antropología, bien fundada, inspira una ética (y bioética) cognitivista y «fuerte», es posible promover una medicina más humana, y afrontar la amplia gama de temas relativos a la vida (humana y no humana) del mejor modo posible, sin olvidar, como vimos, los aspectos circunstanciales y las vivencias subjetivas de quienes están implicados en cada una de las decisiones concretas<sup>54</sup>.

Antes de terminar el presente trabajo, me permito una nota personal. Conocí a Elio Sgreccia (cuando todavía era llamado como «don Elio») en 1988 o 1989, gracias al P. Gonzalo Miranda. Con el pasar de los años, pude encontrarlo en diversos momentos. Leí buena parte de sus escritos y lo escuché en varias conferencias. Descubrí en él a un hombre amante de la verdad y deseoso de ofrecerla de modo que fuera fácilmente aceptable incluso por quienes pudieran tener perspectivas diferentes. Incluso se percibía en su modo de hablar una humildad serena, y por eso no tenía miedo de pedir consejo o evaluaciones sobre sus puntos de vista, con el deseo de mejorarlos. Su gran esfuerzo por conocer una amplitud de temas relativos a la bioética, y su fe convencida y viva, lo convirtieron en un pensador que supo unir el rigor de la investigación con la apertura pastoral a quienes necesitan, en su tiempo como en el nuestro, descubrir que existe un «Evangélio de la vida» (según el famoso título de la encíclica «bioética» de Juan Pablo II) que ilumina a la hora de tomar decisiones que afectan nuestra vida terrena y que nos orientan hacia el encuentro definitivo con Dios, fuente y meta que da plenitud a cada existencia humana.

---

<sup>54</sup> Se ha publicado recientemente un trabajo sobre el personalismo en bioética y sobre la importancia de Sgreccia en la bioética personalista. Cf. M.W. GAVLIK MENDES, «Actualidad académica de la bioética personalista. Análisis cuantitativo y comparación con la propuesta original de Elio Sgreccia», *Medicina y ética* 36 (2025), 542-562.

Nota

*Stefano Iunca*



## **Protrettico alla Filosofia e alla rifondazione della Metafisica. Un dialogo tra padre e figlio (terza parte)**

**F**: Ad essere sinceri non l’ho mai capito. Su due piedi mi verrebbe da risponderti che lo dice la parola stessa. “Meta” e “fisica” significano, rispettivamente, “oltre” e “natura”; per cui il termine “metafisica” indica la disciplina che ha come suo oggetto “ciò che sta oltre la natura”. E, dato che la conoscenza degli oggetti fisici deriva dalla sensazione, la Metafisica si riferisce a “ciò che oltrepassa la conoscenza sensibile”, ossia che non si può apprendere direttamente con i sensi. Se ricordo bene, I. Kant riduceva gli oggetti specifici della Metafisica a tre idee proprie della ragione umana: l’anima, il mondo e Dio; dimodoché la Metafisica risulterebbe composta da tre sotto-discipline, costituite dalla Psicologia, dalla Cosmologia e dalla Teologia, che studiano i rispettivi oggetti particolari soltanto nei loro caratteri puramente razionali, cioè indipendentemente dall’esperienza empirica. Qui però devo già fermarmi, perché iniziano i problemi. È vero che Dio va considerato un ente metafisico, nel senso che trascende la natura e, quindi, non viene da noi conosciuto grazie ai sensi; così come non si conosce l’anima tramite la sensazione esterna e nessuno può mai avere conoscenza empirica della totalità dei fenomeni, ossia di “tutto il mondo”. Ammesso questo, ne consegue forse allora che il mondo nella sua totalità fenomenica rappresenta un oggetto metafisico collocato al di là della Fisica? E la mia anima, che è parte di me e, per così dire, si muove con me, è un oggetto metafisico fuori dal mondo fisico in cui io stesso vivo? Oppure bisogna concluderne che la Metafisica giace nella Fisica, in quanto l’anima è situata nel corpo, e che, di conseguenza, Dio si trova all’interno della natura? Ovviamente la risposta a tali domande è negativa, se vogliamo evitare assurdità. Sebbene io non possa percepire tutto il mondo, i sensi mi permettono quantomeno di conoscerne empiricamente una parte e, posto

che questa sia qualcosa di fisico, analogamente a ogni altra parte che lo compone, non si capisce come l'insieme di tutte le parti fisiche del mondo possa dare luogo nel suo complesso a una totalità metafisica. Inoltre, risulta indubbio che la sensazione esterna non fornisce direttamente la conoscenza dell'anima altrui; e, tuttavia, mediante quella sorta di percezione interna chiamata autocoscienza, io pervengo perlomeno alla consapevolezza diretta dell'esistenza della mia anima, accorgendomi di potere svolgere liberamente certe attività mentali o psichiche che la pura materia fisica non è in grado di compiere. Così l'idea del mondo e dell'anima umana sono generalizzazioni sorte dalla conoscenza che ho, rispettivamente, della porzione del mondo fisico in cui io abito e della mia anima, ritenendo di poterle legittimamente estendere agli altri individui della mia stessa specie, i quali devono anch'essi trovarsi in un luogo fisico e possedere facoltà psichiche simili alle mie, altrimenti non appartenemmo a una comune specie. Queste due conoscenze non derivano quindi dalla pura ragione, bensì iniziano con la percezione esterna oppure interna, mentre lo stesso non si può affermare della conoscenza di Dio; motivo per cui mi sfugge perché la Psicologia e la Cosmologia vengano accostate alla Teologia e, tutte assieme, compendiate nella Metafisica. Per giunta, tu hai detto che la Metafisica riguarda "ciò che è comune a ogni genere di enti", ma non sono tali nessuna delle sue tre sotto-discipline, giacché non tutti gli enti sono animati o si trovano nel mondo (Dio lo trascende) o, tantomeno, sono degli dei.

P: Sembra che l'utilizzo del termine "metafisica" per riferirsi alla "filosofia prima" sia stata la fonte di numerosi equivoci sull'oggetto di tale disciplina. Quando nel I secolo a.C. Andronico di Rodi curò l'edizione degli scritti aristotelici, egli si servì del termine "metafisica" esclusivamente a fini bibliografici per catalogare un gruppo di scritti che collocò successivamente o dopo ("meta") alle trattazioni sulla natura ("fisica"), prescindendo da qualsiasi giudizio di valore sul loro contenuto. Il prefisso "meta" utilizzato da Andronico di Rodi con il significato di "dopo" venne invece interpretato fin da subito nella seconda accezione posseduta da tale termine, che è quella di "oltre", da cui deriva la definizione della Metafisica come disciplina che ha per oggetto "ciò che sta oltre la natura". E, dato che la natura veniva considerata il regno del divenire, ossia di realtà relative e particolari, ciò che trascende la natura si contrappone a questa e gli è superiore, indicando così una realtà assoluta e universale, che il pensiero cristiano non

esitò a identificare con Dio. Per questo motivo nel V secolo d.C. il filosofo Proclo, tra gli altri, si riferiva impropriamente all'intera Metafisica con il solo termine di "teologia". Successivamente la questione metafisica si è allargata al mondo e all'anima per quel che concerne, non la loro essenza completa, ossia il mondo-in-quanto-mondo e l'anima-in-quanto-anima, che sono gli oggetti, rispettivamente, della Cosmologia e della Psicologia, bensì soltanto una loro proprietà "trascendente", che riguarda l'origine del mondo — vale a dire la domanda se questo è stato creato oppure è co-eterno con Dio — e l'immortalità dell'anima. Da un simile punto di vista, sia il mondo-in-quanto-creato sia l'anima-in-quanto-immortale rimandano a Dio, trovando il Lui il loro fondamento, perché senza un Creatore ultraterreno, che trascende il mondo, non avrebbe nemmeno senso chiedersi se il mondo è stato creato e, di conseguenza, come è avvenuta la sua Creazione, oppure interrogarsi se l'anima delle Creature avrà anche una vita ultraterrena (od oltremondana). Pertanto, la Cosmologia razionale e la Psicologia razionale dipendono infine dalla Teologia (razionale), venendo a costituire, insieme a quest'ultima, la disciplina filosofica che nel XVIII secolo d.C. fu chiamata da C. Wolff *metaphysica specialis* e a cui Kant indirizzerà la sua critica, mostrandone la sterilità dogmatica. Tuttavia, incentrandola sullo studio delle tre sotto-discipline in cui essa si divide, le quali rappresentano il corrispettivo filosofico della triade religiosa: Creatore, Creato-Creazione e Creato-Creature, che la filosofia cerca di indagare razionalmente, senza l'ausilio dell'esperienza empirica e della rivelazione; questa concezione moderna della Metafisica, stigmatizzata da Kant e diffusasi negli ultimi secoli, introduce concetti mutuati dalla religione, che erano totalmente estranei alla Metafisica classica (o greca), ossia alla Filosofia Prima, da cui va dunque tenuta distinta. Kant e i suoi successori focalizzarono la loro attenzione sulla *metaphysica specialis*, che fu considerata impropriamente come l'intera Metafisica, dimenticandosi che Wolff aveva posto accanto a quella, anzi prima ancora di essa, una *metaphysica generalis*, la quale non si riferisce ad enti speciali o particolari (Dio, mondo e anima), bensì a quei caratteri generali o universali che accomunano ogni genere di enti, definendo così l'essere-in-quanto-essere, ossia quello che Aristotele aveva posto come l'oggetto di studio della Filosofia Prima. Quest'ultima corrisponde perciò solamente alla *metaphysica generalis*, ribattezzata da Wolff «Ontologia», riprendendo un termine che era iniziato a circolare nel XVII secolo d.C. (forse

per opera di J. Lorhard), sul cui autentico significato richiamò l'attenzione nel XX secolo d.C. M. Heidegger, il quale ebbe il grande merito di notare che, da lungo tempo, con il termine "metafisica" si trattava oramai esclusivamente della *metaphysica specialis* e che, quindi, avendo questa obliato la *metaphysica generalis*, o Filosofia Prima, la Storia della Filosofia occidentale rappresenta in realtà la storia dell'occultamento dell'essere in favore dell'ente, giacché la Metafisica *classica* dell'essere-in-quanto-essere era stata anichilita (annullata) dalla Metafisica *moderna* dell'essere-in-quanto-"Dio, mondo e/o anima". Detto questo ti sarà facile comprendere perché nel XIX e XX secolo d.C. s'è tanto parlato in Filosofia di superamento (oltrepassamento) della Metafisica, intesa però in senso moderno.

F: Che confusione, siete davvero dei filosofi! Vediamo se, e cosa, ho capito. Oggigiorno con Metafisica s'intende il campo degli enti non-naturali, o sovra-naturali, in cui si trovano Dio e l'anima dei morti; ma ricade nella Metafisica pure il fatto della Creazione del mondo in quanto è un atto del Creatore antecedente l'esistenza del mondo. La Fisica è invece il campo degli enti naturali, ossia è il mondo stesso, il quale è formato dall'insieme di tutto ciò di esistente che Dio ha direttamente oppure indirettamente Creato, tra cui bisogna annoverare, oltre agli oggetti materiali inanimati, anche i corpi fisici che ospitano le anime dei vivi, con le quali essi fanno in vita quel tutt'uno (unità) che costituisce ciascuna Creatura vivente. L'Ontologia è il campo che racchiude sia la Fisica sia la Metafisica, dato che tanto gli enti naturali quanto gli enti sovra-naturali sono degli "esseri" e, come tali, partecipano dell'Essere, sebbene ciascun tipo di ente a proprio modo; per cui, mentre qualcosa differenzia gli enti facendoli ricadere nella Fisica oppure nella Metafisica, qualcos'altro li accomuna in ragione di un identico *Logos*. Più precisamente, l'essere *dentro* piuttosto che *fuori* il mondo distingue gli enti fisici da quelli metafisici; ma, affinché un qualsiasi tipo di ente sia un ente, questo deve onto logicamente possedere la proprietà di essere e, dunque, partecipare della classe dell'Essere, la quale comprende in sé tutti gli enti che sono, sono-stati o saranno-stati, indipendentemente dal loro essere-dentro oppure essere-fuori il mondo. Quindi, Kant aveva preso un grosso abbaglio sulla funzione della ragione pura, che non serve per operare soltanto sulle tre idee particolari di anima, mondo e Dio; ma va ben oltre, estendendosi all'Essere, cioè all'idea universale di un ente qualsiasi e di qualsiasi ente. Mi ero sempre chiesto perché mai Kant limitasse il

ragionamento a quelle tre sole idee, come se la ragione vertesse unicamente su tali argomenti o, addirittura, operasse per loro mezzo; mentre la Logica ci mostra che il ragionamento è qualcosa di più generale, nonché variegato, esistendone almeno tre diverse tipologie (deduttivo, induttivo, abduttivo), e riguarda il nostro trarre inferenze, connettendo tra di loro le verità, cioè le proposizioni vere, che sono a loro volta formate attraverso un'operazione mentale di addizione o di sottrazione delle nozioni costituenti tali proposizioni. Pertanto, finalizzandola all'indagine della Metafisica, invece che dell'Ontologia, grazie a Kant la ragione pura umana si ritrova nella spiacevole condizione di non potere esercitare la sua funzione logica di "calcolatore" nei confronti di un oggetto che le appare inconoscibile, poiché "incalcolabile"; perdendo così il senso della Logica, come mezzo (strumento) dell'intelletto, e della Metafisica, allorché concepita quale fine della ragione strumentale.

P: Non mi dispiacciono queste tue osservazioni, in special modo la descrizione della funzione della ragione, riportata alla Logica, nonché la tua argomentazione sul contenuto dell'Ontologia e i rapporti che hai illustrato tra questa disciplina, la Metafisica e la Fisica. Ritengo però che, da un lato, il campo dell'Ontologia vada allargato pure a quegli enti che rimangono in sé possibili sebbene non-sono, non-sono-stati o non-saranno-stati; e che, dall'altro, pur avvicinandoti sempre più, tu non abbia ancora compreso del tutto l'autentico oggetto della Metafisica. Adesso hai sovrapposto la distinzione filosofica tra Fisica e Metafisica con quella religiosa tra l'aldiquà e l'aldilà, tra la vita terrena e la vita ultra-terrena che ci attende dopo la morte, ossia nell'oltretomba, collocando le anime dei defunti nella Metafisica; ma io credo che tale questione sia di dominio della religione e non della filosofia, le quali non vanno ridotte hegelianamente alla stessa disciplina, poiché, pur ponendosi in parte lo stesso fine, dispongono di mezzi diversi. Entrambe anelano alla trascendenza percorrendo tuttavia strade parallele che convergono all'infinito: l'una quella indicata dalla Fede; l'altra quella tracciata dalla Ragione o, meglio, dall'Intelletto. Lasciamo dunque alla religione il proprio spazio, che include il miracolo della Creazione e della vita eterna oltre-mondana; stando attenti, come voleva insegnarci Kant, nonostante alcuni fraintendimenti, a non estendere la ragione oltre i suoi confini, invadendo il campo della fede, e viceversa. D'altro canto, percorrendo entrambe le vie tu ti accorgerai che, quantunque muovano da diffe-

renti premesse/domande, la religione e la filosofia giungono alla medesima conclusione/risposta, dimodoché si completano e sorreggono a vicenda, permettendo all'intelletto di evitare la superstizione di una fede "irragionevole", cioè priva di ragioni, e lo scetticismo di una ragione "infedele", a cui non si può dare fiducia, perché travalica i propri limiti, che, come hai detto bene tu, sono gli stessi della Logica (formale). La ragione è la facoltà di trarre inferenze, ossia conclusioni valide dalle premesse date, applicando opportune regole logiche, tali per cui la verità di una proposizione conseguente " $q$ " viene derivata e garantita dalla verità di una proposizione antecedente " $p$ ". Ma qui si mostra il limite della funzione logica della ragione: se possiamo essere certi che  $q$  è vera, avendo inferito la sua verità da quella di  $p$ , cosa ci assicura a sua volta che  $p$  sia vera? Perché se ci sbagliassimo e  $p$  fosse in realtà impossibile, cioè falsa a priori, allora risulterebbero contemporaneamente vere sia l'affermazione  $q$  sia la relativa negazione  $non-q$ , dando luogo a una contraddizione. Infatti *ex falso sequitur quodlibet*.

F: Potrebbe darsi il caso che si concluda della verità di  $p$  derivandola da un'ulteriore premessa " $o$ ", ma riconosco che ciò servirebbe unicamente a post-porre la soluzione del problema. D'altronde, anche  $o$  potrebbe essere la conclusione ricavata dalla premessa " $n$ ",  $n$  la conclusione della premessa " $m$ ", e così via; stabilendo in tal modo una catena di ragionamenti, che prima o poi deve mettere capo a una proposizione la cui verità sia riconosciuta extra-logicamente, ossia per via non inferenziale, altrimenti non si potrebbe mai essere certi della verità di una qualsiasi conclusione, sebbene il rispetto delle leggi logiche ci assicuri della validità del nostro concludere (o inferire). La facoltà della ragione non si interessa tanto della verità in sé di  $p$  e/o  $q$  quanto piuttosto della legittimità di passare da  $p$  a  $q$ .

P: Ebbene, stando così le cose, si devono dare allora delle verità "prime" o "originarie", da noi apprese in modo diretto (immediatamente), tramite un'intuizione intellettuale, che costituiscono il fondamento ultimo delle verità "derivate" razionalmente, le quali vengono invece conosciute in modo mediato (indirettamente), per mezzo del puro ragionamento. Soltanto l'intelletto ci permette di comprendere, ad esempio, i principi d'identità e di non-contraddizione, che esprimono verità *a priori*, cioè assolutamente "necessarie e universali", di cui la ragione non può fornirci una dimostrazione in quanto rappresentano i principi stessi di ogni ragionamento dimostrativo. A tale proposito, Leibniz scriveva:



Quando una verità è necessaria, se ne può trovare la ragione per via d'analisi, risolvendola in idee e in verità più semplici, fino a che si arrivi alle verità primitive. Per questo, in matematica, i *teoremi* speculativi e i *canoni* pratici si riducono, per via d'analisi, alle *definizioni*, agli *assiomi*, e ai *postulati*. E finalmente, vi sono *idee semplici*, delle quali non si potrebbe dare la definizione; e vi sono pure assiomi e postulati, o, in una parola, *principi primitivi*, che non sono suscettibili di dimostrazione né, del resto, ne hanno bisogno: sono *proposizioni identiche*, delle quali l'opposto contiene una contraddizione esplicita<sup>1</sup>.

Dello stesso parere si mostrava Aristotele, osservando che:

Poiché degli abiti razionali coi quali cogliamo la verità alcuni sono sempre veri, mentre altri ammettono il falso, come l'opinione e il calcolo, mentre la conoscenza scientifica e l'intuizione sono sempre veri, e poiché nessun altro genere di conoscenza è più esatto di quella scientifica fuorché l'intuizione, e d'altra parte i principi sono più noti delle dimostrazioni, e poiché ogni conoscenza scientifica si costituisce argomentativamente, non vi può essere conoscenza scientifica dei principi, e poiché non vi può essere nulla di più vero della conoscenza scientifica fuorché l'intuizione, l'intuizione deve avere per oggetto i principi. Ciò risulta nell'indagine non solo a chi fa queste considerazioni, ma anche dal fatto che principio della dimostrazione non è una dimostrazione; di conseguenza principio della conoscenza scientifica non è la conoscenza scientifica. Allora, se non abbiamo alcun altro genere di conoscenza vera oltre alla scienza, l'intuizione sarà principio della scienza<sup>2</sup>.

I principi primitivi, come quello di non-contraddizione, sono le «premesse vere, prime, immediate» da cui discendono le dimostrazioni, o «sillogismi scientifici», e vengono chiamati «assiomi», perché rappresentano proposizioni «degne» (il termine 'assioma' deriva dal greco *àxios*, che significa 'degno') di essere ammesse nella scienza intesa come «abito dimostrativo» a causa della loro evidenza oggettiva. Gli assiomi sono principi anipotetici, che, non essendo riconducibili ad altri principi più fondamentali, risultano indimostrabili; ma che, in virtù della loro autoevidenza, non necessitano nemmeno di ulteriori principi che li giustifichino. D'altro canto, come

<sup>1</sup> G.W. LEIBNIZ, *La monadologia*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1989, 152-153.

<sup>2</sup> ARISTOTELE, *Analitici secondi*, II 19, 100 b (*Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1991, 373).

notava Aristotele, il principio di non-contraddizione è «inconfutabile», in quanto la negazione dell'assioma porta il confutatore a servirsi dello stesso principio, il quale viene in tal modo riaffermato. È pertanto possibile almeno confutare i negatori del principio di non-contraddizione, mostrandogli l'impossibilità di non ricorrere a questo assioma, in cui consiste la prova (a posteriori) della sua validità. Il compito della Filosofia (prima) risiede quindi per Aristotele nello stabilire il sistema dei principi primi conosciuti intuitivamente dall'intelletto, dai quali dipende la verità dei pensieri discorsivi formulati alla ragione.

F: Dunque, Aristotele considerava l'intelletto una facoltà superiore alla ragione, poiché questa da sola può incorrere nell'errore, proprio come l'opinione, sicché essa deve muovere dalle intuizioni intellettuali per poter costruire sillogismi o ragionamenti deduttivi, che, oltre a risultare corretti, siano altresì veraci. In altri termini, tutte le dimostrazioni scientifiche si costruiscono discorsivamente, ma poggiano su principi filosofici riconosciuti intuitivamente: le prime hanno carattere logico (formale); mentre i secondi sono di natura metafisica, intendendo questo termine nel suo significato classico. Si potrebbe perciò dire che il *Logos* si estende anche oltre la Logica (formale), o Analitica, abbracciando insieme a questa la Metafisica, o Filosofia Prima; nel senso che del *Logos* fanno parte tanto i teoremi (e i canoni) che possono venire dimostrati dalla ragione discorsiva, inferendoli dagli assiomi (e dai postulati) appresi dall'intelletto intuitivo, quanto quest'ultimi, che corrispondono alle idee platoniche?

P: Io ritengo proprio di sì. Il *Logos* è definibile come pensiero razionale, rappresenta il "luogo" metafisico delle verità necessarie universali, alle quali accediamo direttamente tramite l'intelletto e indirettamente grazie alla ragione, per il cui tramite giungiamo a conoscere ciò che ci è ancora ignoto, rapportandolo a quel che è già noto all'intelletto. Nel loro insieme le attività specifiche dell'intelletto e della ragione costituiscono la capacità o facoltà generale di pensare razionalmente, cioè di concepire il *Logos*, che fu chiamata da Platone e Aristotele, rispettivamente, «anima razionale» e «anima intellettiva». Per entrambi i filosofi l'intelletto è anch'esso un «abito razionale» al pari della ragione, risultando persino superiore a questa, perché soltanto l'intelletto è in grado di avere la visione di quel *Logos*, dimora delle idee platoniche e dei principi aristotelici, da cui la ragione non può che partire nei ragionamenti deduttivi (dall'universale al particolare),

terminare nei ragionamenti induttivi (dal particolare all'universale), o attraversare nei ragionamenti abduttivi (dal particolare al particolare, passando per l'universale). La mente di un Ente perfettissimo, quale Dio, che è dotata di una potenza infinita/assoluta, non necessita di ricorrere al ragionamento, ma è puro intelletto, in quanto abbraccia con un solo sguardo l'intero *Logos*, conoscendo con certezza immediata ogni principio e tutto ciò che ne deriva, vale a dire la totalità dell'Essere e qualsiasi ente. Il *Logos* è pienamente dispiegato in Dio e, dunque, coincide per essenza con parte della mente divina stessa. Invece, a cagione della limitatezza e imperfezione della natura umana, la nostra visione del *Logos*, per quanto immediata, è pur sempre una conoscenza prospettica e parziale, ampliabile costantemente e progressivamente, di cui ci occorre dapprima acquisire consapevolezza. Pertanto, a prescindere dalla loro gerarchia, intelletto e ragione sono entrambe facoltà superiori della psiche umana, che non possono mai stare del tutto l'una senza l'altra, costituendo assieme quell'unità differenziata chiamata anima razionale/intellettiva, che risulta assente nelle bestie e che rende l'uomo un animale capace di pensare razionalmente/intellettivamente, ossia di apprendere le verità necessarie universali. L'intelletto umano senza la ragione saprebbe sì in teoria da dove partire e/o terminare (*Logos*), ma sarebbe immobile e chiuso in se stesso, mancandogli in pratica il mezzo per raggiungere il fine ("effetto ultimo") dal principio, oppure ritornare all'inizio ("causa prima") dalla conclusione: se fosse in grado di procedere autonomamente oltre quel poco che può afferrare, salterebbe da un estremo all'altro, non cogliendo alcunché di intermedio. Al contrario, la ragione umana senza l'intelletto non comprenderebbe da dove iniziare né dove finire e, ritrovandosi a girovagare tra gli estremi, ma incapace di toccarli, si perderebbe tra le infinite gradazioni intermedie che li separano: questo costante movimento privo di una destinazione (scopo), farebbe della ragione un mezzo che sa *come* fare — per procedere con certezza nel pensare — ma non *perché* farlo; cosicché, costretta a girare a vuoto e senza alcun senso, l'anima non saprebbe che farsene di una simile facoltà.

F: Trovo che questa impostazione platonico-aristotelica del rapporto tra l'intelletto e la ragione sia rimasta, almeno implicitamente, alla base della Logica contemporanea. I linguaggi formali sono costituiti da sequenze di simboli, che esprimono proposizioni combinate tra di loro tramite connettivi logici e/o regole d'inferenza, delle quali è possibile giudicare

meccanicamente la validità (correttezza sintattica), basandosi soltanto sulla considerazione delle loro caratteristiche strutturali (forme), senza attribuire alcun significato ai simboli. Questa formazione “sintattica” di sequenze logico-simboliche è operata dalla ragione, ma richiede di avere pre-stabilito “semanticamente” un alfabeto dei simboli, fissando per via extra-logica — cioè non con l’ausilio della ragione, altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso — il significato dei simboli assunti come originari (primitivi, semplici) nel sistema logico, ad esempio i connettivi logici (congiunzione/di-sgiunzione, negazione), nonché i significati generali dei simboli significanti “costante”, “variabile”, “funzione”, “quantificatore” (universale/esistenziale). Ed è compito specifico dell’intelletto stabilire l’alfabeto dei simboli primitivi, ossia dei pensieri semplici.

P: Benissimo! Hai collegato ottimamente la Psicologia classica alla Logica moderna, dove la prima riguarda la *soggettività* (le facoltà intellettuali/razionali) del soggetto conoscente, rispetto alla cui volontà e azione risulta indipendente l’*oggettività* (la natura o essenza) dell’oggetto conosciuto, dal momento che non siamo noi a creare le verità logiche, né quelle matematiche e metafisiche, la cui sostanza è l’eternità dell’immutabile necessità universale, trattandosi di verità *a priori*, che sarebbero le stesse in ogni mondo possibile. A noi non resta altro che scoprirle servendoci dell’intelletto e della ragione. Pertanto, seppure, come hai notato bene tu, esista in ambito gnoseologico un collegamento tra tali facoltà della psiche umana e gli oggetti della loro conoscenza, in quanto abbiamo la capacità di apprenderli, bisogna stare comunque attenti a non confondere la Logica (l’oggetto qui conosciuto) e la Psicologia (il soggetto conoscente) — fatto spesso verificatosi in Età Moderna almeno fino al XIX secolo — o peggio ancora ridurre la prima alla seconda, come finì per fare più o meno consapevolmente Kant. A un simile esito egli fu condotto *in primis* dalla sua inversione del rapporto tra l’intelletto e la ragione, stravolgendo quelle determinazioni stabilite da Platone e Aristotele, che erano rimaste salde, nei loro caratteri essenziali, dall’antichità greca fino all’inizio dell’età moderna. La ragione venne da lui considerata una facoltà sovra-intellettuale e metafisica (*specialis*), che poco o nulla aveva ancora a che fare con la Logica (formale), assumendosi ora il compito di creare i principi (“idee”) per mezzo dei quali unificare le forme intellettuali (“concetti”) mediante cui unifichiamo il materiale sensibile all’interno della nostra coscienza. Invece, l’intelletto di-

veniva una facoltà sub-razionale, anch'essa di carattere discorsivo, che con i suoi concetti puri fa da *medium* tra le idee della ragione e le intuizioni della sensibilità, quest'ultima considerata da Kant l'unica facoltà umana in grado di intuire — tramite le forme a priori dello spazio e del tempo — l'oggetto della conoscenza, che consiste nel "fenomeno", ossia nella realtà ("cosa") per come ci appare. Difatti, due tesi fondamentali della filosofia kantiana sono che noi: non conosciamo mai direttamente la "cosa in sé", il "noumeno", bensì solo ciò che ci si mostra nella nostra esperienza; e non possiamo avere alcuna intuizione intellettuale, perché altrimenti l'intelletto umano, che è finito, equivarrebbe in potenza a quello divino, che è infinito. A mio avviso, il presupposto errato su cui si basano queste due tesi deriva dal ritenere che la conoscenza della "cosa in sé" e l'intuizione possono essere tali soltanto se implicano, oltre all'immediatezza, anche la totalità (interezza, completezza) dell'oggetto conosciuto. In tale caso avrebbe ragione Kant a negare all'uomo il pensiero razionale intuitivo, poiché qualunque oggetto — cosa oppure idea — intuito dall'intelletto si dovrebbe allora mostrare a noi nella propria absolutezza, cioè sotto tutti i suoi aspetti; per cui, al pari di Dio, saremmo capaci di abbracciare con un solo sguardo l'intero *Logos*, ogni principio e tutto ciò che ne deriva, la totalità dell'Essere e qualsiasi ente. Tuttavia, io ritengo che non sia affatto necessario attribuire alla conoscenza intuitiva dell'oggetto il carattere della totalità, essendo un dato di fatto che noi siamo in grado di comprendere almeno qualcosa delle idee (principi), sebbene non tutto. Del resto, lo stesso Kant, che riconosce l'esistenza di concetti puri (a priori) dell'intelletto, negando le intuizioni intellettuali si trova nel fortissimo imbarazzo di come giustificare la conoscenza da parte nostra, quella che lui chiamava in termini giuridici (e non logici) la «deduzione trascendentale». Ovviamente, come per Platone e Aristotele, anche per Kant il loro apprendimento non può provenire dai sensi, i quali ci forniscono esclusivamente conoscenze a posteriori di oggetti singolari o particolari, mentre i concetti puri sono conoscenze a priori che riguardano oggetti universali; per cui l'unica opzione che rimane è quella di sostenerne il carattere "innato" nell'intelletto. Qui sta il problema del kantismo: se noi non conosciamo mai la cosa in sé, allora la conoscenza umana è totalmente slegata dalla realtà e ridotta a un soggettivismo di tipo relativistico, che alimenta posizioni scettiche riguardo la possibilità di pervenire a un sapere oggettivo universalmente necessario

(al *Logos*). Affermando che i concetti puri risiedono soltanto nell'intelletto umano — e non anche nelle cose stesse (realtà) — si attribuisce ad essi un carattere puramente psicologico, che comporta la riduzione a tale sotto-disciplina dell'intera metafisica *generalis* (dell'essere-in-quanto-essere con i propri principi) e delle altre discipline della metafisica *specialis* (Teologia e Cosmologia), che appariranno così ai suoi successori una creazione o invenzione della psiche umana. È pur vero che Kant non intendeva giungere a tanto, limitandosi a dichiarare che gli oggetti della conoscenza umana sono modellati secondo leggi a priori (“innate”) dal soggetto conoscente, che con la sua attività non crea materialmente tali oggetti, ma soltanto li ordina, unificando il materiale amorfo proveniente dai sensi. Tuttavia, Kant può sostenere ciò unicamente a parole, perché la sua dottrina del noumeno non permette di comprendere a quale cosa appartenga il materiale sensibile percepito, né quindi come unificarlo in modo tale che la nostra sintesi corrisponda all'essere della cosa. Anche per questo motivo, Kant cercò d'elaborare una nuova Logica, detta da lui “trascendentale”, per stabilire le condizioni a priori della possibilità del conoscere, la quale in realtà non è altro che una Psicologia Cognitiva, che studia unilateralmente l'attività del soggetto conoscente, interpretando i concetti a priori e i principi primi come “leggi del pensiero” piuttosto che come “leggi dell'essere”. Tali presupposti fan sì che la domanda sollevata da Kant sulla possibilità o meno di una Metafisica-in-quanto-scienza risulti mal posta, poiché l'impostazione psicologista data alla questione indirizza ingannevolmente a una risposta negativa oppure ad affermare l'irrisolvibilità del problema.

F: Che conclusione assurda! Come se l'universo esistesse perché io esisto, quando invece è vero l'esatto contrario. Guardando però con occhi “caritatevoli” alla sua dottrina, Kant sembrerebbe anticipare un caposaldo derivato dalla teoria quantistica della relatività (nonostante il disappunto di Einstein), secondo cui l'osservatore condiziona l'oggetto osservato, o il sistema che osserva, durante l'osservazione e l'interazione con questo, sulla base delle proprie aspettative e pre-conoscenze, quali le sensazioni passate e i concetti precedentemente formati, nonché dello stato emotivo in cui si trova.

FLAVIA FARINA, *Le Etiche di Aristotele. La responsabilità morale, gli agenti e la polis*, Edizioni ETS, Pisa 2024, 174 pp.

Flavia Farina enseña filosofía en la Universidad Roma Tre y ha realizado diversas investigaciones sobre el tema de la responsabilidad en Aristóteles. En este volumen ofrece reflexiones sobre aspectos de la ética del Estagirita que se comprenden mejor a la luz de la dimensión social que envuelve el actuar humano.

La obra está organizada en tres capítulos, precedidos por una introducción, en la que Farina expone el punto de vista que busca adoptar: «reinsertar al individuo en el marco de una perspectiva que mantiene como punto central la dimensión comunitaria» (p. 6). Dentro de esa dimensión estarían encuadrados los conceptos de voluntariedad y de responsabilidad moral, que son temas centrales de este trabajo.

En el capítulo primero, se busca profundizar precisamente en esa dimensión que permite que algo dependa de nosotros como humanos (según la expresión *eph'hemin* que recibe importantes análisis a lo largo del capítulo). La Autora muestra cómo en el mundo antiguo y en

nuestros días se ha discutido si Aristóteles sería indeterminista (si dejaría un espacio a acciones decididas por uno mismo) o determinista (no habría espacio a acciones escogidas de modo autónomo). Al mismo tiempo, subraya que Aristóteles no puso su atención en el tema de la libertad, por lo que resultaría más provechoso estudiar cómo presentaba lo voluntario y lo involuntario en relación con premios y castigos, con alabanzas y reproches, es decir, en un cuadro general comunitario (pp. 14-16).

Otro tema objeto de atención de este estudio se refiere a la voluntariedad y responsabilidad no solo a la hora de ejecutar acciones (buenas o malas), sino también de configurar el propio modo de ser o hábito (virtuoso o vicioso), algo sobre lo que se reflexiona tanto en la *Ética eudemia* como en la *Ética nicomáquea*, si bien desde perspectivas diferentes que, según Farina, no serían incompatibles (pp. 23-41). Si las virtudes y los vicios nacen a partir de acciones escogidas por el agente, es natural profundizar en el tema de lo voluntario y lo involuntario en Aristóteles, como se hace en el capítulo segundo de nuestro volumen. Farina elabora interesantes comparaciones entre las dos

éticas de Aristóteles para profundizar en lo que sería claramente involuntario, y lo que mezcla elementos de voluntariedad con otros de involuntariedad (por ejemplo, cuando uno actúa bajo amenazas o arrastrado por ciertas pasiones, o cuando se actúa desde la ignorancia), si bien sobre estos problemas hay puntos de contacto y de diferencia entre ambas obras (pp. 108-110).

Desde los análisis de los dos primeros capítulos, el tercero y último se centra en los aspectos sociales y jurídicos de lo voluntario y lo involuntario. Inicia con una clarificación sobre el término *prohairesis*, sobre todo a partir de la *Ética eudemia*. Tal término se puede traducir como elección, y no se refiere al fin, sino a lo que puede conducir al fin (a los medios), lo cual hace que la elección esté estrechamente unida a la facultad racional (pp. 112-114). Luego siguen algunos análisis sobre la deliberación, para entrar de lleno al tema de la alabanza y del reproche o vituperio (que se explican gracias a la dimensión social del actuar humano). Resulta clave subrayar, desde pasajes de la *Ética eudemia*, cómo son más dignas de alabanza las elecciones que las acciones, porque las elecciones tocan directamente a las personas, mientras que las acciones pueden ser realizadas sin elección (p. 121). Aquí se ofrece una interesante observación: Aristóteles no propone una educación moral que aspire al control (condicionamiento) del comportamiento del educando (para beneficiar a quien educa), sino que tal educación se orienta al bien y felicidad del destinatario (p. 124, cf. pp. 156-157).

En la segunda parte de ese capítulo tercero se entra de lleno en los aspectos jurídicos. Entre otras cosas, y a partir

de diversos estudios, la Autora señala la importancia de encuadrar la doctrina aristotélica sobre lo voluntario, lo involuntario y la elección en el contexto de los debates jurídicos de su tiempo (pp. 125-128). Además, analiza el tema de los errores y de los daños con ayuda de pasajes del libro de la *Retórica* de Aristóteles, así como del libro V de la *Ética nicomáquea*.

Siguen luego algunas reflexiones sobre la pena (castigo). Aristóteles no ofrece una teorización completa sobre la pena (mientras Platón sí lo hace), si bien pueden encontrarse elementos para elaborarla (pp. 150-152). Destaca la noción de las leyes (y los castigos) en su rol educativo, para promover la virtud y para apartar del vicio, lo cual tiene una enorme importancia en la vida social (pp. 155-157). En ese contexto, Farina analiza diversas opiniones sobre el posible papel curativo (regenerador) de las penas, y, desde textos del mismo Aristóteles, considera que es posible tal papel, si bien resulta algo difícil, pero no imposible, gracias al influjo de otras personas sobre quien puede iniciar un camino de reeducación moral (pp. 162-165).

La obra termina con la bibliografía. En síntesis, se trata de un análisis pormenorizado de los textos aristotélicos y en diálogo con la literatura sobre los temas abordados, para comprender mejor temas claves en la vida ética: la voluntariedad, la responsabilidad, la elección, la virtud, y la educación, en el contexto de la visión social propia del mundo griego antiguo, que tiene no pocos elementos que pueden servir también para reflexiones en nuestro tiempo.

Fernando Pascual, L.C.



MARIO PANGALLO, *Il mistero del Logos. Sfida alla cultura greca e affronto al pensiero del tempo*, Fede & Cultura, Verona 2024, 206 pp.

No resulta fácil comprender adecuadamente cómo se utiliza el término *lógos* en la Biblia y, de modo concreto, en los escritos joánicos (sobre todo en el evangelio según san Juan). No han faltado estudios que han defendido la tesis según la cual el *lógos* joánico derivaría de la filosofía griega, especialmente en las modalidades propias del periodo helenístico, olvidando aspectos innovativos que encontramos en el Nuevo Testamento (cf. p. 8).

A través de este volumen, el padre Mario Pangallo, rosminiano que ya ha publicado varios volúmenes, quiere profundizar en la noción griega de *lógos*, y en su especificidad en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Para ello, una breve sección, al inicio, analiza el modo moderno de entender la racionalidad, en conexión con la idea de progreso y desde sus raíces cristianas. Luego, como un segundo pórtico, Pangallo reflexiona sobre dimensiones propias del *Lógos* bíblico, con ayuda de varios textos del Papa Benedicto XVI (sobre todo su famoso discurso en Ratisbona del año 2006).

El resto de la obra se mueve entre dos grandes secciones. En la primera se hace un resumen ágil, si bien bastante completo, de la filosofía antigua, desde los presocráticos hasta el primer helenismo (que incluye las escuelas estoica y epicúrea, pero no el neoplatonismo). El resumen recurre fundamentalmente a obras de tipo generalístico, sin pretensiones de exhaustividad. Aunque se centra en

el tema del *lógos*, el Autor expone otros aspectos importantes de los pensadores y de las escuelas consideradas. Alguna afirmación puede ser discutible, por ejemplo cuando señala que Platón sería el inventor del género literario del diálogo (p. 80), cuando en realidad después de Sócrates hubo más autores que recurrieron a tal género literario.

La segunda gran sección se centra en el *Lógos* bíblico, y se divide en estas subsecciones: en el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento (sobre todo en san Pablo y en la *Carta a los Hebreos*), y en el prólogo al Evangelio según san Juan, con una exégesis pormenorizada de los versículos 1-14, y una reflexión teológica sobre ese prólogo. Pangallo evidencia algunos influjos que pudieran haber sido incorporados en este prólogo, al mismo tiempo que señala las diferencias respecto de ideas de la época. Podemos recoger dos de gran importancia: mientras el platonismo distingue entre el mundo superior (real) y el mundo terreno (sombra de las ideas), Juan distingue entre lo natural y lo sobrenatural; al mismo tiempo, la idea de una encarnación del Verbo (del *Lógos*) rompe con cualquier posible nexo con el platonismo (pp. 155-156).

En la conclusión, la atención se centra en el Cuarto Evangelio y en la novedad del uso del término *Lógos* en el mismo, que no puede ser visto simplemente como un resultado del contexto helenístico. Al final de la obra, como un apéndice, el Autor presenta y resume el comentario que hizo Antonio Rosmini sobre el prólogo joánico. No se ofrece ni la bibliografía ni un índice de nombres.

Fernando Pascual, L.C.

GIANLUCA LOPRESTI, *Arte sacra e teologia. Una finestra su arte, storia e chiesa*, Dehoniane, Bologna 2024, 184 pp.

L'arte valica i limiti del tempo, dello spazio, delle culture, rendendoci partecipi di un avvenimento, di un sentimento, di un'esperienza, di un concetto validi e proponibili — in principio — a qualsiasi altro essere umano. Si tratta di un linguaggio spesso più perspicace di quello della parola speculativa. Si intuisce, dunque, naturalmente il legame stretto tra l'arte e la teologia, come quello tra il messaggio e il mezzo che lo comunica.

Lopresti esamina precisamente questa relazione. Il libro è diviso in due sezioni: la prima, *storico-analitica*, con tre capitoli: 1° «L'arte religiosa cristiana»; 2° «Le origini e i fondamenti dell'arte sacra»; 3° «La ricerca del vero volto di Cristo nell'iconografia cristiana dei primi secoli». La seconda parte è considerata dall'autore come una *sezione cristologica-artistica*, di due capitoli: 4° «Cristo e l'umanità: passione-morte di croce e risurrezione di Gesù»; 5° «Cristo e la creazione: risurrezione e futuro del creato».

Numerosi spunti risultano interessanti, particolarmente quelli storici, arricchiti di dati e segnalazioni che illuminano questo rapporto. Non manca l'importantissimo desiderio fondamentale delle rappresentazioni cristiane: quello della ricerca del volto di Cristo o, se vogliamo, quello più irrinunciabile e radicalmente inserito nel cuore umano, quello che gli antichi studiosi di san Tommaso chiamavano *desiderium naturalis videndi Deum* (cf. cap. III).

Eppure, questa relazione tra arte religiosa e teologia non è stata sempre serena. Dove può radicarsi l'eventuale difficoltà

se non in un fraintendimento iniziale? Anche il rapporto tra arte e teologia può fallire come falliscono certe relazioni umane: quando ci si avvicina all'altro con un'aspettativa distorta, o fondata su basi erronee e non sulla vera natura dell'una e dell'altra. In questo senso, Lopresti potrebbe incorrere in tale ambiguità dal momento che, già all'inizio del volume, afferma che «le espressioni "arte sacra" e "arte religiosa" verranno utilizzate come sinonimi» (p. 18), adducendo come motivazione che «la distinzione tra arte religiosa e arte sacra è legata al diverso uso cui l'opera è destinata e alla sua collocazione» (p. 17): l'arte sacra sarebbe semplicemente quella legata all'*uso* liturgico, mentre quella religiosa avrebbe una significazione più generica. Tuttavia, possiamo dire, parafrasando Aristotele nel *De Celo*: «ciò che all'inizio potrebbe sembrare insignificante, diventa importante alla fine!». Sebbene la distinzione d'uso sia completamente corretta, la loro omologazione e concezione di partenza risulta, tuttavia, alquanto azzardata in quanto rimane nella pura forma esteriore, vale a dire nel semplice impiego formale. Il rito non è «soltanto» una «cerimonia»; l'altare non è soltanto un tavolo; una processione non è una parata religiosa. Il linguaggio di qualsiasi tipo (visivo, simbolico, gestuale, verbale, matematico, ecc.) è plasmato dalla realtà, ma anche, in certo senso, la conforma quando ci appropriamo di quella realtà. Non è possibile al cristianesimo — la cui visione del mondo affonda nel realismo storico ed esistenziale — tralasciare il contenuto concettuale (la realtà afferata) e, ancor più significativamente, il contenuto di fede ecclesiale che distanzia e distingue sostanzialmente due manife-

stazioni esteriormente simili ma diverse nella loro natura e nella loro comprensione. Così, la sinonimia di *arte sacra* / *arte religiosa* non è dunque un'imprecisione secondaria né futile. L'arte sacra esprime, per definizione, non il sentire soggettivo dell'esperienza personale, o della pietà emotiva e sincera, ma la fede ecclesiale oggettiva e palese (anche, e forse soprattutto, ai più piccoli, ai «non addetti»). L'arte sacra intende essere, in essenza, la manifestazione del dogma, della verità rivelata e ricevuta, non della religiosità dell'uomo. La «Bibbia dei poveri», come si pensava che gli antichi considerassero gli elementi catechetici e non solo decorativi delle grandi cattedrali medievali, è il punto in cui convergono ispirazione, mezzo e scopo.

Claudio Pastro, artista brasiliano recentemente scomparso, scrive che: «A arte sacra nasce da celebração objetiva do mistério da Igreja. A arte sacra não é só experiência subjetiva [...] O artista cristão é um entre tantos ministros na sagrada liturgia e está a serviço da Igreja. A arte nasce, assim, de um gesto de celebração» (C. PASTRO, *Arte Sacra*, Edições Loyola, São Paulo 2002<sup>2</sup>, 8). In realtà, non si tratta di una sua posizione personale. Così si è espresso il Pontificio Consiglio della Cultura nel Documento finale dell'Assemblea Plenaria del 2006, *La Via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo:*

«Se esiste un linguaggio della bellezza, quello dell'opera d'arte cristiana non trasmette soltanto il messaggio dell'artista, ma la verità del mistero di Dio meditato da una persona».

Interessante altresì la bibliografia, forse un po' eclettica, alla fine del volume: documenti magisteriali, testi vari dei Padri e dell'Aquinata e libri di autori diversi, che Lopresti suddivide in sussidi, sitografia, sitografia delle immagini... e, inoltre, opere di C.H. Bloch, opere di W.A. Bouguereau e scultura di P. Fazzini (illustrative delle scelte espositive dell'autore stesso), probabilmente organizzata con criteri artistici piuttosto che teologici. Sarebbe interessante, dunque, per chi fosse interessato all'argomento, integrare questa lettura con opere di spessore teologico, come quelle di L. Uspenski o di P. Evdokimov. La natura stessa del rapporto tra teologia ed arte *sacra* non si configura, infatti, come una relazione tra pari, ma come un legame di affinità naturale: tra il contenuto ricevuto e il linguaggio con cui si risponde. E questo rapporto in nessun caso sminuisce né svaluta: l'arte *sacra* non è un'*ancilla Theologiae*, ma lo splendore proprio della Verità; semplicemente un altro modo in cui questa appare a noi. *Sub specie pulchri.*

Miguel Peraza, L.C.