

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

08|XXIV|1



ANTHROPOTES

Rivista ufficiale del
Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
per Studi su Matrimonio e Famiglia

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

GILFREDO MARENGO

Comitato dei Consulenti:

MARC Cardinal OUELLET; ANGELO Cardinal SCOLA; CARLO Cardinal CAFFARRA; S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES; S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER; S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ; OCTAVIO ACEVEDO; CARL A. ANDERSON; DOMINGO BASSO; GEORGES CHANTRAINE; ROBERTO COLOMBO; JOHN FINNIS; LUKE GORMALLY; STANISLAW GRYGIEL; JEAN LAFFITTE; NIKOLAUS LOBKOWICZ; PEDRO MORANDÉ COURT; JOSÉ NORIEGA; BRUNO OGNIBENI; DAVID SCHINDLER; TADEUSZ STYCZEN; ANDREJ SZOSTEK; PEDRO JUAN VILADRICH; GIANFRANCESCO ZUANAZZI.

Redazione:

Prof. GILFREDO MARENGO, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 535 – Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: direttore.editoriale@istitutogp2.it; anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

SUSANNA BEFANI

Abbonamenti:

PONTIFICIO ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
TEL. 06/698 95 535 – FAX 06/698 86 103
E-mail: anthropotes@istitutogp2.it

Quote:

Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
Un fascicolo	24,00 €	(Estero	41,00 €)
Annata arretrata	60,00 €	(Estero	90,00 €)

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità:

Payment can be done by:

Le payement du tarif peut être effectué avec les moyens suivants:

El pago de la tarifa puede ser efectuado de las siguientes formas:

–tramite bonifico bancario

Banca Popolare di Sondrio ag. 6 – Via Cesare Baronio, 12 - ROMA

Codice IBAN: IT22 X056 9603 2060 0000 4100 X40

Codice SWIFT (=BIC): POSOIT22

Intestato a / *in favour of / au nom de / a favor de*

Pontificio Istituto Giovanni Paolo II

Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

La Rivista ha periodicità semestrale.

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. Gli abbonamenti che non saranno disdetti entro il 31 dicembre di ciascun anno si intendono tacitamente rinnovati per l'anno successivo.

I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

Cambi:

Dott.ssa Marinella Federici, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II
Piazza San Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano
Tel.: ++39 06698 95 698 – Fax: ++39 06698 86 103
E-mail: biblioteca@istitutogp2.it

SOMMARIO

LA NATURA, L'AGIRE, LA SCIENZA: L'UOMO AL CROCEVIA

GIOVANNI SALMERI, <i>Editoriale</i>	5
Articoli	
JACQUES ARNOULD, <i>La pensée chrétienne et l'histoire de la nature</i>	13
NICHOLAS J.HEALY, <i>Human Responsibility and the Gift of Nature: On the Relation Between Nature and Culture</i>	35
LIVIO MELINA, <i>Esperienza, amore e legge. L'agire umano al crocevia di natura e scienza</i>	57
JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, <i>Fenomenología de la naturaleza y obrar humano</i>	77
ALBERTO STRUMIA, <i>La natura umana e la scienza contemporanea</i>	103
MARIO SIGNORE, <i>Natura e complessità nell'uomo</i>	131
Humanae vitae: 1968-2008	
LIVIO MELINA, <i>Dall'Humanae vitae alla Deus caritas est: sviluppi del pensiero teologico sull'amore umano</i>	165
BERNARDO COLOMBO, <i>Discussion on natural fertility regulation: my personal experience and reflections</i>	179

PIERPAOLO DONATI, *Che cosa significa laicità per un
consultorio familiare di ispirazione cristiana* 205

Cronaca Teologica

JUAN JOSÉ PEREZ-SOBA – LUIS GRANADOS, *Il logos dell'agape:
amore e ragione come principi dell'agire* 253

Editoriale

GIOVANNI SALMERI *

Il termine «natura» ha una strana sorte sulla scena pubblica contemporanea. Nella maggior parte dei casi esso evoca spontaneamente valori positivi: la natura è un bene prezioso da conservare, è colma di meraviglie al cui contatto l'uomo può riscoprire sé stesso, solo l'armonia con essa assicura il benessere fisico e psichico, le sue alterazioni e manipolazioni devono essere condannate come attentati per la generazione presente e quelle future. Di conseguenza, l'aggettivo «naturale» ha nella maggior parte dei casi una connotazione positiva: della natura ci si può fidare, giacché essa conosce molto meglio dell'uomo che cosa sia meglio per l'uomo e lo libera da quell'ambiguo ricorso all'artificiale nel quale l'intelligenza, magari succube di sospetti interessi economici, si ritorce alla fine contro sé stessa. Tutta questa aura positiva, talmente diffusa da poter essere senza tema di errore utilizzata pure come materiale pubblicitario (cibo naturale, medicina naturale, perfino vita naturale), scompare improvvisamente, come in un brusco risveglio da un sogno, in un paio di occasioni: quando si parla cioè di «legge naturale» e quando, a sostegno di tale concetto, si usa quello correlativo di «natura umana». Tali espressioni sulla scena pubblica vengono sovente poste sotto una luce fredda e talvolta sdegnata: chi

* Professore Incaricato di Antropologia filosofica presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia e Professore Associato di Filosofia morale presso l'Università di Tor Vergata, Roma.

parla così può avere in mente solo progetti illiberali, intende paralizzare il destino dell'uomo su modelli ereditati dal passato, ancor peggio pretende di essere il portavoce testardo di verità metafisiche che non solo astrattamente la filosofia, ma in concreto anche le scienze umane e quelle della natura hanno già smentito e relativizzato: non dovrebbero essere proprio queste ultime ad avere l'ultima parola sulla *natura umana*?

Le cause di questo duplice trattamento sono complesse e non sempre (è il minimo che si possa dire) innocenti. Si potrebbe per esempio riflettere a quanto le due strategie, quantunque contrastanti, siano in fondo non casualmente connesse ad interessi neppure troppo difficili da identificare. L'industria del naturale, con le sue luci e ombre, è in questo senso ben paragonabile all'industria della «contronatura». Ma esistono in ogni caso ragioni più serie e non contingenti che causano questa discrepanza. La più evidente forse è questa: mentre il concetto di natura non umana può essere inteso molto facilmente come «ciò in cui l'uomo non interviene», il concetto di natura umana non si presta a questa semplificazione, che suonerebbe presto paradossale e contraddittoria. Certo, esiste un ampio territorio, come per esempio quello relativo all'origine della vita umana, dove ancora il senso comune prova diffidenza di fronte alla prospettiva di manipolazioni che potrebbero trasformare la generazione in un processo di cosciente assemblaggio. Ma nulla è deciso sulla permanenza negli anni futuri di questa diffidenza (certo più istintiva che motivata), e in ogni caso nelle società occidentali essa è stata largamente incrinata dove in questione non sono più processi tecnologici applicati all'umanità, ma piuttosto processi sociali, associativi, decisionali. Per esempio riguardo alla struttura della famiglia. Che senso avrebbe in tal caso interdire all'uomo l'intervento creativo in ciò che, come azione libera e responsabile, è percepito e vissuto come interamente umano? E inoltre, in tali forme la realtà di un progresso è troppo evidente per permettere un semplice appello alla tradizione come garante della natura: la memoria e anche l'esperienza di strutture ataviche di oppressione rende il bando di «organismi socialmente modificati» molto meno convincente di quello degli «organismi geneticamente modificati».

Ciò è particolarmente vero quando si osserva il modo in cui i concetti di natura umana e di legge naturale entrano in tensione con i due fenomeni che forse più profondamente caratterizzano il mondo occi-

dentale contemporaneo: la democrazia liberale e la tecnologia. La prima è riuscita a riorientare secoli di tensioni e disequilibri in una forma di convivenza profondamente fiduciosa delle capacità morali e associative dell'uomo, nonché del valore insostituibile della libera creazione di progetti pubblici e dell'adesione ad essi: e così facendo i contenuti valoriali concreti vengono progressivamente ridotti e sostituiti da regole procedurali tramite le quali stabilire il consenso sui criteri da porre di volta in volta alla base della convivenza. La seconda, utilizzando i risultati delle scienze esatte (in realtà sempre più orientati alle applicazioni tecnologiche stesse) ha ridotto progressivamente lo spazio dell'immodificabile e dell'irriproducibile, fino ad alterare la stessa percezione che l'uomo ha di sé stesso: la celeberrima contrapposizione di Sartre tra il tagliacarte e l'uomo (il primo è l'esito di un progetto prestabilito, il secondo no) è anzitutto significativa di un'atmosfera culturale in cui è in generale possibile pensare l'umanità come un qualcosa che dev'essere prodotto: un orizzonte che volente o nolente tutta la modernità condivide. Democrazia e tecnologia sono quindi due movimenti che hanno potentemente ridisegnato il panorama dell'esistenza umana, desacralizzando definitivamente sia i sistemi normativi che governano la vita comune, sia la realtà come dato di partenza del lavoro di trasformazione umano. L'esistenza umana, come ciò in cui per eccellenza è impegnata la creatività, sembra così sempre più refrattaria all'articolazione coerente di un'idea di natura umana.

In tale refrattarietà c'è in realtà qualche cosa di ambiguo e sorprendente: il fatto cioè che tanto la democrazia quanto la tecnologia siano nella loro origine profondamente connesse proprio a quell'idea di natura con la quale oggi entrano in tensione. La democrazia lo è nella misura in cui, opponendosi ad un uso arbitrario del potere, postula esplicitamente un nucleo di valori originari («naturali», quindi) da riconoscere ad ogni essere umano, i quali solo legittimano il suo diritto-dovere di partecipare responsabilmente alla vita politica e quindi per così dire sporgono inevitabilmente dal sistema procedurale che su di essi si fonda. La tecnologia lo è in quanto essa, come voleva già Aristotele, «imita la natura», non solo nel senso secondo cui essa riproduce ed estende porzioni di fenomeni e facoltà già predisponibili nel corpo e nella mente umana, ma più radicalmente perché si pone di fronte alla realtà come a qualcosa

passibile di trasformazione sensata: quello che è appunto il carattere che permette di individuare una «natura». Ci si può chiedere: è proprio qui che si trova la radice del successo di questi due fenomeni, la grande capacità che entrambi hanno avuto di convogliare aspirazioni profonde di libertà, benessere, creatività? La domanda è perlomeno lecita, così come è lecito chiedersi in che misura le odierne crisi della democrazia e della tecnologia siano legate alla difficoltà di integrare in un quadro coerente questa origine. È forse un caso che tanto la democrazia (con il carico di formalismo che sempre più porta con sé) quanto la tecnologia (con il peso di paradossale complicazione che essa impone all'esistenza quotidiana) vengano oggi nel discorso comune spesso citate come due destini cui è giocoforza rassegnarsi, mentre per l'una e per l'altra lo scopo appare sempre più inafferrabile e l'esistenza appare sempre più autoreferenziale? Insomma: è l'idea di natura che oggi è veramente messa in questione, o sono le istanze che la mettono in questione che proprio facendo ciò rivelano la propria crisi?

Questa situazione invita ad una riflessione più seria e profonda. Che piaccia o non piaccia parlare di «natura» (posizioni entrambe rispettabili: meglio essere *amatores veritatis* che *amatores propriae dictionis*), le questioni cui tale termine si riferisce sono cruciali. In gioco c'è nulla di meno che l'uomo. Il fatto che il concetto di natura venga fortemente invocato e altrettanto veementemente contestato soprattutto quando sono in discussione le questioni più legate ai processi vitali (famiglia, sessualità, procreazione, morte) non dipende né da un accanimento moralistico degli uni, né da una furia distruttrice degli altri: ciò accade semplicemente perché qui in maniera più trasparente e intensa l'uomo mette in gioco ciò che egli è e desidera. Ma come articolare una riflessione che già dalla semplice posta in gioco si preannuncia così ricca e complessa?

Ci pare che la ricerca possa seguire almeno un paio di strade. Una è quella della ricostruzione storica. Un suo primo effetto è sicuramente far giustizia delle semplificazioni, per esempio (per tornare a ciò che dicevamo all'inizio) quella secondo cui natura è «ciò in cui l'uomo non interviene». Da quando la questione di un «giusto per natura» contrapposto ad un «giusto per legge» si affacciò sulla scena culturale greca, ai suoi innumerevoli sviluppi prima filosofici e poi anche teologici, la «natura» non è stata mai intesa dai suoi competenti sostenitori come un opaco dato di

fatto contrapposto alla capacità razionale e creativa dell'uomo. Il fatto che alcune evoluzioni concettuali abbiano potuto preparare fraintendimenti e riduzioni non cancella questo dato. La storia dell'idea di legge naturale si identifica al contrario in larga parte con la storia del tentativo di mettere a fuoco sempre più esattamente il fatto sorprendente che l'uomo è donato a sé stesso, e contemporaneamente ha una facoltà razionale che gli permette di prendere le distanze dal dato di fatto che egli stesso è per comprenderlo e finalizzarlo: ciò che è appunto l'esercizio della libertà. Fare la storia dei tentativi di comprendere la natura e la sua forza normativa significa quindi anche comprendere quale eredità di comprensione di sé stessa l'umanità porta nella propria cultura e (come abbiamo visto) anche nelle proprie strutture sociali e nel proprio atteggiamento verso il mondo materiale. Una seconda strada è quella della riflessione sulla civiltà attuale, in cui la disaffezione verso l'idea di umana si congiunge a seconda dei contesti con la riscoperta della sua necessità. Esperienza elementare della vita e dell'amore, evoluzione della scienza, situazione storica, responsabilità, esigenza di umanizzazione dell'esistenza, sono così alcuni punti di vista dai quali cercare di ricostruire un quadro più ricco e convincente. Senza la pretesa di offrire un quadro sistematico, i testi di questo numero di *Anthropotes* vogliono offrire un contributo in questa direzione.

ARTICOLI

La pensée chrétienne et l'histoire de la nature

JACQUES ARNOULD *

1. NATURE DE L'HISTOIRE ET HISTOIRE DE LA NATURE

Jusqu'au XVIIe siècle, l'intérêt de la pensée chrétienne pour la biologie, autrement dit pour l'origine et le développement des êtres vivants, est resté bien faible; dès lors, il n'a guère été difficile de faire cohabiter, autour de ce sujet, pensée religieuse et démarche scientifique. À partir du XVIIe siècle, et c'est là l'une des principales idées défendues dans cet article, l'histoire et sa compréhension par le fidèle chrétien ou le théologien constituent le lieu majeur où se vivent les relations entre les Eglises et la compréhension moderne et scientifique du vivant et de la nature en général. Alors que la science met désormais l'histoire et le devenir au centre de sa démarche et, avec elles, les questions corollaires du hasard et de la nécessité, de la contingence et du déterminisme, la pensée chrétienne se montre plus réticente à suivre ce mouvement, en dehors de ce que l'on nomme communément l'«Histoire sainte», autrement dit l'histoire du peuple élu, hébreu puis chrétien. Une réticente dont la fin du XXe siècle et le début du XXIe siècle ne se sont pas encore totalement débarrassées. Et pourtant, l'enjeu est de taille.

La question sous-jacente est en effet celle de l'origine et du sens à donner à l'idée et à la confession de la création, comme œuvre divine.

* Professeur chez l'Institut Catholique de Paris.

Alors que le christianisme n'avait gardé de l'héritage des philosophes grecs que l'idée de la fixité des espèces vivantes, surtout à travers l'essentialisme, la biologie moderne et, en premier lieu, les théories de l'évolution mettent progressivement en lumière des traits spécifiques du vivant qui s'opposent à la vision traditionnelle. Parmi ceux-ci, les propriétés paradoxales et pourtant conjointes d'invariance et de changement; le devenir des espèces analogue à celui des individus (de la naissance à la mort) et, plus largement, le lien entre les organismes comme d'ailleurs entre les organes d'un même organisme, tant synchroniquement que diachroniquement, tant génétiquement que morphologiquement.

La notion d'évolution, aussi inévitable que centrale, appelle évidemment le nom de Darwin. Toutefois, dans la perspective retenue ici, celle du souci de l'histoire dans la manière chrétienne d'appréhender le vivant, la publication de *L'Origine des espèces*, en 1859, ne constitue pas un événement initiateur; c'est plutôt autour des travaux de Linné, Buffon, Cuvier, des controverses qu'ils ont provoquées, que sont apparues et se sont développées les principales questions posées à et par la pensée chrétienne, face à l'histoire du vivant. Les débats des XIX^e, XX^e et XXI^e, autour et à partir des idées de Darwin et de ses successeurs, correspondent souvent à une réduction de la perspective à l'origine et à l'histoire de la seule espèce humaine: l'affaire du père Dalmace Leroy, les revendications créationnistes en sont deux illustrations qui seront ici présentées. Le retour de la théologie naturelle, sous diverses formes ou les prises de position récentes du magistère catholique montrent toutefois que la réflexion théologique sur les notions de création et d'histoire restent ouvertes.

2. LA NATURE AVANT L'HISTOIRE

Il a sans doute suffi à l'homme d'observer la croissance des plantes et des animaux pour commencer à s'interroger sur le devenir et l'histoire du vivant. Question fascinante suscitée à la fois par l'unité et l'harmonie prodigieuses des processus biologiques et par la difficulté, voire l'impossibilité, pour la connaissance humaine, de percer tous les mécanismes mis en œuvre. Question où se mêlent au moins trois soucis: le souci de sa propre origine, le souci de ses ressources quotidiennes et le souci de son avenir. Toutes les cultures, toutes les époques de l'humanité possèdent ainsi des

histoires, des récits, des fables, comme celle rapportée par un ouvrage de botanique, datant du XVII^e siècle: «Il existe un arbre, peu commun en France, il est vrai, mais fréquemment observé en Écosse. Des feuilles tombent de cet arbre; d'un côté, elles touchent l'eau et se transforment en poisson; de l'autre côté elles touchent la terre et se transforment en oiseau». Sans doute ne s'agit-il pas là de mythes à proprement parler; pourtant, comme ces derniers, ces récits imaginaires cherchent à donner une origine et un sens au monde, une explication de l'aspect sous lequel il apparaît aujourd'hui aux yeux de l'observateur humain. Si, de fait, les théories philosophiques et scientifiques ont pris leur distance à l'égard des récits cosmogoniques, ils en ont pris en même temps la place, au sein des cultures où elles se sont développées et imposées. Même si la tradition chrétienne confesse que la réalité de la nature est l'œuvre d'un Dieu Créateur et non le résultat d'un phénomène de procession, d'émanation ou de transformation, elle n'en demeure pas moins étroitement liée aux explications fournies par les mythes puis les théories; elle les incorpore à son propre discours ou, au contraire, prétend s'en détacher.

Sans doute est-il anachronique d'utiliser le terme d'évolutionnisme, ou d'antiévolutionnisme, en dehors d'une référence explicite aux idées et aux théories émises par Charles Darwin et à partir de lui. Quoi qu'il en soit, il faut rappeler l'existence, dans les cultures chinoises et indiennes, de cosmogonies «évolutionnistes»: elles parlent d'un monde qui trouve son origine dans une source unique et simple, et dans sa différenciation. C'est généralement le cas des mythes qui font appel aux éléments primitifs: à partir de l'eau, de l'air, de la terre, du feu ou d'un quelconque autre état initial, la nature manifeste progressivement de nouvelles propriétés, parfois au prix de la rupture avec les équilibres antérieurs. Mais la nouveauté n'est qu'apparente ou partielle: l'unité initiale de la nature n'est jamais remise en cause. L'idée est aussi présente chez des penseurs présocratiques, Anaximandre, Anaximène, Anaxagore: la nature est comprise comme un être vivant, un organisme mû par le pouvoir de génération et de développement du vivant. L'observation du processus de métamorphose chez les insectes conduite à y ajouter l'hypothèse de la génération spontanée pour penser l'origine des êtres vivants les uns à partir des autres: Anaxagore refusait de manger du poisson, car il y voyait un ancêtre présumé. Empédocle d'Agrigente, dans la même perspective, décrit une succession de

faunes et une élimination des combinaisons d'organes défectueuses: si le vivant est marqué par le hasard et les rencontres accidentelles, il possède toutefois une finalité, est soumis à un dessein, dans la conservation de l'unité et de l'affinité entre les êtres. Démocrite, puis Épicure ou encore Lucrèce défendent aussi l'idée d'un hasard créateur, voire, pour le dernier d'entre eux, celle d'un combat pour l'existence entre les êtres vivants. Grand reste donc le pouvoir géniteur du vivant.

Platon et Aristote, quelles que soient les différences entre leurs conceptions de l'origine du monde, en particulier du monde vivant, défendent sa fixité et rejettent toute idée d'évolutionnisme: le *Timée* explique comment le démiurge créa l'univers en s'aidant du modèle fourni par le monde des Idées; toutes les formes vivantes ne sont que d'imparfaites copies de ces types, de ces essences qui, seules, sont immuables et parfaites. Avant de rendre possible le travail des taxinomistes modernes, l'essentialisme de Platon comme la vision hiérarchisée d'Aristote s'accordent aisément à la foi en un Dieu créateur des traditions juive et chrétienne: le monde a été créé au commencement et avec le temps par Dieu, à partir de rien, de façon immédiatement complète; qu'ils soient dès à présent explicites ou encore en puissance, tous les types existent dès l'origine. Et lorsque Augustin évoque l'apparition successive de différentes formes de vie, il a recours à la doctrine stoïcienne des raisons séminales: des êtres vivants peuvent préexister et rester à l'état de semences, de germes, avant d'émerger, d'apparaître, au cours du déroulement progressif du plan divin.

3. LE TEMPS DE L'HISTOIRE NATURELLE

Admettre qu'il soit possible d'élaborer une histoire naturelle, une histoire de la nature et des éléments qui la constituent, c'est reconnaître que le réel n'a peut-être pas toujours été tel que nous le découvrons aujourd'hui, soit qu'il n'ait pas existé, soit qu'il ait été différent. La tradition chrétienne, gardienne d'une théologie de la création au fondement essentialiste, n'a pas facilement reconnu une telle possibilité; les débats à propos de l'origine et de la génération humaine l'ont abondamment illustré.

S'il est un mythe qui paraît résister à l'usure de l'histoire, c'est bien celui d'Adam et d'Ève: non seulement les découvertes scientifiques de

l'époque moderne ne sont pas parvenues à le ranger dans les oubliettes du passé, mais il est même régulièrement «récupéré» par les scientifiques eux-mêmes ou par leurs vulgarisateurs pour désigner certaines de leurs découvertes en paléanthropologie. Il y a pourtant bien longtemps que l'existence du premier homme de la Genèse a été mise en question et, avec elle, certaines manières de comprendre la notion de péché originel. Une opération délicate, voire dangereuse, car douter de la véracité historique de cet épisode biblique, n'est-ce pas ruiner les fondements mêmes de l'ensemble de l'économie du salut qui culmine dans la venue du nouvel Adam, Jésus-Christ? Or, à partir du XVI^e siècle, grâce à l'essor des voyages autour du monde, les Occidentaux rencontrent des civilisations et des peuples différents des leurs. Quelle est leur origine? Leur existence contredit-elle les données de la Bible et de la tradition chrétienne? La controverse de Valladolid avait ouvert les débats; Isaac de La Peyrère se chargea de les alimenter.

Ce calviniste français publie, en 1655 *Præadamitæ sive exercitatio super versibus 12^o, 13^o et 14^o capituli v Epistolæ D. Pauli ad Romanos*, suivi, la même année, par un volume plus compact *Systema theologicum ex præadamitarum hypothesi, pars Ia* (la seconde partie n'a jamais vu le jour). Selon sa propre lecture des récits de la Genèse, l'espèce humaine est constituée dès son origine de couples disséminés en divers points de la planète: il les appelle les préadamites; ensuite seulement, Adam, enfant, est transféré dans le jardin d'Eden pour y devenir le père du peuple juif. La Bible ne serait donc pas l'histoire générale de l'humanité, mais seulement celle d'un peuple particulier et élu par Dieu. La Peyrère ajoute qu'«il n'est pas possible de faire tenir la quantité considérable de faits que supposent les civilisations antiques dans les 1948 ans qui, d'après le comput usuel, séparent Adam d'Abraham». Autrement dit, il est l'un des premiers à mettre en cause les datations et les chronologies trop soucieuses de fidélité au texte biblique, quelles que soient d'ailleurs les fantaisies de sa propre interprétation. De telles idées ne plaisent évidemment pas aux autorités ecclésiastiques: le livre de La Peyrère est condamné puis brûlé. Quant à lui, arrêté sur l'ordre de l'archevêque de Malines lors d'un séjour en Belgique, il connaît les prisons de l'Inquisition. L'intervention de son maître, le prince de Condé, ne suffit pas à l'en faire sortir: il doit abjurer à la fois le calvinisme et sa théorie des préadamites. Les relations entre l'Eglise et

l'anthropologie moderne naissent sous de tristes augures. Pourtant, certains ecclésiastiques semblent prêts à entamer un débat sur la question; le père Mersenne écrivait à Rivet, le 15 février 1647, donc avant la publication des livres de La Peyrère:

Il est vrai que si cette hypothèse de plusieurs hommes indépendants d'Adam se pouvait admettre, il semble que plusieurs lieux de l'Écriture soient plus faciles à être entendus[...]. Mais il y a de certains inconvénients en cette hypothèse qu'il serait trop long de rapporter.

S'il n'est pas aisé, pour ceux qui s'enracinent et s'en réfèrent à la tradition chrétienne, d'admettre pour l'espèce humaine l'existence d'un état antérieur différent de l'état actuel (au dossier des préadamites, il faudrait ajouter celui de la génération humaine, en particulier du préformationnisme), il ne l'est pas davantage dès lors qu'il s'agit de la nature et de sa véritable histoire. Charles Linné, au XVIIe siècle, n'est pas seulement un descripteur au talent hors pair des organismes vivants; il est surtout le réformateur de la systématique et l'initiateur d'une nouvelle nomenclature fondée, en ce qui concerne les végétaux, sur les organes de reproduction. Sa vision est platonicienne et essentialiste: «Il y a autant d'espèces différentes qu'il y a de formes différentes créées à l'origine par la puissance infinie», écrit-il en 1729. Posture indispensable pour entreprendre l'élaboration de son *Systema naturae*, dont la première édition, en 1735 tient dans un in-folio de quatorze pages et la dernière dix volumes! Et les «apôtres» de Linné parcourent le monde pour enrichir sans cesse les collections et les «types» des musées; «Dieu crée le monde et Linné le met en ordre», a-t-on pu dire. Pourtant, à la fin de sa vie, le savant franco-suédois a des doutes à propos de ce «dogme» de la fixité des espèces. À la même époque, Buffon publie une *Histoire naturelle de l'homme* (1749); il y met en œuvre une coupure radicale entre science (de la nature) et théologie (de la Création): mieux vaut, défend-il, «ne pas mêler une mauvaise physique avec la pureté du Livre Saint», oublier «les nuages d'une théologie physique» ou «le mélange ridicule d'idées humaines et de faits divins». Ainsi propose-t-il de voir dans le relief de la Terre une action de la mer ou encore de considérer la Terre et les planètes comme des morceaux détachés du Soleil. Pour autant, le transformisme de Buffon est encore restreint et apparemment limité à des processus de dégénération des espèces; déiste,

Buffon écarte l'autorité de la Bible au profit des arguments scientifiques, mais n'en proclame pas moins que «la Nature qui est subordonnée au premier Être n'a commencé d'agir que par son ordre et n'agit encore que par son concours et son consentement».

Pour que l'ouverture pratiquée par Buffon puisse donner naissance à un véritable évolutionnisme, il faut non seulement abandonner les idées de Créateur ou d'Être suprême pour ne recourir qu'à la notion de nature, non seulement accepter l'ancienneté du monde (et abandonner la date de – 4004 avant Jésus-Christ, comme celle de la création du monde, calculée par l'archevêque Ussher), mais encore d'accepter la possible modification des espèces actuelles, au-delà des limites imposées par le fixisme de Linnée. Des solutions intermédiaires sont imaginées, par exemple des catastrophes: la théorie dite catastrophiste permet d'expliquer l'existence des fossiles et des strates fossilifères par une succession de «créations» et de «déluges» (dont la Bible raconterait le dernier), tout en préservant le dogme de l'immutabilité des espèces; les Français Cuvier ou son disciple Alcide d'Orbigny défendent cette idée, contre leur confrère Lamarck qui, dans sa *Philosophie zoologique* (1809), prend la défense du transformisme pour expliquer les fossiles. La révolution de Darwin est en marche.

4. L'HUMANITÉ A-T-ELLE UNE HISTOIRE NATURELLE?

Jusqu'au début du XIXe siècle, la pensée chrétienne, les Eglises peuvent encore ignorer ou considérer comme négligeable et aisément rejeter l'idée du transformisme; à moins qu'elles ne s'en accommodent, grâce par exemple aux théories catastrophistes. Mais la situation n'est que provisoire: la publication de *L'Origine des espèces* par l'Anglais Charles Darwin, en 1859, le succès rencontré en Europe et aux États-Unis par sa théorie auprès des intellectuels et des publics, le développement d'un large champ scientifique ne peuvent laisser indifférentes les autorités religieuses. L'histoire du siècle et demi qui commence alors est, pour une grande partie, celle de craintes et d'obstination, de condamnations et de mises en garde. L'enjeu religieux n'est pas mince: il s'agit d'affronter le relativisme qui s'introduit progressivement dans tous les domaines de la pensée humaine, et pas seulement dans la représentation scientifique du monde vivant.

Il n'est pas utile de s'attarder sur l'histoire de la publication de *L'Origine des espèces*: le tour du monde de Darwin sur le navire *The Beagle*, au milieu des années 1830, la lente maturation de sa pensée sous l'influence de la pensée de Malthus et des sélectionneurs anglais, la parution de l'ouvrage accélérée par la publication des idées d'un jeune confrère, les débats qui suivent immédiatement la mise en vente, en particulier celui qui oppose le célèbre évêque anglican Samuel Wilberforce au «bouledogue» de Darwin, le non moins célèbre Thomas Huxley. Les caricatures de Darwin qui fleurissent alors, l'affublant d'un corps de singe, montrent clairement que la question de l'origine de l'homme et de sa possible filiation commune avec de grands singes est à cette époque et demeure encore aujourd'hui l'un des aspects les plus débattus des théories évolutionnistes et l'un des lieux majeurs de la résistance de certains milieux religieux à celles-ci. Un concile de l'épiscopat catholique allemand, réuni à Cologne en 1860, affirme:

Nos parents ont été créés par Dieu immédiatement. C'est pourquoi nous déclarons tout à fait contraires à l'Écriture sainte et à la foi l'opinion de ceux qui n'ont pas honte d'affirmer que l'homme, quant au corps, est le fruit de la transformation spontanée d'une nature imparfaite en d'autres de plus en plus parfaites jusqu'à la nature humaine actuelle.

En 1889 le Père Brucker a écrit, dans la revue mensuelle publiée par les Pères de la Compagnie de Jésus, les *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, ces mots:

Ce n'est pas à dire que nous ne trouvions très juste et très *raisonnable* le sentiment qui fait que la majorité du genre humain se refuse à reconnaître un singe et une guenon, ou quelque chose d'approchant, pour le *père* et la *mère* du premier homme (car ses *père* et *mère* seraient à la lettre les animaux qui lui auraient formé son corps). Mais, beaucoup plus encore que le sentiment légitime de la dignité de notre nature même corporelle, c'est le respect de la parole de Dieu, l'autorité des leçons de l'Église que nous défendons, contre des hypothèses qui ne méritent et ne mériteront jamais le nom de science.

Quarante ans se sont écoulés depuis la publication de *L'Origine des espèces* par Charles Darwin, en 1859. Durant cet intervalle, les biologistes n'ont pas chômé. Darwin publie *La Variation des animaux et des plantes sous l'effet de la domestication*, (1868), puis *La Descendance de l'homme et la sélection naturelle* (1871). Grâce aux divers travaux scientifiques (hérédité, génétique, biométrie), la «révolution biologique», pour reprendre une formule de Sigmund Freud, n'est pas un rêve, mais une véritable entreprise, menée par des équipes de chercheurs et d'universitaires, en Europe et aux États-Unis. Pourtant, le Père Brucker lui refuse le titre de «science»: «Le point le plus intéressant dans la question du transformisme, est-il besoin de le dire? c'est de savoir si l'homme ou du moins son corps, est ou peut être le produit de l'évolution naturelle d'un type inférieur». Le débat entre Wilberforce et Huxley, les mises en garde du Concile de Cologne n'ont pas épuisé la question, bien au contraire: à la fin du XIXe siècle, beaucoup de chrétiens estiment que leur devoir est de s'opposer à une doctrine qui transforme la Bible en un livre d'histoires, ramène le Christ au niveau de l'homme et lui donne en fin de compte «un singe pour ancêtre du côté de sa mère et, comme beaucoup d'évolutionnistes le croient, aussi du côté de son Père».

Toutefois, à cette époque, les débats n'ont pas seulement lieu entre scientifiques et hommes d'Église; au sein des milieux catholiques eux-mêmes, et ce dès la parution et les traductions de *L'Origine des espèces*, les idées transformistes trouvent des défenseurs. Ces catholiques partisans de l'évolution doivent faire face à deux défis convaincre ceux qui sont animées par une même foi religieuse qu'elle n'est pas menacée par les idées évolutionnistes, répondre à ceux qui se vantent de pouvoir expliquer la réalité à l'aide des seules lois déterministes. Soutenant l'engagement de laïcs comme Begouen, Maisonneuve ou Lapparent, Mgr d'Hulst, alors recteur de l'Institut catholique de Paris, n'hésite pas, en 1891, à aborder la question du transformisme dans la chaire de Notre-Dame de Paris et à montrer comment l'homme pourrait «cousiner» avec les singes, sans renier l'enseignement de Moïse:

Nous ne nions pas ce qu'il y a de profond dans cette conception et même nous nous sentons portés à la faire nôtre [...] Oui, avec Dieu à l'origine de l'être, Dieu au terme du progrès, Dieu sur les flancs de la colonne pour en diriger et en soutenir le mouvement, l'évolution est admissible.

Les débats portent évidemment sur la différence à découvrir, à poser ou à défendre entre l'homme et l'animal. Le Père Monsabré, dominicain et lui aussi prédicateur à la cathédrale de Paris, n'hésite pas à aborder cette délicate question dès 1875, pour s'en prendre aux «bestialistes» et défendre l'idée que les apparentes ressemblances entre l'homme et le singe sont autant de différences: les membres, la tête et surtout l'âme, l'intelligence, la volonté, la parole et l'émotion. Son confrère, le Père Leroy, consacre à la question un véritable projet intellectuel et apostolique:

Il en sera, je crois, écrit-il en 1887 dans la préface de son premier livre *L'Évolution des espèces organiques*, de l'idée évolutionniste comme celle de Galilée; après avoir effarouché d'abord les orthodoxes, quand une fois l'émotion sera calmée, la vérité, dégagée de toute exagération de part et d'autre, finira par se faire jour. Alors on saura gré peut-être à un religieux de n'avoir pas craint de bien augurer de son avenir. Sachons rendre à César ce qui est à César, afin d'inviter César, à son tour, à rendre à Dieu ce qui revient à Dieu.

En 1891, dans un deuxième ouvrage, *L'Évolution restreinte aux espèces organiques*, il écrit: «Non, le corps de l'homme ne vient pas de l'animalité»; il existe en effet «une ligne de démarcation infranchissable entre l'homme et la brute, fondée sur la présence en nous d'un principe spirituel et immortel appelé âme raisonnable, principe essentiellement différent de l'âme des bêtes et d'une nature infiniment supérieure»; il précise:

Si le corps de l'homme a été formé directement par Dieu lui-même, ne pourrait-on pas cependant admettre que le *substratum* destiné à recevoir l'âme humaine, et à devenir par conséquent le corps de l'homme ou l'organisme humain, car c'est tout un; ne pourrait-on pas supposer que ce *substratum* est l'œuvre des causes secondes, et qu'il a été préparé, sous l'action du Créateur toujours, par l'évolution?

L'histoire naturelle, autrement dit l'évolution, ne saurait donc toucher à l'humain *sensu stricto*.

En 1895, le Père Leroy est convoqué à Rome et invité à se rétracter; l'Église est alors en pleine crise moderniste et les interrogations des catholiques soucieux de prendre au sérieux les discours scientifiques sur la

nature ont bien du mal à être entendues; «l'affaire» Teilhard de Chardin en offre un exemple plus récent encore.

Même si le jésuite français est d'abord connu pour son ouvrage *Le Phénomène humain*, sa pensée concerne, on s'en doute, la compréhension de la nature dans son ensemble. Claude Cuénot, un ami et grand connaisseur de Pierre Teilhard de Chardin, a écrit à son propos:

l'évolution, simple hypothèse de la biologie du XIX^e siècle, se révèle aux yeux du P. Teilhard comme la condition même de toute pensée scientifique et devient un centre de polymérisation pour l'esprit humain, puisque désormais (quelles que soient les discussions entre biologistes sur son mécanisme et ses modalités) l'évolution envahit tout, mobilise tout, y compris la physique, dominant toute la cosmologie.

Le monde n'est plus un cosmos immobile mais une cosmogénèse: il est un phénomène, a une histoire, se déploie dans l'espace et dans le temps. Alors que *L'Évolution créatrice* de Bergson plaide en faveur d'une irradiation, d'une divergence à partir d'un centre de jaillissement, le Kosmos (le jésuite use souvent de cette orthographe dans sa correspondance de guerre) que Teilhard de Chardin construit dès cette époque est convergent, finalisé, déterminé; son évolution s'opère par l'addition orientée de petites mutations. Il ne craint pas, dans un texte de 1916 intitulé *La Vie cosmique*, de parler d'une «Sainte Evolution». L'humanité appartient intégralement à ce Kosmos; il en «émerge phylétiquement à nos yeux comme n'importe quelle autre espèce, exactement»; «dans le monde, l'Homme est entré sans bruit». Dans la *Note sur quelques représentations historiques possibles du Péché originel*, rédigée en avril 1922 et qui lui vaut de Rome une interdiction de publier et d'enseigner en matière religieuse, ainsi que de partir pour la Chine, Teilhard introduit deux thèmes essentiels du débat entre la théologie chrétienne de la création et la vision scientifique de la nature, tout au long du XX^e siècle: l'état de péché comme conséquence de la situation de créature en devenir, d'une part; la Création, la Chute, l'Incarnation et la Rédemption comme des événements coextensifs à la durée et à la totalité du Monde en devenir, d'autre part. Deux thèmes qui découlent directement de la prise au sérieux de l'unité du monde, tant spatiale que temporelle (organique, pourrait-on dire), et dont Teilhard offre un traitement resté assez original. Il développe en effet l'idée selon

laquelle l'humanité se trouve non pas au centre «physique» de l'univers (la révolution copernicienne et galiléenne est passée par là...) mais plutôt à la tête de l'évolution cosmique: histoire naturelle et histoire humaine sont donc indissociables.

Si la Cosmogenèse, Biogenèse, Noogenèse appartiennent ainsi au *Phénomène humain*, la Christogenèse n'y est évoquée qu'en guise d'épilogue:

Si le Monde est convergent, et si le Christ en occupe le centre, alors la Christogenèse de saint Paul et de saint Jean n'est rien autre chose, ni rien moins, que le prolongement à la fois attendu et inespéré de la Noogenèse en laquelle, pour notre expérience, culmine la Cosmogenèse. Le Christ se drape organiquement de la majesté même de la création.

Ainsi, l'histoire de la nature et l'histoire de l'humanité trouvent-elles finalement leur cohérence, loin des restrictions auxquelles les prédécesseurs de Teilhard de Chardin avaient été ou s'étaient contraints, dans la redécouverte d'une théologie du Christ cosmique. Le Christ cosmique de la pensée teilhardienne s'inscrit dans une vision évolutionniste, attentive au terme de l'histoire. Le Corps du Christ est inséré dans le cosmos, lié organiquement à lui; il est lui-même un organisme naturel et vivant, soumis au développement évolutif de l'univers. L'évolution transforme le cosmos en cosmogenèse et la cosmogenèse en christogenèse. C'est pourquoi Teilhard de Chardin aime à parler du «Dieu de l'en-avant» et du «Dieu de l'en-haut» pour indiquer l'idée d'un progrès. D'un certain point de vue, on pourrait dire que c'est l'évolution qui sauve le jésuite d'un panenthéisme qui risque toujours de se transformer en panthéisme, en «mystique de la Terre»; sa perspective est d'abord christologique, voire christocentrique. Les positions théologiques avancées par Teilhard dans sa *Note* de 1922 n'ont pas été les seules à être attaquées par ses adversaires et sévèrement reprises par le Magistère et les autorités de l'Église catholique. À côté de la compréhension du péché comme conséquence de l'état de créature et du caractère coextensif à la durée et à la totalité du monde de la Création, de la Chute, de l'Incarnation et de la Rédemption, la conception du rapport de la matière et de l'esprit, l'idée d'une unification progressive des éléments de la réalité et surtout les tendances au monisme ou les allusions panthéistes sont autant d'éléments de la pen-

sée teilhardienne, trop rapidement esquissée ici, qui ont donné lieu à des critiques et à des débats. Pour autant, elle a influencé la seconde moitié du XXe siècle, d'abord au cours des travaux du concile Vatican II, ensuite dans l'émergence et l'élaboration d'une pensée chrétienne à l'égard de la nature. D'autres pensées, d'autres penseurs ont contribué à ce mouvement; je n'en citerai qu'un exemple, celui d'Henri-Irénée Marrou et de sa *Théologie de l'histoire*.

S'interrogeant sur le sens de l'histoire et son appréhension possible par le croyant, Marrou affirme que Dieu seul sait où va l'histoire;

elle-même n'est pas encore acquise, écrit-il, elle aussi peut toujours rebondir, se renouveler, elle n'aura tout son sens que parvenue à sa fin. C'est là en définitive l'ultime explication de ce que nous avons appelé le mystère de l'histoire. Elle n'est pas achevée, elle est encore en train de se faire et précisément nous y travaillons. Nous pouvons confesser qu'elle a un sens et, grâce à la révélation, entrevoir le contenu global de son mouvement— recrutement de la Cité des saints, croissance du Corps du Christ— mais non la décrire comme une chose, un objet posé devant nous. On mesure sur quel affadissement de l'idée de Dieu se fondait la misérable outrecuidance du philosophe de l'histoire qui croyait, lui, pouvoir contempler le tableau de l'histoire universelle et en rendre raison.

Ce monde, explique encore Marrou, est destiné à passer pour être retranscrit en termes de Cité de Dieu. Seul échappera à l'effritement final et se retrouvera intact au jour du jugement ce qui aura été accompli, construit, élaboré avec la grâce de Dieu. «Le passé ne nous apparaît plus seulement comme l'embryogenèse de notre propre culture», écrit encore Marrou; «il est aussi et d'abord un cimetière de civilisations disparues et de cités en ruines». Autrement dit, l'histoire, naturelle ou humaine, ne devrait pas se résumer à celle des vainqueurs ou des héros, même s'il s'agit de l'humanité face aux espèces de dinosaures disparues. Élaborer une théologie de la création dans le cadre d'une telle vision de la nature et de l'histoire revenait donc aux chrétiens de la deuxième moitié du XXe siècle (et à leurs pasteurs); malheureusement, tous ne l'ont pas ainsi perçu et ont parfois préféré revenir à des positions du passé.

5. LE RETOUR DE LA NATURE

Après le temps des histoires naturelles et des disputes suscitées par les travaux des premiers paléontologues, l'intérêt des chrétiens et de leurs autorités pour les sciences de la vie s'est avant tout porté vers la question de l'homme, de sa singularité au sein de la création et de son origine. La partie précédente a illustré cette réduction intellectuelle, au moins jusqu'à la moitié du XXe siècle. Il n'est pas besoin de rappeler ici les caractéristiques propres à la période qui suit la Seconde Guerre mondiale; elle est avant tout marquée par la prise de conscience du pouvoir que l'humanité possédait ou était en passe de posséder, à l'égard de la matière, de l'énergie, du vivant et de sa propre nature. Comme si, au terme des trois révolutions, cosmologique, biologique et anthropologique, elle était parvenue à réaliser le projet de Descartes: devenir comme des maîtres et des possesseurs de la nature. Cette prise de conscience n'est pas sans susciter de multiples peurs; qu'il suffise d'évoquer celle d'un accident nucléaire, militaire ou industrielle, ou encore celle d'une catastrophe génétique, par manque de contrôle des techniques du même nom. Que la nature ait une histoire, voilà un idée désormais admise; que la nature ait un avenir l'est beaucoup moins, à en croire les menaces que l'humanité fait peser sur elle. Ce nouveau contexte n'a pas échappé aux chrétiens qui ont réagi, une fois encore, selon des sensibilités très variées.

Les racines judéo-chrétiennes de la civilisation occidentale sont souvent accusées d'être à l'origine de la crise écologique contemporaine. Cette accusation donne un tel rôle au religieux dans la manière dont l'humanité gère l'écosystème terrestre, qu'elle n'a pas laissé indifférents les chrétiens et a souvent été l'un des ressorts de leur intérêt pour la question écologique, qu'il s'agisse de répondre à cette accusation ou de s'engager dans l'élaboration d'une théologie, d'une pastorale ou d'une pratique de l'écologie. Cette réponse offre ainsi parmi les attitudes chrétiennes les plus récentes à l'égard de la nature et de son histoire.

Lynn White Jr. a été le premier à développer cette critique écologique de la tradition judéo-chrétienne, dans un article paru en 1967 dans la revue *Science*, sous le titre: «The Historical Roots of the Ecological Crisis» (Les racines historiques de la crise écologique). Sa principale conclusion est la suivante:

Comme nous le reconnaissons aujourd'hui, il y a plus d'un siècle, sciences et technologie – des activités jusqu'alors séparées – se sont jointes pour donner à l'humanité des pouvoirs qui, à juger par leurs effets écologiques, ont échappé à son contrôle. Si telle est la situation, le christianisme porte une énorme part de responsabilité.

Cette conclusion repose sur deux observations. D'une part, la science occidentale, issue d'un développement soutenu des techniques à partir du XI^e siècle, a peu à peu dominé toutes les autres traditions scientifiques mondiales. D'autre part, depuis la victoire du christianisme sur le paganisme, la culture occidentale a été largement influencée par les idées de téléologie, de progrès perpétuel et surtout d'anthropocentrisme, contenues par la tradition judéo-chrétienne. La domination octroyée par Dieu à l'homme au temps de la Genèse aurait encouragé une exploitation forcenée et destructive de la nature, dépassant un «atavisme» humain plus respectueux de son environnement. White mentionne, en plus de ce principal argument, l'opposition entre les traditions catholique-protestante et orthodoxe, ou encore la figure de François d'Assise, proclamé patron des écologistes. La vigueur et la rigueur de l'analyse de White ont réveillé de sa torpeur plus d'un chrétien, plus enclin, à la fin des années 60, à s'intéresser à l'avenir de l'homme (en tant qu'individu) qu'aux questions d'environnement et d'écologie. Les avis ont bien entendu été largement divergents. Parmi les courants qui partagent, au moins partiellement, le point de vue de White, celui de la *deep ecology* présente très nettement des fondements spirituels, parfois chrétiens: Gandhi, Teilhard de Chardin, Whitehead ou le Bouddha font partie des références les plus fréquentes. Volontiers éclectique, ce mouvement défend une approche biocentrique, centrée sur le vivant, accordant à chaque forme vivante, voire à chaque chose, une valeur intrinsèque, un droit à l'existence et à l'autoréalisation, au nom desquels les personnes et les sociétés humaines peuvent avoir à pratiquer la non-ingérence ou, au contraire, l'assurance de *minima* vitaux. Dans une mouvance assez proche, le mouvement du *deep ecumenism* trouve en la personne de l'ancien dominicain Matthew Fox un bon représentant. La religion du Christ cosmique, dont il se fait un zélateur, prône un «nonanthropocentrisme essentiel» et lui-même œuvre en faveur de la construction d'un réseau de croyants, délivré de toute forme de patriarcat, inspiré

des religions natives et pour lequel la rencontre entre christianisme et bouddhisme constitue l'un des premiers nœuds.

Les oppositions les plus nettes à l'article de Lynn White viennent du monde catholique. Le franciscain Bernard J. Przewozny, pour sa part, n'invite guère au dialogue:

Comme de nombreux auteurs l'ont démontré, écrit-il en 1990, la recherche d'un modèle alternatif du rapport de l'homme à son environnement, est inspirée par une démarche peu honnête. Dans le cas de White, Toynebee, et d'autres, [la recherche de] ce modèle est basé sur l'animisme primitif. Cette démarche est peu honnête car elle attribue la responsabilité du désastre écologique non seulement à la Tradition judéo-chrétienne, mais au monothéisme.

Dans l'encyclique *Centesimus annus* comme dans son *Message pour la Journée de la Paix*, du 1^{er} janvier 1990, le pape Jean-Paul II s'est lui aussi penché sur l'origine de la crise écologique actuelle. Si son analyse diffère de celle de White, elle est plus nuancée que celle de Przewozny. Le pontife souligne surtout la dimension morale d'une application sans discernement des progrès techniques et scientifiques et donc d'un manque de responsabilité et de respect de la vie, de la part des sociétés humaines. Dans son *Message*, il en appelle ainsi à «un système de gestion des ressources de la terre mieux coordonné sur le plan international». *Centesimus annus* précise la pensée pontificale: «Au lieu de remplir son rôle de collaborateur de Dieu dans l'œuvre de création, l'homme se substitue à Dieu et, ainsi, finit par provoquer la révolte de la nature, plus tyrannisée que gouvernée par lui». À la relation homme-nature, le pape ajoute (et préfère) celle entre l'homme et Dieu, relation de créature à Créateur, relation de responsabilité, relation hiérarchique enfin.

La réflexion protestante sur l'écologie a pris elle aussi très au sérieux l'analyse menée par Lynn White, ce d'autant qu'elle est ancienne: Jean Calvin, déjà, avait soulevé la question de l'exploitation de la nature dans son *Commentaire de la Genèse*

(Que celui qui possède un champ en reçoive le fruit annuel de telle sorte qu'il ne permette point que le fonds se détériore par négligence, mais qu'il

prenne la peine de le bailler à ceux qui viendront après lui aussi bien ou mieux cultivé qu'il ne l'a reçu).

L'approche contemporaine est, quant à elle, marquée par les travaux de l'Assemblée de Camberra (1991). Reconnaisant les échecs théologiques du passé, cette réflexion met en avant non pas la transcendance de l'homme, mais sa participation à la nature, avec une responsabilité particulière, liée à la ressemblance divine qu'il porte. L'erreur a été de confondre la domination avec une exploitation, la transcendance humaine avec une dénégation du non-spirituel et de séparer «l'esprit et la matière, le masculin et le féminin». Le Conseil Œcuménique des Églises, dans cet esprit, s'attache donc à proposer des attitudes concrètes de prise de responsabilité : ordre économique mondial, politique européenne,...

En 1989 déjà, le Rassemblement Œcuménique Européen de Bâle avait été célébré sous le slogan: «Paix, justice pour la création entière»; il avait reconnu que «le christianisme est coupable de la distorsion du progrès scientifique-technologique qui menace aujourd'hui toute la création». Lors d'une conférence de presse préliminaire, les objectifs de ce rassemblement avaient été présentés en ces termes:

Nous espérons vivre notre solidarité mondiale avec le corps unique du Christ dans un renouvellement de notre communauté qui rende la guerre inutile, partage la paix et le travail, respecte la dignité humaine et favorise la coexistence de l'être humain et de la nature non humaine;

mais, dans les textes finalement votés, la place consacrée à l'environnement reste proportionnellement assez faible. En mars 1990, le Rassemblement Œcuménique Mondial de Séoul, réuni sur le même thème, rencontre de nombreuses difficultés sans parvenir à les surmonter: tension entre les perspectives globales et les intérêts locaux, entre le Nord et le Sud; désaccords théologiques; divergences sur l'objectif même du rassemblement. Dans les dix affirmations finalement acceptées, une seule porte sur «la Création aimée de Dieu». L'écologie ne constitue probablement pas le nouveau terrain d'entente entre les Églises, tel que beaucoup avaient pu l'espérer: la grande variété des sensibilités environnementalistes et le trop faible approfondissement théologique en sont certainement les principales causes. Et ce malgré les travaux de Jürgen Moltmann (*Dieu*

dans la création. *Traité écologique de la création*, 1985), d'Alexandre Ganoczy (*Dieu, l'Homme et la Nature*, 1992) ou, sur le continent nord-américain, de Thomas Berry (*The Dream of the Earth*, 1990; *Befriending the Earth. A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth*, 1991).

Dans ce concert de critiques et de *mea culpa*, des voix se sont élevées pour poser quelques bémols à l'analyse de White, celle de Keith Thomas par exemple. Il n'oublie pas de rappeler que «la crise écologique existe dans d'autres cultures»: l'argument est peut-être facile mais, effectivement, les problèmes écologiques (pollution, déforestation, érosion des sols, extinction des espèces) sont tout aussi réels au Japon, en Chine, en Amérique du Sud, au Proche-Orient, sans l'aide du christianisme. Thomas fait ensuite remarquer combien la tradition judéo-chrétienne est, à ce sujet, ambivalente. Certaines époques, afin de justifier leur mode d'exploitation de la nature, n'ont-elles d'ailleurs pas dû lire des textes comme ceux du livre des Proverbes ou du livre d'Osée, en les «adoucissant» par les paroles de Paul évoquant le peu de soin que Dieu prendrait pour les bœufs (1 Co 9, 9-10)! Sinon, comment auraient-elles justifié religieusement leurs progrès culturels et zootechniques? Par ailleurs ne faudrait-il pas se demander si l'influence grecque sur la tradition néotestamentaire n'a pas déformé l'héritage vétérotestamentaire en le rendant plus anthropocentrique qu'il ne l'était? Thomas rappelle aussi qu'Arthur Schopenhauer avait déjà attribué l'exploitation de la nature en Occident à ses racines judéo-chrétiennes dans son livre, *Le Fondement de la morale*, alors que Karl Marx pensait: «ce n'est pas leur religion, mais l'avènement de la propriété privée et de l'économie monétaire qui a conduit les chrétiens à exploiter le monde naturel comme les juifs ne l'avaient jamais fait». De fait, comme le font remarquer d'autres auteurs, la conception anthropocentrique, qui serait celle de la Bible, est vieille de plus de trois mille ans: comment expliquer alors que le développement de la civilisation scientifique et technique moderne n'ait commencé, dans sa forme européenne, que depuis quatre cents ans, sinon par la prise en compte de facteurs économiques, sociaux ou politiques... Certains n'hésitent d'ailleurs pas à accuser le christianisme d'avoir retardé l'avènement de la modernité.

6. L'ÉGLISE ET LA NATURE: UNE HISTOIRE À SUIVRE

La religion est-elle responsable de la dégradation du rapport de l'homme à la nature? La religion est-elle une source possible de la restauration du rapport de l'homme à la nature? À côté du délicat dossier que constituent aujourd'hui les mouvements créationnistes (qui, tout en relevant avant tout du registre des relations entre science et foi, concernent la manière dont les traditions chrétiennes, juives et musulmanes se situent aujourd'hui face à l'histoire de la nature), ces deux questions constituent sans doute la forme la plus actuelle des rapports entre les religions, christianisme compris, et la nature. Elles relèvent de fait d'une double protestation, relève leur auteur, la sociologue Danièle Hervieu-Léger:

une protestation écologique contre une tradition religieuse excessivement anthropocentrique d'une part [et l'on pense en particulier à la tradition judéo-chrétienne]; une protestation spirituelle et/ou religieuse contre la sécularité contre nature du monde moderne, d'autre part.

Sans doute, ce questionnement ne résume-t-il pas ni le parcours historique rapidement effectué dans les pages qui précèdent, ni même la situation contemporaine; comme la dernière partie l'a montré, la question des origines du vivant et, en particulier, de l'humanité, continue à susciter bien des remous au sein du christianisme, y compris dans ses relations avec les sociétés humaines et leurs institutions. Ce questionnement n'en reste pas moins représentatif du temps qui est le nôtre, tout en résumant les siècles qui le précèdent.

La désacralisation de la nature en Occident a avant tout été le fait de la tradition judéo-chrétienne: avant même l'invitation de Descartes à devenir maîtres et possesseurs de la nature, la lecture des premiers chapitres du livre de la Genèse a souvent servi de stimulation ou au moins d'alibi pour poser la nature en face de l'humanité, comme une réalité à dominer et à soumettre. L'héritage essentialiste a certainement contribué à ce processus, en facilitant l'entreprise du savoir, corollaire, mais parfois aussi précurseur indispensable à la mise en œuvre d'un pouvoir. Désacralisée, scrutée, répertoriée et, finalement, maîtrisée, la nature de l'époque moderne semblait donc être entrée, sous la contrainte, dans le dessein cartésien. Vint alors l'époque des premières histoires naturelles, d'abord essen-

tialistes, mais, progressivement, empreintes d'un caractère historique de plus en plus envahissant: la nature demeurait certes profane, mais elle n'en échappait pas moins, dans les «couloirs du temps», à la tentative d'emprise humaine: est-il possible de devenir maître d'une réalité changeante? Le christianisme a de fait échappé à ce type d'interrogations, occupé par la question des origines de l'humanité et la défense de la singularité de cette dernière vis-à-vis du reste des vivants. Jusque dans les années 70 du XXe siècle et même parfois au-delà, c'est l'homme, dans son individualité, qui fait l'objet de tous les soucis théologiques et pastoraux: si l'évolution est maintenue, coûte que coûte et avec une difficulté croissante, au niveau des espèces inférieures, la théologie de la nature proposée par les chrétiens, lorsqu'elle n'est pas inexistante, reste du moins extrêmement pauvre et, pour ce qui concerne par exemple le domaine moral, réduite aux questions sexuelles. Le questionnement formulé ci-dessus marque donc une nouvelle étape dans l'histoire des liens entre le christianisme et la nature: la possible resacralisation sinon de la nature du moins des relations que l'homme entretient avec elle. Les courants ne manquent pas et même les travaux philosophiques (par exemple *Le Principe Responsabilité* d'Hans Jonas) pour inviter à réintroduire le sacré dans l'attitude des personnes et des sociétés humaines à l'égard de leur environnement. Un processus qui ne manque pas d'interroger les chrétiens... mais pour qui les éléments d'histoire qui constituent cet ouvrage ne pourront en aucune manière offrir des ébauches de réponse. Mais, parce que l'histoire est toujours une source d'enseignement, ces éléments pourront tout de même souligner l'importance, théologique avant tout, de quelques thèmes et questions.

Alors que la gnose, avec son invitation à dédaigner la réalité du monde au nom du salut de l'esprit, continue à tenter plus d'un chercheur de Dieu, le christianisme doit prendre plus que jamais au sérieux la réalité du monde et de la nature. Celle-ci ne peut pas être réduite au statut d'un décor devant lequel se jouerait la seule pièce véritablement intéressante, le drame du salut de chaque âme, prise isolément. Qu'elle soit un vis-à-vis, un environnement ou un partenaire, la nature est œuvre, elle aussi, du Créateur, et, comme telle, promise elle aussi à un salut: le Christ, pour la tradition chrétienne, ne sauve pas en séparant mais en récapitulant. Sans doute, les théories de l'évolution semblent-elles avoir altéré, voire

détruit, tout sens au sens de cette réalité et il n'est guère étonnant, en fin de compte, que des débats se poursuivent à ce propos. Mais il revient aux chrétiens de placer le sens de la réalité en Dieu seul; selon les termes de Jean Ladrière, il «introduit dans la nature non pas de nouvelles lois mais un sens que par elle-même et en vertu de ses propres lois la nature n'avait pas». Ce qui, dans l'expérience immédiate des choses et du temps laisse une place importante à l'événement, ce «surgissement toujours advenant du monde, cette sorte de pulsation instauratrice» et, pourrait-on ajouter, à sa manière créatrice. Vient enfin la question du statut de l'humanité. Ce statut est largement discuté par les courants tant écologiques que religieux. Sans doute, la tradition chrétienne a-t-elle par le passé trop facilement confondu singularité et domination, oubliant par ailleurs que l'une comme l'autre n'avaient de fondement que dans la toute-puissance créatrice et rédemptrice de Dieu. Sans doute aussi convient-il d'abandonner toute forme d'anthropocentrisme spéculatif pour prendre au sérieux l'anthropocentrisme pratique hérité de quatre siècles de progrès. Il ne convient pas de choisir entre la connaissance (technoscientifique) et la contemplation (écologique): le salut de l'humanité n'advientra probablement pas dans un surcroît de maîtrise de la réalité, dans son respect immodéré ou dans son abandon généralisé. Il consistera plutôt, pour le croyant, à faire converger vers le Christ «les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations» (*Gaudium et spes*). Alors, au terme de l'histoire, celle de la nature et celle de l'humanité, Dieu sera tout en tous, la rédemption de l'humanité s'intégrant à l'accomplissement de la création.

SOMMARI

L'articolo evidenzia che a partire dal secolo XVII, a differenza del periodo precedente, la storia e la sua comprensione da parte dei fedeli cristiani e dei teologi costituisce il luogo principale dove si vivono le relazioni tra la Chiesa e il pensiero moderno e scientifico a proposito della vita e la natura in genere. La natura prima della storia; Il tempo della storia naturale; Il ritorno della natura; La Chiesa e la natura: una storia da sviluppare; sono i temi che progressiva-

mente svelano lo sviluppo del pensiero antropologico e l'apertura della teologia in confronto alle nozioni come creazione e storia.

The article brings to light how, beginning in the 17th century in contrast to the preceding period, history and its understanding by the Christian faithful and theologians constitutes the privileged setting of debate between the Church and modern and scientific thought concerning life and nature in general. Nature prior to history, the time of natural history, the return of nature, Church and nature: A history to be developed – These themes progressively reveal the development of anthropological thought and the opening of theology to notions such as creation and history.

L'article met en lumière qu'à partir du XVII^e siècle, à la différence de la période antérieure, l'histoire et sa compréhension de la part des fidèles chrétiens et des théologiens constitue le lieu privilégié de débats entre l'Eglise et la pensée moderne et scientifique au sujet de la vie et de la nature en général. La nature avant l'histoire; Le temps de l'histoire naturelle; Le retour de la nature; L'Eglise et la nature: une histoire à développer constituent les thèmes qui organisent progressivement le développement de la pensée anthropologique et l'ouverture de la théologie vers les notions de création et d'histoire.

El artículo demuestra que a partir del siglo XVII, a diferencia del periodo precedente, la historia, y su comprensión por parte de los fieles cristianos y de los teólogos, constituye el lugar principal donde se viven las relaciones entre la Iglesia y el pensamiento moderno y científico a propósito de la vida y de la naturaleza en general. La naturaleza primera de la historia; El tiempo de la historia natural; El regreso de la naturaleza; La Iglesia y la naturaleza: una historia a desarrollar; son los temas que progresivamente desvelan el desarrollo del pensamiento antropológico y la apertura de la teología al situarse frente a nociones como creación e historia.

O artigo evidencia que a partir do século XVII, a diferença do período precedente, a história e a sua compreensão da parte dos fiéis cristãos e dos teólogos constitui o âmbito privilegiado de discussão entre a Igreja e o pensamento moderno e científico a propósito da vida e da natureza em gênero. A natureza antes da história; o tempo da história natural; o retorno da natureza; a Igreja e a natureza: uma história para desenvolver; são os temas que progressivamente mostram o desenvolvimento do pensamento antropológico e a abertura da teologia verso as noções como criação e história.

Human Responsibility and the Gift of Nature: On the Relation Between Nature and Culture

NICHOLAS J. HEALY *

In his Encyclical Letter *Evangelium Vitae* (1995), Pope John Paul II follows closely in the footsteps of the Second Vatican Council's *Gaudium et spes* (1965), which focused the attention of the Church «on the world of men, the whole human family along with the sum of those realities in the midst of which that family lives», with the aim of «bringing to mankind light kindled from the Gospel» (GS, 2, 3). In the face of «anxious questions about the current trend of the world, about the place and role of man in the universe» (GS, 3), both documents undertake a discernment of the «signs of the times» in light of the Gospel. Both documents address contemporary threats to human life and human dignity with particular attention given to the question of atheism as well as the relation between Gospel and culture. Most importantly, both documents suggest that the heart of the Church's encounter with the modern world is a renewed understanding of the human person in light of the mystery of Christ, who «unites himself in some fashion to every man», and who «by the revelation of the mystery of the Father and his love, fully reveals man to himself and makes his supreme calling known» (GS, 22; *EV*, 2, 29). In short, both documents enter into a dialogue with the whole of contem-

* Assistant Professor of Philosophy and Culture at the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family, Washington D.C.

porary culture because, in the words of Henri de Lubac, «Christianity is universal not only in the sense that Jesus Christ is the Savior of all men but also in the sense that *all of man* finds salvation in Jesus Christ»¹.

And yet, despite the many similarities between *Gaudium et spes* and *Evangelium Vitae*, it is difficult to deny that there is a different tonality to John Paul II's reading of the «signs of the times». Where *Gaudium et spes* suggests in 1965 that «modern man is on the road to a more thorough development of his own personality and to a growing discovery and vindication of his own rights» (GS, 41), John Paul II discerns in 1995 that «a new cultural climate is developing and taking hold ... [in which] broad sectors of public opinion justify certain crimes against life in the name of the rights of individual freedom» (EV, 4). Where *Gaudium et spes* suggests that

we can speak of a new age of human history. New ways are open, therefore, for the perfection and the further extension of culture. These ways have been prepared by the enormous growth of natural, human and social sciences, by progress in technology (GS, 54);

the author of *Evangelium Vitae* claims that

in relation to life at birth or at death, man is no longer capable of posing the question of the truest meaning of his own existence, nor can he assimilate with genuine freedom these crucial moments of his own history. He is concerned only with “doing”, and, using all kinds of technology, he busies himself with programming, controlling and dominating birth and death. Birth and death, instead of being primary experiences demanding to be “lived”, become things to be merely “possessed” or “rejected”. Moreover, once all reference to God has been removed, it is not surprising that the meaning of everything else becomes profoundly distorted. Nature itself, from being “mater” (mother), is now reduced to being “mater”, and is subjected to every kind of manipulation. This is the direction in which a certain technical and scientific way of thinking, prevalent in present-day culture, appears to be leading when it rejects the very idea

1. H. DE LUBAC, *The Authority of the Church in Temporal Matters* in «Theological Fragments [Théologies d'occasion]», Ignatius Press, San Francisco 1989, 211.

that there is a truth of creation which must be acknowledged, or a plan of God for life which must be respected (EV, 22).

Finally, where *Gaudium et spes* suggests that «we are witnessing the birth of a new humanism, one in which man is defined first of all by his responsibility toward his brothers and toward history» (GS, 55), *Evangelium Vitae* describes the emergence of a veritable «culture of death» which «denies solidarity», and which, at its deepest level, is characterized by «the eclipse of the sense of God and of man» (EV, 21).

Of course, the contrast between *Gaudium et spes* and *Evangelium Vitae* is not as straightforward as these brief citations suggest. The authors of *Gaudium et spes* were well aware that advances in science and technology carry the «danger that man, confiding too much in the discoveries of today, may think that he is sufficient unto himself and no longer seek the higher things» (GS, 57). And regarding the crucial question, «How is the autonomy which culture claims for itself to be recognized as legitimate without generating a notion of humanism which is merely terrestrial, and even contrary to religion itself?» (GS, 56), *Gaudium et spes* anticipates the answer of John Paul II:

if the expression “the autonomy of temporal affairs” is taken to mean that created things do not depend on God, and that man can use them without any reference to their Creator, anyone who acknowledges God will see how false such a meaning is. For without the Creator the creature would disappear ... When God is forgotten ... the creature itself grows unintelligible (GS, 36).

Given the profound continuity of *Gaudium et spes* and *Evangelium Vitae*, especially in terms of the relation between Christology and anthropology, what accounts for the difference in their respective readings of the «signs of the times»? An initial answer to this question can be given in terms of the crisis in morals associated with the «sexual revolution» of the 1960s and 1970s. Indeed, many of the features of what John Paul II identifies as a «culture of death»—abortion, contraception, artificial reproduction—became part of the fabric of contemporary culture in the aftermath of the sexual revolution. While there is much truth to this answer, it misses the full significance of John Paul II’s analysis and argu-

ment in *Evangelium Vitae*. The crisis within contemporary culture is not merely widespread immorality but a profound confusion regarding the difference between good and evil. In the words of John Paul II, there are «*new characteristics* with respect to the past which raise questions of extraordinary seriousness» (EV, 11); there is a «tendency ... to interpret crimes against life as legitimate expressions of individual freedom, to be acknowledged and protected as actual rights» (EV, 4). At the deepest level, the contemporary crisis consists in an «eclipse of the sense of God and of man» (EV, 21) that has resulted in both nature and the human person being «subjected to every kind of manipulation» (EV, 22).

In 1965, *Gaudium et spes* could presuppose a certain relation between nature and culture: «Man comes to a true and full humanity only through culture, that is, through the cultivation of the goods and values of nature. Wherever human life is involved, therefore, nature and culture are quite intimately connected one with the other» (GS, 53). In light of the givenness of nature, the question raised by the authors of *Gaudium et spes* is how best to use technology and advances in science to extend the benefits of human culture. But what happens when «nature» ceases to offer any guidance to culture? What if the very *naturality* of nature is no longer accepted?

In 1968, just three years after the promulgation of *Gaudium et spes*, the National Academy of Sciences in the United States conducted a comprehensive survey of the life sciences; the result of the survey was issued as a report entitled *Biology and the Future of Man*. The final and closing paragraph of the 900 page study reads as follows:

Man's view of himself has undergone many changes. From a unique position in the universe, the Copernican revolution reduced him to an inhabitant of one of many planets. From a unique position among organisms, the Darwinian revolution assigned him a place among the millions of species which evolved from one another. Yet, *Homo sapiens* has overcome the limitations of his origin. He controls the vast energies of the atomic nucleus, ... extends the powers of his brain with those of the digital computer, and influences the numbers and genetic constitution of virtually all other living species. Now he can guide his own evolution. In him, Nature has reached beyond the hard regularities of physical phenomena. *Homo sapiens*, the creature of Nature, has transcended her.

From a product of circumstances, he has risen to responsibility. At last, he is Man. May he behave so.²

Notice the double inversion: instead of being a creature of God, man is described as emerging as a «creature of Nature». Secondly, and closely related to the first, nature ceases to be given, i.e. nature ceases to be normative for human freedom, and instead becomes the product of man. What are the implications of this double inversion for the meaning of human culture? In the words of *Gaudium et spes*, «culture» refers to «man's effort to bring the world itself under his control» (GS, 53). Man is called to exercise dominion over the whole of creation, «to develop the earth so that it can bear fruit and become a dwelling worthy of the whole human family» (GS, 57). When «nature» is collapsed into the product of man, our dominion and responsibility for nature will, by an irresistible logic, take the form of man's taking responsibility for the production of man himself. Precisely those areas that seem to offer the most resistance to this project—the mystery of human conception and birth or what the text above calls «the limitations of origin»—become the focal points for the assertion of man's freedom over nature. The result of this «Promethean attitude» that seeks to take control of birth and death is the emergence of a culture that is deeply contemptuous of life and deeply contemptuous of nature.

The contemporary discussion among scientists and ethicists regarding the promise and limits of genetic engineering is particularly helpful in bringing to light key assumptions about the givenness of nature and the cultural task of humanity. Accordingly, in the First Part of this essay I will sketch the argument of a recent book in the area of human genetics. One of the first thinkers to recognize the threat to human dignity entailed in modern science's drive for power over nature was the Jewish philosopher Hans Jonas (1903–1993). Drawing on the writings of Jonas, Part Two will trace the history of the collapse of nature into artifice in the writings of some of the founding fathers of modern science. In Part Three I will return to the writings of John Paul II with a particular focus

2. P. HANDLER (ed.), *Biology and the Future of Man*, Oxford University Press, New York 1970, 928.

on the ontological and cultural significance of childhood. I will argue that John Paul II has advanced and deepened the teaching of *Gaudium et spes* on the relation between Gospel and culture with a new reflection on the «leading role of the gift made by ‘nature’»³.

1. DESIGNING HUMANS

«We know», writes Gregory Stock, «that *Homo sapiens* is not the final word in primate evolution, but few have yet grasped that we are on the cusp of profound biological change, poised to transcend our current form and character on a journey to the destinations of new imagination»⁴. The journey that Stock outlines in his programmatic book *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future* (2002) is the widespread use of genetic engineering or what he prefers to call «germline choice technology» to produce better or «enhanced» offspring, i.e. children that are less susceptible to disease, that live longer, and that generally are smarter, stronger, and more attractive. A few citations will serve to introduce the main lines of Stock’s thesis. Perhaps it is worth noting in advance that these passages are not the reflections of an overly imaginative science fiction writer, but the vision of the esteemed director of the Program on Medicine, Technology, and Society at the University of California at Los Angeles. Emerging technology in the area of *in vitro* fertilization and human genetic modification, Stock claims,

will write a new page in the history of life, allowing us to seize control of our evolutionary future. The arrival of safe, reliable germline technology will signal the beginning of human self-design, but it will transform the evolutionary process by drawing reproduction into a highly selective social process that is far more rapid and effective at spreading successful genes than traditional competition and mate selection.⁵

One day [in two or perhaps three decades] we will manipulate the genes of our children in sophisticated ways using advanced germinal choice

3. JOHN PAUL II, *Laborem exercens*, 12.

4. G. STOCK, *Redesigning Humans: Our Inevitable Genetic Future*, Houghton Mifflin, New York 2002, 1.

5. *Ibid.*, 2.

technologies. In spite of a general uneasiness about such technologies, we will likely use—and misuse—them as soon as they arrive, just as we have earlier breakthroughs along this path. Prospective parents use ultrasound to determine the gender of a fetus so they can abort a baby girl, amniocentesis to look for the telltale extra chromosome 21 of Down syndrome, and preimplantation genetic diagnosis to select an embryo free of cystic fibrosis. Single-cell diagnostics are still too rudimentary and expensive to make broad PGD [preimplantation genetic diagnosis] screenings feasible, but the desire and the perceived need are clear.⁶

The biggest challenge will be our changing image of ourselves. At the outset I said that these new technologies would force us to examine the very question of what it means to be human. As we follow the path germline choice offers, we are likely to find that being human has little to do with the particular physical and mental characteristics we now use to define ourselves, and even less to do with the methods of conception and birth that are now so familiar ... As we move into the centuries ahead, our strongest bond with one another may be that we share a common biological origin and are part of a common process of self-directed emergence into an unknown future ... Remaking ourselves is the ultimate expression and realization of our humanity ... We are beginning an extraordinary adventure that we cannot avoid, because, judging from our past, whether we like it or not this is the human destiny.⁷

Of course, the project or dream of taking control of our own evolution is not new. In an essay written shortly after World War II, Henri de Lubac called attention to the «search for a new man» through science: «Thanks to progress in biology, man could now direct his own biological evolution, and he had to do so if he wanted to be on top of the tasks that awaited him. It would not be a question only of negative measures, like preventing certain undesirable procreation through processes such as sterilization; more must be dared: it was necessary to produce in a positive way a superior race»⁸. The significance of Gregory Stock's book consists

6. Ibid., 124.

7. Ibid., 196–97.

8. H. DE LUBAC, *L'idée chrétienne de l'homme et la recherche d'un homme nouveau* English translation in «The Drama of Atheist Humanism», Ignatius Press, San Francisco 1995, 407. The same year that de Lubac warned of the «search for a new man», C.S. Lewis published in England a brilliant book titled *The Abolition of Man*. Lewis takes con-

neither in the novelty of the proposal nor the strength of its philosophical reasoning. All too often the argument in support of genetic engineering boils down to some variation on the crude words of James Watson, Nobel Prize recipient and former director of the Human Genome Project: «if we could make better human beings knowing how to add genes, why shouldn't we»⁹. What is truly alarming in Stock's book is his repeated assertion that genetic engineering merely extends current practices such as *in vitro* fertilization and the genetic screening of embryos—practices that are widely used and widely accepted. He writes:

The coming possibilities will be the inadvertent spinoff of mainstream research that virtually everyone supports ... Researchers and clinicians working on *in vitro* fertilization (IVF) don't think much about future human evolution, but nonetheless are building a foundation of expertise in conceiving, handling, testing, and implanting human embryos, and this will one day be the basis for the manipulation of the human species¹⁰. Using preimplantation screening, we can [already] avoid having a child with certain genetic diseases. Using sperm-sorting technology, we can choose the gender of the child we conceive ... early technologies for directly altering our children's genes will overlap with coming versions of today's techniques for screening and selecting embryos ... Germline interventions will emerge from, compete with, and depend on simpler techniques such as PGD [preimplantation genetic diagnosis]¹¹.

The logic of Stock's argument is clear. Already today parents decide on the timing, the conditions, and increasingly the features of their offspring. Assuming, as Stock does, that parents want their children to succeed in life, and assuming that parents want to endow their children with all of the advantages that will foster success, why wouldn't parents endow their children with genetic enhancements that might help them

trapection and eugenic breeding as paradigmatic instances of man's quest for «power over nature». «What we call Man's power over nature», he argues, «turns out to be a power exercised by some men over other men with Nature as its instrument» (p. 69).

9. Stock, *Redesigning Humans*, 13. On the cover of *Redesigning Humans*, Watson commends the book with a memorable blurb: «*Redesigning Human's* advocacy of DNA-improved human destinies reveals the compassionate side of science».

10. *Ibid.*, 5.

11. *Ibid.*, 110.

live longer and healthier lives? Stock is correct in claiming that as genetic screening for diseases becomes more sophisticated, parents will have more choices to make regarding the genetic make-up of their offspring. According to Stock's vision of the future, the initial difference between genetic screening and genetic engineering will be subtle:

Consider what would happen if parents wishing to enrich for a trait that is substantively shaped by genetics were to create a hundred healthy embryos, test them using PGD, and implant the one most predisposed toward that trait ... Such sophisticated embryo selection would be just as much a human enhancement as germline engineering. Indeed, no one would later be able to tell whether the lab had selected an embryo or modified one to obtain a particular genome¹².

Stock is also correct in noting that arguments about the viability and safety of this procedure of modifying the germline miss the more fundamental point. No scientist and no parent would advocate using germline choice technology until such interventions are safe and reliable. (Stock thinks that we are two to three decades away from mastering the technology necessary for «safe» interventions.) The real question is whether the givenness of nature is normative for the meaning of being human or whether «remaking ourselves is the ultimate expression and realization of our humanity».

Stock's advocacy of genetic engineering helps bring into focus the crucial point that the cultural acceptance of contraception, *in vitro* fertilization, and genetic screening with a view to selective abortion have made it increasingly difficult for scientists and parents to see the difference between procreation and production, between being born and being made, between nature and artifice. Thus it is not surprising that Stock claims that «this distinction between the natural and the unnatural is an illusion. We are as natural a part of the world as anything else is, and so is the technology we create»¹³. Nor is it surprising that Stock advocates

12. *Ibid.*, 177.

13. *Ibid.*, 197. D.L. Schindler elaborates on the significance of the difference between «being born» and «being made» in *The Meaning of the Human in a Technological Age: Homo faber, Homo sapiens, homo amans*, in «Anthropotes» 15 (1999), 31-51.

moving conception «from the bedroom to the laboratory». Again, the practice of *in vitro* fertilization is paving the way forward:

IVF still accounts for fewer than 1 percent of live births in the United States. Improvements, however, may transform the procedure enough to integrate it into routine procreation. With a little marketing by IVF clinics, traditional reproduction may begin to seem antiquated, if not downright irresponsible. One day, people may view sex as essentially recreational, and conception as something best done in the laboratory¹⁴.

How does one respond to this astonishing inability to see the difference between conception and production, between nature and artifice? «It is difficult», notes Michael Hanby, «to promote a culture of life, with the human person at the center, in culture which increasingly regards human nature as an antiquated piece of folk biology»¹⁵. Part of an adequate response to the project of *Redesigning Humans* consists in uncovering the connection between Stock's understanding of human nature and his uncritical acceptance of the scientific ideal of knowledge as «manipulation». In a revealing passage, Stock notes that «over the past hundred years the trajectory of the life sciences traces a clear shift from description to understanding to manipulation ... In the first half of the twenty-first century biological understanding will likely become less an end in itself than a means to manipulate biology. In one century, we have moved from observing to understanding to engineering»¹⁶. What is the source of this «trajectory of the life sciences»?

In a seminal and prophetic essay written in 1971, «Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution», Hans Jonas warned that modern science was on the verge of what is conceivably the last stage of the technological revolution, «based on biological knowledge and wielding an engineering art which, this

14. Ibid., 55.

15. M. HANBY, *Nature in Imitation of Art: Some Reflections on the Metaphysics of Biotechnology*, unpublished public lecture delivered in Arlington, Virginia on 24 October 2007. My reflections throughout this essay are indebted to M. Hanby's insightful analysis of the relation between art and nature in Aristotle and contemporary science.

16. STOCK, *Redesigning Humans*, cit., 7.

time, has man himself for its object»¹⁷. «This has become a theoretical possibility», Jonas continues, «with the advent of molecular biology and its understanding of genetic programming; and it has been rendered morally possible by the metaphysical neutralizing of man. But the latter, while giving us the licence to do as we wish, at the same time denies us the guidance for knowing what to wish»¹⁸. That is, the very assumptions guiding the science that has successfully unraveled man's genetic code and provided the techniques for genetic alterations have deprived us of a «valid image of man», and thus deprived us of anything that might serve as a guide or norm for choosing or rejecting engineering goals. Gregory Stock seems blissfully unaware of the irony entailed in his call for a «self-directed emergence into an unknown future». Already in 1971, Jonas warned that,

judging by the rhetoric of its prophets, the idea of taking our evolution into our own hands is intoxicating even to men of science, who should know better. In fact, no science is needed to tell us that “to navigate by a landmark tied to your ship's head is ultimately impossible”. Speaking for myself, I fear not the abuses by evil power interests: I fear the well-wishers of mankind with their dreams of a glorious improvement of the race¹⁹.

2. HANS JONAS ON THE LOSS OF NATURE IN EARLY MODERN SCIENCE

In an introduction to a collection of essays published in 1974, Hans Jonas sketches in a few short pages his intellectual journey from his days as student of Heidegger in the 1920's undertaking a comprehensive study of ancient Gnosticism to his writings in the 1960s on the philosophy of nature and the foundations of ethics.

Five years of soldiering in the British army in the war against Hitler ushered in the second stage in my theoretical life. Cut off from books and all

17. H. JONAS, *Seventeenth Century and After: The Meaning of the Scientific and Technological Revolution* in “Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man”, Prentice-Hall, New Jersey 1974, 79.

18. *Ibid.*, 79.

19. *Ibid.*, 80.

of the paraphernalia of research, I had to stop work on the Gnostic project perforce. But something more substantive and essential was involved. The apocalyptic state of things, the threatening collapse of a world, the climactic crisis of civilization, the proximity of death, the stark nakedness to which all the issues of life were stripped, all these were ground enough to take a new look at the very foundations of our being to review the principles by which we guide our thinking on them. Thus, thrown back on my own resources, I was thrown back on the philosopher's basic duty and his native business-thinking²⁰.

The result of this «re-thinking of the fundamentals» was a growing conviction that the development of modern science was premised on (i.) Descartes' separation of reality into the mutually exclusive realms of *res cogitans* and *res extensa*, and (ii.) the ideal of knowledge as power over nature (Francis Bacon). For Jonas it is essential that we grasp the connection between these two points: the ideal of knowledge as power presupposes and helps to ensure the elimination from nature (*res extensa*) all interior principles such as formal and final causality. As Leon Kass argues, «The new science sought first power over nature, and derivatively, found a way to reconceive nature that yielded the empowering kind of knowledge: Seek power, and you will devise a way of knowing that gives it to you»²¹. Under the gaze of knowledge conceived in terms of power, what is *seen* is precisely nature as dead matter or extended stuff. Anything that might offer real resistance to man's desire to put nature to use is excluded a priori as irrelevant to scientific knowledge. «A new vision of nature», Jonas argues, «not only of knowledge, is implied in Bacon's insistence that "the mind may exercise over the nature of things the authority which properly belongs to it". The nature of things is left with no dignity of its own»²².

Aristotle begins Book II of the *Physics* with the observation that «of things that exist, some exist by nature, some from other causes». Natural

20. H. JONAS, *Philosophical Essays*, cit., xii.

21. L. KASS, *Life, Liberty and the Defense of Dignity*, Encounter Books, San Francisco 2002, 282.

22. H. JONAS, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, Illinois 2001, 192.

things are distinguished from «products of art» by virtue of having «an interior principle of motion and rest»²³. Natural objects differ from artificial objects precisely by virtue of the *interiority* of form and finality. The form or whatness of an artifact will always remain somewhat incidental or extrinsic to the thing itself. The reason is that the form of an artifact resides principally in the mind of the artist. Natural things have a form and thus a principle of change and development within themselves. In other words, natural objects have an immanent teleology. This immanent teleology grounds the distinction that Aristotle draws between natural and violent motion; only the former will be expressive of *what* the nature is. Aristotle illustrates the difference between a natural object and an artifact with the example of Antiphon's bed: if you planted a bed in the ground and the rotting bed acquired the power of sending up a shoot, it would not be a bed that would come up, but wood. Unlike the bed, an acorn will develop into a tree by virtue of an unfolding of its interior form, which is another way of saying that the whatness of the acorn (its nature or interior form) is *already* a tree. A human embryo will develop into a human being because it already *is* a human being.

Jonas points out two consequences that follow from Aristotle's account of nature as an interior principle of motion and rest. The first concerns the intrinsic goodness of nature:

In the long-dominant Aristotelian view, the things of nature were activated by principles of goal-direction discernable in their normal modes of operation ... not only for each class of entities according to its specific nature, but also for their totality—i.e., the universe as a system of self-sustaining order assuring the balanced coexistence of its parts. In terms of such a view, it was possible to speak of realization, approximation, and frustration of natural ends; of perfection and imperfection; and of rank order among those ends according to value criteria derived from the teleological stratification of the system itself. The “good”, in other words, and the distinction of lesser and greater goods, had a foundation in the knowable nature of things²⁴.

23. ARISTOTLE, *Physics* II, 1.

24. JONAS, *Philosophical Essays*, cit., 87; In *The Phenomenon of Life*, 192-93, Jonas makes the same point by noting the loss of goodness or value that follows from the denial of

The second and related implication of Aristotle's distinction between the natural and the artificial concerns the meaning of scientific knowledge. Knowing natural objects and knowing the totality of nature is good and honorable in itself. This speculative or contemplative knowledge is prior to and should inform and guide any effort to «use» nature to improve man's estate. This does not entail a denial of the essential truth that all of nature is somehow ordered to man (Maximus the Confessor's account of man as «microcosm»). Rather, the meaning of nature and the thus the ordering of nature to man can only be disclosed by contemplating the activity of nature as an expression of nature's interior form.

The book which announced and helped to usher in the new scientific method was Francis Bacon's *Great Instauration* (1620). In a preface to this work, Bacon writes:

I would address one general admonition to all: that they consider what are the true ends of knowledge, and that they seek it not either for pleasure of the mind, or for contention, or for superiority to others ... but for the benefit and use of life ... [From the marriage of the Mind and the universe] there may spring helps to man, and a line and race of inventions that may in some degree subdue and overcome the necessities and miseries of humanity ... And so those twin objects, human knowledge and human power, do really meet in one²⁵.

Among the chief obstacles or «idols» that stand in the way of man's conquest of nature is the «prejudice» of final causality: «The final cause corrupts rather than advances the sciences»²⁶. As Jonas notes, Bacon does not simply eliminate final causality, but relegates it exclusively to man. «n reaching out for things further away», Bacon argues, human understanding «falls back upon nearer ones, namely final causes, which have relation entirely to human nature rather than to the universe»²⁷. A generation later this division will receive a systematic grounding with Descartes'

final causality: «the complete absence of final causes means that nature is indifferent to distinctions of value. It cannot be thwarted because it has nothing to achieve. It only proceeds—and its process is blind».

25. F. BACON, *Great Instauration*, preface, as cited in Jonas, *Phenomenon of Life*, 189.

26. BACON, *Novum Organum*, II, 2.

27. BACON, *Novum Organum*, I, 48.

separation of reality into *res cogitans* and *res extensa* – the world of mind and the world of matter. A second point that Jonas emphasizes is that the elimination of final causality is counter-factual; it requires a considerable effort to deny the evidence given by the natural world. Jonas writes: «Regarding final causes, we must observe that their rejection is a methodological principle guiding inquiry rather than a statement of ascertained fact issuing from inquiry ... the mere search for them was quite suddenly, with the inauguration of modern science, held to be at variance with the scientific attitude ... it has never been argued that final cause is a far-fetched or abstruse or even “unnatural” concept—on the contrary, nothing is more cognate to the human mind»²⁸. The reason for the methodological elimination of form and finality from nature is that the understanding of these immanent principles is «barren of works»; i.e. form and finality offer no help and, in fact, considerable resistance to the project of asserting power over nature.

Descartes shares Bacon’s core assumption regarding the end and meaning of scientific knowledge²⁹. His contribution to the project of putting nature to use consists in the application of mathematics to nature, now conceived exhaustively in terms of the attributes of matter and motion. Descartes’ decision to distinguish the soul and the body as two things, *res cogitans* and *res extensa*, has far-reaching implications for both the meaning of the human soul and for the entire order of nature. The concept of soul ceases to be «a principle of life and thus action» and becomes «a principle of pure subjectivity – a dimension rather than a principle»³⁰. The soul is powerless to truly move the body. It follows that the movements and actions of the body reveal nothing of the soul. More generally, the entire order of nature is reduced to extended «stuff» that is devoid of form and finality and thus devoid of all interiority. The only secrets that nature has to reveal – and this will be the contribution

28. JONAS, *Phenomenon of Life*, cit., 34–35.

29. In his Sixth Meditation, Descartes writes: «Instead of the speculative philosophy which is now taught in the schools we can find a practical one, by which, knowing the nature and behavior of fire, water, air, stars, the heavens, and all the other bodies which surround us ... we can employ these entities for all the purposes for which they are suited, and so make ourselves masters and possessors of nature».

30. JONAS, *The Phenomenon of Life*, cit., 60.

of Galileo and Newton – are the laws that account for the predictability of the mechanical forces governing the spread of bodies through space. One of the clearest indications of Descartes' reductive account of nature is his inability to account for organic life, especially the life of animals. For Descartes, animals are essentially machines that happen to be so constructed that they give the illusion to human onlookers of having inwardness (for example, the capacity to feel pain), but in fact are nothing but matter and motion. It is not surprising that, like Gregory Stock, Descartes is unable to see the difference between nature and artifact: «the example of certain bodies made by art was of service to me, for I can see no difference between these and natural bodies ... all of the rules of mechanics belong to physics, so that all things which are artificial are thereby natural»³¹.

We are accustomed to thinking of the beginning of the technological revolution as coincident with the widespread use of industrial machinery in the late nineteenth and early twentieth century, a development that prepared the way for further advances in electro-magnetics, atomic energy, etc. Hans Jonas has argued convincingly that the real revolution occurred two centuries earlier. «It was», he suggests, «a change in theory, in world-view, in metaphysical outlook, in conception and method of knowledge»³². At the heart of this revolution was a new understanding of nature; a nature devoid of form and finality. The only meaning left to nature is what Jonas calls «manipulability». «The very conception of reality that underlay and was fostered by the rise of modern science, i.e., the new concept of nature, contained *manipulability* at its theoretical core and, in the form of experiment, involved actual manipulation in the investigative process»³³.

I began this section by noting the two phases of Jonas' intellectual journey; the early years of studying ancient Gnosticism were followed by a period devoted to grounding a philosophical biology that would address the limits and false assumptions of modern science. In one of the most profound passages of his entire corpus, Jonas brings to light

31. DESCARTES, *Principles of Philosophy*, n. 203.

32. *Ibid.*, 47.

33. *Ibid.*, 48.

the fundamental unity of these two great concerns. The context is Jonas reflecting on the shortcomings of his teacher Heidegger:

This existentialist deprecation of the concept of nature obviously reflects its spiritual denudation at the hands of physical science, and it has something in common with the gnostic contempt for nature ... There is no overlooking one cardinal difference between the gnostic and the existentialist dualism: Gnostic man is thrown into an antagonistic, anti-divine, and therefore anti-human nature, modern man into an indifferent one. Only the latter case represents the absolute vacuum, the really bottomless pit. In the gnostic conception the hostile, the demonic, is still anthropomorphic, familiar even in its foreignness, and the contrast itself gives direction ... Not even this antagonistic quality is granted to the indifferent nature of modern science, and from that nature no direction at all can be elicited. This makes modern nihilism infinitely more radical and more desperate than gnostic nihilism could ever be for all its panic terror of the world and its defiant contempt of laws. That nature does not care, one way or the other, is the true abyss³⁴.

How can we find a way back from this inhuman contempt for nature? Jonas provides a fascinating pathmark in a brief section his book *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethic for the Technological Age*. Here Jonas suggests that the parent-child relation is the archetype of human responsibility and the key to overcoming the modern chasm between «is» and «ought». Although he does not develop the insight, Jonas suggests that the miracle of a child sheds light on the givenness and thus the intrinsic goodness of nature as a whole.

3. NATURE AS GIFT AND THE REALITY OF A CHILD

Part One of this essay considered the prospect of technology applied to human procreation. Part Two traced the assumptions guiding contemporary technological thinking back to the loss of the concept of nature in early modern science. The task in Part Three is to return to

34. Ibid., 232-33.

the question of human origins and the givenness of nature in light of John Paul II's writings on the family. As I suggested in the introduction, and as confirmed by Stock's book, it is not accidental that the project of taking power over nature through science is increasingly directed toward taking control of human procreation. At the same time, the very forcefulness of the contemporary assault on the meaning of human conception and birth suggests that the intrinsic truth of these realities can provide a light to help reorient the whole of contemporary culture, including the natural sciences. John Paul II has left the Church an extremely rich body of teaching on the nature and mission of the family as a «sanctuary of life». It is of course beyond the scope of this essay to attempt a systematic presentation of his writings on the cultural mission of the family. Instead, I want to focus on John Paul II's reflection on the meaning of conception and birth in light of the problematic account of nature sketched above.

Two closely related passages on the nature of children as «gifts» will serve to introduce and frame my reflection. The first is from *Familiaris Consortio* and the second from the *Letter to Families*:

In its most profound reality, love is essentially a gift; and conjugal love, while leading the spouses to the reciprocal “knowledge” which makes them “one flesh”, does not end with the couple, because it makes them capable of the greatest possible gift, the gift by which they become co-operators with God for giving life to a new human person. Thus the couple, while giving themselves to one another, give not just themselves but also the reality of children, who are a living reflection of their love (*FC*, 14). When a man and woman in marriage mutually give and receive each other in the unity of one flesh, the logic of the sincere gift of self becomes a part of their life ...The process from conception and growth in the mother's womb to birth makes it possible to create a space within which the new creature can be revealed as a gift: Indeed this is what it is from the very beginning. Could this frail and helpless being, totally dependent upon its parents and completely entrusted to them, be seen in any other way? The newborn child gives itself to its parents by the very fact of its coming into existence. Its existence is already a gift, the first gift of the Creator to the creature (*LF*, 11).

The thread which unites these two passages is the idea of gift. Children are the supreme gift of marriage and a living reflection of spousal love. But just who is giving what to whom? Both passages identify the parents as somehow sourcing or participating in the coming to be of the gift of the child. As a result, each spouse simultaneously *gives* the gift of a child to their beloved and *receives* a child from their beloved. And yet there is something «excessive» at the heart of this giving and receiving. Within a healthy relationship, each spouse recognizes that their love and the fruit of their love is not simply their own; each spouse recognizes an excess of gratuity that points to God as the true origin and end of both their giving and their receiving.

This opening to God from within the heart of spousal love also explains the mysterious «excess» within the nature of the gift itself. There is an astonishing turn in the second passage cited above: the child is not only a gift, John Paul II tells us, but he or she *gives himself or herself* to the parents. What could a helpless child possibly give to its parents? There is something profoundly useless about a newly conceived child. In an obvious sense, it cannot *do* anything except reveal what it is—a gift. Now, in order for the child to be able to «give itself» to its parents, it has to exist for its own sake. The child's existing for its own sake is the core of *what* it gives to its parents; it is the deepest sign of the «excess» and thus the truth of their own giving and receiving in relation to God as origin and end. We might say that the child's existing for its own sake as a gift for its parents is a paradigmatic instance of nature as an interior principle of form and finality³⁵. The true miracle of a child is precisely that he or she was not manufactured, but gratuitously given all at once with an interiority (form and finality) that is inexhaustibly rich. Nature as an interior principle of motion and rest can now be understood as a capacity to give

35. There is, of course, a fundamental difference between human and non-human natures. Only a human being exists for its own sake, all other natures exist in some sense for man (cf. *Evangelium Vitae*, 42). At the same time, the conception and birth of a human child sheds light on the meaning of this “for man”. All of nature is created as a gift for man. The ideal of knowledge as power eliminates from nature any semblance of gift. The response to this reductive account of knowledge is not to deny the instrumentality and possible “use” of non-human nature, but to insist that the reception of a gift or wonder is the abiding condition of knowing and responsibly “using” nature for man's benefit. For a consideration of the gift character of non-human nature, see K. L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982.

by virtue of *being* a gift. In all of its frailty and vulnerability, the child's very existence is a gift that calls for a respectful and even reverential acknowledgment of its existing for its own sake. Part of what the child gives to its parents—which the parents in turn are called to give back to the child through education—is a new understanding of the gratuity and beauty of creation itself.

John Paul II's understanding of the child as gift opens a new horizon for the relation between nature and culture. Christianity goes beyond Aristotle's account of the givenness of nature with the idea that nature is created; that is, nature itself is a gift. The gift of creation provides a deeper ground and reason for respecting the givenness of nature. The givenness or the «priority» of the gift of nature is a sign of the absolute gratuity of God as origin. At the same time, and for the same reason, Christianity provides a heightened sense of man's artistic and cultural task. Nature is not simply given, but it calls for a creative reception by man. Not only does art imitate nature (Aristotle), but the art of a truly human culture will bring to light, in some sense for the first time, the truth of nature as gift. Nature is a gift that calls for a human reception within families and within cultural forms and institutions; without this reception, the meaning of nature and the meaning of man cease to be intelligible. In the first instance, this creative reception of nature means fostering a culture that encourages families to welcome the gift of human life. But this task of gratefully welcoming the gift of human life opens from the inside to the more comprehensive artistic and scientific task of receiving the gift of the Creator in all that he has made. The beauty and gratuity of a newly conceived child—precisely that which is most threatened by the scientific and technological dream of designing better humans—bears within itself a light that can reawaken genuine wonder and gratitude for all life and for all of nature.

SOMMARI

Prendendo spunto da *Gaudium et spes* ed *Evangelium Vitae*, caratterizzati da una particolare attenzione a discernere “segni dei tempi”, l'articolo s'interroga sulle ragioni dell'atteggiamento prometeico dell'uomo moderno. Le promesse ed i limiti dell'ingegneria, specialmente genetica - segno del dominio dell'uomo

sulla natura al livello procreativo –, come anche la caduta del naturale in artificiale/tecnologico, sono guardate con l'aiuto di Hans Jonas. A questa moderna “cultura della morte” Giovanni Paolo II, soprattutto in *Familiaris consortio* e nella *Lettera alle famiglie*, risponde invitando a guardare la natura come un dono offerto nel “santuario della vita”: il bambino come dono del matrimonio e segno vivente dell'amore coniugale.

Taking its inspiration from *Gaudium et spes* and *Evangelium Vitae*, which is characterized by its particular attention to discerning the “signs of the times”, the article investigates reasons for the Promethian attitude of modern man. The promises and limits of engineering, and especially of genetics – that sign of man's dominion over nature at the procreative level – as also the fall of the natural into the artificial/technological are reviewed with the help of Hans Jonas. John Paul II, responding to this modern “culture of death” especially in *Familiaris consortio* and in his *Letter to Families*, invites us to see nature as a gift offered within the “sanctuary of life”: a child as the gift of matrimony and living sign of conjugal love.

S'appuyant sur *Gaudium et spes* et *Envangelium Vitae*, qui ont pour caractéristique une particulière attention au discernement “signes des temps”, l'article s'interroge sur les raisons de l'attachement prométhéen de l'homme moderne. Les promesses et les limites de l'étude, spécialement génétique – signe de la domination de l'homme sur la nature dans la dimension procréative –, comme la perte du naturel en artificiel/technologique, se développent avec l'aide de Hans Jonas. A cette moderne “culture de mort” Jean Paul II, surtout dans *Familiaris consortio* et dans la *Lettre aux familles*, répond en invitant à considérer la nature comme un don offert dans le “sanctuaire de la vie”: l'enfant comme don du mariage et signe vivant de l'amour conjugal.

Partiendo de *Gaudium et spes* y de *Evangelium Vitae*, las cuales miran y disciernen los “signos de los tiempos” a la luz del evangelio, el presente artículo busca una respuesta al porqué de la actitud prometeica del hombre moderno. Las promesas y los límites de la ingeniería, especialmente genética – signo del dominio del hombre sobre la naturaleza a nivel procreativo – y también la pérdida de lo natural en lo artificial/tecnológico, son examinados con la ayuda de Hans Jonas. A esta moderna “cultura de la muerte” Juan Pablo II le hace propuestas positivas al comprender la naturaleza como don ofrecido en el “santuario de la vida”: el niño como don del matrimonio y signo viviente del amor conyugal, según *Familiaris consortio* y la *Carta a las familias*.

Pegando a sugestão da *Gaudium et spes* e *Evangelium Vitae*, caracterizados por uma particular atenção ao discernir os “sinais dos tempos”, o artigo se interroga sobre as razões postura prometéica do homem moderno. As promessas e os limites da engenharia, especialmente genética ; sinal do domínio do homem sobre a natureza ao nível procriador –, como também a caída do natural em artificial/tecnológico, são vistos com a ajuda de Hans Jonas. A essa moderna “cultura da morte” João Paulo II, sobretudo em *Familiaris consortio* e na *Carta às famílias*, responde convidando a olhar a natureza como um dom oferecido no “santuário da vida”: a criança como dom do matrimônio e sinal vivente do amor conjugal.

Esperienza, amore e legge. L'agire umano al crocevia di natura e scienza

LIVIO MELINA *

L'epoca della biotecnologia è iniziata, mettendo nelle mani dell'uomo un potere crescente non solo di acquisire una salute migliore, ma di cambiare le sue stesse facoltà naturali. Essa permette ormai di andare "al di là della terapia", manipolando la corporeità persino nella sua struttura genetica, al fine di realizzare il desiderio «di figli migliori, di prestazioni superiori, di corpi più giovani e belli, di menti più acute e di anime più felici»¹. Le biotecnologie, pur di raggiungere la felicità, considerano la natura umana come semplice materia grezza da plasmare come si vuole.

Ma la riduzione dell'uomo a materiale per un inedito esperimento su se stesso² lo pone di fronte all'inquietante domanda sulla possibilità di guidare un simile processo, cioè sul soggetto ultimo che conduce il gioco. Parafrasando C.S. Lewis ci si può chiedere se ciò che a prima vista sembra dominio dell'uomo sulla natura, in assenza di una conoscenza che diriga

* Preside e Professore Ordinario di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cf. L. KASS, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness. A Report by the President's Council on Bioethics*, Regan Books – Harper Collins, New York 2003, 274-310.
2. Cf. M. JONGEN, *Der Mensch ist sein eigenes Experiment* in «Die Zeit», 9 agosto 2001, 31.

le azioni, non si capovolga poi paradossalmente in un dominio della natura sull'uomo stesso³.

Di fronte alla prospettiva di un “mondo post-umano”, che finisca per rivolgersi contro l'uomo, l'unica difesa sembra essere, agli occhi di molti, quella di riprendere una definizione della dignità umana, basata sui diritti naturali⁴. E tuttavia proprio qui si spalanca l'aporia della situazione in cui ci troviamo. Il discorso sui diritti umani implica sempre necessariamente un'antropologia e una concezione della natura umana⁵. La proposta di una definizione di tale natura basata sulle scienze umane, sulla genetica o sull'ambiente, non permette affatto di garantire un punto di riferimento adeguato a guidare l'agire biotecnologico. Il tema di una conoscenza della natura umana, in grado di illuminare gli interventi sempre più potenti dell'uomo su se stesso, sembra essere nello stesso tempo *irrinunciabile* e *impossibile*, almeno nell'orizzonte scienziato. D'altra parte le impostazioni classiche della tradizione sulla legge naturale, paiono obsolete e improponibili, inadatte a comprendere il progresso che ci coinvolge nella stessa struttura del nostro essere.

L'agire umano si trova oggi come mai al crocevia di natura e scienza.

L'itinerario che seguirò in questo contributo, al fine di superare queste difficoltà, si soffermerà dapprima sul concetto di “legge”, per delineare un sommario *status quaestionis* e individuare i nodi problematici da affrontare. Successivamente sarà necessario ritornare all'esperienza nella sua dimensione specificamente morale, in rapporto con l'amore, quale luogo che permetta di ritrovare quella luce che illumini l'agire. Infine, a partire dai risultati raggiunti, sarà possibile riprendere la tematica della razionalità pratica, per vedere se si mostri possibile una nuova concezione di legge, in riferimento alle problematiche evidenziate in precedenza. In tal senso, partirò dal terzo termine menzionato nel titolo (“legge”), ma per chiarirlo definitivamente dovrò passare successivamente per il primo (“esperienza”) e per il secondo (“amore”).

3. Cf. C.S. LEWIS, *The Abolition of Man*, Macmillan, New York 1965, 72-80.

4. In proposito: F. FUKUYAMA, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2002, 237.

5. Cf. A.M. ROUCO VARELA, *Los fundamentos de los derechos humanos: una cuestión urgente*, Ed. San Pablo, Madrid 2001.

1. BREVE *STATUS QUAESTIONIS* SULLA “LEGGE NATURALE”

Può esser utile soffermarsi preliminarmente a delineare un rapido *status quaestionis* del dibattito sulla legge naturale, focalizzando l'attenzione a proposito del concetto di “legge” e delle sue aporie.

In effetti sul tema della “legge naturale” grava l'ipoteca della sua interpretazione giusnaturalistica, formulata dal razionalismo del XVII e XVIII secolo, quale fondamento di una società che ormai non poteva più basarsi sull'unità di una medesima confessione religiosa⁶. All'assolutezza del riferimento divino si sostituisce l'assolutezza della ragione umana, alla quale è attribuita la facoltà di cogliere la natura come un ordine immutabile e prestabilito di principi, che hanno forza di precetti giuridici, in grado di sostenere l'ordinamento sociale. La legge naturale è dunque intesa come un codice giuridico, sottratto alla contingenza della storia e al relativismo della soggettività. La conoscenza di una tale legge sarebbe appannaggio della ragione speculativa, che potrebbe dedurre a cascata dai supremi principi le conseguenze normative particolari, adeguate alle circostanze singolari dell'agire.

Come si può facilmente comprendere, il concetto di “legge” è qui modellato sulla falsariga di quello che si applica alla legge positiva degli ordinamenti giuridici. E l'epistemologia proposta si conforma a quella delle scienze moderne della natura, collocando la ragione in uno stato iniziale di passività nella percezione dei principi assoluti, che successivamente si sviluppa in un'organizzazione sistematica di precetti, di tipo logico matematico.

A questa interpretazione razionalistica, l'empirismo ha obiettato il carattere meramente fattuale, contingente e cangiante delle constatazioni circa la natura umana, che rende impensabile una pretesa universalità della legge naturale, la quale d'altronde sarebbe smentita dall'osservazione del pluralismo culturale⁷. Di qui la rivendicazione dell'originalità, rispetto alla legge naturale, del diritto positivo, frutto dell'umana creatività e di

6. I più importanti teorici di questa concezione sono: U. GROZIO; *De iure belli ac pacis* (1646); S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium* (1672); C. THOMASIIUS, *Fundamenta juris naturae et gentium* (1709).

7. Cf. CH.-L. DE MONTESQUIEU, *Esprit des lois* (1748); D. HUME, *A Treatise of Human Nature* II, III, 3 (trad. ital. in *Opere* I, Laterza, Bari 1971, 436).

convenzioni, sempre rivedibili e in progresso, nel contatto vivo e costante con la cultura e con le circostanze.

In questa prospettiva del giuspositivismo, il concetto di legge naturale finisce con l'essere del tutto abbandonato come elemento regolativo del diritto positivo. Solo un tale approccio permetterebbe la flessibilità necessaria alle esigenze sia dell'evoluzione storica che della singolarità dell'azione umana concreta.

A mediare tra queste posizioni estreme del razionalismo e dell'empirismo, sono state avanzate diverse proposte teoriche, che hanno cercato di intendere diversamente la categoria di "legge", quando essa viene applicata alla legge naturale.

In primo luogo va menzionata l'interpretazione di tipo trascendentale, che sulla scorta di Kant pone l'elemento universale e immutabile della conoscenza nelle strutture formali a priori della ragione stessa⁸. Di conseguenza non viene riconosciuto alcun ruolo epistemologicamente decisivo alle inclinazioni naturali. La natura dell'uomo consisterebbe precisamente nel suo essere mutevole nell'ambito della storia, nel sapersi continuamente trasformare ad opera della ragione, la quale garantirebbe la sua universalità concentrandosi solamente nell'imperativo di costruire ciò che è umanamente giusto nelle differenti circostanze storico-culturali, senza lasciarsi fermare da schemi fissi prestabiliti. "Legge" significa qui un mandato in senso dinamico, un compito sempre nuovo di risolvere problemi, senza che possano essere date indicazioni previe di contenuto a tale mandato. La flessibilità della legge rispetto alle situazioni storiche e alle contingenze è qui guadagnata al prezzo di svuotare di contenuto concreto la funzione regolativa della ragione a livello universale.

Su una linea diversa si muove il tentativo di Jacques Maritain⁹, che mette in luce il carattere analogico del concetto di legge, appoggiandosi

8. Cf. J. FUCHS, *Gibt es eine christliche Moral?* in «Stimmen der Zeit» 95 (1970) 99-112; "Towards a Theology of Progress", in PH. LAND (Ed.), *Theology meets progress*, Roma 1971, 145-169; *Das Absolute in der Moral* in «Stimmen der Zeit» 207 (1989) 825-838; *Naturrecht oder naturalistischer Fehlschluss?* in «Stimmen der Zeit» 206 (1988) 313-337; in italiano: *Ricercando la verità morale*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 1996, 16-56.

9. Cf. J. MARITAIN, *Nove lezioni sulla legge naturale*, (a cura di) F. VIOLA, Jaca Book, Milano 1985; A. SCOLA, *L'alba della dignità umana. La fondazione dei diritti umani nella dottrina di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982.

alla dottrina di San Tommaso d'Aquino¹⁰. Quando esso è applicato alla legge naturale, va inteso come una serie di «schemi dinamici» di azione, che lungi dal definire già una prescrizione univoca, orientano la razionalità pratica alla determinazione effettivamente adeguata di ciò che va fatto in concreto. Riguardo ai principi, la ragione umana li coglie innanzitutto non aprioristicamente e con chiarezza concettuale, ma piuttosto per connaturalità, evincendoli dal contesto concreto dell'esperienza.

Si apre così la strada ad un superamento della contrapposizione tra natura e cultura, perché da un lato la prima ha perso la sua staticità e fissità, per essere intesa come il grembo vitale, da cui sorgono le opere della cultura; d'altro canto la ragione nel suo stesso inizio si comporta come natura, lasciandosi informare da inclinazioni spontanee, profondamente razionali, ma non dipendenti da una scelta critica della ragione stessa¹¹. L'indicazione si presenta feconda, ma resta anche qui aperta la questione della fondazione universale e nello stesso tempo contenutisticamente concreta della legge.

In questa troppo veloce e schematica panoramica delle linee del dibattito sulla legge naturale sono emersi con chiarezza almeno due nodi essenziali del problema di cui ci occupiamo. Li tratteniamo, per verificarli poi nella nostra argomentazione. Innanzitutto quello che, relativamente al *nesso tra natura e cultura*, chiama in causa la concezione della *ragione* umana: come vengono percepiti i principi, che sono indispensabili al suo ragionamento e di che natura sono rispetto al suo compito di regolazione pratica dell'agire? In secondo luogo è emerso il problema ancor più fondamentale del *nesso tra natura e persona*, specialmente in riferimento alla *libertà*: l'affermazione della persona, nella sua originalità e singolarità, deve necessariamente implicare la contrapposizione alla natura comune? Inoltre: qual è lo spazio che occupa la storicità dell'essere umano nella comprensione e nella configurazione delle esigenze della natura?

10. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1: «Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis».

11. In merito: J. DE FINANCE, *La nozione di legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1970, 24.

Un concetto razionalistico, tanto di matrice scienziata quanto di stampo metafisico deduttivo, non rende conto della dimensione culturale della legge e finisce col mortificare la persona e la sua libertà. D'altra parte un'impostazione puramente empiristica o anche solo trascendentale, che intende la natura come un semplice dato, privo di indicazioni di senso, affidato ad una libertà che vi si contrappone, finisce con lo svuotare di ogni significato il riferimento alla legge naturale, di cui si sente oggi un bisogno tanto più urgente quanto più gravi sono le sfide del potere che l'uomo ha acquisito sulla propria natura.

Sembra dunque raccomandarsi una ripresa del suggerimento di Maritain, che però si radichi in un rinnovato ritorno all'esperienza morale, alla ricerca di un concetto di legge più adeguato alla natura della persona e di un'evidenza più grande e feconda della sua universalità. Il secondo passo che vorrei dunque proporre si concentra in un'analisi dell'esperienza morale e, più specificamente di quell'esperienza dell'amore, nella quale libertà e persona sono così intimamente congiunti.

2. L'ESPERIENZA MORALE E L'ESPERIENZA DELL'AMORE

Il rimando all'esperienza esige tuttavia un preliminare chiarimento. Secondo Dietrich von Hildebrandt, «ci sono due concetti completamente diversi di esperienza: uno si riferisce all'osservazione di singoli esseri reali e all'induzione; l'altro si riferisce ad ogni rivelarsi concreto di un'essenza»¹². Il primo è proprio delle scienze umane ed è certamente inadeguato, come si può facilmente comprendere, ad intendere l'esperienza morale. E' perciò al secondo che dobbiamo riferirci.

2.1 *L'esperienza morale*

E' dunque alla concretezza di talune esperienze che dobbiamo guardare per cogliere la manifestazione dell'essenza di ciò che ci interessa¹³.

12. D. VON HILDEBRANDT, *Che cos'è filosofia?*, Bompiani, Milano 2001, 223.

13. Al riguardo: J.-J. PÉREZ SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La experiencia moral*, Facultad de Teología "San Damaso", Madrid 2002; P. VALORI, *L'esperienza morale*. Saggio di una fondazione fenomenologia dell'etica, Morcelliana, Brescia 1976.

Possiamo brevemente accennare a quelle della colpa e della responsabilità verso gli altri.

Il vissuto della colpevolezza, in cui si rivela la vulnerabilità e la fallibilità della libertà umana¹⁴, permette di intendere l'insufficienza di ogni interpretazione che riconduca la moralità all'applicazione estrinseca di principi sugli atti che compiamo. In tal caso l'uomo superiore potrebbe rivendicare l'arbitrio di collocarsi al di sopra della necessità di un tale giudizio e perciò "al di là del bene e del male". E invece proprio la trasgressione della legge morale documenta l'impossibilità di sottrarsi alla responsabilità che portiamo per le nostre azioni, le quali ci appartengono e determinano la nostra fisionomia interiore. Secondo la luminosa parola di San Gregorio di Nissa: «noi siamo in un certo modo i genitori di noi stessi, creandoci come vogliamo, e con la nostra scelta dandoci la forma che vogliamo»¹⁵: se pronunciamo una menzogna diventiamo bugiardi, se commettiamo un adulterio diventiamo adulteri, se rubiamo diventiamo ladri.

Una seconda esperienza morale, che Emmanuel Lévinas ha posto in luce e attentamente analizzato: l'incontro con lo sguardo indifeso dell'altro è carico di un appello alla mia libertà: «non mi uccidere!». Non si tratta dell'impersonale e astratta forma di un comandamento universale, ma della concreta responsabilità verso un'altra persona, che nella nudità indifesa del volto, manifesta l'assolutezza di un imperativo¹⁶. Lo sguardo dell'altro è carico di un'intenzione, che precede la mia azione e, lungi dal limitare la mia libertà con un divieto, la apre ad un senso, imponendole una responsabilità.

Ciò che l'esperienza rivela dunque è l'ineludibile legame della persona con la sua azione, quale momento della più intima e qualificante realizzazione dinamica del soggetto umano¹⁷. La morale non è una qualità accidentale estrinseca degli atti¹⁸, ma una dimensione intrinseca dell'agire

14. Cf. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, II: Finitude et culpabilité, Aubier, Paris 1960.

15. DE VITA MOYSIS, II, 2-3: PG 44, 327-328.

16. Cf. E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1965, 230. Sul pensiero etico di questo autore, si veda: TH. AKOHA, *De l'amour de la sagesse à la sagesse de l'amour. Vers une fondation de la morale de l'interpersonnalité dans la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas?*, Lup, Roma 2004.

17. Cf. K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Lev, Città del Vaticano 1982, 175-213.

18. Era questa la prospettiva della manualistica: Cf. D. PRÜMMER, *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Herder & Co., Fribourg im Br. 1935, p. I, tr. II, cap. III, a. 1, n. 99; per la riscoperta della prospettiva di prima persona: M.

umano. Infatti la partecipazione della volontà libera nell'azione permette al soggetto l'autodeterminazione: essere "di più" o essere "di meno". Il personalismo morale ha consentito un guadagno irrinunciabile su questo punto: l'azione dell'uomo non è una semplice deduzione dalle dinamiche naturali dell'essere, bensì una manifestazione originale della persona, che così manifesta la sua trascendenza nell'agire.

Ciò permette di cogliere anche il carattere intenzionale dell'azione ed apre la questione decisiva del suo senso, in relazione alla realtà e al bene cercato. Io posso comprendere adeguatamente "ciò" (*what*) che una persona ha fatto solo se questa persona mi spiega anche "perché" (*why*) lo ha fatto¹⁹. L'oggetto dell'azione è il suo intrinseco contenuto intenzionale, colto dal punto di vista del soggetto agente²⁰.

L'esperienza morale si mostra così drammaticamente rilevante, proprio perché impegna l'uomo nella ricerca del senso della sua vita²¹: mediante l'azione, che riguarda sempre beni concreti e particolari, è la persona stessa che viene chiamata a realizzare se stessa, costruendosi come un soggetto morale. Il carattere altamente drammatico di una tale responsabilità è facilmente comprensibile nell'infinita differenza qualitativa che separa il "guadagnare il mondo intero" e il "perdere se stesso": «che vale all'uomo guadagnare il mondo intero se poi perde la sua anima?» (*Mt 16,26*).

L'appello morale, proprio perché riguarda il destino della vita, racchiude in sé una domanda esistenziale di senso: «chi sono io?». Esso si presenta come una vocazione al rischio e al dono di sé, in un atteggiamento di fede. Il "chi" della vocazione è infatti ancora nascosto all'io, che deve realizzarlo mediante i suoi atti.

Maurice Blondel, analizzando col metodo dell'immanenza il dinamismo dell'agire, ha svelato la strutturale sproporzione tra la "volontà volente" (*volonté voulante*) e ciò che è "oggetto di effettiva volizione" (*volonté*

RHONHEIMER, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Akademie Verlag, Berlin 2001.

19. Cf. E. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, Oxford 1958; nello stesso senso: P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique*, Du Seuil, Paris 1986, 203.

20. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Enc. Veritatis splendor*, n. 78.

21. Cf. G. ANGELINI, "Il senso orientato al sapere", in G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 387-443.

voulue)²². Nell'azione si cerca sempre qualcosa di più di quanto coscientemente è oggetto dell'azione. Per questo l'azione si configura come il segno e il pegno di un "di più", che oscuramente si cerca, senza mai poterlo conoscere adeguatamente prima. L'agire morale è perciò sempre un atto di fede in una promessa, che si è intravista nel bene parziale oggetto dell'intenzione, ma che proprio da esso è anche nello stesso tempo nascosta.

Si colloca a questo livello anche la questione della razionalità interna all'agire, la quale emerge a partire dall'intenzionalità che collega la persona alla sua azione. Il "bene della persona" come tale, che è in gioco nell'azione, è irriducibile ai beni particolari che sono oggetto delle scelte, e tuttavia si può realizzare solo mediante esse. La verità, a cui l'esperienza morale non può rinunciare, non si dà al di fuori del dinamismo pratico dell'agire, che è animato dall'intenzionalità verso il bene, realmente adeguato a colmarne l'apertura infinita. Solo nell'ambito delle relazioni umane la domanda esistenziale trova una prima risposta di senso, come invito ad una donazione di sé nell'amore.

2.2 *L'esperienza dell'amore*

Possiamo dunque iniziare l'analisi della seconda esperienza, quella dell'amore. Essa può essere intesa come il luogo originario dove si verifica anche l'esperienza morale, la quale scaturisce sempre dall'incontro con l'altro e provoca una dinamica di comunicazione del bene. Secondo San Tommaso d'Aquino, l'amore è infatti la passione fondamentale e il motore che determina ogni nostra azione²³. Nulla inoltre ci appare bene se non in relazione ad un altro²⁴.

Per cogliere il valore conoscitivo di tale esperienza e la sua universalità è certamente necessario superare l'ermeneutica che dell'amore offrono rispettivamente l'emotivismo e il romanticismo, i quali lo chiudono

22. M. BLONDEL, *L'Action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Puf, Paris 1973, 129-143.

23. *Summa Theologiae*, I-II, 25, 2; 28, 6.

24. *Ibidem*. Vedi: D.M. GALLAGHER, *Person and Ethics in Thomas Aquinas* in «Acta Philosophica» 4/1 (1995) 51-71.

nell'ambito del sentire soggettivo, riducendolo ad un sentimento privo di contatto con la realtà²⁵.

L'esperienza dell'amore è sempre strettamente legata alla persona: essa è il modo in cui possiamo veramente conoscere una persona, perché è anche l'unico modo in cui essa si manifesta a noi, rivelandoci il suo valore unico e irriducibile. «L'amore stesso è una conoscenza», afferma San Gregorio Magno²⁶. Esso permette di percepire il bene della persona secondo una modalità di singolare connaturalità affettiva, all'interno di un movimento in cui la ragione è guidata dalla luce di una presenza interiore e personale dell'altro. Ma procediamo gradualmente analizzando i vari livelli dell'esperienza amorosa²⁷.

Il livello affettivo consiste nel fatto di essere colpito da un oggetto, l'amato, che nel suo impatto con il soggetto determina in lui un cambiamento profondo, la percezione di una convenienza e la dinamica di un'attrazione dell'amante verso l'amato nella ricerca di un'unione non più solo intenzionale, ma reale.

Il livello propriamente umano dell'amore sorge quando entra in causa un giudizio intellettuale, che permette una distanza dall'oggetto amato e dunque consente la libertà di conoscere e scegliere l'altra persona per se stessa e non come mero oggetto di desiderio²⁸. L'amore infatti non si ferma a qualità particolari dell'amato, ma termina nella sua stessa persona²⁹. «Amare qualcosa o qualcuno significa considerare buono, chiamare buono quel qualcosa o quel qualcuno: mettersi di fronte a lui e dirgli: "É buono che tu esista. É buono che tu ci sia nel mondo!"»³⁰.

25. Cf. J. NORIEGA, "La scintilla del sentimento e la totalità dell'amore", in L. MELINA – C. A. ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI*, Rai/Eri – Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma 2006, 239-249.

26. *Homilianum in Evangelio libri duo*, I, 2. hom. 27, 4: PL 76, 1207: «Amor ipse notitia est».

27. Al riguardo seguiamo la dettagliata indagine di J.-J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona (I, q. 37, a. 1). Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2001, 42-69.

28. Cf. F. BOTTURI, "Etica degli affetti?", in F. BOTTURI – C. VIGNA (a cura di), *Affetti e legami*, Annuario di Etica 1, Vita e pensiero, Milano 2004, 37-64.

29. Cf. J. CROSBY, *The Selfhood of the Human Person*, The Catholic University of America Press, Washington DC 1996.

30. J. PIEPER, *Über die Liebe*, in *Werke*, B. IV, F. Meiner, Hamburg 1996, 314-321.

Amare implica dunque una conoscenza e un giudizio sulla realtà dell'altro e una volontà di promozione del suo essere³¹. Nell'amore l'intenzione finisce sempre in una persona: si evidenzia così la differenza che esiste tra amare un bene per noi stessi (amore di concupiscenza) e invece amare una persona per se stessa (amore di benevolenza). C'è una verità specifica dell'amore, che permette di qualificarlo come vero: una volontà di affermazione dell'altra persona, che integra in se stessa l'interesse del soggetto e l'alterità, in vista di una comunione interpersonale. Questo ci introduce al livello propriamente morale.

La struttura basilare dell'amore, che San Tommaso riprende da Aristotele, viene da lui così definita: «l'amore consiste propriamente in ciò: che l'amante vuole il bene per l'amato»³². La specificità dell'amore rispetto a tutti gli altri atti umani consiste nel fatto che esso include in se stessa una duplice intenzionalità: quella rivolta al bene come elemento oggettivo e quella rivolta alla persona dell'altro come elemento intersoggettivo. È nella relazione di un soggetto con un altro soggetto che si presenta la realtà oggettiva del bene, quale mediazione necessaria dell'amore. Si ha qui un superamento della centralità unilaterale della coscienza, che muovendosi solo nella dinamica di soggetto-oggetto non è in grado di comprendere la specificità della volizione nella sua totalità.

La dinamica personale dell'amore si sviluppa dunque a partire da una presenza prima dell'amato, che non è costituita dalla coscienza, ma che è data previamente ad essa, come condizione di possibilità dell'amore stesso e come misura della sua verità³³. L'incontro con l'amato, a partire dal riconoscimento della corrispondenza affettiva e dall'attrazione, è chiamato a determinarsi in un giudizio e in una scelta libera, mediata dai beni oggettivi, allo scopo di realizzare quella comunione reale, che dell'amore è il fine ed il compimento.

31. Cf. M. NÉDONCELLE, *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montagne, Paris 1963, 29.

32. Cf. *Contra Gentiles*, III, 90 (Marietti, n. 2657): «In hoc precipue consistit amor, quod amans amato bonum velit»; ARISTOTELE, *Retorica*, II, 4, (1380b – 35-36), in *Opere* IV, Laterza, Roma – Bari 1973, 400.

33. In questo senso non possiamo condividere la posizione di J.-L.-MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003, per cui sarebbe l'amore stesso a creare il suo oggetto, senza presupporne l'essere.

Per la comprensione metafisica dell'esperienza amorosa, diventa significativo il fatto che la radice dell'amore preceda le motivazioni coscienti delle nostre azioni. L'idea cristiana di creazione come amore originario implica il riconoscimento di un atto primo di amore di Dio creatore, che concedendo l'essere a tutte le creature, imprime anche nello stesso tempo in esse un movimento di amore verso di Lui. Nello stesso tempo l'amore di Dio ci rende vulnerabili alla bontà delle creature e dei beni umani, verso cui proviamo una inclinazione spontanea. Essi non sono estranei al movimento verso di Lui, quale fine ultimo e pienezza del bene, ma sono tracce, che partecipando della sua bontà in modo finito, invitano a cercarla nella sua totalità.

Il principio primo dell'amore si colloca dunque in una fonte che va oltre la coscienza umana: la precede, suscitando le motivazioni coscienti delle nostre scelte. Nello stesso tempo non solo l'uomo, ma anche tutti gli altri esseri creati riflettono l'amore originario e rimandano ad una dinamica di donazione³⁴. In ogni creatura l'essere e il bene sono basati sul dinamismo dell'amore creatore, che stabilisce un orientamento fondamentale di ciascuna ad un compimento che va oltre se stesse: il bene delle persone nella comunione e la gloria di Dio³⁵. Questa concezione, che vede tutta la natura ordinata a Dio, evita alla radice ogni dualismo tra l'ordine naturale e quello morale. La verità dell'amore, come criterio morale dell'agire, è misurata da una verità sul bene oggettivo, contenuto delle scelte, in cui l'amore si determina nella prospettiva del bene ultimo finalmente cercato.

A conclusione di questo rapido sguardo sull'esperienza morale e sull'esperienza dell'amore possiamo trarre alcune conclusioni, che illuminano la questione, di cui ci stiamo occupando. Innanzitutto abbiamo potuto stabilire che la verità dell'agire ha il carattere peculiare di legare intimamente la persona alla sua azione: essa non riguarda gli aspetti esteriori degli atti, ma l'autodeterminazione libera del soggetto mediante le scelte. In secondo luogo si è visto che la verità dell'agire è legata alla verità dell'amore, giacché è all'interno di tale dinamica originaria che

34. Cf. K.L. SCHMITZ, *The Gift: Creation*, Marquette University Press, Milwaukee 1982.

35. Cf. CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, Cost. dogm. *Dei Filius*, c. I, can. 5: DH 3025.

l'azione acquista il suo significato e che si costituisce l'ordine dei beni in grado di orientare le scelte al compimento autentico di chi agisce.

Possiamo dunque affermare che c'è un'esperienza più originaria ancora di quella della legge, capace di fondare anche la legge, illuminandola nel suo significato più profondo: l'esperienza dell'amore, come vincolo della libertà al bene, in cui si dà la razionalità morale. Resta ora da compiere l'ultimo passo della nostra riflessione: addentrarci nella logica propria di tale razionalità pratica, che si colloca nello spazio aperto dall'amore, per domandarci quale nuovo senso venga a rivestire in essa il termine "legge".

3. LA RAZIONALITÀ PRATICA NELL'ORIZZONTE DELL'AMORE E LA LEGGE

Se l'amore è l'esperienza fondante, è nel suo ambito che si sviluppa anche la razionalità pratica, come una luce che dirige e forgia l'azione guidandola alla realizzazione autentica dell'amore. Ciò significa sostanzialmente due cose: da un lato la necessità del momento della verità all'interno della dinamica pratica determinata dall'amore; dall'altro l'originalità di una tale razionalità, che è intimamente informata dalla connaturalità che l'amore realizza.

3.1 *La verità sul bene*

Infatti, per quanto riguarda il primo aspetto, appartiene all'autenticità dell'amore cercare quella verità sul bene che davvero consente la promozione dell'altro. La trascendenza rispetto a ciò che immediatamente si presenta come desiderabile è criterio di verifica di un'intenzionalità che termina nell'altra persona e non si ripiega nella soddisfazione di sé. Inoltre, per quanto riguarda il secondo aspetto, la conoscenza del bene non ha un carattere meramente speculativo e non procede mediante un ragionamento deduttivo o mediante un calcolo tecnico di vantaggi e svantaggi; ha piuttosto il suo inizio in un'originale percezione affettiva del bene della persona, che si affina mediante una sintonia con i differenti

beni pratici (fini delle virtù), che le virtù morali assicurano, diventando principi del ragionamento pratico³⁶.

A proposito della legge naturale è significativa la metafora che San Tommaso utilizza preferibilmente per descriverla: quella della luce³⁷. La luce non è vista direttamente, ma è ciò che permette di vedere ogni altro oggetto. Ciò indica che prima di essere un contenuto particolare, oggetto di una conoscenza, è la condizione per la conoscenza di tutti gli altri oggetti, una prospettiva in cui porsi per poterli conoscere in una loro dimensione specifica. La luce della razionalità pratica mostra il bene delle azioni, in riferimento al bene della persona stessa che agisce e che è chiamata a realizzarsi nell'amore.

La ragione umana gode di una tale luce, in quanto partecipa dell'originaria luce divina sul bene: non si tratta perciò di un'attività autonoma e nemmeno di una creatività assoluta, che prescinda da presupposti. È una *ratio informata*, che è in grado di illuminare l'agire perché proietta su di esso le luci di cui partecipa nella comunione con la ragione eterna di Dio. «La luce del tuo volto brilla sul nostro volto, o Signore» (*sl 4*): l'immagine di Dio nell'uomo è indelebilmente impressa nel suo spirito, come una memoria ed una inclinazione al bene³⁸. Non si tratta dunque di un elemento meramente conoscitivo, ma anche nello stesso tempo di un primo orientamento affettivo al bene, che connota la conoscenza di una tonalità pratica e che rappresenta un inizio naturale delle virtù (*seminalia virtutum*).

Nella prospettiva del “bene della persona”, cioè di quel bene che è affidato alla libertà e che si raggiunge mediante le scelte convenienti, la ragione coglie la corrispondenza di certe modalità di azione rispetto ai “beni per la persona”, verso cui l'essere umano è naturalmente inclinato³⁹. Le inclinazioni naturali verso la propria conservazione nell'essere, verso la

36. Cf. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città nuova, Roma 1987 (2 ediz.: ISU – Università Cattolica, Milano 2005).

37. *Summa Theologiae*, I-II, 19, 4. Cf. M. RHONHEIMER, *Natural Law and Practical Reason. A Thomistic View of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York 2000, 257-267.

38. A. SCOLA, *La fondazione teologica della legge naturale nello “Scriptum super Sententiis” di san Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1982.

39. Cf. L. MELINA- J.-J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Lup, Roma, 2002.

congiunzione sessuale, verso la vita sociale, verso la conoscenza della verità, svolgono quindi una funzione euristica rispetto alla determinazione dei contenuti propri del bene morale. È solo la prospettiva propria della razionalità pratica, inserita nella dinamica dell'amore, che è in grado di qualificare moralmente tali inclinazioni, che perdono così una connotazione semplicemente fisica o anche metafisica. Nella dialettica tra "bene della persona" e "beni per la persona", si guadagna pertanto un'interpretazione personalistica della legge naturale, che supera sia il naturalismo della tradizione giusnaturalistica, sia il formalismo dell'approccio trascendentale.

I beni, di cui stiamo parlando, si riferiscono alla dinamica basilare dell'amore e al libero compimento della persona. Essi si fondano teologicamente sul dato previo della creazione, interpretata come dono d'amore, che ha una sua logica e che chiede il suo libero compimento mediante l'agire libero dell'uomo.

Possiamo così anche riprendere il concetto di "legge", nell'orizzonte delle prospettive che nel frattempo si sono aperte in questa nostra riflessione sull'amore. Essa esprime un vincolo che lega intimamente la libertà alla verità sul bene, quale condizione percepita come necessaria perché si realizzi l'amore. Il soggetto agente avverte interiormente che un tradimento di tale vincolo lo condannerebbe alla perdita di sé. La legge è dunque espressione della razionalità intrinseca all'amore, e si offre all'interno dell'esperienza come una luce, che guida l'agire. Mediante le formulazioni negative la legge naturale difende quei beni intimamente connessi con la dignità della persona, segnalando così un limite invalicabile alla libertà che intende realizzare l'amore.

3.2 *La dignità dell'uomo come limite da rispettare*

Si è affacciata così anche la nozione di "dignità dell'uomo", che implica la percezione di una dimensione di sacralità inviolabile, che la persona umana acquisisce nell'ambito dell'agire⁴⁰. Si tratta di una qualità semplice, non definibile, la cui comprensione intuitiva può essere aiutata da esempi

40. Cf. R. SPAEMANN, "Sulla nozione di dignità dell'uomo", in *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Ed. Università della Santa Croce, Roma, 2006, 67-91.

e parafrasi, ma non dimostrata. Essa stabilisce una misura morale dell'agire e un suo riferimento normativo in relazione al minimo da tutelare sempre quale limite al di sotto del quale si contraddice l'amore. Infatti la dignità umana può essere violata solo da un'azione libera di soggetti che percepiscano tale dignità: un evento naturale disastroso, che provoca la morte di molte persone, non rappresenta una violazione della loro dignità, mentre lo è un'azione deliberata contro di loro. Inoltre essa indica solo un limite negativo, perché addita la qualità basilare del soggetto umano da "rispettare" sempre, ma che di per sé non può essere "realizzata". Ciò che è invece affidato all'iniziativa libera della persona è lo sviluppo dei beni, intimamente connessi con la dignità della persona. In ciò si attua il compito positivo di promozione dell'amore.

La parola "dignità" addita ultimamente a qualcosa di "sacro", sottratto alla disponibilità manipolatrice dell'uomo. Lo hanno ben compreso Horkheimer e Adorno quando hanno scritto che contro l'omicidio in realtà vi è solo un argomento religioso: ciò non è ovviamente un ragionamento in favore dell'omicidio, ma della necessità di una visione religiosa della realtà per una fondazione etica ultimamente adeguata. Il rischio della società biotecnologica, che vede come suo unico fine l'organizzazione scientifica del benessere soggettivo del maggior numero possibile di individui, è quello di voler eliminare come controproducente l'idea della dignità umana, la quale impone alla manipolazione scientifica dei limiti. Ma senza una tale idea regolativa, l'etica si riduce al calcolo proporzionalistico di vantaggi e svantaggi, derivanti dall'azione, perdendo lo sguardo sulla specificità dell'esperienza morale.

La relatività di un io finito, fascio contingente di desideri, di interessi e di intenzioni, si manifesta come assoluto, in quanto capace, per dirla con Agostino, dell' «*amor Dei usque ad contemptum sui*»⁴¹. È in quanto manifestazione dell'Assoluto e solo per questo, che alla persona umana va attribuita una dignità inviolabile. Ora proprio nell'esperienza dell'amore si spalanca la comprensione dell'assolutezza della persona come fine in se stessa.

41. SANT'AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVI, cap. 28; citato da SPAEMANN, *Natura e ragione*, cit., 78, di cui riprendo l'argomento.

3.3 *Universalità e concretezza dell'amore*

L'esperienza dell'amore si presenta come una via universale e nello stesso tempo estremamente concreta di comprensione dell'umano. Nessun uomo, al di là di ogni possibile differenza di cultura, di etnia, di religione, di età, di provenienza geografica, è estraneo all'esperienza dell'amore: essa riguarda tutti ed è, in un certo senso, propria di ogni uomo e di ogni tempo. Nell'universalità dell'esperienza dell'amore si apre un cammino di dialogo e di incontro tra gli uomini, che supera quello dell'universalità puramente razionale di Kant⁴².

La dimensione universale dell'amore, che manifesta il suo vertice nell'esigenza evangelica dell'amore dei nemici, non si fonda in un principio psicologico, ma nel rimando ad un amore originario, che ci precede: quello del Padre che «fa sorgere il sole sui buoni e sui cattivi e fa piovere su giusti e ingiusti» (*Mt 5, 44s*)⁴³.

Così come esiste una universalità nel desiderio di felicità, che accomuna tutti gli uomini, i quali tutti desiderano amare, anche se non tutti sanno amare con un'apertura universale, allo stesso modo esiste una comunicazione dell'amore fondata sul bene, che gode di una sua universalità simile a quella della felicità. Essa si basa su quella comunicazione universale del bene, di cui tutti partecipiamo mediante la creazione⁴⁴.

Proprio l'esperienza dell'amore, colta nella sua verità integrale, ci porta a superare la separazione tra credente e non credente, tra ciò che è cristiano e ciò che è puramente umano. L'amore, infatti, ha il carattere di un'esperienza umana universale e originaria, capace di rivelare la verità fondamentale sull'uomo. Il cristianesimo, d'altra parte, è antropologicamente rilevante, perché offre una luce che svela il senso ultimo.

42. Cf. J.-J. PÉREZ-SOBA, *Una nuova apologetica: la testimonianza dell'amore* in «Anthropotes» XXII/1 (2006).

43. Al riguardo: W. PANNENBERG, "Uno è buono" (*Mt 19, 17*), in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, Pul-Mursia, Roma 1999, 25-33; *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, 80-88.

44. Cf. L.B. GILLON, *Può la carità essere un'amicizia universale per tutti gli uomini?* in «Sacra Doctrina» 23 (1978), 81-94.

3.4 *La dimensione culturale della legge naturale*

La prospettiva dell'amore permette anche di impostare il nesso tra natura e cultura in termini non estrinseci e dualistici, come accade quando li si presuppone quasi che ognuno fosse già costituito prima di entrare nel rapporto reciproco⁴⁵. In tal caso la natura appare solo come un limite esteriore alla cultura, che le si impone coartandola oppure che ne viene assorbito e annullato, quale residuo materiale senza significato etico.

Nell'esperienza dell'amore, il nesso tra i due termini è mediato dalla libertà nel rapporto personale: il dato naturale è compreso nella relazione personale. "Qualcosa viene dato a qualcuno", che liberamente lo accoglie. In tal senso la struttura della realtà è simbolica e aperta all'interpretazione, ma non manipolabile arbitrariamente. Essa è un dono alla libertà, perché a sua volta sia capace di farne dono, seguendo l'intenzionalità originaria che la caratterizza.

La maturità necessaria per cogliere è approfondire la dinamica intima della natura è definita dalle virtù morali, che sono, propriamente parlando, l'esito di un'autentica "cultura" dell'umano. Esse assumono nell'ambito dell'amore le inclinazioni della natura e le sviluppano nella direzione di una promozione del bene della persona. In tal modo creano quella connaturalità, che permette la conoscenza di quanto corrisponde alle esigenze dell'autenticamente umano.

4. CONCLUSIONE

Alla fine di questa riflessione possiamo delineare sinteticamente le tracce per una risposta alla domanda iniziale. Il riferimento alla legge naturale appare ora irrinunciabile, ma non impossibile. La condizione di una sua praticabilità dipende dal superamento dell'orizzonte razionalistico che la deforma, presentandola come una precettistica basata su un concetto ipostatizzato di natura, su una riduzione fisicista e scienziata, oppure su un formalismo trascendentale, vuoto di indicazioni contenutistiche.

Il rimando all'esperienza morale ha permesso di evidenziare le caratteristiche della razionalità pratica, la quale proprio nell'orizzonte

45. Al riguardo: A. SCOLA, *Il matrimonio tra fede e cultura* in «Marcianum» 1 (2005) 47-68.

dell'amore, coglie l'intimo legame della libertà con la verità sul bene, che è condizione dell'amore autentico. La legge allora si mostra come una luce che guida l'amore, affinché dia forma ad atti che corrispondano alla natura della persona, portando a compimento la sua vocazione alla comunione. Al crocevia tra natura e scienza, l'agire umano trova nell'esperienza originaria dell'amore le indicazioni essenziali di una vocazione alla comunione, nel cui orizzonte non solo siano evitate le derive di un prometeismo post-umano, ma diventi possibile integrare le conquiste scientifiche e le risorse tecnologiche in un progresso autentico.

SOMMARI

L'articolo parte dalla domanda se la biotecnologia, che a prima vista sembra dominio dell'uomo sulla natura, in assenza di una conoscenza che diriga le azioni, non si capovolga in un dominio della natura sull'uomo stesso. La stessa possibilità che l'appello ai diritti umani possa rappresentare una difesa dell'uomo perde di consistenza in assenza di un'antropologia e di una concezione adeguata della natura umana. Infatti l'agire umano si trova oggi come mai al crocevia di natura e scienza. Per superare tale difficoltà, l'autore si sofferma dapprima sul concetto di "legge"; poi ritorna all'esperienza morale in rapporto con l'amore, vincolo della libertà al bene, per ritrovare quella luce che illumini l'agire; alla fine, riprende la tematica della razionalità pratica, per mettere in luce una nuova concezione di legge, nell'orizzonte dell'amore, segno della vocazione del uomo alla comunione.

The article departs from the question of whether biotechnology, at first seemingly the dominion of man over nature, when absent of a conscience that directs actions might not transform into the dominion of nature over the same man. The same possibility that a call to human rights might represent a defense of man loses its consistency absent of an anthropology or adequate conception of human nature. In fact, human action today might find itself more than ever before at the crossroads of nature and science. In order to overcome such a difficulty, the author concentrates first upon the concept of "law"; he then returns to moral experience as it relates to love -- the binding of freedom to the good -- in order to rediscover that light which may illuminate action. He subsequently takes up again the subject of practical rationality, in order to bring to light a new conception of the law within the horizon of love, that sign of the vocation of man to communion.

L'article commence par demander si la biotechnologie, qui à première vue semble constituer la domination de l'homme sur la nature, en l'absence d'une connaissance qui dirige les actions, ne se renverse pas en une domination de la nature sur l'homme lui-même. La possibilité que l'appel en faveur des droits des l'homme puisse représenter une défense de l'homme perd toute sa consistance en dehors d'une anthropologie et d'une conception adéquate de la nature humaine. En effet, l'agir humain se trouve aujourd'hui, plus que jamais, au carrefour de la nature et de la science. Pour dépasser une telle difficulté, l'auteur s'arrête en premier lieu sur le concept de "loi"; puis il revient à l'expérience morale en rapport avec l'amour, lien de la liberté au bien, pour retrouver cette lumière qui éclaire l'agir; en dernier lieu, il reprend la thématique de la rationalité pratique, pour mettre en lumière une nouvelle conception de la loi, dans l'horizon de l'amour, signe de la vocation de l'homme à la communion.

El artículo parte de la pregunta de si la biotecnología, que a primera vista parece un dominio del hombre sobre la naturaleza, en ausencia de una conciencia que dirija las acciones, no se transforma a la larga en un dominio de la naturaleza sobre el hombre mismo. Parece que los derechos humanos podrían defender al hombre, este discurso no se puede hacer sin una antropología y una concepción adecuada de la naturaleza humana. De hecho el obrar humano se encuentra especialmente hoy en la encrucijada de la naturaleza y la ciencia. Para superar tal dificultad, el autor se detiene primero sobre el concepto de "ley" y los puntos problemáticos que hay que afrontar; después regresa a la experiencia moral en relación con el amor, vínculo de la libertad y el bien, para reencontrar la luz que ilumina el obrar; al final, retoma la temática de la racionalidad práctica, para ver si es posible una nueva concepción de ley, en el horizonte del amor, signo de la vocación del hombre a la comunión.

O artigo parte da pergunta se a biotecnologia, que à primeira vista parece domínio do homem sobre a natureza, na ausência de uma consciência que dirija as ações, não se retorna a um domínio da natureza sobre o homem mesmo. A mesma possibilidade que o apelo aos direitos humanos possa representar uma defesa do homem perde de consistência em ausência de uma antropologia e de uma concepção adequada da natureza humana. De fato o agir humano se encontra hoje como nunca na encruzilhada da natureza e ciência.

Para superar tal dificuldade, o autor se delonga antes sobre o conceito de "lei", depois retorna à experiência moral em relação com o amor, vínculo da liberdade ao bem, para reencontrar aquela luz que ilumina o agir; ao fim, pega novamente a temática da racionalidade prática, para por à luz uma nova concepção de lei, no horizonte do amor, sinal da vocação do homem à comunhão.

Fenomenología de la naturaleza y obrar humano

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL *

Fenomenología del Espíritu, así quiso titular Hegel el libro en el que trata sistemáticamente sobre el conocimiento científico. Con ello, salía al paso de una necesidad sentida por la filosofía de responder a las condiciones de posibilidad de la ciencia que Kant había señalado con un rigor difícil de rebatir y cuyo criticismo había profundizado Fichte al centrar dónde se encontraba la objeción principal de esta propuesta y de qué modo se debía considerar un verdadero desafío al pensamiento científico, en especial el filosófico: se trataba de la naturaleza misma del “fenómeno” cuya realidad quedaba en entredicho por la ausencia del conocimiento de un sujeto que lo sustentase. Como es obvio, esta cuestión tocaba directamente la misma consideración de lo que es la naturaleza.

Por eso mismo, la aparición del neologismo “fenomenología” no era casual, sino que apuntaba precisamente al quicio de la propuesta hegeliana en cuanto superación del esquema postulador apriorístico kantiano. Al afrontar simplemente la posibilidad de una fenomenología de la naturaleza, la acción y la persona, es muy conveniente entonces pararse a ver el porqué de esta presentación y el modo de articularla. Para ello, hay que comenzar con una breve exposición de la dificultad kantiana.

* Professor de Teología Moral a el Pontificio Instituto Juan Pablo II, extensión de Madrid.

1. EL NOÚMENO PERDIDO (LA INCOMPRESIÓN DE LA PERSONA)

Kant tenía la clara intención de recuperar la fundamentación filosófica de las ciencias de la naturaleza que habían alcanzado una nueva dimensión con la aparición de la física de Newton¹. Ésta explicaba mediante una universalización asombrosa el movimiento de los astros a partir de las mismas leyes dinámicas que rigen los movimientos de la tierra. Esta maravilla que abría capacidades hasta entonces desconocidas para el hombre, la consideraba amenazada por la perspectiva fragmentaria del empirismo humeniano, tras haber percibido con profundidad la imposibilidad epistemológica de un fundamento meramente deductivo de estas leyes. El motivo es que el proceso de deducción con su rigor lógico, es incapaz de dar razón de los datos recibidos por los sentidos de los cuales la razón tiende a *inducir*, que no a *deducir*, las leyes básicas de la ciencia.

Ante esta dificultad de una sensibilidad que no puede dar razón de la universalidad del conocimiento científico, solo le quedaba el camino de una razón que se contempla a sí misma y que en tal modo de reflexión que tiene como objeto su propio acto, podían emerger elementos universales a modo de categorías mentales que serían el fundamento mismo de la capacidad de conocimiento científico en el hombre.

Este modo de proceder que realiza Kant con una sistematicidad y capacidad de análisis asombrosas, tenía el inconveniente de dejar al margen toda ciencia que tuviera por objeto al hombre mismo. Evidentemente, cualquier estudio sobre el hombre contaba con una dificultad añadida de enormes dimensiones: la libertad.

Esta consideración de la libertad como el elemento central de cualquier ciencia humana había aparecido como el criterio esencial de división de las ciencias en la universidad alemana del s. XVIII². La necesidad de encontrar un espacio de libertad en el estudio del hombre se convertiría, entonces, en una de las exigencias principales del intento de explicación kantiano. Para ello, él parte de la clara convicción de la imposibilidad de encontrar cualquier rastro de libertad en el conocimiento experien-

1. Cfr. É. GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1937.

2. Cfr. W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.

cial sensible, porque en este no se puede discernir la mera sucesión de los hechos de una vinculación más profunda que implicase a la persona humana en cuanto tal. Si la causalidad para Kant era una mera categoría de pensamiento, parecía imposible encontrar ninguna fundamentación deductiva de normas que pudieran ligar la libertad. Es decir, para él, quedaba claro que una libertad envuelta solo en los fenómenos es incapaz de encontrar una guía moral para el hombre.

Consciente de este límite, se sirve del modo de investigación que denomina “trascendental”, de tal forma que alcanza su máxima expresión en el intento de llegar hasta el conocimiento del *noúmeno*, es decir, de superar lo meramente aparente a los sentidos que conforman el “material” mismo de la razón, para llegar al *sujeto* de tales experiencias. Es este sujeto el que interesaba sobremanera a Kant, porque era el que veía irremediamente perdido en la concepción fenomenista de Hume. Este formidable intento intelectual alcanza su éxito en la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* en la medida en que Kant se ve capaz de establecer una correlación entre el imperativo en sí mismo (categórico) y la dignidad personal. La misma existencia del *deber* en cuanto tal sería el sostén del sujeto, de su bondad (la buena voluntad) y, correlativamente, de la libertad trascendental. De este modo aparecía la ética como una verdadera ciencia, fundada en una libertad verdadera sostenida por un sujeto autónomo, eso sí, fuera de cualquier vinculación con la experiencia.

La importancia que alcanzan en su pensamiento los *postulados* de la razón práctica, que desarrolla posteriormente en la *Crítica de la razón práctica*, no son expresión, sino de las auténticas aspiraciones humanas, que ahora, lejos de ser un deseo que busca una satisfacción, se interpretan como un modo de responder a sus exigencias “como si” estos anhelos tuvieran una respuesta real. El hiato que se establecía entre una serie de convicciones morales “científicamente demostradas” y el actuar concreto de las personas, planteaba aquí una fuerte necesidad de encontrar una formulación diferente que llegase al *noúmeno* desconocido, pero real, de una forma capaz de fundar científicamente la ética en cuanto tal que abriera al hombre el campo de la esperanza y la felicidad en sus propias acciones.

Este modo “trascendental” de alcanzar el *noúmeno* personal, en el fondo, recluía a este en una esfera del todo separada de la experiencia de la acción, envuelta en una serie de máximas y en un entorno social don-

de, en cambio, se reconocía la conveniencia de respetar los mandamientos como una imposición divina³. Con ello, reconocía finalmente un hecho de experiencia que era necesario considerar para la misma actuación del hombre, la existencia del que llama el *mal radical*⁴.

En el fondo, la admisión de este hecho de experiencia como indudable y «en estrecha vinculación con la naturaleza humana»⁵, ponía en cuestión el método mismo, fundado en un modo específico de acceso *directo* a la autoconciencia en la que parecía que se disolvía la persona a modo de un sujeto oculto detrás de los fenómenos.

Sobre todo, la persona simplemente quedaba como una referencia singular, pero apartada de lo que era el fenómeno de la comunicación entre las personas que, en este modo de reducción de la experiencia, pasaba a ser simplemente una referencia a una dignidad personal, real⁶, pero privada de cualquier sentido de motor de acción o de vida. De hecho, el único afecto al que Kant concede una valencia moral, el respeto, no se dirige en verdad a la persona, sino simplemente a la ley en cuanto imperativo categórico⁷.

No podemos extrañarnos; el conocimiento real del sujeto se pierde en la medida en que no se comprende cómo se manifiesta, sino que más bien se interpreta que tal sujeto se oculta en sus acciones. En cuanto estas dejan de ser parte de su crecimiento y forma de determinar su personalidad, entre otras cosas, porque no se las sabe integrar como un dinamismo en verdad personal, acaban en definitiva como un fenómeno de difícil valoración y, en todo caso, sometidas a un acuerdo exterior de voluntades.

3. Cfr. I. KANT, “Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft”, en *Immanuel Kants Werke*, 4, Cassirer 229: «Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.»

4. Cfr. *Ibid.*, 27: «so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugesogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können.»

5. *Ibid.*, 23. Para su comprensión: cfr. D. CORNATI, *La filosofia del peccato originale da Kant a Kierkegaard* en «La Scuola Cattolica» 126 (1998), 407-432.

6. Definida por tanto como lo que supera cualquier precio: I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2^a Abschnitt, KGS IV, 434: «was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.»

7. Cfr. *Id.*, *Kritik der praktische Vernunft*, I Tiel, 1 B., 1. h., §8 Lehrsatz 4, Anmerkung II, KGS, V, A 68.

Si el sistema kantiano es deudor de una supervaloración científica concentrada en la física newtoniana, detrás de esta exposición se hace evidente la división radical entre un mundo exterior dominado por leyes deterministas y un mundo interior, en este caso trascendental⁸, en el que se daría el campo de la libertad como un sustrato último *a priori*⁹. Por tanto, la identificación que realiza Kant entre libertad y autonomía¹⁰ no es sino expresión de una ruptura anterior que desvincula la primera de cualquier experiencia y, en especial, de cualquier afecto, y que, por consiguiente, acaba reduciéndose a una autoafirmación de sí mismo a modo de reinterpretación del momento de autodeterminación consciente.

No se trata simplemente de un error en el pensamiento. Este dualismo aquí incipiente llega a ser la razón fundamental de la división de las ciencias que distingue entre las denominadas “ciencias naturales”, con una concepción determinista de la naturaleza y las “ciencias humanas” como el campo de manifestación de una libertad comprendida a modo de espontaneidad en las acciones.

Podemos comprender que la coincidencia en estas rupturas no es casual, ya que en la misma intención de Kant está apartar de la consideración de la libertad cualquier elemento propio de un movimiento natural que considera dominado por la idea de causalidad, que no es sino una mera categoría de pensamiento sin ningún correlato real que permita ni siquiera atisbar la existencia de una naturaleza libre. La misma personalidad del hombre, tan compleja en el pensamiento kantiano como débil en el de Hume, queda separada de cualquier referencia a una naturaleza por la cual poder alcanzar una plenitud.

Si queremos hacernos una idea más completa de las dificultades morales inherentes a este pensamiento, sin duda hemos de acudir a Karol Wojtyła. Este, en cuanto autor filosófico, ha sido especialmente claro y preciso al analizar las limitaciones de interpretación de la experiencia de

8. En el de Hume, el mundo interior es emotivista entendido como una pura «sucesión de estados de ánimo»: cfr. para la configuración del sujeto ético emotivista: G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996, 129-141.

9. O como un fenómeno más según la interpretación humeniana.

10. Cfr. p.ej. en KANT, *Kritik der praktische Vernunft*, I Teil, 1 Buch, 1 h., §8 Lehrsatz IV, KGS, V, A, 58.

las que parten estos autores¹¹. En su estudio se ve cómo se interrelacionan al compartir algunos presupuestos que conducen a ambos, desde perspectivas muy diversas, a una ruptura dramática entre la concepción del *ethos* y la experiencia humana. No podemos olvidar que de estas dos propuestas dependen las corrientes principales de pensamiento ético vigentes en nuestros días: por una parte, una asunción radical del concepto de autonomía kantiano modificado en los diversos ámbitos de la moralidad: educación, medicina, derecho, etc.¹²; por otra, una difusión cada vez más acentuada del emotivismo moral a partir de la vuelta a un pensamiento humeniano por parte de Moore¹³.

En todo caso, detrás de estas propuestas se observa una debilidad de aprecio de la persona en cuanto sujeto de su acción, pues se la condena a un individualismo radical y a un emotivismo evanescente. Es una grave carencia que el movimiento personalista tomó como propia misión poner de relieve en el periodo entre guerras, ante las amenazas de un liberalismo individualista y un totalitarismo colectivista; lo cual, después de la Segunda Guerra Mundial, tras haber comprobado dramáticamente sus efectos devastadores, tuvo una repercusión máxima¹⁴. Aquí se pueden encontrar las raíces de esa doble reducción antropológica de la que habla Balthasar¹⁵: la reducción cosmológica a ser el hombre un epifenómeno de un cosmos marcado por leyes inmutables y deterministas; o la sociológica de ser un caso particular de una serie de relaciones sociales que serían las que explicarían en definitiva los comportamientos humanos. El nómeno alcanzado en condiciones tan precarias plantea multitud de conflictos envuelto, como está, en un mundo fenoménico que le ahoga.

11. En especial en la colección de artículos recogidos en: K. WOJTYŁA, *I fondamenti dell'ordine ético*, Ed. CSEO, Roma² 1980.

12. Como referencia moral ha sido el principio de la denominada corriente de la "autonomía teónoma" que tuvo su inicio en: A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Patmos, Düsseldorf 1971; el conjunto de esta propuesta ha sido estudiado por: T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, EUNSA, Pamplona 2003.

13. Destaca este aspecto: G. ABBÀ, *Quale impostazione ...?*, cit., 138-141.

14. Cfr. J.M. BURGOS, *El personalismo*, Palabra, Madrid 2000.

15. En: H.U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

2. LA PROBLEMÁTICA VUELTA A LA EXPERIENCIA

No quedaba mucho campo de reacción ante el radicalismo crítico de la postura kantiana. La difícil posición del noúmeno que permanece en sí mismo incognoscible pero que es esencial para cualquier consideración sobre la persona y su moralidad, conducía a una reacción que pudiera llegar a un verdadero conocimiento de ese centro personal de tanta importancia.

En este ámbito es donde nace el término *fenomenología* que, incluso en su genuina interpretación hegeliana, se comprende como un modo de superar este modo de encerramiento al que Kant había condenado al noúmeno. Es el Profesor de la Universidad de Berlín el que comprendió que no bastaba con una autocomprensión idealista de la propia conciencia para llegar a tal conocimiento como sucedía en la propuesta de Fichte, que se mueve al fin y al cabo en el marco del noúmeno¹⁶; para poder alcanzar una explicación suficiente era necesario apuntar a una interrelación entre el fenómeno y el noúmeno en el cual se abría un resquicio donde penetrar en el santuario nouménico.

Para ello, con una gran intuición filosófica, Hegel rescata el valor de la *experiencia*. Es en ella donde se da esa correlación en la medida en que se aleja de cualquier interpretación de la misma a modo de un hecho (*Faktum*) kantiano, sino que la sabe percibir en su *hacerse* dinámico, porque solo así se la puede llamar con precisión *experiencia*. Se trata de un auténtico movimiento, pero que, en la medida en que alcanza una cierta unidad interior, no se puede nunca interpretar a modo de un caos de informaciones sin cohesión real, más bien apunta en su totalidad hacia un *sentido* que permite interpretarla como fuente de un auténtico conocimiento. De aquí procede su cuidadosa definición de *experiencia* que está en la base de todo su pensamiento:

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará *experiencia*.¹⁷

16. Al cual le añade el aspecto de la intersubjetividad: cfr. P. LIVET, *Intersubjetivité, réflexivité et récursivité dans Fichte* en «Archives de Philosophie» 50 (1987) 581-619.

17. G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 1966, 58.

Por eso mismo, se aparta igualmente de cualquier reducción sensista y apunta directamente a un auténtico acontecimiento en el *espíritu* como el marco de comprensión real del fenómeno¹⁸. De aquí que califique con gran coherencia su fenomenología como una “fenomenología del espíritu”. El “espíritu” (*der Geist*) en esta interpretación no es por tanto, ni un noúmeno, ni un fenómeno, sino en verdad una específica unidad de ambos que se ha de comprender a partir de la categoría de *sentido*. Evidentemente, un sentido que emerge de la experiencia, pero comprendida esta como un dinamismo con una lógica propia¹⁹.

Nos hallamos sin duda ante uno de los mayores esfuerzos intelectuales de autocomprensión del devenir del autoconocimiento humano, que se sitúa en el mismo momento de emergencia de la conciencia por la que el hombre llega a ser, ante todo, consciente de sí mismo.

El espíritu puesto en el centro de esta incipiente fenomenología, está además vinculado muy de cerca con el tema de la *libertad*. La existencia del espíritu y la realidad de la libertad en la vida del hombre se comprenden aquí de una forma que casi se llegan a identificar. Se trata de una derivación específica nacida de las ciencias humanas que en el primer romanticismo alemán y luego en todo el pensamiento del s. XIX se centraban en *der Geist des Volkes*. Es decir, la fenomenología en esta su primera acepción, se aparta de la consideración de la naturaleza en sí misma, pues se la considera un objeto imposible para descubrir la libertad del espíritu. Se la identifica con lo material que, todo lo más, sería un elemento más de un dinamismo, pero incapaz de contener el valor de sentido que es esencial para llenar de contenido la autoconciencia humana.

De aquí que este *Geist* tenga un carácter un tanto paradójico ya que, si bien nace de la experiencia y está ligado a la libertad y la autoconciencia, surge con una pretensión de universalidad objetiva desconcertante. Está claro que la aceptación por parte de Hegel del reto kantiano llevaba a la necesidad de responder a la exigencia de universalidad que es propia de la ciencia; pero aquí se toma esta exigencia desde la lógica misma del espíritu

18. Cfr. *Ibid.*, 91: «Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*.»

19. Cfr. *Ibid.*, 259: «La razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma.»

que presenta la dialéctica como el método adecuado para la comprensión del hombre en cuanto ser libre, abierta a una totalidad de sentido.

3. UNAS RELACIONES BÁSICAS

Tal sistema dialéctico se asienta en unos significados que el primer dinamismo del espíritu despliega ante la conciencia humana. Una vez entrados en la fenomenología, el valor de la relación pasa a ser esencial para el conocimiento. De aquí que todo el panorama universal que incluye la antropología, la ética y el derecho como las tres vertientes en donde se desarrolla todo el posible conocimiento acerca del hombre, se van a sostener en el modo como el hombre es capaz de responder conscientemente a tres díadas relacionales que se le aparecen dialécticamente y que son especialmente significativas en su existencia, son: la relación alma-cuerpo; la relación hombre y mujer y la relación amo-esclavo.

Se trata de la determinación, con un valor universal y con una relevancia específica para la conciencia humana, de una serie de relaciones que interpelan de tal forma el modo como el hombre se puede comprender a sí mismo que este debe responder a sus requerimientos. El aspecto dialéctico que contienen indica el modo específico como configuran, sin duda, una cierta llamada a la libertad humana que en ellas ha de realizar el crecimiento propio de la autoconciencia del hombre. Por eso, su determinación es ya una clarificación de gran valor respecto de la verdad del hombre como un ser espiritual y es una clave antropológica de grandes perspectivas²⁰.

Pero se descubre aquí una grave dificultad en el modo de comprender los significados que de estas relaciones se desprenden. Está en juego el modo de comprender la “experiencia” que va a caracterizar la fenomenología en cuanto tal, y compromete el mismo intento epistemológico hegeliano. En estas relaciones está implícita la cuestión acerca de la relación entre el espíritu y la naturaleza. Si bien Hegel quiere asumir todo el movimiento de la naturaleza en su omnicomprensión fenomenológica,

20. Así lo estudia: H.U. VON BALTHASAR, *Teodramática. II: Las personas del drama, el hombre en Dios*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992, 330-356; y tienen una importancia decisiva en sus estudios.

incluso dentro de un cierto monismo del conocimiento, *de facto*, procura siempre destacar de qué forma el hombre supera la mera relación de naturaleza y que es en este hecho donde se transparenta el espíritu del hombre como portador de un sentido de algún modo universal.

Es aquí donde se hace patente la gran carencia contenida en su modo de universalizar: le falta el sentido del *límite* que interpreta siempre como un momento necesario, pero cargado de una negatividad que el espíritu en su despliegue dialéctico se ha de encargar de superar y eliminar del conocimiento. Cualquier principio de concreción queda inserto en este momento dinámico de la negatividad de lo limitado, percibido como lo que hay que asumir para superar²¹. En especial, se da una carencia de valor de la acción singular que se juzga sólo en relación al movimiento de la autoconciencia en su superación de lo meramente natural.

4. LA FALTA DE LO CONCRETO Y LA LLAMADA PERSONAL

Detrás de este intento tan omnicomprendivo se esconden sin duda graves amenazas. Sobre todo está latente una especial comprensión de lo absoluto de la experiencia como un contenido de valor objetivo que lo comprende todo y al cual el hombre se puede acercar por medio de su propia autocomprensión. Es decir, a pesar de reconocer el valor único que tiene la conciencia humana en este proceso de libertad, el contenido de la misma y la propia dinámica del proceso parecen estar valorados por una total objetividad que actúa como el paradigma del único conocimiento científico. Entonces, lo que era el objetivo último de este intento, esto es, alcanzar el noúmeno a través del fenómeno comprendido como experiencia, al final parece diluirse en ser una parte de un todo cuyas notas difuminan la propia experiencia en cuanto irreductible a una simple objetividad, aunque sea la del Espíritu que gobierna la historia.

Como es obvio, está en juego la propia personalidad del *sujeto* humano, precisamente en cuanto él mismo es *sujeto* de la propia experiencia, el protagonista de la misma. Es más, si en el proceso se destacan los lími-

21. Cfr. HEGEL, *Fenomenología...* cit., 89: «para la conciencia, este movimiento negativo sigue siendo el fenómeno *objetivo* que va desapareciendo y no es todavía su *propio* ser para sí.»

tes y en la dialéctica de las experiencias originarias emerge la necesidad de una complementariedad sellada por la diferencia, en último término, todo ello no parece sino como pasos previos a lo que sería el momento definitivo de un Espíritu que manifestaría lo realmente absoluto²². La categoría de lo universal a modo de exigencia epistemológica propia de la ciencia, parece pesar en todo el proceso de forma que se pierde el valor de originalidad de lo *concreto*, también en el caso del ser humano singular, que en este pensamiento no alcanza sino el valor de ser una manifestación más de un ser humano en búsqueda de un sentido que le supera y con el cual se ha de configurar.

El tiempo, que en la forma de concebir la experiencia alcanzaba un valor distinto al de mera categoría moral que Kant le concedía, pierde en definitiva un valor de originalidad y la historia parece estar toda ella comprendida en el inicio a modo de un despliegue de algún modo previsto. Se habla de una historia, pero en la que no cabría una auténtica novedad, y en la que cualquier momento parcial del proceso de evolución de la autoconciencia sería superado por el siguiente. El problema de Lessing acerca de la valoración salvífica de la historia en Jesucristo²³ quedaría entonces agravado por la dificultad de comprensión de una auténtica revelación de una salvación que fuera una verdad que superase toda la creación y capacidad cognoscitiva humana²⁴. En definitiva, se observa que, cuando desaparece de la reflexión sobre el hombre la categoría de naturaleza y se la quiere reducir a la historia, la misma idea de salvación pierde su contacto con un plan creativo que sería al fin y al cabo el garante último de su sentido.

Se comprende ahora la decidida reacción de Kierkegaard que rechaza radicalmente la propuesta hegeliana y cambia enormemente el centro de la experiencia que ahora pone en el *acto de fe* como paradigma del acto personal²⁵. Para ello, desarrolla una correlación muy significativa entre

22. El fin al que tiende todo su sistema y desarrolla en el C.VIII y último de esta obra: «El saber absoluto»: *Ibid.*, 461-473.

23. Cfr. A. SCOLA, *Questioni di antropologia teologica*, Mursia, Roma ²1997, 107-130.

24. Como se evidencia en su modo de exponer la “religión revelada”: cfr. HEGEL, *Fenomenología...* cit., c. VIII c, 433-457.

25. En especial en: S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica*, en *Id.*, *Opere*, Sansoni Editori, Firenze 1972, 259-611.

el modo de la experiencia y el sujeto correspondiente a la misma. De esta forma señala acertadamente una necesaria implicación de tal sujeto en su experiencia correspondiente. El hombre en cuanto persona de algún modo “se pone” en su experiencia. Esta no es algo que cuente con un sentido meramente objetivo que haya que descifrar, sino en verdad ocasión para la emergencia de un sujeto personal. En esa perspectiva, el filósofo danés distingue el sujeto estético, el sujeto moral y el sujeto cristiano²⁶. Si en los dos sujetos primeros podemos reconocer un intento de caracterización de las comprensiones del sujeto de Hegel y Kant respectivamente, será el sujeto cristiano el que centre toda la atención de Kierkegaard por su singular configuración por medio de la libre entrega que supone el acto de fe.

En los denominados “discursos edificantes” desarrolla con mucho cuidado el contenido real y el modo de realizarse de tal sujeto cristiano²⁷. Es allí donde puede destacar de qué modo cualquier revelación propiamente dicha alcanza el valor personal de ser un acto de fe por medio de una experiencia determinada. De este modo, se puede entender adecuadamente el papel de Cristo y su centralidad para cualquier vida humana.

Con esto sitúa en un *acontecimiento* imprevisible y original la única realidad capaz de despertar al hombre a un sentido que lo salve, dentro de una dinámica personal que incluye la fe. Es la misma fe la que expresa el acto más propio de la libertad al contrario de lo que presentaba Hegel como «conocimiento de la necesidad»²⁸. En esta perspectiva llega a definir el “momento de la libertad” como «fundarse transparente en la potencia que le ha puesto»²⁹, es decir, acentúa el valor relacional con el que nace la libertad en un sentido fundamentalmente vertical de relación con el infinito. Este horizonte de infinito que está presente en cualquier

26. De forma radical en: S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Editora Nacional, Madrid² 1975, aunque la distinción se remonta a: *Aut-aut* en 1843.

27. Un estudio sobre la naturaleza y objeto de estos “discursos edificantes”: C. FABRO, “Introduzione”, en S. KIERKEGAARD, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano 1982, 7-73; hace una especial mención a su carácter anti-hegeliano en: *Ibid.*, 31-40, menciona la *Fenomenología del Espíritu* en: *Ibid.*, 33, nota 51.

28. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 158.

29. S. KIERKEGAARD, “La malattia mortale”, en *Id.*, *Opere*, Sansoni Editori, Firenze 1972, 645. Cfr. M. NEGRE, “Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard”, en *Anuario Filosófico* 21/1 (1988), 51-72.

acto humano, es su verdad más profunda y donde se puede mantener con firmeza el valor único e irremplazable de cualquier persona humana. Es éste el enganche con la realidad misma de una naturaleza que Kierkegaard no ignora, precisamente porque nunca le concede el valor cerrado que observa en los científicos. Por eso mismo, desprecia el discurso de una razón que quiere restringir el horizonte de la acción a un simple elenco de razonamientos, por el contrario, tiene en cuenta el infinito deseo humano como un auténtico motor de la acción que permite a la libertad abrirse a lo eterno y respirar, por tanto, su ámbito adecuado que exige la fe aunque no la pueda ni siquiera postular.

Abre, pues, el campo a un movimiento relacionado con la naturaleza humana pero que ésta es incapaz de definir en su origen y su término, y necesita de un reconocimiento personal a modo de la fe de Abrahán para poder descubrir en toda su verdad la propia identidad del hombre. Esta verdad es la que posteriormente, en la llamada *Kierkegaard-Renaissance*, se ha venido a denominar “existencia personal”³⁰. Con esta expresión, que da lugar a todo el movimiento existencialista en sus más variadas versiones, se quería destacar cómo la vida del hombre consiste en “*ex-sistere*”, esto es, en estar fuera de las causas, en un modo de ser absolutamente original e indeducible. Lo cual conlleva un indudable valor personal, pero que no siempre ha sido bien entendido³¹.

En este modo de existencia que Kierkegaard nos ha presentado, es necesario recordar la matización del deseo como uno de los aspectos que tiene siempre en cuenta el pensador danés, porque es precisamente el que liga todo su análisis del acto de fe con un primer momento creativo que es del todo necesario para que pueda darse el ámbito comunicativo en el que se realice la vocación y la respuesta libre del hombre. Eso sí, la creación se comprende de un modo muy diverso a un “hacer cosas”. Es ahora la expresión real de la libertad infinita divina y, por eso mismo es, en cuanto acto creativo, una llamada a la libertad humana. Solo una potencia infinita que se entrega completamente es capaz de crear una

30. Cfr. L. DUPRÉ, *Kierkegaard as Theologian: the Dialectics of Existence*, Sheed and Ward, New York 1963.

31. Para entender la diferencia entre ambas concepciones: cfr. C. FABRO, “La Filosofía Contemporánea”, en C. FABRO (ed.), *Storia della filosofia*, II, Coletti Editori, Città del Vaticano 1959, 840.

auténtica libertad. Es de este modo como la libertad en Kierkegaard está anclada en la misma naturaleza humana como fruto del acto creador de Dios³². Es en el conjunto de esta visión cristiana donde propone como clave interpretativa la experiencia del amor, como la auténtica revelación de la persona y una unidad de comunicación entre Dios y el hombre que supera el conocimiento objetivante y requiere internamente la fe³³. Su sistema dialéctico, por tanto, que tiene en consideración radicalmente la racionalidad del valor singular de la experiencia como forma de hacer surgir el sujeto personal real en medio de una multitud de fenómenos, puede sin duda calificarse como fenomenológico, aunque su método de conocimiento no lo sea.

En cambio, esta realidad de una verdad personal trascendente se pierde en la reflexión posterior de corte existencialista. Precisamente, al destacar con razón cómo la persona no puede reducirse a la naturaleza concreta, sino que tiene en sí un valor existencial en el sentido de la conocida definición ricardiana: «*incommunicabilis existentia*»³⁴; se olvidó cualquier referencia a la naturaleza como un contenido irrenunciable de la personalidad, esto es, lo que destacaba más directamente la tantas veces preterida definición de Boecio: «*naturae rationalis individua substantia*»³⁵. De aquí que muchos de los autores de esta corriente propusieran, mediante un modo de pensamiento dialéctico tendente a confrontar conceptos e incapaz de descubrir una unidad dinámica profunda, oponer

32. Cfr. C. FABRO, “La fondazione metafisica della libertà di scelta in S. Kierkegaard”, en AA.VV., *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano 1975, 86-116.

33. Una expresión muy significativa de todo su pensamiento es: KIERKEGAARD, *Gli atti ...* cit., 224: «Quando allora la tua anima non è distratta o confusa dal vedere l'oggetto del tuo amore e a diversità dell'oggetto, ecco che sei tutt'orecchi per sentire le parole del precetto, le quali ti dicono soltanto e unicamente che “tu” devi amare il prossimo. Ecco che allora tu sei sulla via della perfezione di amare il prossimo quando il tuo occhio è chiuso, e tu sei diventato tutt'orecchi per il precetto.»

34. RICHARDUS A SANCTO VICTORE, *De Trinitate*, l. 4, c. 22 (PL 196, 945), el cual, como era debido, en su definición completa incluye la mención de la naturaleza como algo necesario para calificar el modo de existencia.

35. A.M.S. BOETHIUS, *Liber de persona et duabus naturis*, (PL 64, 1343). Para la discusión de esta definición en el personalismo me permito remitirme a: cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *La pregunta por la persona, la respuesta de la interpersonalidad. Estudio de una categoría personalista*, Publicaciones de la Facultad de Teología “San Dámaso”, Madrid 2004, 99-101.

radicalmente el movimiento natural con la acción personal³⁶. De esta forma, sin una distinción adecuada entre las leyes físicas y las morales, se llegó en algunos casos a la negación explícita de la existencia de normas absolutas válidas sin excepción en torno a la cuestión que se denominó “moral de situación”³⁷.

Este modo de pensamiento, además, encontró un apoyo colateral en la forma subjetivista de entender el bien, separado de cualquier proceso humano de acción, que provenía de la filosofía analítica de Moore. En ella, se llegaba a contraponer el bien físico, ontológico u óntico, con el bien de la persona, único bien moral que consistiría en el juicio interior de sopesar los datos externos³⁸. La división anterior de una esfera natural determinista y otra interior de “pura” libertad parecía encontrar un camino por el que llegar a determinados acuerdos de “corrección” ética para poder convivir sin excesivos problemas.

Llegamos pues a una nueva ruptura entre el objeto y el sujeto, precisamente en el ámbito ético y de interpretación de la acción que es el tema por el que se inició el intento epistemológico de llegar al conocimiento del sujeto ético y que queda de nuevo disuelto en el pensamiento de Moore³⁹. Constatamos entonces que ha sido, naturalmente entre otras razones coincidentes, una mala comprensión del intento primero de la fenomenología la que ha conducido a la crisis moral actual, consistente en una especial conjunción de objetivismo científico con un subjetivismo radical de la intención del sujeto agente. Esta situación moral se ha de calificar de emotivismo teleológico⁴⁰ y conforma un sujeto pasional utilitario muy débil en el momento de afrontar la realización de sus

36. De aquí que el personalismo se preocupe de aclarar sus relaciones con el existencialismo: cfr. E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, Ed. Gallimard, Saint-Amand² 1962.

37. Cfr. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral. Medio siglo de historia*, Aldecoa, Burgos 1997.

38. Por la interpretación que realiza: W.D. ROSS, *The Right and the Good*, Clarendon, Oxford 1930.

39. Cfr. C.W. GRINDEL, “Ethics without a Subject. The Good in G.E. Moore”, en AA.VV., *Thomistica Morum Principia. Communicationes V Congressi Thomistici Internationalis. Romae, 13-17 Septembris 1960*, I, Officina Libri Catholica, Romae 1960, 73-85.

40. Es la gran intuición de: A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Duckworth, London² 1985.

acciones, expresión última de esta forma de escindir la naturaleza y la acción del hombre⁴¹.

A este tipo nuevo de ruptura va a responder una nueva fenomenología nacida del conocimiento del pensamiento más clásico que nos abre un camino distinto para resolver nuestra cuestión. No ha sido en vano este recorrido histórico, porque nos ha permitido comprender que la cuestión esencial no es un mero método de conocimiento o de análisis, sino la determinación de la verdad de la persona humana.

5. UNA FENOMENOLOGÍA DE LOS ACTOS INTENCIONALES

Fue Brentano el que recuperó un concepto de fenomenología que se basaba en la comprensión aristotélica sobre el objeto de una potencia espiritual: no consiste en un objeto físico, sino que se trata de un *objeto intencional*⁴². Las potencias espirituales, tal como las entiende el Estagirita, tienen la característica peculiar de que su actividad no acaba en un producto exterior, sino que obtienen su fruto en el interior mismo de la potencia con una nueva existencia que se puede denominar “intencional”⁴³. Su finalidad interna se ha de definir por esta intencionalidad que se sostiene por una relación no física que une el sujeto de la acción con el objeto de la misma. Aquí se abre un camino nuevo de acceso al sujeto desde la consideración del objeto que aparece a la conciencia y que, en la terminología anterior se denominaba “fenómeno”, lo cual tenía un sentido muy claro en el pensamiento aristotélico como “lo que aparece” y pide al sujeto responder con su racionalidad. Este mismo aparecer en sus condiciones reales ahora se considera la puerta abierta para llegar a un conocimiento *real* en el que el hombre mismo está implicado.

41. Para una explicación de este sujeto, me remito a: L. MELINA -J. NORIEGA -J.J. PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor. Fundamentos de la moral cristiana*, Ediciones Palabra, Madrid 2007, 154-158.

42. Cfr. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874 (*Psicología*, Revista de Occidente, Madrid² 1935), que luego aplica a su teoría de los valores en: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889 (*El origen del conocimiento moral*, Trad. M. GARCÍA MORENTE, Revista de Occidente, Madrid 1942).

43. Para los sentidos de tal intencionalidad en el pensamiento clásico: cfr. A. HAYEN, *L'Intentionnel dans la philosophie de saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris 1942.

El éxito de este nuevo camino epistemológico⁴⁴ lo alcanzó de forma definitiva Husserl. Lo lleva al máximo rigor y lo propone como la solución real a la insostenible situación de una teoría del conocimiento ahogada entre un idealismo que tiende a cerrarse en sí y es así incapaz de “llegar a las cosas mismas”⁴⁵; y el empirismo del puro dato que no sabe percibir ningún sentido. Se abría un horizonte que permitía responder a las cuestiones de fondo que percibíamos ya en Kant, pero que, la ignorancia en él del valor de la experiencia y en Hegel la absolutización de la misma en una medida no humana, habían hecho intransitable el sendero del conocimiento de la realidad.

La intencionalidad era un nuevo modo de considerar el espíritu dentro de una finalidad que le precede y que supone en su propia manifestación un nuevo modo de considerar la realidad. La originalidad del método y la relevancia de sus aportaciones causaron una gran admiración, pero la grandeza de la perspectiva no escondía las dificultades del proyecto. En especial, la posibilidad de una interpretación reductiva del contenido de la experiencia que es la base de la fenomenología. En el caso de Husserl las grandes dudas surgen de su modo de comprender la “reducción eidética” de dicha experiencia, en la cual pone entre paréntesis al sujeto mismo de la experiencia⁴⁶.

De aquí provienen multitud de distintas aproximaciones fenomenológicas que buscan superar la rígida metodología husserliana mediante su aplicación a distintas experiencias humanas en las cuales se revela especialmente la persona⁴⁷. En esta perspectiva, se ha podido profundizar y enriquecer enormemente el concepto mismo de experiencia hasta llegar

44. Para un estudio sobre la fenomenología en cuanto tal: cfr. P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986.

45. En especial en: E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, en *Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, I, Martinus Nijhoff, Haag 1950, 121-177.

46. Cfr. la consideración que realiza: E. FINK, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, 177: «Es ist das System der ausschließlichen und konsequenten Selbstbesinnung, d.h. jetzt der durch die phänomenologische Reduktion ermöglichten konstitutiven Weltinterpretation.»

47. Recordemos el análisis de la empatía que realiza: E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; y que es el principio de una original fenomenología del espíritu que realiza en: ID., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, en *Edith Steins Werke*, II, Herder, Freiburg 1986.

a ser un elemento fundamental de renovación teológica⁴⁸. El centro de tal visión ha sido normalmente la consideración de la integridad de tal experiencia en cuanto significativa para el hombre, porque encierra en sí un *sentido* en el que la vida personal está implicada. Así por ejemplo, Marion ha destacado la diferencia que la intencionalidad característica de la fenomenología aporta respecto al puro “dato” científico, ya que la intencionalidad por sí misma, en cuanto incluye en verdad la implicación del sujeto, se ha de considerar con más precisión una “donación”⁴⁹.

Un caso de especial relevancia para nuestro tema es Scheler, el cual, dentro de un análisis fenomenológico de distintas experiencias, sabe destacar la importancia de los *afectos* en una relación directa con el amor como momento específico de revelación personal⁵⁰. Pero lo hace dentro de un actualismo difícil de integrar en la totalidad de una vida y que adolece de una debilidad importante en la consideración del bien y, con ello, de la naturaleza misma de la acción de la persona. Si parte de la inclusión en su pensamiento fenomenológico del entorno vital y biológico que le podía dar un cierto fundamento a modo de sustrato estable⁵¹, en su última época, la misma consideración de la persona queda envuelta cada vez más, en un espiritualismo vago de carácter emotivo⁵² con una dificultad de integración de la libertad⁵³. La crítica constructiva de esta postura la encontramos en von Hildebrand que apunta, desde una posición auténticamente fenomenológica, a un horizonte cognoscitivo con un valor metafísico por el valor indudablemente interpersonal de algunas de las experiencias más señaladas en la vida humana, en especial, lo que corresponde al amor y la vida en comunión⁵⁴.

48. Sirva como referencia: J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Aubier Montaigne, Paris 1952.

49. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Presses Universitaires de France, Paris² 1998.

50. De manera decisiva en: M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, en *Max Scheler. Gesammelte Werke*, VII, Francke Verlag, Bern und München 1973.

51. Cfr. G. FERRETTI, *Max Scheler, I: Fenomenologia e antropologia personalistica*, Vita e Pensiero, Milano 1972, 33-34.

52. Como se hace más evidente en: ID., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Max Scheler. Gesammelte Werke*, IX: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern 1976, 7-71.

53. Cfr. ID., *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*, en *Max Scheler. Gesammelte Werke*, IX: *Späte Schriften*, Francke Verlag, Bern 1976, 157-161.

54. Cfr. D. VON HILDEBRAND, “Das Wesen der Liebe”, en *Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke*, III, Verlag J. Habel-W. Kohlhammer, Regensburg-Stuttgart 1971;

En la misma línea, hemos de llamar la atención sobre el análisis fenomenológico que se realiza respecto a la relación interpersonal incluida en la misma intencionalidad y que se concreta en la dimensión de responsabilidad⁵⁵. Se estudiaba así un aspecto que, dentro de la intención inicial kantiana de búsqueda de un acceso al “sujeto ético”, supone la verdadera revelación de la persona en una relación moral muy alejada de la autonomía radical. Es Levinas el que se centra en este análisis, para destacar todas las dimensiones éticas que contiene. Eso sí, en la relación asimétrica que sostiene esta responsabilidad quiere afirmar de tal modo la intersubjetividad de esa experiencia que abandona cualquier consideración de la naturaleza⁵⁶.

Es decir, si bien la corriente fenomenológica tal como la hemos presentado abre una puerta de acceso real a un conocimiento más profundo de la verdad personal, existe, sin embargo, toda una línea de comprensión de la misma que evita por medio de una cierta reducción cualquier consideración sobre la naturaleza⁵⁷. Es necesario por consiguiente precisar el modo de acceso a una intencionalidad más rica. El modo de asegurar una concepción más integral de fenomenología solo puede ser “volver a la experiencia misma”, que sea ella la que tenga la primacía sobre el método y no se la considere como un mero material sobre el que aplicar la “reducción”. Esta originalidad de la experiencia en sus distintos niveles nos conduce a reconocer la importancia decisiva de las “experiencias originarias” en las que el hombre descubre la verdad de sí mismo. Un fenómeno específico que también se puede denominar “experiencia elemental” y que es un concepto esencial en todo el magisterio de Juan Pablo II, que él esculpió de algún modo mediante una nueva fenomenología centrada en la acción y la persona⁵⁸.

Id., “Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchen über Wesen und Wert der Gemeinschaft”, en *Dietrich von Hildebrand. Gesammelte Werke*, IV, Verlag J. Habel-W. Kohlhammer, Regensburg-Stuttgart 1975.

55. Cfr. R. INGARDEN, *Sobre la responsabilidad*, Dorcas-Verbo Divino, Madrid 1980.

56. En especial en: E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, Le Haye 1974.

57. Se ve también en el modo de plantear la fenomenología que realiza: J.-L. MARION, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris 2003.

58. Cfr. A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova 2003.

6. UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y DE LA PERSONA

Ya Nédoncelle había criticado fuertemente las carencias en la consideración de la naturaleza en las que incurre Levinas y que considera claramente negativas respecto de la realización personal⁵⁹. La persona queda envuelta en una amenaza de vacío que la incapacita en verdad para esa tarea de unificación personal que el personalismo ha identificado como “vocación”⁶⁰. Destaca así la necesaria apertura a un auténtico sentido metafísico de persona que debe sostener cualquier uso fenomenológico y que integra dinámicamente todas las dimensiones de la naturaleza en la relación de reciprocidad interpersonal que es esencialmente el amor⁶¹.

En verdad las dos líneas que antes hemos considerado dentro de la renovación post-husserliana de los afectos y de la intersubjetividad exigen una fuerte consideración de la naturaleza, pero siempre dentro de la adecuada consideración fenomenológica.

En este sentido, ha sido ejemplar la fenomenología absolutamente *sui generis* que realiza Maurice Blondel. Entra de un modo decisivo en la naturaleza misma de las potencias en su análisis de la acción como manifestación decisiva del auténtico sentido de vivir para una persona. La división fundamental que realiza entre la *volonté voulante* y la *volonté voulue*⁶² da una cierta primacía fenomenológica a lo que se podría denominar “deseo natural”, pero que, y esta es la novedad fundamental que aporta Blondel, solo puede ser conocido por un análisis de la experiencia. Parte, no de un juicio sobre un objeto, sino en lo que se ha denominado “vía de la inmanencia” en la medida en que muestra con toda claridad la forma interna de la acción misma, sin la cual el hombre dejaría de actuar en absoluto y que articula todo el dinamismo interno de la libertad en una implicación personal abierta

59. Véase el interesante análisis que realiza en: M. NÉDONCELLE, “L’intersubjectivité d’après Martin Buber et Emmanuel Lévinas”, en ID., *Intersubjectivité et ontologie*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, 365-374.

60. Para este concepto en Nédoncelle: cfr. ID., *De la fidélité*, Aubier Montaigne, Paris 1953.

61. Desarrolla esta relación especialmente en: ID., *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris² 1963.

62. Cfr. M. BLONDEL, *L’Action. Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique*, en *Œuvres complètes, I: 1893 Les deux thèses*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, 166 [132].

radicalmente a la acción de Dios⁶³. De aquí que acceda a un sentido nuevo de realidad en lo que se puede denominar sin duda la primera fenomenología centrada propiamente en la acción. Era esta un elemento central en la experiencia humana pero que había sido marginado, como hemos visto en Kant y en Hegel, por un análisis tan centrado en la autoconciencia que incapacitaba a ver de qué forma la misma conciencia nace y se desarrolla en un dinamismo de la acción que le precede.

Este modo de acceder a lo propio de la persona que incluye por consiguiente la asunción de la naturaleza en el dinamismo del amor, es una característica de la tradición cristiana que apunta desde el significado de la experiencia con todas las fuerzas a lo que no puede ser objeto de experiencia, pues es anterior a cualquier experiencia humana: la creación; pero que el hombre es capaz de asumir en el momento de la libertad al verla sin fundamento en sí misma e intrínsecamente relacionada con la libertad infinita de Dios que sí ha experimentado. Este modo de afirmar la libertad humana con un valor ligado al ser y no solo a las relaciones sociales como era el propio de la especulación pagana, es una novedad muy significativa del cristianismo que marca la comprensión del destino del hombre como de una salvación que requiere el ejercicio de la libertad humana⁶⁴. Se da aquí una unidad específica del sentido de la acción cristiana con el momento creativo como una llamada a la comunión con Dios. Estas afirmaciones son las que llevarán a la comprensión de la existencia de una *naturaleza libre*, esto es, a cómo la misma libertad humana está anclada en el movimiento natural humano. Esta intuición tiene su expresión más desarrollada en el concepto de voluntad como potencia espiritual (θέλησις) de San Máximo el Confesor, en una formulación integradora de la naturaleza humana en la medida en que se revela en sus acciones y tiene su referente principal y máximo en la acción salvadora de Cristo⁶⁵.

63. De aquí su influjo decisivo en otros autores y en la renovación teológica: cfr. H. VERWEYEN, "Inmanencia. Método de la", en R. LATOURELLE -R. FISICHELLA (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, 720-725.

64. Así sucede con San Ireneo defensor de esta libertad en su relación con Dios: cfr. A. ORBE, *Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969, 149-195.

65. Cfr. SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Tractatus primus ad sanctissimum presbyterum Marinum*, (PG 91,13a); J.D. MADDEN, "The Authenticity of Early Definitions of Will (thelêsis)", en F. HEINZER -CH. SCHÖNBORN (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur*

Es decir, la revelación del valor personal que se contiene en la experiencia cristiana se realiza con toda claridad porque parte de una afirmación fuerte de la naturaleza humana. El valor sobrenatural de la salvación divina solo puede ser captado adecuadamente cuando se tiene una concepción creativa de la naturaleza como un don del amor de Dios. De otro modo, los dualismos que se arrastran desde presupuestos ajenos a la experiencia, todo lo más, permitirían una coordinación exterior de los dos órdenes –natural y sobrenatural– en un reduccionismo que afecta a ambos y de modo especial a la forma de comprender la libertad de la persona humana⁶⁶ y el valor de su acción.

En otro orden de cosas, tal vez sea Ricoeur el autor que ha intentado posteriormente una cierta fenomenología de la acción humana a lo largo de su rico pensamiento, con una capacidad integradora de distintos elementos esenciales para tal acción, entre los que se encuentra también la naturaleza, y de modo importante la corporeidad, aunque privilegie por su gusto hermenéutico el aspecto narrativo de la acción humana⁶⁷.

En esta línea es donde se inserta la fenomenología wojtyliana de *Persona y acción* en la que recoge influjos muy diversos aunque con una especial referencia al análisis de Blondel. En este estudio riguroso que se centra fenomenológicamente en la revelación de la persona en su acción, se ofrece igualmente una fenomenología de la naturaleza por ser parte intrínseca de la acción. De este modo, es esencial para comprender la dinámica de trascendencia-integración que es la propia de la acción humana y en la que destaca el papel de la corporeidad⁶⁸. Era a lo que tendrían todos sus estudios anteriores sobre la experiencia moral en Hume, Kant, Scheler y Santo Tomás⁶⁹, que tienen su continuidad después en otra serie de estudios donde estos análisis se debían enriquecer con un mejor

Maxime le Confesseur Fribourg, 2-5 septembre 1980, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg Suisse 1982, 61-79.

66. Es la reflexión de: H. DE LUBAC, *Summum. Études historiques*, Aubier, Paris 1946.

67. Véase de modo particular: P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, I: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1967; P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté, I: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1967; ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris 1986.

68. Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, 121-301.

69. Los artículos que ya hemos mencionado recogidos en: ID., *I fondamenti dell'ordine etico*, Ed. CSEO, Roma² 1980.

conocimiento de las relaciones interpersonales que se manifestaban en las experiencias básicas donde el hombre se despertaba a la conciencia⁷⁰. Aunque no lo desarrolla en esa obra, todo su pensamiento está impregnado de una auténtica fenomenología del amor que es la que da una respuesta decisiva a nuestro tema⁷¹, en la perspectiva última de una correlación sorprendente entre la revelación divina y la experiencia humana.

7. VOLVER AL AMOR, PASOS HACIA UN PLANTEAMIENTO UNITARIO

Volver al amor, así se puede expresar este último paso que hemos de dar. Se trata de “volver”, porque de algún modo estaba presente en un inicio. El modo de llegar al noúmeno que buscaba Kant, la auténtica fenomenología del espíritu que postulaba Hegel, la aparición del sujeto cristiano que proclamó Kierkegaard, realmente está en el amor. La fenomenología en cuanto sistema nacía del deseo de “volver a las cosas mismas” de las que se había apartado el conocimiento científico, con ello quería significar que no se proponía un método más que pudiera convertirse en una pantalla añadida que ocultase la realidad, que consistía más bien en una forma “natural” del conocimiento que por sí mismo se debe a una connaturalidad entre lo que se manifiesta y el sujeto que lo percibe en la medida en que el fenómeno reclama la intencionalidad del sujeto. Si seguimos esta lógica, podemos comprender que la auténtica fenomenología, la que puede unir la naturaleza con la acción humana y explicar así las auténticas dimensiones de la libertad, ha de ser una verdadera fenomenología del amor. La que abandonaron sorprendentemente Kant y Hegel y no llegó a alcanzar Husserl, todos ellos recorrieron el camino de un “conocimiento objetivo puro” separado del amor⁷².

70. Estos estudios son los que se encuentran en: ID., *Perché l'uomo? Scritti inediti di antropologia e filosofia*, Leonardo, Città del Vaticano 1995. Para ver cómo se relacionan con la fenomenología contemporánea: cfr. M. SERRETTI, *Conoscenza e trascendenza. Introduzione alla filosofia dell'uomo attraverso Husserl, Scheler, Ingarden, Wojtyła*, CSEO, Bologna 1984.

71. Se aprecia de modo muy claro cuando se estudian detenidamente sus fundamentos antropológicos. En este sentido: cfr. T. STYCZEŃ, *Comprendere l'uomo. La visione antropologica di Karol Wojtyła*, Lateran University Press, Roma 2005.

72. Para Kant y el teleologismo: cfr. M.C. NUSSBAUM, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York-Oxford 1990; para el caso de

Se nos muestra entonces la originalidad de un conocimiento amoroso. Aquí es donde se da una unidad entre el ocultamiento y la manifestación que forma parte de la misma dinámica del amor en cuanto revelación del amante en su acción⁷³. Nos abre a una forma de conocimiento que no es dominativo, sino que aprende a seguir la lógica de un amor que se nos manifiesta.

Es importante que, si es esta la fenomenología más auténtica de la persona, y aparece vinculada estrechamente a sus acciones, sea el amor también la fenomenología de la naturaleza misma, que tenga como inicio el ser medio de contemplación de un amor primero, de la forma como nos invita San Ignacio en su “meditación para alcanzar amor”⁷⁴. Si hemos visto distintos modos fenomenológicos de estudiar el amor, en ellos no siempre se ha sabido integrar todo el valor del denominado “amor natural”, con el momento afectivo en cuanto motor de la acción y una última plenitud ofrecida en una lógica de donación⁷⁵. Así pues, dentro de esta fenomenología del amor se pueden distinguir tres momentos distintos: presencia, encuentro y comunión, que obedecen a los tres sentidos distintos de interpersonalidad que el personalismo supo determinar⁷⁶ y que nos abren entonces a una analogía básica del amor como la luz necesaria para llegar a amar, el acto propio del hombre donde puede ofrecer su verdadero “don de sí” y configurar de este modo el verdadero “sujeto ético”⁷⁷.

En definitiva, el breve recorrido histórico que hemos realizado no sirve para presentar ni siquiera los rudimentos de una verdadera fenomenología, ni de la naturaleza, ni de la acción. Incluso las referencias a las fenomenologías sobre el amor han sido muy sucintas y superficiales. No ha sido esta determinación la intención fundamental del estudio; sino afirmar la convicción de que las distintas desviaciones de intenciones

Hegel: cfr. R. NEBULONI, *Amore e morale. Idee per la fondazione dell'etica*, Borla, Milano 1992, 9-31.

73. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Las personas del drama: el hombre en Dios*, vol. II de *Teodramática*, Ediciones Encuentro, Madrid 1992, “Latencia y acompañamiento de Dios”, 249-261.

74. Cfr. SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, [230-237].

75. Para un análisis de la acción como acto de amar: cfr. MELINA -NORIEGA -PÉREZ-SOBA, *Caminar a la luz del amor...* cit., 655-760.

76. Lo he procurado analizar en: PÉREZ-SOBA, *La pregunta por la persona...* cit., 27-73.

77. Lo hace desde una perspectiva tomada de RICCŒUR: J.-D. CAUSSE, *El don del ágape. Constitución del sujeto ético*, Sal Terrae, Santander 2006.

inicialmente muy correctas han provenido, no de falta de capacidad de análisis o de no tener en cuenta las cuestiones de fondo, sino de falta de la *perspectiva* adecuada. Podemos ahora concluir que es esta perspectiva adecuada: la que nos ofrece la luz del amor.

SOMMARI

La fenomenologia nasce con lo scopo di trovare una verità personale nella relazione tra il fenomeno e il soggetto personale, superando le difficoltà presenti nella prospettiva kantiana. Sullo sfondo sta la divisione fra le scienze dalla natura di tipo determinista e le scienze umane come spazio della libertà. Da qui sorge un non piccolo ostacolo ad integrare natura e libertà in questo disegno fenomenologico. La Nuova fenomenologia, nata con Brentano, apre una nuova via e ha permesso una nuova analisi di determinate esperienze fondamentali dotate di un valore personale. Blondel è all'inizio di una fenomenologia dell'azione molto adeguata per dare spazio ad una integrazione personale tra natura e persona. Questo intento dovrebbe essere portato a compimento con un maggiore approfondimento dalla fenomenologia dell'amore.

Phenomenology arises with the objective of discovering personal truth within the relationship between phenomenon and personal subject, superceding the difficulties present within the Kantian perspective. Underlying this approach is the division between natural sciences of a deterministic kind and human sciences as the domain of freedom. A great obstacle there arises in integrating nature and freedom within this phenomenological attempt. The New Phenomenology originating in Brentano opens up a new approach, allowing for a new analysis of determinate fundamental experiences signified with personal value. With Blondel originates a phenomenology of action that is most adequate in giving place to a personal integration between nature and person. This attempt should be brought to completion through a greater deepening of the phenomenology of love.

La phénoménologie naît dans le but de trouver une vérité personnelle dans la relation entre le phénomène et le sujet personnel, dépassant ainsi les difficultés présentes dans la perspective kantienne. Derrière cela, nous trouvons la division entre la science de la nature de type déterministe et les sciences humaines comme espace de liberté. De là, surgit un grand obstacle pour intégrer nature et liberté dans ce dessein phénoménologique. La Nouvelle phénoménologie, né avec Brentano, ouvre une nouvelle voie et permet une nouvelle analyse d'expériences fondamentales déterminées dotées d'une valeur personnelle.

Blondel est au commencement d'une phénoménologie de l'action bien adéquate pour laisser l'espace à une intégration personnelle entre nature et personne. Cette intention devrait trouver son accomplissement grâce à un meilleur approfondissement de la phénoménologie de l'amour.

La fenomenología nace con el fin de encontrar una verdad persona en la relación entre el fenómeno y el sujeto personal que se había hecho muy difícil en la perspectiva kantiana. Detrás de ello hemos de ver la división entre las ciencias de la naturaleza de corte determinista y las ciencias humanas como el ámbito de la libertad. De aquí un gran obstáculo para poder integrar la naturaleza y la libertad en este intento fenomenológico. La Nueva fenomenología surgida con Brentano abre un nuevo camino que ha permitido un nuevo análisis de determinadas experiencias fundamentales con un valor personal. Con Blondel comienza una fenomenología de la acción muy positiva para lograr un camino de integración personal de naturaleza y persona. Se ha de completar este intento con una mayor profundización de la fenomenología del amor.

A fenomenologia nasce com o propósito de encontrar uma verdade pessoal na relação entre o fenômeno e o sujeito pessoal, superando as dificuldades presentes na perspectiva kantiana. Detrás está a divisão entre as ciências da natureza de tipo determinista e as ciências humanas como espaço da liberdade. Daqui surge um grande obstáculo para poder integrar a natureza e a liberdade neste intento fenomenológico. A nova fenomenologia, nascida com Brentano, abre um novo caminho que permitiu uma nova análise de determinadas experiências fundamentais com um valor pessoal. Com Blondel começa uma fenomenologia da ação muito adequada para dar espaço a uma integração pessoal entre natureza e pessoa. Esta intenção deveria ser efetuada com um maior aprofundamento da fenomenologia do amor.

La natura umana e la scienza contemporanea

ALBERTO STRUMIA *

1. INTRODUZIONE

Da qualche anno a questa parte gli osservatori e gli intellettuali più attenti sembrano ormai essersi accorti e arresi di fronte ad una sorta di “dato sperimentale” – se così possiamo chiamarlo prendendo a prestito l’espressione dal linguaggio delle scienze – che non è più possibile trascurare e tanto meno ignorare. Si tratta di un dato che affiora contemporaneamente nella dimensione “pratica” della vita della persona e del corpo sociale, così come nella dimensione “teorica” delle diverse discipline scientifiche, sia nelle scienze dette comunemente “dure” (come le scienze fisiche e matematiche, ad esempio) come in quelle più vicine all’uomo (quali la biologia, le scienze cognitive, antropologiche e sociali, ecc.). Si direbbe che solamente un *habitus* mentale “riduttivo” acquisito da lungo tempo¹, se non un vero e proprio pregiudizio ideologico, possono far sì che esso non venga riconosciuto.

Sul versante “pratico” tale dato consiste nel manifestarsi di una serie di contraddizioni entro le quali la persona umana nella sua individualità

* Dipartimento di Matematica, Università di Bari/ Dip. Teologia Sistemica, Facoltà Teologica dell’Emilia Romagna.

1. Nel senso in cui Tommaso d’Aquino parlava di «*pravas consuetudines et habitus corruptos*» (*Summa Theol.*, I-II, q. 94, a. 6 co) a proposito della perdita di coscienza di alcuni aspetti della legge naturale.

così come nei suoi rapporti relazionali si trova da oggi a vivere.² Contraddizioni che si ripercuotono sull'intera comunità umana ai diversi livelli: quello della famiglia, della convivenza civile (nel paese o nella città, nella nazione, nel rapporto tra le nazioni, le culture, le religioni).³ Il fatto che si deve registrare è che la condizione dell'uomo, ai nostri giorni, sia nella dimensione interiore e privata che in quella esteriore e pubblica tende a divenire sempre meno "vivibile".

Sul versante "teorico" – ormai giunto al termine di quella parabola, prima ascendente e poi discendente, percorsa dalla razionalità, che l'ha vista confrontarsi per due millenni con il Fatto Cristiano⁴ – il pensiero filosofico è stato interamente sorpassato, almeno quanto all'efficacia dei risultati, dal potente progresso delle scienze naturali e matematizzate che si sono sviluppate prendendo le distanze dalla filosofia (prima dalla metafisica medievale e poi anche dalla filosofia più recente).

Successivamente, però, proprio all'interno delle stesse scienze sono emerse delle contraddizioni inaspettate: contraddizioni di carattere metodologico (che hanno condotto ad esempio alla cosiddetta "crisi del riduzionismo") e di carattere logico (che sono sorte nell'ambito della "teoria dei fondamenti" della matematica). Contraddizioni e problemi che non si sono manifestati solo in un settore particolare delle scienze, ma che sono emersi quasi simultaneamente in tutte le discipline: da quelle fisiche, biologiche con il problema della "complessità" a quelle cognitive, antropologiche ad esempio con la questione del "rapporto mente-corpo", a quelle informatiche e logico-matematiche con i "paradossi logici

2. L'insorgere di queste contraddizioni nella persona era stato già evidenziato dal Magistero conciliare nella *Gaudium et spes*: «Una così rapida evoluzione, spesso disordinatamente realizzata, e la stessa presa di coscienza sempre più acuta delle discrepanze esistenti nel mondo, generano o aumentano contraddizioni e squilibri. Anzitutto a livello della persona si nota molto spesso lo squilibrio tra una moderna intelligenza pratica e il modo di pensare speculativo, che non riesce a dominare né a ordinare in sintesi soddisfacenti l'insieme delle sue conoscenze» (n. 8).

3. «Nella famiglia poi le tensioni nascono sia dalla pesantezza delle condizioni demografiche, economiche e sociali, sia dal conflitto tra le generazioni che si susseguono, sia dal nuovo tipo di rapporti sociali tra uomo e donna. Grandi contrasti sorgono anche tra le razze e le diverse categorie sociali; tra nazioni ricche e meno dotate e povere; infine tra le istituzioni internazionali nate dall'aspirazione dei popoli alla pace e l'ambizione di imporre la propria ideologia, nonché gli egoismi collettivi esistenti negli Stati o in altri gruppi» (Ibid.).

4. Cfr. l'enciclica di Giovanni Paolo II, *Fides e ratio*, al cap. IV.

e semantici” nei loro fondamenti, ecc.⁵ «temi comuni così sbalorditivi che un numero crescente di scienziati crede di potervi trovare più di una semplice serie di belle analogie». ⁶ Non a caso le scienze, in questi ultimi anni, sembrano essersi assestate maggiormente sulle loro applicazioni tecnologiche⁷ che su un effettivo avanzamento di una sintesi teorica: basti pensare, ad esempio, come in fisica dopo un secolo non abbiamo ancora una sintesi concettuale tra relatività e meccanica quantistica, non abbiamo un’interpretazione soddisfacente della meccanica quantistica stessa, non abbiamo una teoria quantistica della gravitazione, ecc.⁸

Sembrano prospettarsi allora due possibilità:

– quella di ignorare questo dato di fatto, nel suo manifestarsi, al livello pratico, come problema della “vivibilità” (posizione che al momento pare essere ancora la più seguita) vivendo per quanto possibile “di rendita” a spese delle “riserve culturali” delle quali ancora disponiamo, fino al loro completo esaurimento;

– oppure quella di interrogarsi sulle cause dell’emergenza di tali contraddizioni, in vista di un loro possibile – anche se certamente non automatico – superamento attraverso una correzione dei presupposti culturali che inevitabilmente le determinano.

Questa seconda possibilità orientata ad una revisione di “metodo” e dei “fondamenti” – e questo è l’elemento a mio parere più significativo – è quella che viene oggi presa in considerazione contemporaneamente nell’ambito della ricerca scientifica più matura, in vista di un effettivo nuovo progresso della conoscenza scientifica, e nell’insegnamento au-

5. Su questi temi la letteratura sia avanzata che divulgativa è ormai piuttosto ampia e mi limito qui a suggerire di consultare le voci pertinenti del *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede*, a cura di G. TNAZELLA-NITTI e A. STRUMIA, Città Nuova-Urbaniana University Press, Roma-Città del Vaticano 2002 (www.disf.org), ove si può trovare anche un’amplia bibliografia.

6. M.M. WALDROP, *Complessità. Uomini e idee al confine tra ordine e caos*, Instar Libri, Torino 1996, 8-9.

7. Ai nostri giorni assistiamo ad una vera e propria esasperazione della tecnologia, soprattutto a livello delle biologia, della genetica, con le tecniche di manipolazione cellulare ed embrionale: quasi una frenesia di onnipotenza che cerca di compensare con il potere della tecnica la perdita del potere conoscitivo conseguente al relativismo nella conoscenza della verità.

8. Un quadro di grande livello delle problematiche aperte nella fisica contemporanea e delle diverse prospettive è offerto in R. PENROSE, *La strada che porta alla realtà. le leggi fondamentali dell’universo*, Rizzoli, Milano 2005.

torevole del Magistero della Chiesa, in vista della salvaguardia del bene comune nel cammino dell'umanità e della vita della Chiesa. E non deve meravigliare una tale consonanza in quanto sia al Magistero che alla scienza "autentica" sta a cuore la conoscenza e la custodia della "verità", della "natura" delle cose create e in particolare della "natura umana".

Oggi l'insegnamento del Magistero interpella direttamente credenti e non credenti non appena come un'esortazione morale normativa per i primi e facoltativa per tutti gli altri, ma come portatore di contenuti razionali (riconoscibili quindi anche da chi non ha il dono della fede, ma ha comunque quello della ragione) con i quali è rilevante confrontarsi in ordine alla dimensione della vita pratica come a quella della ricerca scientifica. La riproposizione tenace di un "realismo conoscitivo e metafisico", di una razionalità che riconosce l'esistenza di un verità oggettiva (oltre il relativismo delle nostre culture odierne), di una "legge morale naturale" (senza la quale l'esercizio del diritto diviene anche concretamente impraticabile), di una "natura umana" irriducibile e metafisicamente permanente (senza la quale la vita perde di fatto dignità, valore e sostenibilità esistenziale), di una dimensione materiale e di una immateriale della realtà e dell'uomo (senza presupporre la quale non si comprende a pieno neppure che cos'è e come opera la "mente" umana), e così via, sono tutte questioni che ormai bussano anche alla porta delle scienze. E questa volta non dall'esterno – come una domanda filosofica che va oltre la scienza, o come una norma morale estrinseca rinviabile nella soggettività privata del singolo – ma dall'interno del metodo scientifico e delle stesse teorie fondamentali, domandando di essere aperte in vista di un approccio scientifico alla metafisica. Si tratta di una sorta di rovesciamento del metodo cartesiano: non più una riduzione della metafisica alla matematica, ma al contrario un ampliamento della scienza matematizzata verso un'ontologia – che non si limiti alla "quantità" e alla "relazione" tra quantità, – per divenire maggiormente capace (*capax*) di cogliere e rispettare la "natura" delle cose e dell'uomo, fino a riconoscerne la dipendenza dal Creatore, come principio di "completezza" e garanzia di "coerenza" di tutta la realtà e di tutta la umana conoscenza.⁹

9. Ho usato qui volutamente i due termini «completezza» e «coerenza» che rievocano i famosi teoremi di Gödel.

Ecco che la questione della “natura umana” si presenta come rilevante di fronte alle scienze secondo un duplice punto di vista: da un lato la dimensione conoscitiva e scientifica è propria dell’uomo come “soggetto razionale” che fa la scienza e la utilizza, dall’altro essa si presenta all’uomo anche come “oggetto razionale” da indagare e conoscere nei suoi principi ontologici fondamentali e nei suoi aspetti specifici. Inoltre la natura umana è così chiamata in causa come soggetto conoscente e operante, in quello stretto intreccio di teoria e pratica, di epistemologia ed etica che trova nei fondamenti logici, metafisici e antropologici le sue basi.

Cercheremo di affrontare qualche aspetto di queste problematiche sia attraverso alcuni testi del Magistero (§2) che a partire da alcune problematiche scienze (§3).

2. UNA VIA TRACCIATA DAL MAGISTERO

2.1. *Il messaggio “filosofico” del Magistero recente*

Il recente Magistero della Chiesa, soprattutto quello di Giovanni Paolo II prima, e di Benedetto XVI ora, è ormai necessariamente impegnato con le grandi “questioni filosofiche”¹⁰ e non si limita ad affrontare temi riguardanti la dottrina cattolica o la teologia. E questo perché una risposta relativista, in qualche modo agnostica, o scettica a queste ultime:

– non solo finirebbe per rendere impossibile una vera “fede”, cattolicamente intesa¹¹, e una vera “teologia”, in quanto negherebbe la capacità della “ragione” di conoscere qualcosa di reale e oggettivo (“vero”), e quindi la stessa “filosofia” come forma di conoscenza (questa è stata sempre una preoccupazione del Magistero in vista di un corretto rapporto tra “ragione” e “fede”, tra “filosofia” e “teologia”), ma

10. In effetti il Magistero fin dai primi secoli si è occupato di questioni filosofiche, ma lo ha fatto principalmente in relazione al rapporto tra fede e ragione e tra filosofia e teologia. Una lettura della storia di questo rapporto nei suoi nodi fondamentali è stata riproposta nei nostri anni nel già richiamato IV capitolo della *Fides et ratio*.

11. Cioè concepita come atto-abito dell’intelletto mosso dalla volontà e dalla Grazia, e non ridotta a semplice “salto nel buio” volontaristico, emozionale, sentimentale e ultimamente “senza ragioni” e senza “motivi di credibilità” (cfr. TOMMASO D’AQUINO, *De veritate*, q. 14 “De fide”).

– finirebbe (sul piano pratico) per compromettere la stessa “vivibilità” della società degli uomini e la loro vita individuale (e questa è una preoccupazione che si è accentuata particolarmente nel Magistero recente¹² che si rivolge con determinazione particolare a tutti gli uomini) e,

– finirebbe (sul piano teorico) per vanificare la conoscenza e ultimamente quindi il valore conoscitivo della scienza, riconoscendole solo un’efficacia strumentale e tecnologica.

La vera “novità”, se così possiamo chiamarla, del Magistero recente sta nell’aver evidenziato con particolare insistenza, rivolgendosi perciò a tutti gli uomini, questo secondo aspetto del nesso inevitabile tra alcuni “nodi teorici” (filosofici: epistemologici ed etici) e la concreta “vivibilità” o “invivibilità” della stessa esistenza individuale e sociale nella comunità umana (casa, città, nazione, mondo globale). In tal modo il riferimento a determinati “contenuti di conoscenza” e a determinati “valori etici” non può essere più percepito come richiamo esterno, facoltativo e moralistico espresso da un’“autorità” (che può essere accettata o meno), ma entra a far parte di un “giudizio” sui fatti della storia presente e sulla natura delle cause di alcune delle sue contraddizioni più rilevanti. Si tratta di un modo di leggere la storia “odierno” e “credibile” che Giovanni Paolo II ha in un certo senso inaugurato, introducendo un modo di proporre il Magistero che lo ha liberato da quello stile un po’ distante e asettico di un tempo, rendendolo più afferrabile come significativo per l’uomo di oggi. E Benedetto XVI sta proseguendo nella stessa strada ponendo la questione della “ragione” come base per il “dialogo” a tutti i livelli (interumano, interreligioso, interculturale, politico-internazionale, ecc.)¹³.

In sintesi il messaggio chiaramente lanciato dal Magistero odierno è duplice:

– da un lato esso si impegna su un “giudizio storico” che constata la progressiva diminuzione del grado di “vivibilità” della presente società degli uomini (secondo le diverse forme in cui essa si attua in Occidente

12. Per «recente» intendo principalmente il Magistero da Giovanni Paolo II ad oggi.

13. Lo si è visto a partire dal discorso di Regensburg del 12 settembre 2006 fino alle parole pronunciate in occasione del più recente viaggio in Austria (7-9 settembre 2007).

e in Oriente, in un mondo globalizzato), sia a livello individuale che comunitario¹⁴;

– dall'altro lato esso afferma che questa “perdita di vivibilità” è da riconoscere come “effetto” di una “causa” primaria (anche se non unica) e non è né casuale né ineluttabile¹⁵. L'aver rimosso alcuni fondamenti “filosofici” – quindi “di ragione” e solo *per accidens* anche “di fede” – alla base della cultura che regge la società degli uomini, ne ha determinato la progressiva minore vivibilità. Tali fondamenti filosofici sono una “condizione necessaria” quindi indispensabile, anche se evidentemente non “sufficiente”: la loro attuazione rimane comunque affidata alla libera scelta dell'uomo (volontà) oltre che alla sua capacità (intelletto, ragione) di ri-conoscerli.

Tali presupposti filosofici, di ordine logico, metafisico, etico sono stati considerati “ingenui” (e non senza ragioni ai tempi di una scolastica decadente e inefficace) e quindi non accettabili dal pensiero moderno e perciò, alla fine respinti: tuttavia oggi si può constatare esperienzialmente come il loro venir meno sia alla base di una crisi globale della convivenza civile tra gli uomini e dello stesso equilibrio esistenziale della persona. Dunque, secondo l'indicazione del Magistero, essi vanno opportunamente e adeguatamente ritrovati:

-
14. È il giudizio che, sorprendendo il mondo, Giovanni Paolo II ha espresso fino dalla sua prima enciclica, la *Redemptor hominis* affermando che «l'uomo, pertanto, vive sempre più nella paura» (n. 15) e descrivendo e analizzando fenomenologicamente la condizione dell'uomo nel mondo odierno, facendo leva sulla comune constatazione esperienziale che è di ogni uomo e non sulla precettività etica della fede che interPELLa solo il credente. Questo modo di leggere e giudicare la storia è proseguito per tutto il suo Magistero e in particolare nelle sue encicliche sociali. Possiamo riconoscere nella sua formazione filosofica fenomenologica, questa inclinazione a “leggere l'esperienza” – non fermandosi però ad un livello materialista che fa riferimento alle sole “strutture”, come fa l'analisi marxista, propria del regime in cui egli ha vissuto la sua giovinezza e prima maturità – ma attingendo alla metafisica e all'antropologia e all'etica aristotelico-tomista per individuare le vere cause dei problemi e indicare le vie necessarie in vista di una loro soluzione.
15. L'indicazione espressa dal Magistero, immediatamente successiva al giudizio sulla perdita di vivibilità, è quella che invita ad interrogarsi sulle “cause” di questa situazione di invivibilità: «Deve nascere, quindi, un *interrogativo: per quale ragione* questo potere, dato sin dall'inizio all'uomo, potere per il quale egli doveva dominare la terra si rivolge contro lui stesso, provocando un comprensibile stato d'inquietudine, di coscienza o incosciente paura, di minaccia, che in vari modi si comunica a tutta la famiglia umana contemporanea e si manifesta sotto vari aspetti?» (Ibid.).

– in un primo momento almeno assunti come “ipotesi provvisoria” sulla quale fondare la convivenza umana (per una sorta di necessità di fatto: nelle emergenze si superano le divisioni di qualsiasi natura e si pensa ai soccorsi),

– in un secondo momento fondati teoreticamente in forma “non ingenua”, ma rigorosa, diciamo pure “scientifica”. E proprio il metodo scientifico oggi ha qualcosa da dirci in proposito. Mi soffermerò su questo, in seguito, affrontando l’approccio della scienza (cfr. *infra*, §3).

In particolare le due grandi questioni “fondazionali” evidenziate dal Magistero e proposte urgentemente all’attenzione degli intellettuali e di tutti gli uomini sono almeno due:

quella di una corretta concezione della “ragione” e con essa della “verità” (sul piano teoretico)¹⁶; e quella di una corretta concezione della “natura umana” e quindi della “legge morale naturale” (sul piano pratico) – non di rado divenuta desueta anche nel contesto teologico – con i loro mutui intrecci¹⁷.

In particolare il Magistero afferma alcune verità che, pur essendo state anche rivelate, sono raggiungibili pure per via razionale e invita gli

16. La questione della ragione ricollocata al centro dell’insegnamento “filosofico” del Magistero dalla *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II è divenuta uno dei temi centrali con Benedetto XVI a partire dal discorso di Regensburg.

17. È significativo rilevare come questo collegamento tra “vivibilità”, “verità” e “legge naturale” fosse emerso con largo anticipo nel pensiero di alcuni intellettuali dell’Est europeo, tra i quali ad esempio coloro che facevano capo a *Charta 77*, proprio a partire dalla esperienza di una società invivibile. Ad esempio, *sulla verità*: «Finché l’“apparenza” non viene messa a confronto con la realtà, non sembra un’apparenza, finché la “vita nella menzogna” non viene messa a confronto con la “vita nella verità”, manca un punto di riferimento che ne riveli la falsità. Ma appena di fronte all’apparenza si presenta un’alternativa, necessariamente la mette in discussione in quello che è, nella sua essenza e integralità. In genere non conta quanto è grande lo spazio che l’alternativa occupa; la sua forza non sta nel suo lato “fisico”, ma nella luce che getta sui pilastri del sistema e con cui illumina le sue traballanti fondamenta. Nel sistema post-totalitario, quindi, la “vita nella verità” non ha solo una dimensione esistenziale (restituisce l’uomo a se stesso), noetica (rivela la realtà com’è) e morale (è un esempio), ma ha anche una dimensione politica» (V. HAVEL, *Il potere dei senza potere*, ed. CSEO, Bologna 1979, 28-29). E sulla legge e il diritto naturale si dice: «La critica mossa dai dissidenti al potere comunista s’identifica anzitutto con la riscoperta della questione del diritto naturale e della natura umana» (V. BELOHRADSKY, *Il mondo della vita: un problema politico. L’eredità europea nel dissenso e in Charta ‘77*, Jaca Book, Milano 1981, 16).

uomini di cultura a ritrovarle in certo modo “scientificamente” oggi.¹⁸ Scientificamente parlando esse possono essere considerate al momento, almeno provvisoriamente, come ipotesi di lavoro “irrinunciabili” (un tempo si sarebbe detto “evidenti”)¹⁹, la cui validità potrà almeno essere corroborata dall’esperienza e, col tempo, meglio giustificata anche teoricamente. Credo che ai nostri giorni il punto di incontro tra gli uomini di scienza e di cultura debba essere su questi temi, oggetto di una riflessione razionale possibile e comune a tutti, indipendentemente dalle convinzioni ideologiche o religiose. Si tratta di compiere un lavoro di «risanamento della ragione come ragione»²⁰.

Va detto, per inciso, che in questo il patrimonio della tradizione filosofico-teologica cristiana ha obiettivamente un contributo unico da dare anche per orientare la ricerca razionale filosofico-scientifica, ad identificare/dimostrare alcune ipotesi/tesi irrinunciabili all’interno dello statuto epistemologico proprio di ciascuna disciplina²¹. Tuttavia la questione del-

18. Si ripresenta qui la distinzione tomistica tra *revelatum per se* e *revelatum per accidens* (cfr. ad es. *III Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2b co) ripresa anche dalla costituzione *Dei filius* del Vaticano I.

19. Preferisco impiegare il termine «irrinunciabili» perché è privo di quel carico di “ingenuità” che accompagna ormai da secoli il termine «evidenza» e non sempre a ragione. In realtà c’è anche un’evidenza logica che consegue all’irrinunciabilità ed equivale ad una sorta di “dimostrazione”. Ad esempio quella dei “primi principi” della logica e della metafisica che Tommaso, commentando Aristotele, spiega sono irrinunciabili «nel senso che, per poterli contraddire, coloro che li vogliono rifiutare, devono ammetterne la validità, pur non accettandoli per la loro evidenza» (*In Post. Anal.*, L. I, l. 20, n. 5).

20. «Una delle funzioni della fede, e non tra le più irrilevanti, è quella di offrire un *risanamento alla ragione come ragione*, di non usarle violenza, di non rimanerle estranea, ma di ricondurla appunto nuovamente a se stessa» (J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 142). Ho discusso questa affermazione con alcune delle sue conseguenze nel mio articolo “La fede e il risanamento della ragione come ragione”, *Divus Thomas*, vol. 40 (2005), 155-178.

21. Mi pare sia questo il senso dell’affermazione dell’allora card. Ratzinger riportata nella nota precedente. Vorrei aggiungere che «è bene tenere presente che questo duplice modo di procedere, che considera un procedimento “interno” e uno “esterno” ad un certo ambito cognitivo (fede/ragione) e disciplinare (teologia/filosofia-scienza), non è esclusivo del rapporto fede/ragione, teologia/filosofia, quasi fosse una sorta di scappatoia *ad hoc* per inventare una soluzione artificiosa ad un problema impossibile, ma è un metodo del tutto normale anche nell’ambito scientifico. Già nell’antichità Archimede testimonia come, attraverso esperimenti di meccanica (cioè “esterni” all’ambito della matematica che non è sperimentale ma logico-formale) fosse riuscito ad intuire alcune proprietà geometriche dei corpi, che poi avrebbe dimostrato con il metodo deduttivo proprio della geometria (cioè con un procedimento “interno” a quella disciplina).

la difesa della ragione, e del suo «risanamento», oggi, non è più solo un problema dei teologi, dei filosofi credenti²² che intendono mantenersi in linea con il Magistero della Chiesa, ma è un problema in qualche modo scientifico: la domanda è «se e come la verità possa tornare ad essere “scientifica”»²³.

Se la ragione, e con essa la filosofia appare oggi spesso rinunciataria, relativista e nichilista²⁴, la fede, e con essa la teologia, ne risentono di conseguenza, divenendo inevitabilmente più “fideiste” e quindi meno cattoliche.

Benedetto XVI, fino dal tempo in cui era cardinale, aveva focalizzato la questione della crisi della ragione e quindi della filosofia e della cultura del nostro tempo, affermando che

Questo relativismo, che oggi, quale sentimento base della persona “illuminata”, si spinge ampiamente fin dentro la teologia, è il problema più grande della nostra epoca²⁵.

Molto più tardi Newton giunse ad inventare il calcolo integrale (“interno” alla matematica) in quanto gli era “suggerito” come necessario per risolvere le equazioni del moto dei pianeti (problema di astronomia, “esterno” alla matematica). La stessa teoria degli insiemi di Cantor rappresenta una sorta di importazione, entro la matematica, di una nozione – quella di “insieme” – che ha un carattere ontologico ben più ampio di quella di numero» (*Ivi*, 164).

22. Forse questa era la prospettiva entro la quale una problematica simile si propose nel secolo scorso al tempo in cui si dibatteva sulla possibilità e sull'importanza di quella che allora veniva chiamata “filosofia cristiana”. La differenza principale tra quell'epoca e i nostri giorni sembra risiedere almeno in due aspetti: l'uno sta nel fatto che oggi alcuni fondamenti si presentano come indispensabili a garantire la stessa vivibilità della società, e l'altro nel fatto che alcune problematiche filosofiche fondazionali stanno emergendo, più che nell'ambito della filosofia, in quello delle discipline scientifiche un tempo considerate “dure” e refrattarie ad ogni problematica di tipo metafisico.
23. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, cit., 201.
24. Giovanni Paolo II parla di «offuscamento della vera dignità della ragione, non più messa nella condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto» (*Fides et ratio*, n. 47).
25. J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, cit., 75. Per inciso, vale la pena aggiungere che una conseguenza del relativismo filosofico è anche quel «relativismo religioso che porta a ritenere che “una religione vale l'altra”» (*Redemptoris missio*, n. 36; *Dominus Iesus*, n. 22). Sulla questione del relativismo il Magistero di Giovanni Paolo II si è soffermato in un centinaio di diverse occasioni. Basti citare per tutte: *Pastores gregis*, n. 68; *Ecclesia in America*, n. 53; *Fides et ratio*, nn. 5 e 80 e specialmente *Ecclesia in Europa*, nn. 10, 55 e 76. Sul tema della religione e il relativismo cfr. anche A. STRUMIA, *Che cos'è*

Ma questo è stato per lungo tempo un problema che veniva considerato principalmente come interno al solo mondo cattolico e che non riguardava più di tanto né la sfera della “cultura civile”, né tanto meno il “mondo della scienza” che potevano procedere senza occuparsene.

La sfera civile si poteva reggere senza porre la questione della “ragione” e della verità oggettiva (dandola in qualche misura per scontata come un’eredità comune che si stava, però, esaurendo progressivamente, ma di questo esaurirsi non ci si preoccupava più di tanto) e, quindi ancor meno quella della “natura umana” e della “legge naturale”:

– o perché l’ideologia, fosse atea o rivestita di una copertura religiosa, imposta con la forza di un potere coercitivo ne sostitutiva le argomentazioni (nelle aree rette da regimi totalitari atei o teocratici), prendendo il posto della verità;

– o perché le regole di una democrazia sempre più basata sulla *captatio* del consenso sembravano sufficienti a sostituire quelle argomentazioni (nelle aree dei paesi “liberi”) rimpiazzando la verità con l’“opinione della maggioranza” e con la “convenzione sociale”²⁶.

In entrambi i casi, comunque, veniva negata esplicitamente o tacitamente la possibilità di una “oggettività” della verità attingibile dalla ragione (sul piano della conoscenza), e della natura dell’uomo (sul piano dell’essere).

In mancanza di una tale oggettività, riconoscibile almeno in alcuni aspetti come comune a tutti, questa veniva sostituita con il surrogato

una religione? La concezione di Tommaso d’Aquino di fronte alle domande odierne, Cantagalli, Siena 2006.

26. Come chiarisce R.M. Pizzorni, «si tratta di un “*minimum etico*” condiviso dall’intero corpo sociale; ma così si ha un *diritto delle regole*, e un *diritto dei valori*, che può definirsi *diritto debole*, da alcuni ritenuto l’unico possibile nelle società dalle molte etiche, proprio perché non farebbe scelte valoriali che si basano sulla “legge naturale” scritta nella natura dell’uomo e delle cose. Ma così le norme delle varie convenzioni non sono compiutamente giuridiche, ma piuttosto dichiarazioni di buone intenzioni» (R.M. PIZZORNI, *Diritto, morale, religione. Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d’Aquino*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano - Roma 2001, 301). E già J. Maritain – che pure guardava con speranza a questa via di convergenza pratica che partiva da un accordo minimo tra i popoli – osservava, all’inizio degli anni cinquanta del XX secolo, che «questo è senza dubbio molto poco, è l’ultimo rifugio dell’accordo intellettuale fra Uomini» (J. MARITAIN, *L’uomo e lo stato*, Vita e pensiero, Milano 1981, 91).

della “oggettivazione” ideologica (nel primo caso) o democraticamente consensuale (nel secondo caso).

E questo sembrava poter essere sufficiente a garantire, più o meno accettabilmente, la vita degli uomini e dei popoli. Certo gli eccessi delle dittature apparivano condannabili; così come l'eccessiva sregolatezza delle democrazie troppo permissive non sembravano giovare del tutto alla loro stabilità, ma in qualche modo si è andati avanti. E lo si è potuto fare, almeno nel mondo occidentale cristianizzato, grazie ad un'eredità non ancora del tutto consumata, che era insieme

– debitrice, alla filosofia greca e alla teologia medioevale, di una consuetudine ad una concezione e ad un uso della ragione penetrata nella cultura e connaturale ai costumi dei popoli; e

– debitrice al diritto romano che aveva evidenziato, con Cicerone, la legge naturale come fondamento del diritto. Ed è proprio la legge naturale il secondo grande pilastro che insieme a quello della verità deve essere recuperato per risanare la ragione sia nella sua dimensione teoretica che pratica, secondo l'indicazione del Magistero²⁷, e quindi riaprire la via verso la vivibilità.

27. Cfr. BENEDETTO XVI, “Messaggio per la giornata mondiale della pace. 1 gennaio 2007”, dato l'8 dicembre 2006. Inoltre un documento del *Pontificio consiglio per i testi legislativi*, così si esprime: «Si potrebbe dire che l'intero Magistero sociale della Chiesa nel XX secolo è stato guidato soprattutto dalla necessità di difendere le coscienze dei cristiani e dell'intera umanità contro due grandi utopie ideologiche diventate anche sistemi politici su scala mondiale: l'utopia totalitaria della *giustizia senza libertà* e l'utopia libertaria della *libertà senza verità*. Ha detto, infatti, il Papa: “Totalitarismi di opposto segno e democrazie malate hanno sconvolto la storia del nostro secolo” (Giovanni Paolo II, discorso al mondo della cultura nell'Università di Vilnius, 5 settembre 1993). La prima utopia – e con essa i sistemi politici che in varie forme l'avevano incarnata in Europa – è ormai in via di declino e di estinzione, ma non senza aver lasciato dietro di sé un immenso ammasso di rovine spirituali e sociali. La seconda utopia, invece, quella della *libertà senza verità*, è purtroppo in fase di crescente espansione. Per essa, maturata nell'*habitat* filosofico dell'illuminismo e del relativismo agnostico, non è la *verità oggettiva* che assicura la legalità morale e la razionalità giuridica della norma o delle esperienze biomediche, ma soltanto la *verità relativa o convenzionale*, frutto pragmatico del compromesso statistico o politico, o addirittura del puro interesse economico» (Pontificio consiglio per i testi legislativi, *L'umanità è al bivio*, 15.11.2006, §III).

2.2. L'approccio del Magistero recente alla scienza

Abbiamo già rilevato come prima del Vaticano II l'attenzione del Magistero si sia dovuta concentrare, per ovvi motivi storici e dogmatici, sui problemi del rapporto *fede-ragione* piuttosto che sul tema delle scienze²⁸.

Per quanto riguarda il tema della scienza in senso stretto, possiamo osservare che nei testi del Magistero precedenti a Giovanni Paolo II, compresi quelli del Vaticano II,²⁹ si notano almeno tre atteggiamenti:

- un atteggiamento di “meraviglia” che attraverso i risultati delle scienze viene destato nel credente: a. di fronte al creato per il suo ordine governato da leggi perfette e belle e quindi alla sapienza ordinatrice di un Creatore al quale esse ragionevolmente rimandano; b. di fronte all'uomo che è stato reso capace, dal medesimo Creatore, di scoprirle e utilizzarle ad un livello così sorprendente;

- un atteggiamento di “attenzione etica”, preoccupata dalle conseguenze sull'uomo e sul creato dell'azione dell'uomo che si serve della tecnologia che la scienza gli consente di realizzare, sia in ordine alle applicazioni che alla stessa ricerca. In conseguenza di questa preoccupazione emerge;

- un atteggiamento di “auspicio” che vi sia un cammino concorde di scienza ed etica, e un dialogo maggiormente disteso tra scienza e fede.

Con Giovanni Paolo II inizia ad esplicitarsi con sistematicità un lavoro di raccordo tra l'etica e l'epistemologia, tra l'antropologia e la metafisica, a partire dalla lettura delle contraddizioni dell'esperienza dell'uomo e della società. Si tratta di una sistematica applicazione di un metodo, che diviene con lui proprio del Magistero, che parte dalla lettura “fenomenologica” dell'esperienza per interpretarne le contraddizioni come “effetti” inevitabili di “cause” concorrenti a produrli, che risiedono nei principi “teorici”.

28. Rimane esemplare il testo del cap. 3 della costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I già citata. Si tratta di un tema che è tuttora fondamentale (basti ricordare la già richiamata enciclica *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II) e preliminarmente anche ad ogni discorso sulla scienza.

29. Anche se con il Vaticano II, nella *Gaudium et spes*, emergono temi più ampi in ordine alla questione dell'autonomia relativa delle realtà terrene e quindi delle scienze e anche alle grandi questioni etiche e sociali legate alla scienza.

Egli ha aperto e percorso una strada che ci consente di leggere adeguatamente il cammino delle scienze odierne e della riflessione epistemologica e sociologica su di esse. Il suo metodo consiste nel tenere presenti contemporaneamente gli aspetti “esterni” e quelli “interni” alle scienze e le loro reciproche connessioni. Il suo insegnamento su tali tematiche:

– dall’esterno della scienza parte dal dato dell’esperienza, al livello sia personale che sociale e giunge a rintracciare i nodi teorici delle contraddizioni rilevate nell’esperienza;

– dall’interno di essa suggerisce di individuare quei problemi di ordine logico e fondazionale che finiscono per bloccare lo stesso svilupparsi delle teorie scientifiche, indicando i limiti intrinseci del modello di razionalità finora considerato valido e ricercando una via costruttiva di una “razionalità più ampia”, aperta anche ad una dimensione che possa trascenderla, come quella della fede.

Se il percorso che parte dall’esterno è, in certo senso una “via negativa”, e solo sintomatica di uno stato di disagio che non riesce però a sanare, il percorso che parte dall’interno è invece “positivo”, nel senso che si propone di essere “costruttivo” di questa nuova razionalità e non appena indicativo di ciò che non va.

La via esterna, per quanto riguarda la scienza, è percorsa soprattutto nel “Discorso a scienziati e studenti”, pronunciato a Colonia 15 novembre 1980, che costituisce un punto di riferimento anche per altri discorsi successivi del suo pontificato su questo argomento.³⁰

La via interna comincia ad apparire più esplicitamente in alcuni testi più recenti, anche perché è di questi ultimi anni una riflessione epistemologica che mostra più evidenti segni di apertura in tal senso. Sembra che, ultimamente, l’atteggiamento antimetafisico cominci ad incrinarsi, a cedere (e non come via di fuga irrazionalistica), proprio per le necessità intrinseche allo sviluppo ulteriore dello stesso metodo scientifico. E questo costituisce un elemento di novità di notevole rilievo, anche se per ora interroga da vicino solo i settori più innovativi della ricerca scientifica e non intacca, almeno apparentemente, i settori più “tradizionali” che vi-

30. Nel seguito di questo §2.2 farò liberamente riferimento anche al capitolo intitolato “La sfida della verità” nel mio studio *L’uomo e la scienza nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato, 1987, rielaborato anche nel successivo *Le scienze e la pienezza della razionalità*, Cantagalli, Siena 2003.

vono in qualche modo di rendita secondo un'epistemologia riduzionista e chiusa.

2.2.1. Il problema della tecnica in quanto “scienza applicata”

Innanzitutto nel discorso di Colonia viene operata una distinzione di principio tra “scienza pura” e “scienza applicata” (tecnica), a differenza di molta epistemologia contemporanea che, sulla scia del relativismo, ha negato alla scienza ogni valore conoscitivo, riducendo la scienza anche più astratta ad una “tecnica teorica” per la manipolazione di dati e numeri che servono solo a fare previsioni e costruire macchine, ma non a “conoscere” nel senso di “spiegare” e “comprendere” l'universo nelle sue reali cause.

Il discorso identifica poi due livelli di crisi: l'uno riguardante la scienza come “tecnica” e l'altro riguardante la scienza come “teoria” e stabilisce una precisa “connessione” tra di essi³¹.

L'attuale “crisi di legittimazione” della scienza trae la sua origine dall'aver identificato lo scopo esauriente della scienza, come tale, con l'opera tecnologica. Ormai si deve prendere però atto, attraverso le conseguenze, dei limiti di questa identificazione. In questa opzione utilitaristica sono contenute implicitamente due prese di posizione: l'una “etica”, l'altra “epistemologica”.

Sul piano etico:

Se la scienza è intesa essenzialmente come un “fatto tecnico”, allora la si può concepire come ricerca di quei processi che conducono ad un successo di tipo tecnico. (n. 3)

31. «La trasformazione del mondo a livello tecnico è apparsa a molti come il senso e lo scopo della scienza. Nel frattempo è accaduto che il progredire della civiltà non sempre segna il miglioramento delle condizioni di vita. Vi sono conseguenze involontarie ed imprevedute, che possono diventare pericolose e nocive. Io richiamo soltanto il problema ecologico, sorto in seguito al progredire dell'industrializzazione tecnico-scientifica. Nascono così seri dubbi sulla capacità del progresso, nel suo insieme, di servire l'uomo. Tali dubbi si ripercuotono sulla scienza, intesa in senso tecnico. Il suo senso, il suo obiettivo, il suo significato umano vengono messi in dubbio» (Discorso di Colonia, n. 3).

e, puntando su una logica che identifica il successo tecnico con il valore per l'uomo, si è portati ad identificare il "bene" con "ciò che è tecnicamente possibile".

Sul piano epistemologico si assume che

Come conoscenza ha valore quindi ciò che conduce al successo. Il mondo, a livello di dato scientifico, diviene un semplice complesso di fenomeni manipolabili, l'oggetto della scienza una connessione funzionale, che viene analizzata soltanto in riferimento alla sua funzionalità. Una tale scienza può concepirsi soltanto come pura funzione. Il concetto di verità diventa quindi superfluo, anzi talvolta viene esplicitamente rifiutato. La stessa ragione appare, in definitiva, come semplice funzione o come strumento di un essere che trova il senso della sua esistenza fuori della conoscenza e della scienza, nel migliore dei casi nella vita soltanto (Ibid.)

in una dimensione che viene catalogata come istintiva, sentimentale, comunque irrazionale. E in questa dimensione irrazionale vengono collocate le questioni più importanti come quella del "significato", dello "scopo" delle cose e della vita e del "fondamento" della conoscenza e così via.

Di conseguenza si rileva come non solo la scienza, ma tutta

La nostra cultura, in tutti i suoi settori, è impregnata di una scienza, che procede in modo largamente funzionalistico (Ibid.).

A questo punto del discorso viene stabilito anche il "raccordo" tra l'aspetto etico che riguarda lo scopo della scienza e quello epistemologico che riguarda il suo valore conoscitivo e questo è il nodo centrale. Si passa in tal modo dal problema della tecnica, in quanto scienza "applicata", alla considerazione del problema della scienza come "teoria" e "forma di conoscenza".

2.2.2. Il problema della scienza in quanto "teorica"

La chiave di volta che sta al centro e raccorda l'analisi della scienza come tecnica con la questione dei presupposti epistemologici della scienza come teoria, sta nell'inevitabilità del nesso tra

– la posizione convenzionalistica e utilitaristica, che nega la nozione classica di verità oggettiva

– e l’etica del successo come scopo ultimo della scienza basata sul principio secondo il quale è bene tutto ciò che è tecnicamente possibile.

La prima finisce per negare alla scienza la possibilità di accedere a qualunque forma di conoscenza di verità e di conseguenza anche la sua autonomia e libertà rispetto al potere, e la seconda, nelle sue conseguenze estreme giunge a calpestare anche la dignità dell’uomo e a rendere la società progressivamente invivibile.

Abbiamo finora parlato prevalentemente della scienza che sta a servizio della cultura e conseguentemente dell’uomo. Sarebbe tuttavia troppo poco limitarsi a questo aspetto. Proprio di fronte alla crisi dobbiamo ricordarci che la scienza non è solo servizio per altri fini. La conoscenza della verità ha senso per se stessa. Essa è attuazione di carattere umano e personale, un bene umano di prim’ordine. La pura “teoria” è essa stessa una modalità della “prassi” umana (...).

Abbiamo parlato di “crisi di legittimazione della scienza”.

Certo, la scienza ha un suo senso e una sua giustificazione quando la si riconosce capace di conoscere la verità e quando la verità è riconosciuta come un bene umano. Allora si giustifica anche l’esigenza della libertà della scienza; in che modo infatti potrebbe realizzarsi un bene umano, se non mediante la libertà? La scienza deve essere libera anche nel senso che la sua attuazione non venga determinata da fini immediati, da bisogni sociali o da interessi economici. Questo non significa però che per principio debba essere separata dalla “prassi”. Soltanto che, per poter influire efficacemente sulla prassi, essa deve ricevere la sua prima determinazione dalla verità, e quindi essere libera per la verità. *Una scienza libera e asservita unicamente alla verità* non si lascia ridurre al modello del funzionalismo o ad altro del genere, che limiti l’ambito conoscitivo della razionalità scientifica» (n. 5)³².

32. In positivo si fa anche un accenno ad modello “organico” di *unità del sapere* e ad una *razionalità aperta* quale era quella medioevale ai tempi di sant’Alberto Magno e di san Tommaso d’Aquino: «La scienza deve essere aperta, anzi anche multiforme, senza che perciò si debba temere la perdita di un orientamento unitario. Questo è dato dal trinomio della ragione personale, della libertà e della verità, in cui la molteplicità delle attuazioni concrete viene fondata e confermata. Non esito affatto a collocare anche la scienza della fede nell’orizzonte di una razionalità così intesa. La Chiesa auspica una

2.2.3. Dalla via “esterna” alla via “interna”

Attraverso questa via viene riproposta la parola “verità” e con essa il presupposto perché si possa attuare una conoscenza della “natura umana” e con essa il rispetto della dignità dell’uomo. Con questo percorso dall’esterno della scienza, tuttavia, non si è però ancora in grado di costruire “dimostrativamente” un’epistemologia (e più in generale una filosofia) in cui la nozione di verità, in senso classico e pieno, trovi uno spazio e quindi un significato, ma si giunge a suggerire, quasi a “costringere” a prendere atto, mediante indizi fattuali, della necessità di elaborare una teoria della scienza in cui la parola “verità” abbia un valore non convenzionalistico.

Il riferimento alla concezione medioevale delle scienze e dell’unità del sapere è, a questo punto, reso particolarmente significativo (nel discorso di Colonia), dal momento che, in tale sintesi la parola “verità” ha la sua giusta e piena collocazione. Occorre, però, integrare questo metodo “esterno” con l’attenta analisi “interna” della metodologia della scienza odierna alla ricerca dei suoi “fondamenti logici e ontologici”.

Merita, a questo punto riportare anche una citazione da un testo più recente:

Oggi, “una grande sfida ci aspetta... quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza;... è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento che la sorregge” (Enciclica *Fides et ratio*, n. 81). La ricerca scientifica si basa anch’essa sulle capacità della mente umana di scoprire ciò che è universale. Questa apertura alla conoscenza introduce al significato ultimo e fondamentale della persona umana nel mondo (cfr. Enciclica *Fides et ratio*, n. 81).³³

ricerca teologica autonoma, che non si identifica col Magistero ecclesiastico, ma che si sa impegnata di fronte ad esso nel comune servizio alla verità della fede e al popolo di Dio» (*Ivi*, n. 5).

33. GIOVANNI PAOLO II, “Discorso di in occasione del Giubileo scienziati” (25.5.2000). Anche *Fides et ratio*, n. 106 fa intravedere come il problema dei fondamenti costituisca un punto di raccordo vero e proprio con più profonde questioni filosofiche e teologiche che hanno piena dignità razionale e non possono essere liquidate come psicologiche o irrazionali.

E tra questi fondamenti non può mancare quello antropologico di “natura umana” oggettiva e permanente, che deve essere presupposto come un “dato” e non come un prodotto della manipolazione umana.

Ciò che è interessante e nuovo per la mentalità scientifica è il fatto che ormai questa “apertura”, come si è già detto, non costituisce più solo oggetto di un’esortazione o di un’indicazione proposta dall’esterno della scienza, ma comincia a segnalarsi come una necessità interna, indispensabile per la “fondazione” di un sapere scientifico che non può dimostrare al proprio interno di essere autosufficiente: né “completo”, né “coerente”.

3. L’APPROCCIO DELLA SCIENZA

A questo punto diviene necessario chiedersi quale riscontro di tutto questo stia emergendo nell’ambito delle scienze.

Il mondo della scienza è stato guidato dai suoi metodi di “oggettivazione”, forse sempre meno capaci di fornire una conoscenza oggettivamente vera della realtà; ma questo non aveva troppa importanza, in fin dei conti, perché ciò che contava era il potere predittivo delle teorie scientifiche e l’efficacia delle loro applicazioni tecnologiche: il fatto che la scienza potesse formulare delle teorie vere o almeno “verosimili” (Popper), o solo “strumentalmente utili” (Kuhn), rimaneva una questione secondaria (Feyerabend) da lasciare ai filosofi, ma del tutto eludibile per gli scienziati.³⁴ Avanzava quella che Giovanni Paolo II ha chiamato una concezione «funzionale» della scienza.

Oggi ci troviamo di fronte ad un modello di scienza “bipolare”, dove i due poli sono costituiti dalla matematica con la logica formalizzata da un lato, e dalle scienze sperimentali dall’altro: la matematica/logica fornì-

34. Non sarebbe neppure necessario citare opere di questi autori tanto sono note anche in Italia a partire almeno dagli anni '70 del XX secolo. Basti ricordare per tutti i titoli tra i più celebri di questi autori quali, K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970; T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969; P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1990.

sce alcuni fondamenti per le scienze fisiche e più in generale sperimentali, ma essa, a sua volta

- non viene fondata su una scienza superiore
- né è in grado, da sola, di giungere a fondarsi su dei principi primi “irrinunciabili” e “veri”, ma solo su dei principi convenzionali.

In questa situazione la scienza non riesce né ad essere un sistema completamente dimostrativo, né a dimostrare non solo la propria verità, ma neppure la propria coerenza interna (Gödel³⁵). Per questo oggi quello che i matematici hanno chiamato “il problema dei fondamenti” sta acquistando sempre più terreno, perché pone le condizioni per la prosecuzione della stessa impresa scientifica. Al di là dell’opzione convenzionalista il mondo scientifico non è incline a rinunciare scetticamente all’impresa conoscitiva.

3.1. *Una nuova situazione*

Che cosa c’è di nuovo da qualche tempo? Da qualche tempo stiamo assistendo ad un lavoro di ricerca dei fondamenti che avviene, di per sé, indipendentemente da una motivazione religiosa o filosofica, ma che nasce all’interno del mondo scientifico.

– Nell’ambito delle scienze logico-matematiche, penso alle questioni che sono sorte intorno al problema dei fondamenti della matematica e si stanno ampliando verso l’ontologia.

– Nell’ambito delle scienze fisiche, chimiche, biologiche, ecc., penso ai problemi della “complessità” dei sistemi che esse studiano, e che stanno conducendo, in chiave odierna, ad accostare anche l’antica teoria logico-metafisica dell’analogia-partecipazione e anche in certa misura l’ilemorfismo attraverso la comparsa della nozione di “forma” come “informazione”.

– Nell’ambito delle scienze cognitive e della teoria dell’informazione con le sue implicazioni cibernetiche, al problema del rapporto mente-cervello, mente-corpo, intelligenza-macchina che pone il problema di un confronto con la antica teoria dell’astrazione che richiede un soggetto

35. Cfr. K. GÖDEL, “Proposizioni formalmente indecidibili dei *Principia mathematica* e sistemi affini I” (1931), in K. GÖDEL, *Opere*, vol. 1 (1929-1936), Bollati Boringhieri, Torino 1999, 111-145.

capace di compiere una operazione immateriale per ottenere l'universale astratto immateriale.

Sono nate anche nuove discipline come, ad esempio, l'*ontologia formale*³⁶ che si propone di formalizzare simbolicamente la metafisica del senso comune e altre metafisiche, sia per fini ingegneristici che per formulare e comunicare con un linguaggio più rigoroso alcune delle classiche questioni filosofiche.

Nell'ambito delle scienze vi sono, dunque, diversi segnali interessanti che possono portare ad un incontro con la filosofia della natura, la logica e la metafisica aristotelico-tomista, in particolare.

Le scienze si trovano, allora, ad affrontare due ordini di problemi: l'uno è quello dell'ampliamento del loro "oggetto formale", conseguente all'esigenza di ampliare l'estensione e la comprensione del loro "oggetto materiale", l'altro è quello dei loro "fondamenti logici e ontologici".³⁷ La "natura umana" riemerge così insieme a questi problemi di ordine logico, metafisico e antropologico.

3.1.1. Il problema dell'ampliamento dell'oggetto

L'esigenza di ampliamento è imposta alle scienze, sia dai nuovi metodi di approccio al loro oggetto (metodi nuovi sorti a causa dell'insufficienza e dall'inadeguatezza dei metodi già impiegati in passato per affrontare nuovi campi di indagine), sia dallo stesso problema dei fondamenti, per la soluzione del quale occorre una revisione di alcuni aspetti di metodo e di alcuni presupposti che risultano troppo restrittivi.

36. Si può vedere ad esempio il sito web www.formalontology.it.

37. Per una panoramica e una bibliografia su queste problematiche si possono vedere: A. VARZI, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005; F. BERTELÈ, A. OLMI, A. SALUCCI e A. STRUMIA, *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Il Poligrafo, Padova 1999; G. BASTI, *Filosofia della natura e della scienza*, Lateran University Press, Roma-Città del Vaticano 2002; G. TANZELLA-NITTI e A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Città Nuova e Urbaniana University Press, Roma 2002. Una breve introduzione si trova in A. STRUMIA, *Le scienze e la pienezza della razionalità*, Cantagalli, Siena 2003. Sviluppi più recenti si trovano in A. STRUMIA (a cura di), *Fondamenti logici e ontologici delle scienze. Analogia e casualità*, Cantagalli, Siena 2006 e in A. STRUMIA (a cura di), *Il problema dei fondamenti da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007.

– La crisi del “vecchio metodo” riduzionista, di fronte al nuovo affronto del problema “tutto-parti” sorto con la teoria della “complessità” ne è un esempio. Il tutto non è riconducibile in molti casi alla “somma” delle sue parti ma risulta essere caratterizzato da un “principio” che ne determina l’unità come un tutto, una “natura” che si perde quando le parti vengono separate fino a spezzare la sua unità. Occorre allora una teoria scientifica che possa ospitare questo genere di principi che danno forma unitaria al tutto. Da qui emerge una sorta di informazione-forma che ricorda quella aristotelica e chiede di essere inserita nel linguaggio e nelle teorie scientifiche. Ecco un primo esempio di come l’oggetto delle scienze tenda ad ampliarsi in senso metafisico accostando degli aspetti della realtà che non sono “riducibili” alla sola quantità e alla relazione tra quantità.

– La teoria dell’informazione sembra in taluni casi introdurre un elemento immateriale di questo tipo nel contesto inizialmente materialista delle scienze fisiche, chimiche e biologiche, suggerendo così proprio un confronto con la dottrina aristotelica della forma. L’informazione pur essendo trasportata da un veicolo materiale come le memorie dei computer o le onde elettromagnetiche, non si riduce a questi supporti materiali, tanto è vero che può essere trasferita da un supporto ad un altro senza alterarsi come informazione mantenendo una sorta di identità autonoma.

– Il già citato problema del “rapporto mente-corpo” apre una serie di interrogativi su quale possa essere un modello cognitivo adeguato a trattarlo, e suggerisce un confronto con la teoria cognitiva aristotelico-tomista dell’astrazione, un altro esempio ancora. E così via³⁸. Particolarmente interessante, in questo contesto, è il fatto che il carattere “immateriale” dell’informazione ripropone, in questo ambito delle scienze, il tema dell’immaterialità della “mente” come una entità capace di com-

38. Su questi argomenti si possono vedere alcune voci del *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, già citato. In particolare: J. POLKINGHORNE, voce “Riduzionismo”, 1231-1236; G. DEL RE, voce “Complessità”, 259-265; E. SARTI, voce “Informazione”, 740-754; G. BASTI, voce “Mente-corpo, rapporto”, 920-939; e la mia voce “Materia”, 849-866. Alcune di queste voci sono disponibili anche *on-line* nel *Portale di Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede* (www.disf.org).

piere operazioni immateriali e quindi immateriale essa stessa. In termini più filosofico-teologici parliamo di rapporto anima-corpo.

Le risposte a problemi del genere non rimangono, poi, sul piano puramente teorico, ma hanno anche una notevole ricaduta tecnologica nel campo dell'informatica e della cosiddetta intelligenza artificiale, e questo consente un certo grado di verifica pratica della loro adeguatezza e una motivazione concreto a promuovere la ricerca in questa direzione.

3.1.2. Il problema dei fondamenti

Fino a qualche decennio fa per “problema dei fondamenti” si intendeva quasi esclusivamente il problema dei fondamenti della matematica; e questo si riduceva alla ricerca di un fondamento logico-formale della teoria dei numeri nell'ambito della logica simbolica. Per poter essere affrontato adeguatamente questo problema, però, incominciò a richiedere un primo ampliamento della stessa matematica: con Cantor la matematica ampliò il suo oggetto, passò dai “numeri” agli “insiemi”.³⁹

Ma la nozione di “insieme” è più “ampia” e comprensiva di quella di numero, è in certo senso più prossima a quella di metafisica di “ente”. Tanto che la nozione di “insieme” è già sufficiente a far insorgere dei paradossi se si pretende di racchiuderla in una sola definizione (univocità). Per rimuovere tali paradossi occorre distinguere diversi “tipi” di insieme, rispondenti a modi di essere diversificati: in questa direzione si è mossa la teoria dei “tipi” di Russell e, in maniera ancora più semplice e geniale, la diversificazione tra “classi proprie” e “classi improprie” di Gödel⁴⁰. Per chi ha qualche conoscenza della logica e metafisica aristotelico-tomista e della matematica è difficile non confrontare queste nozioni con quelle di “genere universale” e di “trascendentale”⁴¹. Si direbbe che questo rappre-

39. «La rivoluzione cantoriana non trasforma soltanto alcuni settori della matematica, ma cambia il suo stesso oggetto. Per Cantor, che riprende un'idea di Bolzano, il vero concetto-base della matematica non è il numero, ma l'*insieme*, l'unico ente capace di tradurre integralmente, in forma scientificamente utilizzabile, la nozione di *molteplicità*», G. BINOTTI, voce “Cantor, Georg Ferdinand”, *Dizionario interdisciplinare...*, cit., 1637.

40. Cfr. K. GÖDEL, *Opere*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino 2002, 38.

41. Cfr. ad es. il mio studio “Dalla scienza matematizzata all'ontologia formale. Annotazioni su analogia e causalità”, in A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici*

sentia un passo significativo di ampliamento della matematica verso una logica che include una teoria dell'analogia e verso un'ontologia. Non a caso, recentemente, è nata quella nuova disciplina che va sotto il nome di *ontologia formale*. Essa è sorta per esigenze legate all'informatica, alla logica e alle scienze cognitive, ma la sua rilevanza filosofica è evidente.

4. CONCLUSIONI

In questo lavoro di ampliamento delle scienze in vista di una teoria dei fondamenti di tipo ontologico-formale, ci troviamo a dover affrontare almeno tre ordini di problemi:

a. Il primo problema è quello di una “modellizzazione” per quanto possibile fedele delle teorie aristotelico-tomiste dell'analogia⁴², della causalità e più in generale della ontologia del “senso comune”: si tratta di tradurre in un linguaggio formalizzato simbolico le corrispondenti nozioni e teorie della filosofia greca e medioevale, in modo da consentire il loro impiego e la loro verifica ed eventualmente un loro perfezionamento nell'ambito scientifico odierno.

b. Un secondo problema è quello della dimostrazione dell'esistenza di un fondamento primo, che consenta di evitare un ricorso all'infinito nella catena dei sistemi assiomatici: questo tipo di risultato richiede inevitabilmente una teoria dell'analogia formalizzata. Infatti non si può dare una gerarchia dei sistemi formali se questi sono tutti dello stesso genere, perché si ricade nelle limitazioni imposte dai teoremi di Gödel. Il sistema dei principi fondanti deve essere di “tipo” diverso, esterno alla classe dei sistemi che da esso dipendono, come la classe universale è di tipo diverso da quello dagli insiemi che contiene.

delle scienze. *Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, 10-48.

42. Una serie di studi recenti sull'analogia e la sua modellizzazione è presentato in G. BAS-
TI E C. TESTI (edd.), *Analogia e autoreferenza*, Marietti 1820, Genova 2004, frutto del
lavoro di alcuni studiosi poi confluiti nel gruppo di ricerca sui “Fondamenti logici e
ontologici delle scienze”, che ha operato presso l'Istituto *Veritatis Splendor* di Bologna,
in collaborazione con l'Istituto *Filosofico di Studi Tomistici* di Modena (gruppo, diretto
da G. Tanzella-Nitti e da me, grazie a un cofinanziamento del Servizio Nazionale per
il Progetto Culturale della CEI e dello stesso Istituto *Veritatis Splendor*).

c. Un terzo problema è quello della fondazione del “realismo”: il passaggio dal piano logico a quello ontologico deve essere postulato come principio irrinunciabile o può essere dimostrato, nel senso che l’ente logico richiede come principio primo fondante un diverso “tipo” di modo di essere dell’ente che tutti chiamano “reale” in quanto extra-mentale?

Queste per ora non sono che domande – sono le domande filosofiche di sempre che emergono dalle scienze, come del resto la prima metafisica greca emerse dall’insufficienza della filosofia dei fisici di allora – e la ricerca odierna in questo campo potrebbe risultare rilevante oltre che per le scienze anche per la filosofia e quindi anche per la teologia.

E come le scienze logico-matematiche, anche le altre discipline possono porsi a lavorare sui loro fondamenti e contribuire alla elaborazione della metafisica con i loro metodi e i loro linguaggi. È l’invito che possiamo raccogliere dalle indicazioni del Magistero dalle quali siamo partiti, in questa libera e non poco coraggiosa riflessione, e che ci auguriamo possa giungere a dei buoni risultati. Ed è anche l’invito di quegli uomini di scienza che hanno più profondamente pensato ai fondamenti, come documenta questa riflessione di Gödel con la quale vorrei concludere questa riflessione:

Per quel che concerne le conseguenze filosofiche dei risultati che esaminiamo, io non credo che siano mai state discusse adeguatamente o semplicemente notate.

Qui Gödel sta parlando (quasi in un inciso), dell’esistenza di

proposizioni matematiche che sono valide in senso assoluto, senza alcuna ipotesi ulteriore. Proposizioni cosiffatte devono esistere, perché altrimenti non esisterebbero neppure i teoremi ipotetici. (...)

Naturalmente il compito di assiomatizzare la matematica in senso stretto differisce dalla concezione ordinaria della assiomatica in quanto gli assiomi non sono arbitrari, ma devono essere proposizioni matematiche corrette, nonché evidenti senza dimostrazione.

Non c'è via di fuga dall'obbligo di assumere certi assiomi o certe regole di inferenza come evidenti senza dimostrazione⁴³.

SOMMARI

La grande questione di una nuova fondazione della *ragione* (e con essa della verità, del realismo, della nozione di natura umana e di legge naturale), frequentemente richiamata dal Magistero della Chiesa, in particolar modo da Papa Giovanni Paolo II e ai nostri giorni da Benedetto XVI, non sembra essere più solo un argomento di apologetica cattolica. Infatti essa si presenta come strettamente collegata con le stesse condizioni di vivibilità individuale e sociale per l'uomo e con le nuove domande della scienza. Le problematiche della *complessità* sorte con la crisi del riduzionismo e il *problema dei fondamenti* sviluppatosi nel contesto della logica e della matematica sembrano richiedere un modo più ampio di affrontare scientificamente la razionalità e la metafisica. La nascita di nuove discipline come l'*ontologia formale* sono sintomo di una tale linea di tendenza. Questo articolo tenta di mettere a confronto il modo di accostare il problema del Magistero con le problematiche della ricerca scientifica evidenziando la sorprendente convergenza di entrambi i percorsi.

The relevant question of a new foundation of *reason* (involving truth, realism, human nature and natural law) invoked by the Magisterium of the Church, especially in the last years by Pope John Paul II and nowadays by Benedict XVI, is no longer only a matter of Catholic Apologetics. In fact it proves to be tightly related both to individual and social sustainability of human life and to the new scientific claims. The topics concerning *complexity* emerging by the crisis of reductionism and the *problem of foundations* arising in the context of logic and mathematics seem to require a wider scientific approach to rationality and metaphysics. The birth of new disciplines like *formal ontology* are a symptom of this tendency. The present paper attempts a comparison between the approach of Magisterium and some of the new scientific questions and shows a remarkable convergence of both.

43. K. GÖDEL, *Alcuni teoremi basilari sui fondamenti della matematica e loro implicazioni filosofiche*, in «Opere», vol. 3, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 268-269.

La grande question d'une nouvelle fondation de la raison (et avec elle celle de la vérité, du réalisme, de la notion de nature humaine et de loi naturelle), fréquemment rappelée par le Magistère de l'Eglise, selon le mode particulier du Pape Jean-Paul II et repris de nos jours par Benoit XVI, ne semble plus seulement être un sujet pour l'apologétique catholique. En effet, cette question se présente comme intimement liée avec les conditions de vie individuelle et sociale de l'homme et avec les nouveaux défis de la science. Les problématiques de la *complexité* surgissent avec la crise du réductionnisme et le *problème des fondements* qui se développent dans le contexte de la logique et de la mathématique semblent demander un mode plus grand pour affronter scientifiquement la rationalité et la métaphysique. La naissance de nouvelles disciplines comme l'ontologie formelle est le symptôme d'une telle ligne de conduite. Cet article essaie de comparer l'approche du Magistère et les problématiques de la recherche scientifique en mettant en évidence la surprenante convergence des deux voies.

El gran tema de una nueva fundamentación de la *razón* (incluyendo la verdad, el realismo, las nociones de naturaleza humana y de ley natural), reclamado con frecuencia por el Magisterio de la Iglesia, de modo particular por el Papa Juan Pablo II y en nuestros días por Benedicto XVI, no parece ser tan solo un argumento de la apologética católica. De hecho este tema se presenta como estrechamente unido a la misma condición de sostenibilidad individual y social de la vida humana y las nuevas preguntas de la ciencia. La problemática de la *complejidad* emerge con la crisis del reduccionismo y el *problema de los fundamentos*, desarrollado en el contexto de la lógica y de la matemática, parecen requerir un modo más amplio de afrontar científicamente la racionalidad y la metafísica. El nacimiento de nuevas disciplinas como la *ontología formal* son un síntoma de esta tendencia. Este artículo intenta coparar el modo de aproximación al problema por parte del Magisterio y la problemática de la investigación científica demostrando la sorprendente convergencia de ambos.

A grande questão de uma nova fundação da *razão* (e com essa da verdade, do realismo, da noção de natureza humana e de lei natural), frequentemente advertida pelo Magistério da Igreja, em particular modo pelo Papa João Paulo II e nos nossos dias por Bento XVI, não parece ser somente um argumento de apologética católica. De fato, essa se apresenta como estreitamente coligada com as mesmas condições vivível individual e social para o homem e com as novas exigências da ciência. As problemáticas da *complexidade* sorte com a crise do reduccionismo e o *problema dos fundamentos* desenvolvidos no contexto da lógica e da matemática parecem pedir novamente um modo mais ampliado de afrontar cientificamente a racionalidade e a metafísica. O nascimento de novas

disciplinas como a *ontologia formal* são sintomas de tal linha de tendência. Este artigo tenta de confrontar o modo de aproximar o problema do Magistério com as problemáticas da pesquisa científica evidenciando a surpreendente convergência de ambos os percursos.

Natura e complessità nell'uomo

MARIO SIGNORE *

1. INTRODUZIONE

Dopo la lunga stagione, per altro non conclusa, della grande riflessione sull'etica, che ha coinvolto indistintamente filosofi di provenienza diversa e si è aperta prepotentemente a tutti i saperi e a tutte le prassi (scientifico, tecnico, economico, estetico), e, forse, proprio in conseguenza di questa conversione etica, si è imposta e continua a imporsi una nuova domanda sull'uomo e sulla persona, costringendo il pensare a indirizzare le proprie energie nella direzione di un neo-umanesimo, che riveda impostazioni che apparivano obsolete, superate o definitivamente consolidate. La ricerca filosofica si è messa alla ricerca, infatti, di nuovi paradigmi che le consentano approcci nuovi all'antropocentrismo classico e moderno, al personalismo e al concetto di persona, alla relazione, sempre problematica, tra uomo e natura, tra uomo e tecnica. Il paradigma grazie al quale si salva o naufraga ogni antropologia che voglia dire qualcosa di più (di inedito?) sull'uomo è certamente quello della "complessità", l'unico a nostro avviso, in grado di mettere in mora letture universali e riduttive della natura dell'uomo, non in grado oggi, di dare ragione della problematicità della "posizione dell'uomo nel cosmo", per ricordare il titolo di un fortunato volume di Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1976).

* Professore Ordinario di Filosofia Morale presso l'Università di Lecce.

La riflessione che qui proponiamo, finalizzata all'accurata ricerca di "luoghi" per l'uomo, coglierà di quest'ultimo gli aspetti problematici all'interno di una nuova questione antropologica, cortocircuitandola con la sfida della complessità che coinvolge la natura umana, per concludersi, provocatoriamente, con uno sguardo oltre l'uomo e l'umano, e cioè oltre la presunta insanabilità della frattura tra natura e cultura.

2. DI FRONTE ALLA SFIDA DELLA COMPLESSITÀ

Prendiamo atto che ci sono stati progressi di conoscenza prodigiosi sulla posizione dell'uomo nell'universo, tra i due infiniti (cosmologia, micro-fisica), sulla nostra matrice terrestre (scienza della terra), sul nostro radicamento nella vita e nell'animalità (biologia), sull'origine e sulla formazione della specie umana (preistoria), sul nostro radicamento nella biosfera (ecologia) e sul nostro destino sociale, storico e religioso.

Così tutte le scienze, tutte le arti illuminano, ciascuna dalla propria prospettiva, il fatto umano. Ma queste luci sono separate da profonde zone d'ombra, e l'unità complessa della nostra identità ci sfugge. Non si attua la necessaria convergenza delle scienze e delle discipline umanistiche, per ricostruire la condizione umana. Assente dalle scienze del mondo fisico (sebbene sia anche una macchina termica), separato dal mondo vivente (sebbene sia anche un animale), l'uomo nelle scienze umane è spezzettato in frammenti isolati. In effetti, il principio di riduzione e quello di disgiunzione, che hanno regnato nelle scienze, impediscono di pensare l'umano. L'era strutturalista ha fatto di questo ostacolo una virtù e Lévi-Strauss ha anche potuto dichiarare provocatoriamente che lo scopo delle scienze umane non è di svelare l'uomo, ma di dissolverlo: non è stato questo, *mutatis mutandis*, l'obiettivo delle filosofie della fine/morte del soggetto?

È il modo in cui conosciamo che inibisce la nostra possibilità di concepire il complesso umano. L'apporto inestimabile delle scienze non dà i suoi frutti: «Nessuna epoca quanto la nostra ha accumulato sull'uomo conoscenze così numerose e diverse...; nessuna epoca è riuscita a rendere questo sapere così prontamente e così facilmente accessibile. Eppure nessuna epoca ha saputo meno che cosa è l'uomo» (Heidegger).

L'uomo rimane “questo sconosciuto” oggi *più per cattiva scienza* che non per ignoranza. Da qui il paradosso: più conosciamo, meno comprendiamo l'essere umano. Disintegrando l'umano si eliminano lo stupore e l'interrogazione sull'identità umana, non solo, ma anche l'interrogazione sulla natura *tout-court*¹. Dobbiamo riapprendere a interrogarla; improvvisamente, come ha affermato Heidegger, «interrogare fa andare in frantumi l'isolamento delle scienze in discipline separate». Per compiere l'interrogazione, secondo l'indicazione di Descartes, non si deve «scegliere una scienza particolare; le scienze sono tutte unite tra loro e dipendono le une dalle altre», ma si deve «accrescere la luce naturale della propria ragione»²; bisogna evitare «di pensare troppo poveramente l'umanità dell'uomo»³.

Per esorcizzare il rischio dell'impovertimento dell'umanità dell'uomo, l'umano non va ridotto all'uomo. L'umanità, da questo punto di vista, è più dell'uomo, comprendendo anche in sé il sovraumano e il postumano.

Abbiamo perciò bisogno di un pensiero che cerchi di riunire e organizzare le componenti (biologiche, culturali, sociali, individuali) della complessità umana e di iniettare gli apporti scientifici nell'antropologia, come fece a suo tempo il pensiero tedesco del XIX secolo nella sua riflessione filosofica incentrata nell'essere umano. Nello stesso tempo ciò significa riprendere la concezione dell'“uomo generico” complessificando e approfondendo questa nozione, integrandola con i necessari riferimenti all'essere corporale, alla psiche, alla nascita, alla morte, alla giovinezza, alla vecchiaia, alla donna, al sesso, all'aggressività, all'amore, alla trascendenza. Abbiamo bisogno, insomma, di un approccio esistenziale, che sappia riconoscere l'importanza dell'angoscia, del dolore, dell'estasi, dell'uomo “intero”.

Per evitare, infatti, i fraintendimenti possibili del richiamo all'uomo generico, ci soccorre la suggestione aristotelica dell'uomo “intero”, che

-
1. Della difficoltà della ragione/scienza moderna di restituire l'umano nella sua interezza e della denuncia dei costi di questa “disintegrazione” è piena tutta l'opera di E. MORIN, e in particolar modo il primo tomo de *La méthode 5. L'Humanité de l'humanité: L'identité humaine*, Editions du Seuil, Paris 2001, tr. it., *Il metodo 5 L'identità umana*, R. Cortina Editore, Milano 2002. Dell'impostazione moriniana siamo debitori nell'articolazione complessiva di questa parte.
 2. R. DESCARTES, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Bompiani, Milano 2000.
 3. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, Adelphi, Milano 1995.

consente un'apertura antropologica di per sè piena di indicazioni importanti per la direzione che stiamo privilegiando.

Proponendo il termine "umano" in modo così ricco, contraddittorio, ambivalente, è evidente quanto questo diventi complesso per le menti formate nel culto delle idee chiare e distinte.

Ciò apre ad un ulteriore compito, quello di impegnarsi in una integrazione riflessiva dei diversi saperi concernenti l'essere umano. Si tratta non di sommarli, ma di legarli, di articularli e di interpretarli, senza limitare la conoscenza dell'umano alle sole scienze, considerando la letteratura, la poesia, l'arte non solo come mezzi di espressione estetica, ma anche come mezzi di conoscenza. Va integrata la riflessione filosofica sull'umano, nutrendola delle acquisizioni scientifiche (cosa che è stata trascurata da Heidegger). Allo stesso modo in cui la reciproca integrazione della filosofia e della scienza deve comportare il loro (sia della filosofia che della scienza) ripensamento.

La conoscenza dell'umano deve includere una parte introspettiva; se è vero, come ha sostenuto Montaigne, che ogni individuo singolare «porta in sé l'intera forma della condizione umana». Allora ciascuno deve essere incoraggiato a creare in se stesso verità di valore universalmente umano.

La conoscenza dell'umano dovrebbe essere nel contempo molto più scientifica, molto più filosofica e, infine, molto più poetica di quanto non sia. Il campo d'osservazione e di riflessione dell'umano diventa così un laboratorio molto esteso.

Da qui nasce la *sfida della complessità* che s'innerva nella conoscenza, orientandola a:

- riconoscere che il soggetto umano che studia è incluso nel suo oggetto;
- concepire inseparabilmente l'unità e la diversità umane;
- concepire tutte le dimensioni o gli aspetti, attualmente disgiunti e compartimentati, della realtà umana (fisici, biologici, psicologici, sociali, mitologici, economici, sociologici, storici, religiosi);
- concepire *homo* non solo come *sapiens, faber, oeconomicus*, ma anche *demens, ludens, consumens, orans*;
- unire, tenere insieme verità disgiunte che sembrano escludersi l'una con l'altra;

- unire la dimensione scientifica (cioè la verifica dei dati, il metodo ipotetico e l'accettazione della falsificabilità) alle dimensioni epistemologica, riflessiva (filosofiche) e religiosa;

- ridare senso alle parole perdute e decadute nella scienza, comprese quelle cognitive: anima, mente, pensiero e quelle spirituali: anima, trascendenza, preghiera, estasi, contemplazione.

Va tenuto conto, infine, che la complessità spinge l'umanità ad affrontare l'ignoto partendo dalla propria realtà complessa, prendendo coscienza che il problema umano, oggi, non è solo quello della conoscenza, ma è un problema di *destino*. Infatti, nell'era della diffusione e pervasività della tecnica (come destino) e della degradazione della biosfera, siamo divenuti per noi stessi un problema di vita e/o di morte. La questione della natura umana, in una seria prospettiva di complessità, ci lega al destino dell'umanità⁴.

La "comprensione" della natura umana poggia, quindi, su una nuova sfida, che diventa anche una sfida per la scienza in generale, e una nuova apertura epistemologica. Parliamo della "complessità", alla quale dedichiamo qualche passaggio essenziale, procedendo *dal pre-giudizio del semplice, all'intrascendibilità del complesso*.

«Il semplice è sempre il semplificato» ci rammenta Bachelard, quasi a metterci in guardia sui rischi della pretesa della ragione occidentale di avocare a sé tutto il senso del mondo.

La fisica occidentale non ha soltanto disincantato l'universo, lo ha desolato. Niente più geni, spiriti, anime, niente più anima. Niente dèi; al massimo un Dio, ma *altrove*, niente più esseri, niente più esistenti, a eccezione degli esseri viventi, che abitano certo nell'universo fisico, ma appartengono a un'altra sfera. La fisica di fatto può definirsi privativamente: ciò che non ha vita⁵.

Questo senso di "desolazione" viene svelato da Nietzsche con toni drammatici, forse mai registrati prima.

4. Cfr., *Ibid.*, pp. XV-XVIII.

5. E. MORIN, *La méthode*. 1. *La nature de la Nature*, Editions du Seuil, Paris 1977, tr. it., *Il Metodo*. 1. *La natura della natura*, R. Cortina Editore, Milano 2001, 425.

Nella prospettiva della complessità non si può più passare da una semplificazione a un'altra. Si è costretti alla complessità, cioè al duro lavoro di elaborazione di una scienza ormai a doppio o multiplo ingresso *di cui sempre uno fisico e uno antropologico*, a doppio fuoco, l'oggetto e il soggetto. Si è costretti all'idea di "sistema".

L'idea di sistema diviene, così, fondatrice e complessa. Morin, tra l'altro, non si nasconde i limiti della complessificazione del sistema, priva di un substrato concettuale. Perciò rileva che

Noi scopriamo che per cominciare a concepire l'idea di organizzazione vivente, e a maggior ragione l'idea di organizzazione antro-po-sociale, ci occorre un formidabile e insospettato zoccolo concettuale, una assai complessa infrastruttura o infratessitura teorica concernente l'idea fisica di organizzazione⁶.

Questo significa che la produzione di complessità avviene attraverso la complessità, e che soprattutto, è in questi movimenti circolari che sorge l'apporto della complessità alla complessità, cioè il processo dai molteplici volti in cui la complessità percepita, riconosciuta, integrata empiricamente *va trasformandosi in principio*.

Alla ricerca di questo principio, va sottolineato che la complessità si impone innanzitutto come impossibilità di semplificare; essa sorge là dove l'unità complessa produce le sue emergenze.

La complessità non è la "complicazione". Il vero problema non è quindi quello di riportare la complicazione degli sviluppi a regole di base semplici. La *complessità* si colloca, essa stessa *alla base*.

La *physis* non è semplificabile e la sua complessità sfida totalmente il nostro intelletto nella sua origine, nella sua tessitura infra-atomica, nel suo dispiegarsi a divenire cosmica. Ciò equivale a dire che tutto è complesso ... La complessità emerge ... come oscuramento, disordine, incertezza, antinomia. Ciò equivale a dire che proprio quanto ha provocato la rovina della fisica classica costruisce la complessità della nuova *physis*. "E insieme a dire che il disordine, l'oscuramento, l'incertezza, l'antinomia feconda-

6. Ibid., 439.

no un nuovo tipo di comprensione e di spiegazione, quello del pensiero complesso”⁷.

Questi concetti sono sempre aperti su un aldilà, un *meta* da cui sono sempre meno dissociabili quando sono sempre più complessi. La *dimensione ecologica* deve essere presente in ogni osservazione e in ogni pensiero, tutto deve essere ecologizzato, e tutto deve essere visto in una meta-sistema e in una meta-prospettiva. La “prospettiva ecologica” che anima, tra l’altro, il paradigma della complessità, perciò insieme a quest’ultimo, si pone come cifra di una modificazione culturale e, perché no, metodologica, che si è rivelata qui impegnata, almeno, a ridurre l’effetto di dispersione che si registra in alcune prospettive teoretiche e pratiche che hanno caratterizzato l’età moderna, forse poco attenta verso i richiami hegeliani all’unità, se non del tutto avversa ad essi, per l’evidente e legittima preoccupazione degli effetti, non solo speculativi, della sintesi definitiva⁸.

Ormai, gli oggetti non sono più soltanto oggetti, le cose non sono più cose; ogni oggetto di osservazione o di studio deve ormai essere concepito in funzione della sua organizzazione, del suo ambiente, del suo osservatore.

Il problema del pensiero complesso è quindi di pensare insieme, senza incoerenza, due idee che pure sono contrarie, impegnandosi a individuare quel meta-punto di vista che relativizza la contraddizione e l’iscrizione in un anello che renda produttiva “l’associazione delle nozioni antagonistiche divenute complementari”.

Non è sufficiente, quindi, per concepire il principio di complessità, associare nozioni antagonistiche in modo concorrente e complementare. Occorre considerare anche il carattere stesso dell’associazione.

Non è soltanto una relativizzazione di questi termini gli uni in rapporto agli altri: è la loro integrazione in seno a un metasistema “che

7. Ibid., 440.

8. Su questo sviluppo dell’analisi, cfr. M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economie e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006, 187 ss. Proprio qui si cerca di far interagire “virtuosamente” i tre termini, libertà, globalizzazione, ecologia, in una serialità diacronica, ma anche nella sfida sincronica che si vuole cogliere al fine di tentare una via antropologica più adeguata ai destini complessi della natura umana.

trasforma ciascuno di questi termini nel processo di un anello retroattivo e ricorsivo”.

“Si opera, perciò, un grande mutamento di base”. Non si ha più entità di partenza per la conoscenza: il reale, la materia, la mente, l’oggetto, l’ordine ecc. Si ha un gioco circolare che genera quelle entità che appaiono come altrettanti momenti di una produzione.

Con ciò non ci sono più alternative inesorabili tra le entità antinomiche che si disputavano la sovranità ontologica: le grandi alternative classiche, Spirito/Materia, Libertà/Determinismo si assopiscono, si residualizzano, diventano obsolete. Scopriamo persino che il materialismo e il determinismo, “che si reggevano a costo dell’esclusione dell’osservatore/soggetto e del disordine”, sono altrettanto metafisici dello spiritualismo e dell’idealismo. “Il vero dibattito, la vera alternativa si hanno ormai tra complessità e semplificazione”⁹.

L’analisi chiama la sintesi che chiama l’analisi, all’infinito, in un processo produttore di conoscenza. Perciò il principio di complessità non è anti-analitico né anti-disgiuntivo. Solo non si disperde nella totalità-sintesi, pur non dissolvendo questa inevitabile istanza della coscienza e della scienza.

Il paradigma di complessità è quindi di struttura differente rispetto a tutti i paradigmi di semplificazione concepiti o concepibili, fisici o metafisici. Crea un nuovo tipo di giuntura, l’anello. Crea un nuovo tipo di unità, che non è di riduzione, ma di circuito. Il problema della complessità non è né quello di chiudere l’incertezza tra parentesi né quello di chiudersi in uno scetticismo generalizzato, è piuttosto quello di integrare in profondità l’incertezza nella conoscenza e la conoscenza nell’incertezza, per capire la natura stessa della conoscenza della natura.

La complessità è un progresso della conoscenza che apporta qualcosa di sconosciuto e di misterioso. Il mistero non è soltanto privativo: ci libera di ogni razionalizzazione delirante che pretenda di ridurre il reale a qualcosa di ideale e, nella forma della poesia, dell’arte e della fede, ci reca il messaggio dell’inconcepibile che ci fa superare i limiti di quelle forme occidentali di secolarizzazione/razionalizzazione, che hanno prodotto gravi perdite.

9. E. MORIN, *Il metodo. 1. La natura della natura*, cit., 441-445.

Si tratta di un'impostazione che vuole consentirci di porre finalmente in termini di scienza quel principio che avremmo potuto credere soltanto "filosofico": non è eliminando il conoscente che si va verso la conoscenza complessa. La conoscenza diviene così necessariamente una "comunicazione", costituendosi a fondamento di quella "società della comunicazione", ovvero "società della conoscenza" preconizzata negli ultimi tempi, e che richiede, come inevitabile, la costituzione di un anello tra la conoscenza di un fenomeno, di un oggetto e la conoscenza di questa conoscenza.

A questo punto possiamo fondatamente ipotizzare che una scienza portatrice della possibilità di auto-conoscenza, che si apre su una solidarietà cosmica, che non disintegra il volto degli esseri e degli esistenti, che riconosce il *mistero* di tutte le cose, può proporre un principio di azione che non ordini, ma organizzi, non manipoli, ma comunichi, non diriga, ma animi¹⁰.

Ma ora è tempo di abbandonare l'analisi del concetto di "complessità", che certamente meriterebbe un ulteriore sforzo di giustificazione, per aprirci ad un altro aspetto della nostra riflessione, non meno urgente per chi voglia "maneggiare" l'uomo con la dovuta "cura" e, in modo meno insoddisfacente, la "questione antropologica".

3. VERSO UNA NUOVA QUESTIONE ANTROPOLOGICA. NELLA PROSPETTIVA DELLA "SOCIETÀ BUONA"

La domanda che ora ci vogliamo porre è se sia possibile costruire un'antropologia della persona e della sua libertà senza tener conto degli "scenari" entro i quali la "persona", magari col suo antico statuto, è inevitabilmente collocata.

Questo significa partire dal presupposto che non sia possibile tentare l'avventura della persona, senza acquisire qualche consapevolezza in più dell'orizzonte problematico in cui qualsiasi ricerca sulla persona e sulla sua libertà deve essere inserito.

10. È qui quell'ottimismo della ragione, liberata dai limiti dell'autoreferenzialità, che la condannerebbe alla "perdita del mondo", che aleggia nei sostenitori del paradigma della complessità.

E qui bisogna chiamare a soccorso competenze diverse: il filosofo, il giurista, il teologo. E magari quelle nuove competenze che possono contribuire a costituire il mosaico di un discorso credibile sulla persona, il quale richiede di essere riproposto oggi, in quel quadro di “complessità”, che, come abbiamo visto prima, è la cifra intrascendibile della nostra cultura.

A questo punto vogliamo dare qualche spunto in più al dibattito, con un’attenzione particolare, alla complessità dei problemi che si collegano alla ricerca sulla persona, anche al di là delle scontate connotazioni psicologiche e metafisiche, *versus* una prospettiva etico-politica.

In questa direzione problematica la persona e la libertà, colte nella prospettiva della “società buona”, vanno, secondo noi, confrontate con le grandi utopie moderne, per misurarne il livello di compatibilità e anche di convergenza con le nostre concezioni: ognuno di noi ha un’idea di persona e anche di libertà.

È utile sapere che cosa resiste al fuoco delle concezioni politiche della modernità, e ancora alle pressioni della nuova cultura economica, alla conversione delle etiche tradizionali.

Questo può portare certamente anche a riproporre strumenti di indagine per un po’ trascurati e messi da parte, la metafisica, l’ontologia, la teologia, ma rivisitati in una prospettiva nuova, in cui riemerge la domanda sull’uomo, ma in una rete di questioni in cui, ripetiamo, l’etica, l’economia, la politica sono interrogate e costrette a dare una risposta.

E allora proviamo a proporre qualche idea, partendo dal riferimento ad una delle utopie moderne e più potenti tra quelle che hanno elaborato il modello secondo il quale dovrebbe essere strutturata e organizzata una società buona: la *democrazia liberale*, magari intesa come ideale utopico, non ancora del tutto realizzato.

In ogni senso, la democrazia liberale può essere vista come il coraggioso tentativo di realizzare l’impresa di un equilibrio. Rappresenta, infatti, il tentativo di mantenere lo stato politico efficiente nel suo ruolo di guardiano della pace e di mediatore tra interessi di gruppo o individuali, garantendo nel contempo agli individui la libertà di organizzarsi in

gruppi, di realizzare le proprie aspirazioni e di scegliere la forma di vita che desiderano perseguire¹¹.

La democrazia liberale, in altre parole, aspira non solo a preservare nello stesso tempo la libertà di agire dello Stato, degli individui e delle loro associazioni, ma anche a rendere la libertà di ognuno una condizione per la libertà degli altri¹².

Seguiamo, su questo punto, l'argomentazione di Gellner:

Può darsi che il prezzo della libertà sia stato un tempo la vigilanza continua; la società civile ha questo di grande, che anche i distratti, o le persone assorbite dai problemi personali o che per qualche altra ragione sono inadatte all'esercizio di una vigilanza continua e paralizzante possano pregustare il piacere della libertà. La società civile concede la libertà anche a chi non vigila¹³.

In altre parole, la società civile rende la libertà individuale sicura: sicura in quanto nella vita quotidiana non rappresenta più un problema, e tanto meno è postulata come tale, ma viene presa per acquisita. Lo Stato rispetta la libertà dei cittadini anche quando questi lo lasciano agire indisturbato.

Una conseguenza spiacevole di questo potrebbe però essere che i cittadini perdano l'interesse per lo stato politico o la politica dello stato, cioè che si disimpegnino, per cui non vedano ragioni per riflettere sul significato del bene comune e tanto meno per discuterne, preservarlo, perseguirlo.

L'altra conseguenza potrebbe essere che lo Stato tenda ad assumere che, se si astiene dall'interferire nella libertà, il bene comune venga svuotato del suo contenuto e lo Stato non debba nulla ai suoi cittadini, né porti la responsabilità del danno arrecato a tutti loro dal modo egoistico miope o inopportuno in cui alcuni esercitano le proprie libertà¹⁴.

11. Cfr. Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000, 156.

12. *Ibid.*, 157.

13. E. GELLNER, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*, Penguin Book, London 1996, 80; tr. It., *Condizioni della libertà*, Ed. Di Comunità, Torino 1992, 93. D'ora in poi citeremo solo dall'edizione italiana.

14. Cfr. Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, cit., 157.

L'indifferenza e l'apatia politica dei cittadini e il recedere dello Stato dal proprio obbligo di favorire il bene comune, sono figli antipatici, ma legittimi, della società civile.

Quando lo Stato riconosce la priorità e la superiorità delle leggi del mercato sulle leggi della polis, il cittadino viene trasformato in consumatore, e il consumatore esige sempre più protezione e accetta sempre meno la necessità di partecipare all'amministrazione dello Stato. Il risultato complessivo è l'attuale

fluida situazione di anomia generalizzata, nonché il rifiuto delle regole in tutte le sue versioni. Tra l'ideale della democrazia liberale e la sua versione realmente esistente la distanza aumenta sempre più invece di diminuire. Abbiamo un lungo cammino da fare prima di poter sperare di vivere in una società civile in cui "gli individui riconoscano la propria autonomia e al tempo stesso i vincoli di solidarietà che li uniscono"¹⁵.

D'altra parte, il cammino delle democrazie liberali, che qui riproponiamo innanzitutto per la carica problematizzante che impone alla nostra riflessione sull'uomo, ha nel suo corpo l'effetto rivoluzionario di due "riforme", che merita di essere brevemente ripreso.

La prima riforma, che fu "religiosa", pretese di spezzare la gabbia comune per permettere alla comunità dei credenti di scegliere e costruirsi da sé le proprie obbligazioni: privatizzando la tensione verso la salvezza spirituale, essa trasformò ciascun individuo in sacerdote, liberando dalla morsa del sacerdozio istituzionalizzato.

La seconda riforma è laica e distrugge quello che la prima riforma non era riuscita a fare a pezzi, o che le era sfuggito: i modelli sovraindividuali e le sanzioni delle scelte individuali.

La stella polare della prima riforma era la libertà individuale di imboccare e percorrere la via che conduceva alla beatitudine eterna mediante l'operato di tutta la vita; lo slogan della seconda riforma è "diritti umani", cioè il diritto di ogni individuo di usare la propria libertà di scelta per decidere come deve essere la beatitudine che vuole, e il diritto di seguire o inventarsi il percorso che può condurlo alla meta. La seconda

15. Ibid., 158.

riforma rende perciò rilevante il potenziale nascosto della sua precedente versione, di cui tutto sommato, completa l'opera. Quel potenziale nascosto è l'emergere e il prevalere di quello che Ernest Gellner ha chiamato "l'uomo modulare".

La metafora è tratta dall'industria dell'arredamento nella quale si evidenzia la differenza tra un armadio tradizionale, costituito da un solo pezzo (e che quando è insufficiente si butta via) e un armadio componibile per il quale non c'è limite alla possibilità di aggiungere, spostare componenti: non c'è momento in cui si possa dire con certezza che il mobile modulare abbia raggiunto il suo stato definitivo¹⁶.

Lo stesso potrebbe dirsi dell'"uomo modulare", il prodotto più importante della società moderna. Attenzione, non è *L'uomo senza qualità* di Musil; piuttosto è un uomo con troppe qualità e troppi aspetti. È una creatura dotata di qualità mutevoli, monouso e scambiabili: una creatura che ricorda l'"uomo proteiforme", l'ideale celebrato dai filosofi del Rinascimento. In breve è "un uomo senza essenza". Si assembla e si smonta da sé. È un uomo che si modella da sé, "esiste come serie di compiti da eseguire". Cosa importante per la natura della società liberaldemocratica o civile¹⁷.

I legami che gli uomini (e le donne) modulari stabiliscono con gli altri uomini e donne modulari *non sono rigidi* e sono *ad hoc*. Ciò produce effetti significativi: rende possibile una società che è al tempo stesso "bene integrata" – e tenuta insieme mediante una serie di cuciture eseguite in tutte le direzioni e non ancora costretta ad assumere una forma rigida, un carattere uniforme e una struttura omogenea resa possibile da una tirannia coercitiva, da una diffusa sorveglianza tribale o dai riti di autoriproduzione.

Parallelo all'avvento degli uomini e delle donne modulari è l'emergere di quella che Manuel Castellos chiama "società reticolare" e altri "società multirete": un genere di società che non è né *segmentata*, come quelle premoderne, né *divisa* in classi, come quella moderna, e che, diversamente dalle società premoderne e moderna, può convivere con la propria irrisolutezza, la propria ambivalenza e le proprie contraddizioni: queste le può assorbire, riciclare, trasformare in risorse per l'azione.

16. Cfr. E. GELLNER, *Le condizioni della libertà*, cit., 113 e ss.

17. Cfr. *Ibid.*, 116.

Si risolve così la questione vecchia di secoli, della tentazione dei governanti e della tendenza dei filosofi a imporre una serie fissa di norme come unico modo per impedire che “l'uomo naturale” faccia danni, e dunque come unico modo per tenere insieme la società. Gli *uomini modulari* possono fare a meno di un simile codice fisso di regole, e tuttavia vogliono evitare l'incubo hobbesiano di una vita che può essere solo spiacevole, disumana e breve. I poteri coercitivi e la pressione del rito diventano superflui. E se anche un regime tirannico cercasse di imporsi, non troverebbe “individui totali” cui ancorare un “potere totale”. Nella società multirete degli uomini e delle donne modulari, le attività dell'integrazione e del controllo sono state de-regolamentate e privatizzate¹⁸.

Naturalmente, anche in questo caso, qualcosa si perde. I legami sono permeati d'incertezza e di rischio. La via è un susseguirsi di crocevia. Qualunque percorso si scelga comporta dei rischi. Si è anche inclini a pensare che, se mai dei giudizi verranno espressi, saranno molti e diversi, magari contraddittori. Essere lasciati alle proprie scelte è liberatorio e gratificante. E al tempo stesso angosciante e doloroso: il prezzo della “modularizzazione” è una

sorta di frammentazione che priva ciascuna attività del sostegno delle altre, rendendola fredda e valutabile soltanto in base al proprio fine dichiarato, piuttosto che parte di una cultura “totale” e integrata. Tale alienazione e tale “disincanto” sono un prezzo che alcuni considerano troppo alto¹⁹.

Invece di *alienazione* sarebbe meglio parlare di “sradicamento” o di estraneità. L'alienazione presuppone un mondo totale e una persona totale, mentre la società multirete non si offre come totalità, né i suoi membri si percepiscono come persone totali²⁰.

Da qui una forte tensione alla semplificazione: a legami semplici, chiari, diretti, tra desideri e opportunità, tra azioni e conseguenze, alla *Eindeutigkeit* (interpretazione unificante) del mondo e dell'io e alla loro unione perfetta. Tale aspirazione è racchiusa nell'idea di “appartenenza”:

18. Su questo punto confronta Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, cit., 161 e ss.

19. E. GELLNER, *Le condizioni della libertà*, cit., 117.

20. È la conclusione di Z. BAUMAN, cit., 162.

un'idea, a dire il vero, che rifiuta di fissarsi stabilmente; un'idea destinata a rimanere diffusa e non specificata, perché nella quotidianità non è in grado di procurarle una dimora sicura.

Stato di modularità e bisogno di appartenenza, che nella loro paradosalità quasi ossimorica richiedono un approfondimento dell'idea di "appartenenza". Questa ci richiama alla riconsiderazione sociologica e culturale di alcune modalità di relazioni di vita solo apparentemente superate, e che sono identificate dai concetti moderni di "repubblica" e di "nazione". La modernità, infatti, preannuncia la fine delle totalità complete e quindi di una *Lebenswelt* coerente. Si impongono totalità sociali moderne che mancano della coesione della tribù perché sono la "combinazione di due totalità endemicamente incomplete: la repubblica e la nazione, che operano sullo stesso terreno e aspirano a essere la principale forza di coesione tra i membri della stessa popolazione, ma differiscono sotto ogni altro aspetto²¹.

Oggi però il quadro sta cambiando. La repubblica sta "emigrando" dallo stato-nazione (col quale in verità ha convissuto negli ultimi secoli). E questo perché nello stato-nazione la democrazia sta divenendo sempre più inefficace (benché le procedure siano rispettate) e impotente per ciò che riguarda la difesa e la messa a punto delle garanzie fondamentali per la vita dei cittadini. Gli stati oggi non riescono a soddisfare l'altra condizione di una repubblica vitale: la capacità dei cittadini di negoziare e decidere congiuntamente "il bene pubblico", e quindi di costruire una società degna di riconoscere come propria e alla quale giurare fedeltà. La repubblica ha poco potere per garantire la sicurezza della nazione sul lungo periodo, riducendone il complesso di "fortezza assediata"²² o, almeno, la sua combattività e intolleranza. Ma il fallimento della repubblica annuncia l'era di un nazionalismo rinato, vigoroso, aggressivo, sfrenato. Oggi i parametri decisivi della condizione umana vengono definiti in ambiti situati fuori della portata delle istituzioni dello stato-nazione. I poteri che presiedono alla preservazione e al cambiamento di tali condizioni sono sempre più globalizzati, mentre gli strumenti di controllo e

21. Cfr. Ibid., 163-64.

22. L'espressione è, ancora, di Bauman, in Ibid., 171.

di influenza del cittadino, per quanto efficaci possano essere, rimangono confinati in una dimensione locale.

La globalizzazione del capitale, della finanza e dell'informazione comporta innanzitutto la loro esenzione dal controllo e dall'amministrazione locali e statali. Mancano le istituzioni repubblicane e quindi non c'è nemmeno "cittadinanza". Il concetto di "poteri globali" esprime una realtà emergente, ma già consolidata, inattaccabile e apparentemente indomabile, mentre il concetto di "cittadinanza globale" resta fin qui vuoto, rappresenta tutt'al più un postulato, se non una semplice illusione.

Messo tra parentesi (se non da parte) il concetto di "cittadinanza globale" con quei valori di libertà, responsabilità, bene comune che avrebbe dovuto assumere dall'idea repubblicana, l'economia globale ed extraterritoriale produce un divario sempre maggiore, quanto a ricchezza e reddito, tra i settori più ricchi e quelli più poveri della popolazione mondiale, i quali tra l'altro vengono esclusi da qualsiasi lavoro socialmente riconosciuto come economicamente e razionalmente utile e resi in questo modo economicamente e socialmente in esubero²³. La cornice cognitiva in cui si situa normalmente l'analisi della povertà in aumento è puramente economica. L'ambito dei valori che determina la scelta e l'interpretazione dei dati rilevanti è spesso quella della pietà, della compassione e del turbamento per il destino dei poveri. Talvolta viene espressa anche la preoccupazione per l'integrità dell'ordine sociale, ma è soppressa a piena voce. Si nasconde spesso il fatto che riguarda il ruolo svolto dai nuovi poveri nella riproduzione e nel rafforzamento del genere di ordine globale che costituisce la causa della loro miserie e della paura che stringe d'assedio tutti gli altri; da qui la forte interdipendenza che fa dei poveri il vero sostegno della globalizzazione: se si liberassero dalla povertà sarebbero in pericolo gli equilibri globali.

La presenza dei poveri rende ancor più temibile l'incertezza riguardo allo status dei ricchi e fa impegnare ad ogni costo a fare profitti. È l'economia politica dell'incertezza²⁴.

23. Cfr. Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Bari 2001.

24. Vedere per queste conclusioni il già citato Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, cit., 178 e ss. Si rifletta sulla sindrome, oggi diffusa spesso artatamente, della paura dell'"invasione" dei popoli del terzo e quarto mondo!

A fronte di tutto questo, tenendo nella debita valutazione uno scenario finora in gran parte inedito, forse è giunto il tempo per denunciare le debolezze delle classiche e moderne definizioni di “persona”, dei concetti di libertà della persona, del ruolo degli intellettuali, della retorica della morte e delle strategie di vita, del problema della libertà delle persone nel mondo tardo-moderno e soprattutto delle sfide etiche e politiche poste dalla globalizzazione alle nostre società in trasformazione. Si tratta di temi all'apparenza eterogenei, in cui però è all'opera una riflessione unica e coerente, che qualcuno ha sintetizzato in una sola domanda: quale spazio è lasciato all'autonomia sociale e politica dei soggetti nel mondo tardo-moderno? Domande che più che ai teorici della società contemporanea (come Beck, Giddens, Dahrendorf o Habermas, che accolgono con fatalismo l'unica cultura, la nostra!), va rivolta ancora una volta ad uno scrittore libertario come Foucault e alle sue ricerche sulla “costruzione del sé” e, se vogliamo, ad un filosofo-sociologo molto vicino a lui, Zygmunt Bauman, per il quale è proprio l'abitatore della società globale che non può permettersi la fuga nell'indifferenza del *blasé* (che nelle analisi del soggetto moderno e metropolitano di G. Simmel è l'intellettuale tradizionale). Egli ha bisogno di nuove forme di calore, di qualche forma di radicamento in un mondo che per definizione ha assunto contorni sempre più sfuggenti. Ed è proprio nella dimensione delle nuove forme di comunità (e delle ostilità che esse producono) che si situa, per Bauman, il problema del politico, della condizione post-moderna, problema che vent'anni fa gli apologisti e gli entusiasti del post-modernismo non avevano previsto. Non credo, e siamo su questo d'accordo con Bauman, che vada cercato nel “cittadino” spolicizzato di un mondo votato all'incertezza il responsabile delle derive xenofobe e razziste dell'Europa contemporanea, come sostengono i francorfortesi fino a Habermas. È l'assetto stesso delle nostre società, in cui la dimensione economica assorbe qualunque altra istanza, che non offre più una “rappresentanza”, un luogo politico in cui i bisogni sociali non siano falsificati e deviati.

La mancanza di una immaginazione politica diversa, di modelli di convivenza e di solidarietà (nel senso della responsabilità comune e non dell'assistenza umanitaria, dell'elemosina sociale) è, al contrario, per Bauman, la ragione ultima delle crisi di “sicurezza” che sembra attanagliare il mondo sviluppato. Una diagnosi all'apparenza semplice ma non banale.

Forse in una prospettiva inframondana, potremmo cominciare a salvare la prospettiva di F. Perroux, che si sente di poter sostenere che «la scienza economica... è assiologica, nella misura in cui è ogni scienza, in quanto non si costruisce mai a prescindere da quel valore che è la fede nella verità». E ancora: «la scienza economica è assiologica anche in riferimento a un valore immanente alla società degli uomini: la conservazione e l'accrescimento della vita»²⁵.

Si tratta di una rivoluzione dall'interno, che secondo noi si può spingere un po' più oltre.

Almeno a livello di ipotesi dobbiamo introdurre la possibilità non solo della globalizzazione degli scambi commerciali e finanziari (che peraltro è una realtà), ma anche di una globalizzazione di alcuni valori essenziali, tra i primi certamente il valore della *solidarietà*, che ha come riferimento universale, fondativo la persona umana sia pure rideclinata all'interno del nuovo contesto della complessità.

E pensiamo ad una solidarietà globale, capace di mettere in circolo valori che si riferiscono a realtà come “il volto!” dell'altro, la parola, il dono, il perdono, le creatività, l'amicizia. Si tratta di una interpretazione “etica” della globalizzazione, che facendo fluire i valori presenti in tutte le culture, impedirà che lo straniero diventi fatalmente *hostis* e faciliterà la desacralizzazione delle frontiere (che paradossalmente una globalizzazione fondata solo sul valore economico, fa apparire come *Grenzen*) declassandole a più prosaiche linee di demarcazione politica e amministrativa, abbastanza flessibili da consentire al *cosmopolitès*, di non essere ricacciato nel ruolo “ostile” dello straniero, e alla persona di realizzarsi come libertà in un contesto di complessità.

Ancora una volta, mettendo a tema la natura dell'uomo, in un orizzonte di complessità, si è spinti inevitabilmente a riaprire il discorso antropologico, però senza mai perdere d'occhio lo scenario etico-politico e culturale in cui oggi si colloca, come, d'altra parte abbiamo già cominciato a proporre nelle pagine precedenti.

25. F. PERROUX, *Industria e creazione collettiva*, AVE, Roma 1973.

4. ANTROPOLOGIA E SCENARI POST-MODERNI

Per approfondire la “questione antropologica” nel tempo del cambiamento e della complessità, forse è conveniente proporre una riflessione centrata questa volta sul concetto di “responsabilità”, che come tale convoca innanzitutto il filosofo per quel necessario ripensamento dell’originario che significa, innanzitutto, uscire da interpretazioni moralistiche, che legano la responsabilità quasi esclusivamente agli effetti, ai risultati dell’azione, dell’agire del fare. Il pensiero della responsabilità (o la responsabilità del pensiero) assume un significato radicale, perché non si serve dell’imputazione oggettivante, né di supporti logici a priori, cioè a-spaziali e a-temporali, ma assume la via ermeneutica, via tortuosa e faticosa che costringe a prendere sul serio le conseguenze derivanti dall’aver l’uomo mangiato il frutto dell’albero della conoscenza.

Lì si colloca l’inizio anch’esso faticoso dell’esercizio della responsabilità. Lì l’uomo comincia a contare i giorni, lì nasce la consapevolezza del tempo, la fatica del dislocamento, la sperimentazione del vuoto e dell’assenza, l’angoscia della lontananza, la coscienza di essere “orfani”. Lì si propone con accenti nuovi, la domanda: quale antropologia?

Un tempo immisurabilmente successivo toccherà proprio ad un filosofo del ‘900 raccontare con un *pathos* mai sperimentato prima, forse nemmeno nel Libro Sacro, quest’immensa tragedia, questo cataclisma universale, questa calata irreversibile del sole che rende nero, buio l’*Abendland*, la terra dell’ocaso e ci coinvolge nella ricerca di un nuovo sole, a lavorare responsabilmente per un nuovo mondo, un nuovo universo. Perché di questo si tratta di fronte ad un universo che ha perduto la sua struttura di senso. Nietzsche chiamò nichilismo la perdita di senso e di valore del mondo e delle creature, che lascia l’umanità in balia della freddezza di una realtà senza Dio (l’originario donatore di senso!), che fa precipitare in una profonda perdita di punti di riferimento e di orientamento, condannando l’uomo e l’umanità ad un destino di smarrimento.

Tale epoca non va (e non lo era nemmeno per Nietzsche) pensata come stadio finale, ma come fase di passaggio durante la quale gli antichi ideali non avrebbero più giocato alcun ruolo rilevante.

Anche noi, come tanti altri, abbiamo sofferto e soffriamo a causa di questa transizione. Per uscirne, dobbiamo cercare delle risposte che pos-

sono essere o l'uscita definitiva e deresponsabilizzante dal nostro ruolo di ermeneuti della storia e della vita, soggiacendo al naturalismo e al relativismo (al non senso), *oppure* l'impegno per salvare una rappresentazione del mondo quale plausibile connessione di senso; l'esistenza della ragione e il risalto dell'uomo quale essere razionale che si assume la responsabilità della sopravvivenza di se stesso e di tutte le altre forme di vita; l'immagine di una storia che tenda al graduale dispiegamento della vita, senza riduzioni e/o esclusioni. Insomma, in ultima analisi, abbiamo bisogno di ridefinire il ruolo e la funzione dell'uomo, magari anche attraverso una *responsabile* ripresa della critica al naturalismo (gravido di ingenuità e di pericolose cadute di responsabilità).

Si dice, di solito, accettando ciò come ovvio, che tutto è "solo natura". Natura che deve essere chiarita scientificamente: dal mondo, all'universo, all'uomo si tende a vederli come una connessione naturale priva di valore e di scopo, un gioco anonimo di cieche forze naturali, nel quale l'uomo, prodotto di una lunga storia naturale priva di direzione, non rappresenta niente di più di una particella impotente, governata da geni e neuroni.

Questa poderosa forza persuasiva del naturalismo ha diverse cause, una delle quali è senz'altro il continuo progresso conoscitivo delle scienze naturali, anche di quelle applicate all'uomo. Tale progresso già da tempo fa apparire problematiche le immagini mitiche, religiose dell'uomo e del mondo, come pure quelle metafisiche, delegate alla filosofia della religione. In nome dell'emancipazione dal mito, dalla religione, dalla metafisica, si vuole imporre un concetto di mondo che si aspetta solo di essere misurato, quantificato, rispecchiato.

In questo mondo "oggettivo", o meglio oggetto misurabile e quantificabile (in termini teorico-scientifici, o anche economici) non c'è più posto per la responsabilità dell'uomo, che contestualmente subisce il destino dell'estraneamento, si sente fuori posto e fuori tempo, in quanto il luogo e il tempo vengono ridotti, a caratterizzazioni, attributi, della oggettività/estraneità del mondo.

È il grande scoglio per chi voglia costruire un'antropologia, o riflettere sulle compatibilità di una proposta forte di valori per l'uomo.

Ma, non è tanto l'assenza dei valori (la loro caduta), quanto la mancanza di luoghi della responsabilità per la costruzione di un mondo umano, che manda in crisi il progetto di un'antropologia eticamente orientata.

Non c'è più spazio né tempo per la morale, di fronte ad un mondo/oggetto già dato, costruito, che non ci interpella se non per la sua pretesa di essere misurato.

Ed è difficile passare da Scilla del naturalismo/positivismo, a Cariddi dell'idealismo, con l'ipertrofia della coscienza assoluta, con l'assorbimento totale del mondo, con la libertà assoluta senza limite, che non richiede più alcuna responsabilità morale.

È a questo punto che, all'uomo di oggi, da un lato dissuasivo a riprendersi la responsabilità del pensare, e dall'altro sempre più orgogliosamente consapevole dell'onnipotenza delle sue disponibilità, si pone la domanda cruciale se sia del tutto impotente il pensiero, di fronte a ciò che a tutta prima appare un'irrefrenabile "cupio dissolvi" planetario.

Si tratta di riprendere le analisi, con il contributo di scienziati, tecnici e specialisti, sottoponendo le questioni al vaglio rigoroso del pensiero, riscoprendo la forza delle idee, che in millenni di elaborazione filosofica sono state proposte.

Nella ormai irrinunciabile ricerca di un codice di convivenza, per un mondo che ha provocato, anche in nome del "progresso" e dello "sviluppo", per altro legittimi, guasti di entità impressionante, certo non possiamo continuare a coprire con eufemismi e insostenibili ottimismo la gravità dell'attuale situazione e il peggioramento delle tendenze delle quali siamo perfettamente a conoscenza. Occorre cambiare radicalmente il ritmo e la direzione di questa convivenza compiacente con il disastro e la crudeltà. Recuperare la dignità, il senso più profondo del compromesso con la vita e i viventi, con la sopravvivenza delle specie, della civiltà.

Il concetto di "responsabilità" e l'apertura, mai così accentuata, al "futuro" e al destino delle "generazioni che seguiranno la nostra", stanno di fatto imponendo una riconvocazione di tutti i saperi, nessuno escluso, e di tutte le istituzioni (politiche, scientifiche, etico-religiose) attorno ad un progetto tanto ambizioso quanto irrinunciabile di "conversione", orientato innanzitutto alla riscoperta dell'armonia originaria che prefigura la «disponibilità dei beni della terra per tutti e non solo per pochi privilegiati» (vedi: *Rapporto Santa Sede 'Da Stoccolma a Johannesburg'*). La domanda che ci interpella e alla quale non possiamo sottrarci è sintetizzata nel *World Development Report 2003* della Banca Mondiale: «Lasciamo come nostra eredità un pianeta più povero che ha più gente affamata,

un clima erratico, con meno foreste, meno biodiversità e che sarà ancora più esplosivo socialmente di quanto non lo sia già oggi?».

La evidente “complessità” della domanda scoraggia le tentazioni “riduzionistiche”, da qualsiasi parte esse provengano, e invoca, per dirla con E. Morin, «un metodo di conoscenza che traduca la complessità del reale, riconosca l’esistenza degli esseri e si avvicini al mistero delle cose». In questa prospettiva, «ogni oggetto deve essere concepito nella sua relazione con un soggetto conoscente, a sua volta radicato in una cultura, una società, una storia».

Senza nulla sottrarre alla ricerca specialistica, che non può essere fermata o sospesa, né alle tecnologie nelle quali non possiamo smettere di riporre anche le nostre speranze di salvezza, occorre mettere in atto il confronto fra i filosofi, lo scienziato naturale, l’economista, il teologo, il moralista, il giurista, il sociologo, il letterato, alla ricerca di una piattaforma di valori comuni irrinunciabili e condivisi, da porsi alla base di un rinnovato rapporto dell’uomo con la terra, che magari riproponga una nuova forma di “simpatia” (nel suo significato originario), dopo i secoli della contrapposizione e della dissipazione.

E qui, quasi come sfida, si ripropone, la *vexata quaestio* dell’antropocentrismo, dei suoi prometeici esaltatori e dei suoi detrattori, per cogliere, questa volta, col concorso di fisici, biologi, economisti, tecnologi, una nuova possibile definizione, che tenga conto dello «autentico problema della realtà» e del posto in essa ricoperto dall’uomo. In definitiva, ci chiediamo se, di fronte al pianeta che minaccia di esplodere per mano dell’uomo, sia possibile una nuova versione dell’antropocentrismo, che senza frustrare definitivamente le potenzialità dell’uomo, vivente tra i viventi, ma con un ruolo/responsabilità del tutto originali, lo rimetta in dialogo con la “terra”, riscoprendo la dimensione “armonica” del rapporto.

Da un’antropologia, che riconosce il punto archimedeo nell’uomo “prometeo scatenato”, sostenitore e fautore del “destino della tecnica” e dell’assoluta “disponibilità” del “creato”, si esce riproponendo una nuova antropologia centrata sulla responsabilità verso il mondo, fondata su quell’apertura relazionale capace di convertire l’uomo da padrone a amico dell’universo e “di tutto ciò che contiene”.

La metafisica della “creazione”, l’appello alla responsabilità dell’uomo, samaritano verso il creato, la ripresa della diaconia del pensare responsabile

sono tutti irrinunciabili punti di partenza per una riflessione interna alla cultura cattolica, e per un confronto virtuoso con la cultura laica, anch'essa investita oggi come mai, dalla domanda radicale sull'uomo.

Come si può agevolmente rilevare, siamo di fronte all'urgenza della ripresa di quel pensiero riflessivo, sostenuto dal paradigma della complessità, che smascherando le pretese di verità della secolarizzazione, ci rimetta in ascolto dell'uomo e della sua natura, con una particolare attitudine a evidenziare i momenti di fragilità, gli elementi di frattura e le spinte irrefrenabili (lo *Streben* goethiano?) verso la tentazione e le sfide post-antropologiche.

5. TENTAZIONE E/O SFIDA POST-ANTROPOLOGICA?

Questo ulteriore momento della nostra riflessione sulla natura dell'uomo, oggi si arricchisce di elementi di analisi che riteniamo importanti anche per gli esiti, financo inediti, che essi producono nell'elaborazione del discorso antropologico nell'orizzonte della complessità. Come al solito partiamo dalla lettura attenta e senza pregiudizio dello *status quo* della cultura dell'occidente.

A questo punto conviene perciò, riprendere l'analisi, magari con una disposizione più capace di respingere la tentazione di tirarci fuori dal flusso del cambiamento, al fine di comprendere finalmente che se frattura c'è stata, e tutto conferma l'avvenuta frattura tra vita umana e progresso, questa si è verificata innanzitutto dentro di noi, nella nostra cultura. Anche questo è un prezioso avvertimento che ci viene dall'istanza della complessità!

Ad una meno ovvia, più approfondita e più libera lettura di questo secolo (e di quello precedente) dobbiamo infatti prendere atto del fatto che tutto è nato da una frattura. Una cesura, forse dolorosa, un distacco, un commiato, addirittura, da un'epoca ritenuta felice solo perché ogni elemento appariva collocato al suo posto, ogni dissimmetria risolta grazie ad un uso della ragione, finalizzato a ridurre la complessità, la varietà, e ad esaltare la semplicità artificiale dei principi universali, delle categorie a priori, delle idee chiare e distinte. L'epoca felice della modernità, con i suoi trionfi, ha fatto naufragio (ed è qui la frattura) di fronte alla complessità, quasi incomprensibile della storia, alla durezza dei suoi pro-

dotti: due guerre mondiali che incendiano l'Europa, il tragico evento Auschwitz che sfida la nostra stessa capacità di pensare, che sconfigge e disorienta le nostre categorie di pensiero. *Denken nach Auschwitz*, pensare dopo Auschwitz, è altra cosa, e intacca, in modo irreversibile il *denken Gott*, il pensare Dio, gettandoci in quello scenario di indeterminatezza ontologica che ha trovato la sua espressione icastica nell'annuncio nietzschiano «Dio è morto». Nietzsche ci vuol dire che all'origine, alla radice di tutto c'è la morte di Dio, prendendo sul serio la tragicità di un evento che se produce la suprema auto-esaltazione dell'uomo (*eritis sicut Dei*), si conclude nel decentramento cosmico (l'uomo gettato verso la x!) e nel nichilismo. «La grandezza di questa azione non è troppo grande per noi? Non dobbiamo diventare degli dei noi stessi per mostrarci degni di essa?», sono le domande che egli mette sulla bocca dell'«uomo folle», che interviene nella *Gaia Scienza*. La risposta all'incommensurabile “grandezza di questa azione” crea la vertigine. Di certo la problematicità che in essa si esprime è rilevante per tutti e non possiamo sottrarci ad essa, invocando la nostra estraneità di pensatori non responsabili perché «solo» pensatori e, magari, liquidando Nietzsche come nichilista! Non possiamo estraniarci, non fosse altro per il fatto che il processo di demolizione prefigurato da Nietzsche ha raggiunto e travolto l'uomo del nostro secolo, mostrandosi spesso sotto le mentite spoglie della civiltà del progresso e dell'innovazione, chiavi ermeneutiche con le quali, per una sorta di «cattivo» spirito illuministico, abbiamo preteso di giustificare ogni nostro atto, ogni nostro progetto, ritenendoli irrinunciabili proprio in nome del principio (ontologico, trascendentale!) del «progresso». Non è questo spirito che alimenta la difesa dell'illimitatezza del nostro cercare e sperimentare, del nostro «osare» al di qua della vita e al di là della morte, dell'orgoglio prometeico (che si fa spesso arroganza) di chi vuol strappare il disegno della creazione, comunque dell'universo, della natura, del cosmo, per riscriverne la mappa?

A questo punto occorre, forse, rinunciare a qualche pretesa, aprendosi coraggiosamente, ad una (o più) prospettive diverse, correndo il rischio della novità da sperimentare, consapevoli che anche la «natura umana» si coglie e si giustifica, si definisce, se vogliamo, in *dürftiger Zeit*, e che il paradigma della “semplificazione” al quale abbiamo affidato la fondabilità del carattere originario dell'umano, non è più in grado di dare ragione

della situazione nuova in cui la “vita umana” è costretta a esprimere il suo carico di senso.

Non ci soffermiamo su questo punto, limitandoci a ricordare che proprio la pretesa semplificativa si presentava come il prerequisito in grado di definire i *due contesti* a cui l'uomo fa riferimento quando vuole definire se stesso: da una parte la *natura* con i suoi vincoli e leggi, le sue pulsioni e tendenze, il suo carattere universale e determinato; dall'altro la *cultura*, come manifestazione libera, aperta ai valori, contingente nelle espressioni e trascendente rispetto all'essere biologico. Secondo Roberto Marchesini,

Il pensiero occidentale da Cartesio in poi si presenta come una chiosa di questo concetto antinomico, che separava la natura dalla cultura, gli animali dall'uomo, la materia dallo spirito e via dicendo, dove la libertà dell'uomo, della cultura e dello spirito si fonda sulla individualizzazione di leggi deterministiche e inflessibili che regolano natura, materia e animali. Non possedere virtù naturali o meglio essere incompleti da un punto di vista biologico significa infatti non avere vincoli di specializzazione, non avere legato il proprio organismo a uno specifico percorso filogenetico²⁶.

L'idea separativa della coppia natura-cultura cerca di attestarsi sulla differenziazione dei due termini (natura e cultura) evitandone, con ogni espediente, qualsiasi possibile contaminazione. Da qui nasce l'istanza di un approccio, che anche alla luce del paradigma della complessità, superi la pretesa umanistica dell'uomo come «universo isolato», non solo come centro epistemologico ed etico, bensì come soggetto auto-riferito ed impermeabile alla contaminazione esterna. Viene messa in crisi ogni forma di antropocentrismo ontologico, che finisce col non dar conto, secondo i post-umanisti, dei debiti referenziali contratti dall'uomo con l'alterità. Post-umanesimo, che, in verità, non vuole (almeno non sempre) atteggiarsi ad anti-umanesimo, finalizzato come appare, piuttosto, al superamento di alcune concezioni dell'umanesimo non adeguatamente fondate e, ciò che è più rilevante, incapaci di interpretare l'accelerazione dei processi di contaminazione (per altro inarrestabili) provocata dal progresso

26. R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino 2002, 19. Su questo, vedere anche H. PLESSNER, *Al di qua dell'utopia*, Torino 1974.

tecnologico. Nella seconda metà del novecento si modifica il rapporto dell'uomo con la realtà (la vita umana si modifica e si ridefinisce), e si prefigurano *ponti ibridativi* tra il primo e la seconda, sostituendo alle concezioni universalistiche e isolazionistiche, logiche *coniugative e pluraliste*.

L'uomo del post-umanesimo è *plurale*, non può commisurare il mondo, sia da un punto di vista epistemologico che da quello etico, con l'atto di allargare le braccia, e non può nemmeno comprendere se stesso se non entra in dialogo e non si lascia, per così dire, *ibridare* dalla realtà esterna. I sostenitori dell'idea del post-umano ridefiniscono l'uomo un vero e proprio "miracolo biologico", grazie al potenziale cognitivo di partenza, che non ha pari nel mondo animale. È questa "eccellenza biografica" e non il suo «essere carente» (*Mängelwesen*), che permette all'uomo di realizzare quel complesso epigenetico, che noi definiamo cultura. Non è vero, dunque, che una tecnologia più sofisticata liberi in modo più adeguato le attitudini dell'uomo, perché in una prospettiva coniugativa, liberata dal paradigma dualistico, ogni cultura è *l'esito di un diverso percorso ibridativo* con la realtà, e, d'altra parte, non è più possibile ipotizzare un progresso tecnologico inteso nella sua assoluta contrapposizione, o addirittura «minaccia» per la natura dell'uomo.

Procedendo in questa direzione, è possibile ipotizzare un terzo modello, per così dire, «una terza via», meno inappropriata a fornire una fenomenologia dell'umano, della vita umana e a collocare in maniera meno ideologica il dibattito sulla maggiore o minore pertinenza della dimensione del progresso tecnologico alla specificità spirituale-culturale-storica della vita umana. Questo livello ci pone in una *prospettiva coniugativa* (l'espressione è di Marchesini), e, liberandoci dal pregiudizio dell'incompletezza, consente di vedere nel «progresso», in generale, "l'esito di un diverso percorso ibridativo con l'alterità": ogni cultura ha sperimentato la dimensione del progresso, e non solo quella occidentale!

Da questa prospettiva, è possibile superare la pretesa umanistica dell'uomo come universo isolato; è possibile cioè rivedere la posizione antropocentrica/umanocentrica, cogliendo nel post-umanesimo contemporaneo quella utile via d'uscita da quella considerazione della vita umana non più in grado di dare conto di una situazione in cui lo sguardo nell'altro e dell'altro diviene assolutamente determinante, costringendo l'antropocentrismo a ridefinirsi in un'ottica «relazionale».

Ma ciò che, a questo punto, va dato per acquisito è che nessuna questione antropologica, nemmeno le grandi questioni che interpellano, oggi, la «vita umana» possono essere indagate con paradigmi tendenti a enfatizzarne il carattere di autoreferenzialità e di assoluta trascendenza rispetto alla storia, che è anche storia del progresso scientifico e tecnologico. Questo anche a fronte dei radicalmente mutati concetto e prassi di sviluppo. Nell'isolamento e nella contrapposizione, la «vita umana», la natura umana non possono che essere pensate «perdenti» rispetto alle sfide del progresso.

Ancora una volta, però, ci troviamo di fronte ad un'opzione che non esclude, anzi richiede il riferimento coraggioso alla cultura dell'ibridazione. È possibile, infatti, superare la pretesa umanistica dell'uomo come universo isolato, rivedendo la passione antropocentrica, cogliendo nel post-umanesimo contemporaneo il fulcro della profonda rivoluzione della referenza, e che apre a quell'antropocentrismo «relazionale», cui accennavamo sopra, e nel quale esplose il problema dell'alterità: il mondo, la natura, l'altro uomo, Dio.

Qui c'è tutta la tendenza al superamento tanto dei sistemi olistici, assolutizzanti, sia di quelli riduzionistici, che ripropongono l'*aut-aut*, tra natura e cultura, a favore di quei "sistemi soglia" che spingono a ricomporre le dicotomie separative senza negare i domini di validità. Nella logica dell'*et-et* anche il rapporto con il progresso perde il senso dell'esproprio dell'umano, che spesso si tende ad attribuirgli, e si fa prolungamento dell'umano.

Concludiamo con le parole di Hölderlin, rese famose da Heidegger, a proposito della tecnica, e poi spesso evocate come invito a sperare e a impegnarsi, nonostante tutto: «laddove c'è pericolo, cresce anche il salvifico».

Nel momento più critico per la vita dell'uomo, di fronte all'irrefrenabilità del progresso, colto ormai come «destino», è possibile (anzi, doveroso/morale) avvistare la salvezza non nella fuga, ma proprio in quella «prospettiva» coniugativa che è la sola in grado di esorcizzare le fallimentari logiche *ad excludendum*: o la vita umana o il progresso. Anche il superamento di questa opzione fa parte, per noi, del paradigma della complessità.

6. CONCLUSIONE

Vogliamo concludere questa nostra dettagliata analisi delle diverse e complesse implicazioni della natura dell'uomo, facendo sintesi su un problema che preme sempre più urgentemente nella questione antropologica. Si tratta proprio del problema della tecnica, richiamato qua e là nelle parti precedenti di questo contributo, che impone nuovi interrogativi, anche perché, travalicando i propri confini, ha invaso la natura dell'uomo, incidendo radicalmente e in modo sconvolgente, sul suo statuto ontologico.

Riprendiamo, però, il tema della tecnica, a partire da una questione non banale, che si è acuita proprio coll'invasivo sviluppo della tecnica e del suo ruolo in qualche modo assolutizzante, che ha prodotto una vera e propria *lobby* dei tecnofili, che sognano la totale liberazione *dal* corpo.

Mettiamo in questione il *corpo*, ieri minacciato dallo spiritualismo/intellettualismo esclusivizzante ora dall'assolutizzazione del potere tecnologico, che lo rende trasparente, evanescente, senza la pesantezza della vita che configura sempre il suo compimento: la morte.

Il problema del corpo è lo stesso problema del mondo. Lo avevano intuito Husserl, Merleau-Ponty, Edith Stein. Per M. Heidegger esistere significa penetrare e lasciarsi penetrare dal mondo: è la dimensione del *Mit-dasein* e dell'*in-der-Welt-sein*.

A questo punto, in un'antropologia della complessità si può pensare di far fronte alla pervasività della tecnica, attraverso una ridefinizione della cultura in quanto espressione essa stessa della natura, resa possibile dalla ridondanza della natura umana, al di là di ogni presunta incompletezza e di una sua eventuale carenza. Da questo punto di vista, la cultura non colmerà i vuoti lasciati dalla natura, ma creerà delle opportunità sempre nuove proprio in virtù della grande ricchezza della natura, colta nella sua indissolubile unità.

Una tale impostazione potrebbe, per altro, essere indagata anche dalla prospettiva della metafisica, per coglierne le interessanti ricadute, secondo noi, sull'elaborazione attuale delle più significative aperture post-umanistiche, sicuramente "post" se non proprio anti-cartesiane.

Ritenere, a questo punto, che sia sostenibile parlare di natura dell'uomo al di fuori della complessa articolazione interattiva e sociale, significa "ricercare l'*homunculus* nel sistema", per dirla col *Faust* di Goethe, lad-

dove, a partire da Platone, l'idea di costruire una società perfetta è stata sempre connessa alla malleabilità della natura umana che mette fine, o almeno pretende di mettere fine all'antropocentrismo classico stretto tra due modelli oppositivi, l'*antropomorfismo* che porta a dare una connotazione antropocentrata a tutto ciò che non è umano, con l'uomo centro e misura di tutte le cose, e l'*antropocentrismo separativo* che utilizza tutto ciò che è umano per evidenziare la discontinuità.

A dire il vero, ad aprire irreversibilmente la falla che ha consentito il preteso superamento della coscienza individuale è stata *proprio la filosofia*, nel suo illimitato potere di "pensare critico". Solo a titolo esemplificativo si potrebbe proporre la rilettura, proprio nell'ottica del nostro discorso, di *Lettera sull'umanismo* (1946), in cui Martin Heidegger manifesta una strategia orientata ad abbandonare la parola "umanismo", di fronte al drammatico interrogativo: a che scopo celebrare di nuovo l'uomo e l'immagine filosofica e canonica che ha di sé nell'umanesimo, come la soluzione, "quando nella catastrofe del presente si è visto che è l'uomo stesso il problema, con i suoi sistemi di autoesaltazione e di autochiarificazione metafisica?" Domanda seria per chi voglia finalmente tener conto dei risultati dell'azione dell'uomo, che ha mangiato il frutto dell'albero della conoscenza, sugli equilibri del pianeta.

Sappiamo bene che quest'impostazione crea più problemi, domande, interrogativi, di quanti non ne risolva, come capita ogni qualvolta si pone in questione il nostro umanesimo. Ma mettere in questione non è necessariamente dimettersi di fronte alle istanze dell'umanesimo.

In questa prospettiva si può teorizzare finalmente l'attitudine del pensiero complesso alla *Überwindung*, superamento/nostalgia di un'unità originaria, temporaneamente smarrita!

Abbiamo ricostruito, per ampi cenni, il composito quadro di quella visione post-moderna della cultura e della scienza, in cui i fenomeni ibridativi stanno costituendo forse la cifra più significativa, ma sicuramente la linea di tendenza per una possibile ridefinizione del sapere umano e della struttura dell'umano, la cui architrave non è più la solida piattaforma dei principi distintivi, ma un reticolo di relazioni ontologico, una connessione di dinamismi e di esperienze, una mescolanza bio-morfologica, un articolato modulare, una personalizzazione "liquida" (non del tutto determinata ontologicamente), che se non va demonizzata (anche per

la sua inarrestabilità) non va certo accolta acriticamente, anche per gli interrogativi etici che essa pone, a fronte dell'alto tasso di manipolabilità, incombente sull'uomo del nostro tempo. Da qui la ritornante questione della coscienza e dell'identità.

Certo, la cultura della post-modernità si qualifica più per gli interrogativi che pone, che per le risposte che è in grado di fornire. E questo apre spazi sempre nuovi alle responsabilità dell'uomo, costretto ad operare sempre in situazioni di insicurezza e di precarietà.

In ogni senso la provocazione dettata dal concetto di "complessità" può aiutare ad evitare la deriva del pensiero unico e aiutarci a riformulare una proposta antropologica, che, aprendosi alla prospettiva "coniugativa" e "relazionale" si può offrire come risolutiva rispetto alla logica, ormai insostenibile, della separatezza e della controposizione, fondata su un antropocentrismo dai trascorsi non esaltanti.

SOMMARI

Il saggio ricostruisce il composito quadro di quella visione post-moderna della cultura e della scienza, in cui la pressione della complessità si evidenzia con forza come linea di tendenza, ormai irreversibile, per una possibile ridefinizione del sapere umano e della struttura dell'umano, la cui architrave non è più la solida piattaforma dei principi distintivi e del paradigma semplificante dei saperi matematico-geometrici, ma un reticolo di relazioni ontologico, una connessione di dinamismi e di esperienze, una mescolanza bio-morfologica, un articolato modulare, che pongono, tutti insieme, una serie di interrogativi non solo filosofico-metafisici, ma innanzitutto etici, a fronte dell'alto tasso di manipolabilità incombente sull'uomo del nostro tempo, alla ricerca di un'identità perduta, ma da cercare entro il più vasto e meno rassicurante orizzonte della relazione *complessa*, che apre la coscienza individuale all'altro: altro uomo, la natura, Dio.

La provocazione del concetto di complessità, a confronto con la natura dell'uomo contribuisce, insomma, in modo determinante ad evitare la deriva del pensiero unico e ci suggerisce una proposta ontologica in grado di sconfiggere la logica della separatezza e della contrapposizione, non più in grado di dare ragione dell'uomo *intero*.

This paper reconstructs the composite picture of the post-modern vision of culture and science in which the pressure of complexity bursts forth as the now irreversible movement towards a possible redefinition of human knowledge and the structure of the human. The architrave of this sphere is no longer the solid platform of distinctive principles and the simplifying paradigm of mathematical-geometrical knowledge, but a network of ontological relations, a blend of dynamism and experience, a bio-morphological fusion, a modular system, together posing a series of questions that are not only philosophical-metaphysical, but above all ethical, when faced with the high degree of manipulation threatening contemporary man, in pursuit of a lost identity which must be sought in the vaster and less comforting horizon of the *complex* relation, which opens the individual consciousness to the other: other people, nature, God.

The challenge of the concept of complexity confronting man's nature makes a decisive contribution to avoiding the drift towards established thought and prompts us to make an ontological proposal with the power to overcome the logic of separateness and contrast, no longer able to account for the *whole* man.

L'essai reconstruit le cadre composite de cette vision postmoderne de la culture et de la science, selon laquelle la pression de la complexité est mise en évidence avec force comme ligne de conduite, désormais irréversible, par une possible redéfinition du savoir humain et de la structure de l'homme. Cette redéfinition n'est plus accessible par le solide pont des principes distinctifs et du paradigme simplifiant des savoirs mathématico-géométriques, mais par un réseau de relations ontologique, une connexion de dynamismes et d'expériences, un mélange bio-morphologique, un modulaire articulé, qui posent, toutes réunies, une série d'interrogations non seulement philosophico-métaphysique, mais avant tout éthique. Et tout cela, devant le taux élevé de manipulation retombant sur l'homme de notre temps, à la recherche d'une identité perdue, mais qu'il doit chercher dans le vaste et moins rassurant horizon de la relation *complexe*, qui ouvre la conscience individuelle de l'autre: autre homme, la nature, Dieu.

La provocation du concept de complexité, face à la nature de l'homme contribue, selon un mode déterminant, à éviter la dérive de la pensée unique et nous suggère une réponse ontologique capable de l'emporter sur la logique de la séparation et de l'opposition, et non une réponse capable de donner la définition de l'homme *intégral*.

El sabio reconstruye el elaborado cuadro de aquella visión postmoderna de la cultura y de la ciencia, en la cual la presión de la complejidad se manifiesta con

fuerza como línea de una tendencia, casi irreversible, para una posible redefinición del saber humano y de la estructura de lo humano, cuya viga principal no es ya la sólida plataforma de los principios distintivos y del paradigma simplificador de los saberes matemático-geométricos, sino una red de relaciones ontológicas, una conexión de dinamismos y de experiencias, una mezcla bio-morfológica, un modular articulado, que ponen, todos juntos, una serie de interrogantes no solo filosófico-metafísicos, sino sobre todo éticos, frente al elevado nivel de la manipulación que acecha al hombre de nuestro tiempo, a la búsqueda de una identidad perdida, para encontrarla dentro del más amplio y seguro horizonte de la relación *compleja* que abre la conciencia individual al otro: otro hombre, la naturaleza, Dios. La provocación del concepto de complejidad, al confrontarse con la naturaleza del hombre, contribuye, en suma, de modo determinante a evitar la deriva del pensamiento único y nos sugiere una propuesta ontológica con posibilidad de vencer la lógica de la separación y de la contraposición, sin más posibilidad de dar razón del hombre *entero*.

A dissertação reconstrói o quadro composto daquela visão pós-moderna da cultura e da ciência, na qual a pressão da complexidade se evidencia fortemente como linha de tendência, já irreversível, por uma possível redefinição do saber humano e da estrutura do humano, da qual a pilastra não é mais a sólida plataforma dos princípios distintivos e do paradigma simplificador dos saberes matemático-geométricos, mas um retículo de relações ontológico, uma conexão de dinamismos e de experiências, uma mescla bio-morfológica, um articulado modular, que põem, todos juntos, uma série de interrogativos não somente filosófico-metafísicos, mas antes de tudo éticos, diante da alta taxa de manipulação que incumbe sobre o homem do nosso tempo, à procura de uma identidade perdida, mas de buscar entre o mais vasto e menos assegurado horizonte da relação *complexa*, que abre a consciência individual ao outro: outro homem, a natureza, Deus.

A provocação do conceito de complexidade, em confronto com a natureza do homem contribui, em suma, de modo determinante a evitar a deriva do pensamento único e nos sugere uma proposta ontológica capaz de derrotar a lógica da separação e da contraposição, não mais em grau de dar razão do homem *inteiro*.

HUMANAE VITAE: 1968-2008

Dall'*Humanae vitae* alla *Deus caritas est*: sviluppi del pensiero teologico sull'amore umano

LIVIO MELINA *

Che cosa è in gioco con l'insegnamento di *Humanae vitae*? Nel momento in cui fu pubblicata, la maggior parte dei commentatori pensò che si trattasse solo di una questione di morale coniugale, molto delicata per la vita di tanti sposi cristiani, oppure anche di un problema di morale sociale legato al controllo della natalità di fronte al fantasma di una sovrappopolazione. Si avvertiva peraltro che alla tematica dell'Enciclica montiniana era sottesa una questione ecclesiologica relativa all'interpretazione di quell'"aggiornamento" con cui veniva identificato il significato epocale del Concilio Vaticano II appena celebrato: era finalmente possibile rompere con una tradizione normativa, che - secondo alcuni - sembrava riflettere una millenaria sottovalutazione della sessualità in ambito cristiano?

Il percorso pastorale e dottrinale del Magistero pontificio in questi 40 anni, sviluppatosi nel serrato confronto con un ambiente culturale segnato da radicali trasformazioni del costume e della mentalità, ha mostrato la crescente consapevolezza che non si trattava di una questione che potesse venire annoverata solo nell'ambito dell'etica sessuale o sociale. Pur avendo qui il suo perno, il punto toccato da *Humanae vitae* si è rive-

* Preside e Professore Ordinario di Teologia morale presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma

lato davvero nevralgico per la vita di tante persone e per la comprensione stessa della fede¹.

In questo intervento vorrei ripercorrere l'itinerario che va dalla profezia di *Humanae vitae* di papa Paolo VI alla meditazione teologica sull'agape di *Deus caritas est*, passando per la teologia del corpo proposta da Giovanni Paolo II. In tal modo diventerà chiaro il panorama completo di quella teologia dell'amore, alla luce della quale la dottrina dell'Enciclica montiniana diventa pienamente comprensibile.

1. LA PROFEZIA DI *HUMANAE VITAE*

Il cuore dell'insegnamento di *Humanae vitae*, come è stato autorevolmente indicato, va ricercato nel paragrafo 12, laddove si afferma «la connessione inscindibile (*indissolubilis nexus*), che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo»². Come si evince da questa formulazione, ma anche dal contesto del paragrafo, il fondamento dottrinale della norma etica è colto a livello del valore personalistico dell'atto coniugale e non del rispetto della semplice fisiologia: riguarda infatti quel senso di «mutuo e vero amore» e «il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo alla paternità», che è stato iscritto nell'essere stesso dell'uomo e della donna dal Creatore. Tale principio ha un carattere così «profondamente ragionevole e umano», che il papa Paolo VI confida sia accessibile agli uomini del nostro tempo.

L'Enciclica montiniana vuol essere dunque una rivendicazione della dignità personalistica della sessualità coniugale e della procreazione umana, che possono custodire il loro integro significato di amore solo rispettando l'intima connessione tra l'unità dei corpi nella carne e l'apertura alla tra-

-
1. In questo senso si sono mostrati miopi i tentativi di ridimensionare la portata del documento pontificio e dell'eventuale dissenso rispetto ad esso, come ad esempio quello di F. BÖCKLE, "*Humanae vitae* als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen", in *Stimmen der Zeit* 115 (1990), 3-16.
 2. Tra i molti commenti teologici che lo affermano, particolarmente autorevole, in quanto proveniente dal consigliere teologico personale di Paolo VI, che ebbe un ruolo importante nella preparazione del documento, è quello di C. COLOMBO, *L'insegnamento fondamentale di Humanae vitae*, Milano 1989, 411-412.

smissione della vita. Infatti quando viene intenzionalmente separata dalla procreazione, la sessualità umana perde anche il suo significato di integrale dono di sé e di accoglienza piena dell'altra persona: la contraccezione inocula nell'atto corporeo della reciproca donazione tra uomo e donna il veleno di una menzogna, che lo falsifica intimamente, rendendolo un donarsi senza donarsi totalmente, un accogliere senza veramente ospitare. Si può dire con verità che un atto contraccettivo non è più un atto coniugale: nella sua struttura intenzionale obiettiva non differisce da forme di attività sessuale, volte a raggiungere solo una soddisfazione edonistica individuale e incapaci di costruire una vera comunione personale.

D'altra parte, una procreazione che non deriva da un atto sessuale coniugale assume l'aspetto di una attività tecnico-produttiva, regolata dalla logica dell'efficienza dei mezzi rispetto ai risultati voluti, nella quale quindi non viene più rispettata la dignità personale del figlio. Quest'ultimo non è più accolto come un dono che viene da un dono, ma viene piuttosto programmato e prodotto come un oggetto, su cui si può sempre esercitare il potere di una verifica della sua corrispondenza rispetto al progetto iniziale. Si può dunque affermare che la dottrina di *Humanae vitae* rappresenta la «formulazione della condizioni per cui la sessualità coniugale può essere espressione di vero amore. E' una difesa della sessualità come espressione vera di amore sponsale e personale»³, ed è nello stesso tempo la difesa della dimensione personalistica della procreazione umana.

E' interessante notare che l'insegnamento di *Humanae vitae* si colloca proprio all'alba di quel vasto e complesso fenomeno culturale che va sotto il nome di "rivoluzione sessuale" e che ha portato all'odierno clima di erotismo diffuso. Proprio in questa luce emerge pienamente anche il carattere profetico dell'Enciclica, che esprime un giudizio tempestivo e drammaticamente pertinente rispetto ad una evoluzione del costume, di cui solo oggi apprezziamo la radicalità ed il carattere eversivo.

La rivoluzione sessuale⁴ è il tentativo programmatico di separare l'esercizio della sessualità dall'istituzione del matrimonio e dalla pro-

3. Cf. M. RHONHEIMER, *Sexualität und Verantwortung. Empfängnisverhütung als ethisches Problem*, Imabe, Wien 1995, 63.

4. Il punto di riferimento ideologico è l'opera di W. REICH, *La rivoluzione sessuale*, Feltrinelli, Milano 1963 (orig. tedesco: 1936); per una descrizione del fenomeno si veda. F. Giardini, *La rivoluzione sessuale*, Edizioni Paoline, Roma 1974.

spettiva della paternità e della maternità. La diffusione massiccia della contraccezione rende possibile la rivendicazione di una sessualità libera da legami istituzionali o anche solo stabili. Separato dai legami naturali e tradizionali, all'interno dei quali trovava il suo contesto di significato, l'esercizio della sessualità viene ad assumere come unico punto di riferimento e criterio di verifica la "libido", l'appagamento del desiderio del singolo.

Così, quale ultimo risultato di questa deriva, la sessualità viene separata anche dalla differenza sessuale tra uomo e donna: neppure il sesso naturale deve essere un vincolo e un riferimento, dal momento che il "genere" viene inteso come un costrutto culturale e quindi anche come oggetto di una scelta individuale. La sessualità "duttile", libera da qualsiasi legame con la procreazione, diventa individualistica: nella società democratica si verifica una spinta verso un'epocale trasformazione dell'intimità⁵. Amore e sessualità tendono a non essere più legati attraverso il matrimonio, ma mediante "relazioni pure", nel senso di relazioni sociali che, prescindendo da ogni forma predeterminata dalla natura o dalla cultura, dipendono solo dal calcolo di vantaggi e svantaggi, che ciascuna della parti può trarne.

Lungi dal produrre un'autentica liberazione, la rivoluzione sessuale sembra aver provocato piuttosto un'ossessione sessuale di massa. E' un fenomeno difficile da delimitare, ma terribilmente presente, che può essere descritto come "pansessualismo"⁶. Si tratta di una proposta culturale che riduce la sessualità a genitalità e la considera quindi come un mero oggetto di consumo, il cui godimento da parte dell'individuo è per se stesso normale e buono. E' dunque un tentativo di radicale secolarizzazione della sessualità, che viene spogliata da ogni contenuto di mistero e di trascendenza. Essa perde il suo più intimo anelito: costruire una comunione di persone e diventa semplicemente occasione di piacere⁷. Ma la ricerca del piacere come fine a se stesso, priva la sessualità della promessa

-
5. Cf. A. GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino, Bologna 2005 (orig. inglese: 1992).
 6. J.-J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "El panssexualismo de la cultura actual", in *El corazón de la familia, Presencia y dialogo*, Madrid 2006, 339-376. Al pansessualismo è anche dedicato il numero monografico della rivista *Anthropotes* XX/1 (2004).
 7. Cf. J. NORIEGA, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bologna 2006.

più segreta che la anima e che la rende così affascinante. L'ossessione della sessualità è l'ultima conseguenza di un edonismo che alla fine distrugge anche la capacità di raggiungere il piacere stesso.

Il carattere profetico di *Humanae vitae* consiste precisamente nell'aver colto il punto cruciale di un fenomeno di trasformazione del costume sociale di portata epocale. Andando controcorrente rispetto alla mentalità prevalente, l'Enciclica di Paolo VI ha affermato il principio di una sessualità che sia davvero espressione dell'amore, come dono personale, integrale, capace di costruire una comunione autentica e aperto alla vita. Come cercherò di mostrare ora, il successivo magistero della Chiesa, con Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, ha sviluppato le potenzialità di questa profezia, documentandole in una sempre più ricca ed articolata teologia dell'amore.

2. L'ANALOGIA DELL'AMORE IN GIOVANNI PAOLO II: PERICORESI CON LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA

E' stato giustamente osservato che Giovanni Paolo II, nel suo abbondante magistero sul tema, ma particolarmente nel mirabile ciclo di Catechesi del mercoledì dei primi anni del suo pontificato, ha istituito una connessione intima e quasi una pericoresi tra questione matrimoniale e questione antropologica⁸. In altre parole: quando si tratta dell'amore coniugale è in gioco l'uomo e la verità di una concezione antropologica.

Questa tesi, sviluppata proprio in riferimento ad *Humanae vitae*, viene fondata mediante l'elaborazione di una vera e propria "teologia del corpo", che per la prima volta espone in modo organico la visione che della corporeità umana scaturisce dalla Rivelazione, interpellata alla luce delle esperienze umane originarie. Il corpo umano, contrassegnato dalla differenza sessuale, è "sacramento della persona": segno visibile della re-

8. L'affermazione è di C. CAFFARRA, *Prefazione*, a Giovanni Paolo II, *Familia via Ecclesiae. Il Magistero di Papa Wojtyła sul matrimonio e la famiglia*, a cura di G. Grandis, Cantagalli, Siena 2006, 7-16. Le Catechesi del mercoledì sono raccolte in: GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova – Libreria Editrice Vaticana, Roma 1985. Va segnalata per il rigore critico e per l'introduzione la recente edizione inglese: *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*. Translation, Introduction, and Index by Michael Waldstein, Pauline, Boston 2006.

altà invisibile che ci costituisce come soggetti unici e irripetibili⁹. Esso, lungi dal ridursi alla dimensione fisiologica colta dalle scienze empiriche, è permeato della soggettività. E' nel corpo che l'uomo scopre la sua irriducibile differenza dagli altri esseri viventi, e sperimenta quindi nel mondo visibile la sua solitudine originaria e nello stesso tempo la sua chiamata alla comunione nell'incontro con il corpo persona della donna. Proprio così gli si rivela infatti la possibilità di un'esperienza singolare di intimità e la possibilità di una reciprocità unica: il corpo manifesta il suo significato nuziale. Per questo i gesti del corpo devono essere intesi come segni di un linguaggio, che è chiamato ad esprimere e realizzare la comunione di amore delle persone, in cui natura e persona si intrecciano in maniera indissolubile¹⁰. Per comprendere il significato del linguaggio del corpo occorre innanzitutto collocarlo nell'ambito della comunicazione tra soggetti, che «comunicano appunto in base alla “comune unione” esistente tra di loro, sia per raggiungere, sia per esprimere una realtà che è propria e pertinente soltanto alla sfera dei soggetti-persone»¹¹.

Si trovano qui implicati due livelli di significato: uno perenne ed un altro unico e irripetibile. Il primo riguarda il “senso oggettivo”, di cui il corpo non è esso stesso autore, quello che è stato «pronunciato dalla parola del Dio vivo»¹²; il secondo, di carattere “soggettivo”, è quello di cui l'uomo stesso è autore, mediante la necessaria e continua “rilettura” della verità originaria. Il papa osserva che in questa rilettura avviene in realtà l'introduzione di “qualcosa di più”: l'uomo diventa con Dio “co-autore” nel linguaggio del corpo, assumendo e consentendo ai significati originari che sono propri della creazione.

Appare così in piena luce il significato positivo della sessualità umana e la dignità dell'uomo, che è soggetto di amore proprio nell'unità di anima e di corpo che lo costituisce¹³. In questo senso se il significato del

9. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna*, cit., XIX, p. 90; LXXXVII, p. 345; al riguardo: J. MERECKI, “Il corpo, sacramento della persona”, in L. MELINA – S. GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano*, cit., pp. 173-185.

10. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna*, cit., CIII, pp. 397-399.

11. Ibidem, XII, p. 70.

12. Ibidem, CIV e CV, pp. 400-405.

13. Cf. G. MARENCO, “Legge naturale, corpo e libertà”, in L. MELINA – J. NORIEGA (a cura di), *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da “Veritatis splendor”*, Lateran University Press, Roma 2004, 631-641.

corpo è la chiamata al dono di sé e all'accoglienza dell'altro, condizione della piena realizzazione di questa vocazione è l'autopossesso, che si realizza mediante l'acquisizione delle virtù, in particolare della virtù della castità. Essa va dunque intesa non come la repressione delle passioni e dell'affettività, ma piuttosto come la virtù dell'amore vero: la forza interiore che permette alle pulsioni e alle emozioni di esprimersi nel pieno rispetto della dignità personale dell'altra persona, realizzando così un'autentica comunione delle persone nell'atto d'amore coniugale.

La novità di un tale linguaggio e di un tale approccio al tema della sessualità provocò un grande clamore nell'opinione pubblica. Si trattava infatti di un radicale superamento di quell'equivoco puritano che aveva per secoli imprigionato la morale sessuale cattolica in un'interpretazione falsa e riduttiva. Il puritanesimo consiste in una deformazione del contenuto stesso del cristianesimo, che ha avuto origine nell'ambito protestante e che può essere espressa nella seguente serie di equazioni: "Dio" equivale alla "morale", la "morale" equivale ad una serie di "proibizioni", le "proibizioni" si riferiscono soprattutto alla "sessualità"¹⁴. Così l'affermazione di Dio equivale alla repressione sessuale.

Si capisce quindi l'accusa di Nietzsche al cristianesimo, che papa Benedetto XVI ha evocato nella sua enciclica inaugurale: il cristianesimo avrebbe dato da bere del veleno all'eros, rendendo così amara la cosa più bella della vita¹⁵. Ebbene: le Catechesi di Giovanni Paolo II spiazzarono i pregiudizi e le accuse e aprirono la via ad una riscoperta del valore del corpo nel cristianesimo, tema tanto caro ai padri soprattutto di tradizione asiatica¹⁶. Come fu osservato: «con Giovanni Paolo II improvvisamente divenne bello essere cristiani», proprio perché se ne poteva vedere la convenienza e la corrispondenza con ciò che gli uomini e le donne di più desiderano nel profondo del loro cuore.

Nello stesso tempo veniva però superato anche l'equivoco spiritualistico che aveva connotato il personalismo e suggerito impostazioni diver-

14. J.-J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, *El corazón de la familia*, cit., 352-354.

15. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 3.

16. Cf. J. GRANADOS, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Mártir*, «Analecta Gregoriana», Ed. Pug, Roma 2005;

genti da *Humanae vitae*¹⁷. In esso infatti la valorizzazione della relazione interpersonale di amore, inteso come “fine primario” dell’atto coniugale, aveva portato ad una riduzione del “fine procreativo” appiattendolo su una visione biologistica. In realtà, la prospettiva della teologia del corpo di Giovanni Paolo II, mentre evidenzia chiaramente la dignità personalistica dell’atto coniugale, sa riconoscere nell’apertura alla fecondità un significato intrinseco della stessa donazione personale, che non può essere volontariamente escluso senza minarne l’integro valore. Si rivela qui l’intima indissolubile unità dei tre fattori che costituiscono quello che è stato chiamato “mistero nuziale”: la differenza sessuale, l’unità nella carne e la fecondità¹⁸.

Il termine “mistero” suggerisce un’apertura ultima dell’esperienza dell’amore umano. Esso infatti non indica, secondo l’interpretazione razionalistica, ciò che rimane oscuro e in conoscibile alla ragione, ma piuttosto quanto si rivela di ciò che in se stesso è oltre le possibilità di comprensione della ragione: dunque un rivelarsi nella modalità del segno. In che senso dunque l’esperienza dell’amore umano è mediazione per un riferimento analogico a Dio, in che modo essa è via per una conoscenza di Dio Creatore?

Se noi consideriamo l’atto di amore, in esso sempre troviamo il riferimento di una persona che ama ad un’altra che è amata, e che costituisce nel suo ordine un punto di riferimento ultimo insuperabile: la persona è amata per se stessa. E tuttavia il dinamismo dell’amore rivolto alla persona è esso stesso inglobato in una causalità precedente che lo supera¹⁹. Si tratta dell’atto di amore originario, che avvolge tutta la creazione e la connota di una bontà radicale, per cui vale la pena di essere amata. Ciò porta a riconoscere che l’amore umano è preceduto da un amore creatore originario, che si manifesta in esso e lo rende possibile. Proprio questa presenza dell’amore di Dio Creatore in ogni atto d’amore umano permette l’analogia dell’amore: a partire dall’esperienza di amore si apre

17. Cf. G. MAZZOCATO, “Il dibattito tra Doms e neotomisti sull’indirizzo personalista”, in *Teologia* 31 (2006), 249-275.

18. Cf. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, Pul-Mursia, Roma 1998; 2. *Matrimonio-Famiglia*, Pul-Mursia, Roma 2000.

19. Cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell’amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008, 125-127.

una via di conoscenza di Dio, che ha una caratteristica particolare, perché chiama sempre in causa la libertà umana e la sua disponibilità ad aprirsi all'amore come condizione necessaria dell'atto conoscitivo.

3. LA VIA DELLA CARITÀ IN BENEDETTO XVI: PERICORESI CON LA QUESTIONE TEOLOGICA

L'insegnamento di papa Benedetto XVI parte proprio da qui per sviluppare una approfondita teologia dell'amore, alla quale dedica la sua enciclica inaugurale del pontificato. L'amore costituisce infatti il centro stesso dell'annuncio cristiano: «Dio è amore»: non si tratta di un'idea filosofica, ma dell'adesione di fede ad un evento storico: «Abbiamo creduto all'amore di Dio» (I Gv 4, 16). Infatti «all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»²⁰. Ciò che caratterizza questa ulteriore tappa del magistero è la sottolineatura della stretta connessione tra questione dell'amore con la questione teologica ed il metodo catalogico della riflessione.

Il papa segue un'indicazione di Sant'Agostino, mai come oggi attuale. Il grande padre della Chiesa, quasi proseguendo e commentando il salmo 41 con la sua inquietante domanda: «Essi dicono a me tutto il giorno: dov'è il tuo Dio?», offre una via di risposta: «Se vedi la carità vedi la Trinità»²¹. La visibilità del mistero intimo di Dio uno e trino è resa possibile dalla vita di carità, che si attua nella Chiesa. Così la questione di un amore autentico, animato dalla carità infusa per lo Spirito Santo, acquista valore di testimonianza a Dio, soprattutto in un mondo come il nostro in cui si va drammaticamente diffondendo una cecità spirituale di fronte alla creazione e una cecità intellettuale verso le altre prove della esistenza di Dio.

20. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 1. Cf. L. MELINA – C. ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su matrimonio e famiglia – Rai Eri, Roma 2006.

21. SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.14. Si veda: J. GRANADOS: «“Vides Trinitatem, si caritatem vides”»: via del amor y Espiritu Santo en el “De Trinitate” de San Augustin», in *Revista Augustiniana* 43/130 (2002), 23–62.

L'azione umana, che ospitando lo Spirito divino origina la carità vissuta tra gli uomini, rappresenta una testimonianza unica alla gloria di Dio, una vera epifania della sua gloria tra gli uomini²². In particolare il matrimonio e la famiglia cristiana acquistano un permanente significato sacramentale per il mondo: proprio realizzando un'autentica comunione delle persone nella carità, sono chiamati a rendere testimonianza della presenza salvifica di Dio tra gli uomini. Infatti, in tutta la molteplicità di significati della parola amore, «l'amore tra uomo e donna, nel quale corpo e anima concorrono inscindibilmente e all'essere umano si schiude una promessa di felicità che sembra irresistibile, emerge come archetipo di amore per eccellenza»²³.

Ciò implica che la trasparenza dell'archetipo è condizione necessaria per poter accedere alla conoscenza dell'amore originario. L'immagine divina nell'uomo si attua proprio quando egli, nell'amore, esprime la comunione delle persone, unite nel dono fecondo di se stesse. L'*analogia* dell'amore (ἀνά λόγος: discorso che sale dal basso) significa la somiglianza nella sempre più grande dissomiglianza: l'amore umano consente l'accesso all'amore divino che lo precede e gli si offre come luce e forza per attuarsi secondo verità.

Nello stesso tempo è la *catalogia* (κατά λόγος: discorso che scende dall'alto) della rivelazione dell'amore trinitario in Cristo che svela all'uomo l'ultimo significato dello stesso amore umano: nella simbolica dell'amore di Cristo Sposo per la Chiesa sua Sposa si rende manifesto il valore dell'amore coniugale come sacramento. Ritroviamo qui una seconda affermazione chiave dell'enciclica di papa Ratzinger: «All'immagine del Dio monoteistico corrisponde il matrimonio monogamico». La rivelazione di Dio nella storia di Israele, che culmina in Gesù Cristo, Figlio di Dio, manifesta la dimensione definitiva dell'amore e nello stesso tempo apre la possibilità all'uomo di realizzare il disegno originario di Dio. «Il modo di amare di Dio diventa la misura dell'amore umano»²⁴. La verità antropologica dell'amore coniugale, che nella sua struttura originaria è costituita dalla triplice dimensione di differenza

22. Mi permetto di rimandare al mio volume: L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore. La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008.

23. Enc. *Deus caritas est*, n. 2.

24. *Ibidem*, n. 11.

sessuale, dono di sé e procreazione, è icona creata dell'amore divino trinitario²⁵.

La luce che scende dall'alto permette una nuova conoscenza nell'ambito dell'amore stesso. E' la via della carità, quella «via più eccellente di tutte» (I Cor 12, 32), che san Paolo ha descritto nel suo famoso inno del capitolo 13 della prima lettera ai Corinti. Per essa si può arrivare ad un «amore che non avrà mai fine», cioè ad una realtà di cui non abbiamo ancora esperienza diretta, ma senza la quale qualsiasi esperienza di amore si dimostra inconsistente e ultimamente falsa. L'amore stesso, come processo di ascesa verso Dio, reso possibile dalla carità di Colui che per primo è sceso verso di noi, è una luce di conoscenza progressiva. In essa il soggetto è implicato personalmente nella conoscenza, con la sua libertà: infatti la verità di cui stiamo parlando non si può guardare solo dall'esterno, ma accade quando si agisce nell'amore. «Chi fa la verità viene alla luce» (Gv 3, 21). Ogni dualismo tra fede e morale è dunque escluso: è nel dinamismo pratico dell'amore che si manifesta la verità.

Si stringe così ulteriormente nell'interiore unità dell'evento cristiano, la pericoresi tra atto di fede nella rivelazione divina e pratica dell'amore, anche e specificamente dell'amore coniugale nella sua verità. L'amore umano tra uomo e donna ha una sua verità, un suo linguaggio, una sua grammatica, che è fondata ultimamente sul progetto originario di Dio, istituito nella creazione e definitivamente rivelato in Gesù Cristo. Il rispetto dell'inscindibile unità tra significato unitivo e significato procreativo dell'atto coniugale fa parte della grammatica dell'amore, cioè di quel sistema di regole che permettono la comunicazione autentica tra le persone. «Temo che finché crederemo nella grammatica, noi continueremo a credere in Dio» aveva affermato Friedrich Nietzsche²⁶. Ma certamente, come ha recentemente osservato con arguzia Robert

25. A. SCOLA, "Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità", in *Anthropotes* XXIII/2 (2007), in pubblicazione. Per una trattazione più sistematica, dello stesso autore si veda oltre ai due volumi dell'opera già citata: *Il mistero nuziale: una prospettiva di teologia sistematica*, Lateran University Press, Roma 2003.

26. Citato in L. IRIGARAY, *Éthique de la différence*, cit., 109 ; la nota affermazione nietzschiana si trova in *Die "Vernunft" in der Philosophie*, 5. Nello stesso senso anche Jacques Derrida aveva affermato che l'epoca dei significati è essenzialmente teologica e presuppone Dio (*De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967, 41).

Spaemann²⁷, una grammatica è stata necessaria anche a Nietzsche per poter scrivere tutto quello che voleva ed anche per affermare la sua stessa negazione di Dio. La verità è l'ineludibile contesto che abbraccia intenzionalmente tutti i nostri discorsi, anche quelli che cercano di negarla ed essa è ultimamente fondata su Dio. Anche la grammatica dell'amore ha la sua scaturigine nel Dio creatore e redentore: negarla significa oscurare il suo volto.

4. CONCLUSIONE

Che cosa è ultimamente in gioco con *Humanae vitae*? Era questa la domanda da cui siamo partiti. Il rapido percorso nello sviluppo del pensiero teologico legato al magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI ha mostrato che non è in gioco una semplice norma di morale sessuale, che potrebbe essere praticamente elusa o facilmente mutata nel futuro. E' risultato evidente che alla questione della sessualità matrimoniale sono legate la questione antropologica e quella teologica, proprio perché tutte queste tematiche sono legate all'amore. Ancora una volta si è manifesta l'interiore organica unità della verità cattolica, nella quale il tutto è sempre implicato nel frammento, da cui trae significato e a cui contribuisce essenzialmente. Per questo non è mai possibile separare la verità su Dio da quella sull'uomo, la fede da credere dalla prassi da attuare nella vita quotidiana.

La rottura dell'intimo nesso tra sessualità e apertura alla procreazione è l'espressione di un processo di radicale secolarizzazione dell'amore umano, che viene progressivamente ricondotto alla dimensione utilitaristica e individualistica di una ricerca del piacere per se stesso. Una ricerca che, così impostata sperimenta sempre più una frustrazione del desiderio e perfino un impoverimento del piacere. La difesa dell'amore come "mistero" è dunque nello stesso tempo una difesa di Dio e una difesa dell'uomo. Ultimamente è anche una difesa del desiderio e perfino del piacere.

27. R. SPAEMANN, *Der letzte Gottesbeweis*, Pattloch, München 2007.

Per questo la predicazione integrale della verità sull'amore umano insegnato da *Humanae vitae* è parte integrale dell'evangelizzazione e dell'impegno per costruire un'autentica civiltà dell'amore e una cultura della famiglia²⁸. La Chiesa, quando insegna queste verità, non lo fa perché ossessionata dalle tematiche sessuali, e se va controcorrente non è per reprimere, ma piuttosto per collaborare alla gioia autentica degli uomini e delle donne, indicando loro la via dell'amore.

SOMMARI

Il contributo ripercorre l'itinerario che va dalla profezia di *Humanae vitae* di papa Paolo VI alla meditazione teologica sull'agape di *Deus caritas est*, passando per la teologia del corpo proposta da Giovanni Paolo II. Seguendo questo cammino si mostra con chiarezza un completo panorama di una teologia dell'amore, alla luce della quale la dottrina dell'Enciclica diventa pienamente comprensibile

This contribution retraces the itinerary that progresses from the prophecy of *Humanae vitae* by Pope Paul VI to the theological meditation on agape of *Deus caritas est*, passing by way of the theology of the body proposed by John Paul II. Following along this path, the article clearly demonstrates a complete panorama of the theology of love, in light of which the doctrine of the Encyclical becomes fully understandable.

L'auteur de cette réflexion parcourt l'itinéraire qui va de la prophétie de *Humanae vitae* du pape Paul VI à la méditation sur la charité développée dans *Deus caritas est*, sans oublier la théologie du corps proposée par Jean-Paul II. En suivant ce chemin, nous pouvons voir avec clarté le panorama complet d'une théologie de l'amour; lumière par laquelle la doctrine de l'Encyclique devient pleinement compréhensible.

Este trabajo recorre el itinerario que va desde la profecía de la *Humanae vitae* del Papa Pablo VI a la meditación teológica de *Deus caritas est*, pasando por la teología del cuerpo propuesta por Juan Pablo II. Siguiendo este camino se muestra con claridad un panorama completo de una teología del amor, a la luz de la cuál la doctrina de la Encíclica resulta totalmente comprensible.

28. Al riguardo: C. ANDERSON, *A Civilization of Love. What Every Catholic Can Do to Transform the World*, Harper One, New York 2008; L. MELINA, *Per una cultura della famiglia. Il linguaggio dell'amore*, Marcianum, Venezia 2006.

A contribuição re-percorre o itinerário que vai da profecia da *Humanae vitae*, do papa Paulo VI, à meditação teológica sobre o ágape de *Deus caritas est*, passando pela teologia do corpo proposta por João Paulo II. Seguindo este caminho si vislumbra com clareza um completo panorama de uma teologia do amor, à qual luz, a doutrina da Encíclica torna-se plenamente compreensível.

Discussion on natural fertility regulation: my personal experience and reflections

BERNARDO COLOMBO *

Although the present paper has kindly been published by a theological journal, the subject dealt herein is not theological. As the title states, it is first of all a report of personal experience. This is why it is written in first person. On several occasions I was asked to evaluate drafts, later updated and completed, of sections of documents of the Vatican II (*Gaudium et Spes*, nos. 47-52 and 87). I was also a member (“expert”) of the Pontifical Commission on Population Family and Birth (PCPFB), and participated in its work since its second meeting. This paper is not a history of what happened during those meetings. Even papers dealing with the events occurred to that Commission cannot, in my opinion, be considered as such¹. It is not a complete report of historical facts, therefore, but a simple description of events and aspects that I found important.

* Professore Emerito presso il Dipartimento di Scienze Statistiche dell’Università degli Studi di Padova.

1. See, for example: R.B. KAISER, *The Encyclical that never was. The story of the Pontifical Commission on Population, Family and Birth, 1964-66*, Sheed & Ward, London 1987, issued in the United States in 1985 with another title (*The Politics of Sex and Religion*, Leaven Press, Kansas City); R. MCCLORY, *Turning Point. The inside story of the Papal Birth Control Commission and how Humanae Vitae changed the life of Patty Crowley and the future of the Church*, Crossroad, New York 1995; F. DE LOCHT, *Les Couples et l’Eglise, Chronique d’un témoin*, Editions du Centurion, Paris 1979. Kaiser, who reported the

My paper includes also, as examples, reflections on conclusions drawn from demographic analyses and prospects – being demography the scientific discipline of my competence – which can be important for the life of man. Neither the analyses, nor the report itself contain suggestions or inferences made by my brother, Msgr. Carlo Colombo. I only learnt that he had been appointed a member of the Commission when I read about it in the *L'Osservatore Romano*. I did not participate in meetings that he attended. The little I know of what he said and did during those meetings and later, is what I read in publications by other people². Both my brother and I believed in the search of the truth, and therefore worked independently of one another, each in his own field. And we both found it obvious to maintain an absolute reserve on topics that required it³.

1. ANTECEDENTS

My brother's foresight has recently been highlighted with reference to a particular, delicate issue. I think it was due to this virtue of his that I was asked to write a note on the *Dinamica della popolazione mondiale* (Dy-

work of the Council for TIME magazine, collected statements of members of the numerical majority of the Commission. This is not reporting history, but indulging in unnecessary boasting. McClory, Professor of journalism at the Northwestern University of Chicago, mainly reports Mrs. Patty Crowley's statements. Her husband and she had become members of the Commission on its fourth meeting, in late March 1995, when the members had nearly quadrupled. McClory, member of the Council "Call for Action" and journalist of *The National Catholic Reporter*, belongs to an organization and writes for a journal both of which promote Catholic dissent (women's ordination, contraceptives, abortion,...). More serious reflections and reliable data may certainly be found in the book by Canon De Locht, an eminent figure within the Commission. However, from the very beginning, he informs readers that his essay on contemporary history is biased. Anybody taking part in the Commission may well realize it is so.

2. Cf. the volumes quoted in footnote 1 and J. GROOTAERS, *Quelques données concernant la rédaction de l'Encyclique «Humanae Vitae»*, in «Paul VI et la modernité dans l'Eglise», published by the Istituto Paolo VI, Rome 1984, pp. 385-398.
3. The reason why, upon request, I have now decided to reveal events that are recorded in the documents I have, or which I simply remember, is to add new perspectives, especially concerning PCPFB, which differ from those of other sources, including those mentioned in footnote 1. Accordingly, I also refer to ideas based on the work that I was asked to carry out, partly at the same time, during the lengthy preparation of texts for the Pastoral Constitution.

namics of the world population), published in *La Scuola Cattolica* (79/3, 1951: 344–356). A few years later, Catholic circles in Italy manifested their interest in this topic during a Congress on “Population issues and their economic aspects”, which was organised in Venice by Pax Romana. Silvio Golzio, President of the Graduates’ Movement, asked me to forward suggestions on the topics to be treated. Among the participants were F. Stanislas de Lestapis, S.J., who later became a member of PCPFB since its beginning, and Canon Louis Janssens from Louvain, with a report on “Principles of natural right and their practical application to population issues”. The latter, professor at the Faculty of Theology in Louvain, later published two papers in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* (1958: 357–360 and 1963: 787–826) which started and fostered the debate on the contraceptive pill.

In the meantime, I had worked for one year (1951–52) at the “Office of Population Research” at the University of Princeton. In October 1951, the Office Director, Frank Norestein, told me about Pius XII’s speech to midwives. Canon de Loch⁴ considers that Allocution to be a turning point: the value of sexual relationships is acknowledged as such, and birth control in certain conditions is deemed reasonable. That Pope’s statement was certainly important, but I do not quite understand what is so new about it other than the occasion – compared with the solutions offered by the Holy Penitentiary on June 16, 1880 and July 20, 1932⁵.

I remember further Catholic meetings. In 1954, in Rome, at the World Conference on Population organized by the United Nations, and in 1959, in Vienna, at one of the biennial meetings of the International Union for the Scientific Study of Population. These meetings were organized locally, the participants debated for a few hours in a room, and it all ended there. In 1953, I was involved in the *Settimana Sociale of Palermo* on “Recent trends and present prospects of demographic development” and, later, in Reggio Calabria (1960) and Como (1961) (World solidarity and the demographic issue). Well, I kept a finger in the pie.

4. P. DE LOCHT, *Les Couples et l’Eglise, Chronique d’un témoin*, quoted., 87.

5. I found them reported in W.J. GIBBONS, S.J., *Fertility control in the light of some recent Catholic statements* in «Eugenics Quarterly» 3 (1956) 9–15.

On January 1, 1959, upon his request, I forwarded to Cardinal Urbani, Patriarch of Venice, a Memorandum on the population issue, together with my proposal to create a group of interdisciplinary studies to investigate various aspects. The following two sentences from that memorandum are still up-to-date:

[...] Different populations live in very different situations and have different prospects. However, even where conditions are not threatening, the moral sense is largely missing, and although figures may be comforting, they are often accompanied by spiritual defeat.

and

On one hand we should therefore be aware of the demographic situation and its predictable evolution – with regard to economic development and available resources – and on the other, we should re-present the dogmatic and sacramental basis of family life, clearly indicating, with reference to procreation, the responsibilities of married couples towards their children, society and God. We should also analyze the moral problems related to birth control, and the consequences from the sociological, psychological and pedagogical viewpoints. And finally, we should define the limits of State competence with regard to the demographic policy by examining its principles and methods, and identify international responsibility for severe disorders.

My idea was to send this paper to Rome, to the attention of the Council's "Antipreparatory Commission" (Card. Tardini, Msgr. Felici).

On January 19, 1961, I heard that, after receiving those two notes, Msgr. Glorieux –Secretary of the Council's "Preparatory Commission for the Laity" – had spoken to F. Sebastian Tromp, S.J., Secretary of the "Preparatory Theological Commission". F. Tromp suggested the "Permanent Committee for International Congresses of the Lay Apostolate" should arrange a meeting of experts. They asked me for names, and I provided them. I have not heard from them since. Those were really busy days.

2. PARTICIPATION

2.1 *First contacts*

In February 1963, a member of the “Theological Commission” was granted permission to ask my opinion on some sections of drafts that were being prepared. The first began as follows:

De quaestione demographica. Nulla obligatio restringendi prolis multiplicationem ex solo timore nimiae hominum multitudinis absolute consideratae, seu disproportionis universalis, necessariae et definitivae inter numerum hominum viventium et quantitatem mediorum temporalium ipsis necessarioum, per se deduci potest. Theoria enim quae in hoc timore innitur a priori probari nequit, nisi negetur indoles spiritualis agentis humani, immo nisi defectus divinae Providentiae ponatur in ordine creationis ab ipso sapientissimo Deo constituto.

In my opinion, whoever had written those lines, in what I would define as a “bookish” style, was not particularly sensitive to the “signs of the times”. I replied that:

The initial argument in the first draft has little practical importance. There may be no *obligation*, but it is often convenient, and sometimes at least temporarily necessary, to *limit procreation*. Married couples do not need to know that they may not be obliged to do it, but they do need to be prepared to do it respecting the natural law, the spiritual view of life and the faith in Divine Providence. Therefore, both married couples and those preparing to get married need positive guidelines, which should be provided by the Council Fathers. This holds good for everybody, be they Americans, Indians or Russians. There are several parties at work at various levels: singles, married couples, public national and international powers. It would not be far-fetched to provide positive guidance to them, as well as to the many other institutions that operate in society carrying out actions which influence demographic issues indirectly (e.g. trade companies, film-producing companies and trade unions).

I believe my argument is still valid.

In drawing up the draft *De presentia Ecclesiae in mundo odierno*, the Presidents of the Mixed Commission in charge, Cards. Cento and Otta-

viani, thought that certain issues required the more competent intervention of laymen. I was invited to the session of a restricted Commission that was held at the Vatican on April 24–26, 1963. It was the first time laymen had been asked to collaborate in drafting Council texts. In the notes I took, I read that a member of the Netherlands Catholic Action mentioned the *détresses du mariage*. I will come back to this. I made a short speech on demographic issues that I reiterated, after the plenary meeting, to one of the groups into which the workshop had been divided.

Before the meeting, I had received and read the numerous documents regarding Draft XVII. In the chapter *De pace ut est opus caritatis et iustitiae*, the argument on issues posed by population growth began as follows:

Deus qua bonitate est et sapientia pariter rerum naturae inexhaustam fere inveniit gignendi facultatem, pariter hominem tanta ingenii ditavit acie ut aptis instrumentis adhibitis is genitas res ad suae vitae usus necessitatesque vertere possit. Propterea dignitas et officium hominis est ut naturae vires cognitatas penitus habeat, iisque dominetur in diesque latius atque ita necessitatibus populationis humanae semper crescentis providere possit.

It then continued emphasizing, on one hand, the right of married couples to decide on proliferation freely and responsibly, and on the other, the duty of governments to solve ensuing problems without reprehensible means. Otherwise, it was thought that should be highlighted one risk:

Valde “timendum est quin ita populi se legi naturali incrementi prudenter stabiliti subtrahant et ad promptam senescentiam perveniant, non sine gravi damno pro illorum generali profectu in campo morali, culturali et oeconomico”.

Apart from the last odd assumption that such a natural law should actually exist, I remember pointing out and explaining why, in my opinion, that initial statement was simplistic. When I finished, Father Tromp, who was there, told me, *In scriptis*. Although I must confess I did not, I absolve myself, because I was very busy at the time. Nonetheless, *Gaudium et Spes* no. 87 does not satisfy me completely: I think it does not provide sufficient positive guidelines to direct public powers. The same

can be said of *Populorum Progressio* (no. 37), which also deals, among other things, with the “faculty” of action, instead of the *iura et officia* of governors to intervene, as the Pastoral Constitution provides. I will come back to this topic.

I later worked on another issue: *De dignitate matrimonii et familiae fovenda*. I will not indulge on the series of revisions which produced the text presented to the Ariccia group, of which I will relate. I only report, because I believe they are still valid, the 5–6 lines which I was asked to provide as a summary of my ideas:

The relationship of married couples should aim – and pastoral activity must teach this – at the most complete spiritual union as a means both to perfect the couples themselves, and to favour their children. Couples should foster a spirit of charity, avoid the search of mere hedonistic satisfaction, and respect themselves and their spouses. They should also mutually agree to accept and confidently welcome all the children the Lord will allow them to have, and whom they will raise and prepare for eternal life.

2.2 *A key figure*

Before recounting my experience in the PCPFB, I will now make a digression on F. Henry de Riedmatten, O.P., Secretary and pivotal figure in the work of that Commission. I attach great importance to this, because essential information I provide comes from that source.

I first met him in Louvain. In 1958, three important demographers had published a well-balanced article on ethical principles and population issues⁶. Jacques Mertens de Wilmars, an economist from Louvain, who had also been President of the “Population Commission” at the United Nations, and Frank Notestein, who in the meantime had become Director of the “Population Council” in New York, summoned a meeting. It took place in Louvain in April 1961, and was attended by a restricted group of laymen and clerics. They were Catholics, Protestants

6. F. LORIMER – J. BOURGEOIS-PICHAT – D. KIRK, *An inquiry concerning some ethical principles relating to human reproduction*, Cross Currents, Winter 1958, 24–42.

and Agnostics, demographers, economists and theologians from different countries. I later saw some of them at the PCPFB. On that occasion, I appreciated F. de Riedmatten's capabilities, especially his ability to manage skillfully operations and procedures at International Organizations. At the time, he was head of the Office of International Catholic Organizations in Geneva.

One year later, I saw him again in Louvain at a meeting of Catholic scholars who were interested in the various aspects of the population issue. F. Clément Mertens, S.J., professor at Louvain University, later promoted the *Secrétariat de Liaison pour les Problèmes de Population (SE.LI.PO)*. This group would have yearly interdisciplinary meetings and would join, albeit with different aims, the group led by the then Auxiliary Bishop of Malines, Msgr. Léon-Joseph Suenens, which had also met each year since 1959 for *Colloques de maîtrise sexuelle*. This latter group was supported by the Belgian "Union of Catholic Doctors", and was mainly composed of doctors and a few theologians. In 1961, these *Colloques* were included in an *Institut des Sciences Familiales et Sexologiques* within the Faculty of Medicine of the same University.

I kept in touch with the Father, and I am sure it was because of him that in late 1962 Card. Cicognani asked me to join the Delegation of the Holy See at its first meeting in Geneva for the United Nations Conference on Science and Applied Technology (UNCSAT) for developing countries. On that occasion, I spoke about the physiology of human reproduction. The Father told me that my speech had aroused the interest of the General Director of the World Health Organization, who was inspired by it when drawing up the "Special Program on Human Reproduction" funded by the United States. The program would later focus on other objectives.

I saw F. de Riedmatten at three other International Organization Conferences. We joined forces for the same purpose, and this consolidated our friendship.

2.3 *At the heart of experience*

Coming now to the core of my contemporary involvement in both the preparation of part of a Draft for the Council and the PCPFB, I am going

to describe events in chronological order. I could not work on all the issues that were asked of me, as I had other compelling obligations, as well as health problems. I therefore could not attend a number of preparatory, collateral and conclusive meetings, and once I even had to discontinue ongoing work. These are some of the reasons why this note cannot provide an overall view of all the discussions occurred. There are only flashes of meetings and episodes I personally experienced.

Going back to the 1962 meeting in Louvain with the group discussing population issues, I will mention two episodes. During a conversation we had after lunch, a member of the Netherlands Catholic Action told me about the problems that married couples have respecting the precepts of family planning. He asked me how I personally handled the problem. I found the question indiscreet, changed the subject and left him to his doubts. On another occasion, I heard Canon de Locht vent his perplexities on the same issue. To me, those sounded as totally new issues being openly discussed in a Catholic environment. I acknowledged that, locally, they were subject matter for further discussion.

On May 23-25, 1963, at the SE.LI.PO. meeting, F. de Riedmatten informed me that the Cardinal Secretary of State had asked him to set up a group of experts to analyze demographic issues. The decision was motivated by a vote expressed by the General Assembly of the United Nations the previous autumn. The issue being discussed was part of a more wide-ranging resolution and stated that the United Nations could provide technical assistance on birth control to those countries requesting it. It was the result of lengthy, hard work carried out by a few countries. The outcome of the poll was 34 in favour, 34 against and 32 abstentions. Among the abstentionists were the United States and the Soviet Union⁷.

He listed the people he wanted to join the group – four of whom were at the SE.LI.PO meeting, great choice – and told me I could not participate because the group had to be small and include a person involved in Msgr. Suenens' project. His justification, and the fact that the project had been entrusted to a "diplomat" who knew about the discus-

7. R. SYMONDS and M. CARDER, *The United Nations and the Population Question, 1945-1970*, Sussex University Press, London 1973.

sions and actions within the Organizations of the Family of the United Nations, made me assume the group was to be formed for international relationship reasons. My suspicion was confirmed in 1968, during a conversation with the Father. I asked him if the group had been formed for international relationship concerns or for doctrinal issues. He replied my former interpretation was correct. I also remember that on the Commission's first meeting in Louvain, on October 12-13 of the same year, Father de Riedmatten presented a thorough report on the national and international official policies regarding family planning. A few years ago, a young prelate of the "Curia" wrote to me that John XXIII had undertaken that action to focus on the issue of the contraceptive pill. Clearly, that prelate was badly informed.

I want to underline the fact that the program of the group, which had been prepared by de Riedmatten, included singling out doctrinal points that required decision-taking and which would be brought to the attention of the competent authority.

The 1963 meeting highlighted the need to continue analyzing the issues with the help of other experts, this time in Rome, so to be in direct contact with the commissioning Authority. I was invited to the second meeting that was held at the "Collegio Pio Latino" on April 3-5, 1964, together with another demographer from the University of Georgetown. Five expert theologians were invited to this second meeting. They had differing approaches to the issue and different views. On June 3-4 of the same year, there was a third meeting at the "Domus Mariae", this time with the addition of two Italian moralist theologians.

2.4 *A turning point*

Although I had been invited to the second meeting of the "group of experts" (later called the "Commission"), I could only attend the last two sessions. I was updated on what had been said about the scopes of marriage, their hierarchy, and responsible family planning. The group had also dealt with the "natural and unnatural" issues of marriage, and international problems. All these issues would heat up discussion. I was absent when one of the participants, struck by some statements made by Canon de Locht, said loudly, "Aren't we bringing up issues of fundamental

theology?” The answer was, “Why not?”⁸. It must have been apparent, at that point, that arising problems had to be solved by means of in-depth analysis of both the authority of the statements issued by the *Magisterium*, and the values that they meant to acknowledge and protect. Although it was just a spark, it paved the way for further discussion.

A few days later, I was invited to a late-May meeting at the House of the Redemptorists in Via Merulana, where we would examine the preparatory draft of the Council text on marriage and family. I was asked to send a copy of my comments to Father Häring. Apparently, everybody relied on him, and he had entered the PCPFB. I was unable to send him anything, and he did not participate to the Commission meeting that was unexpectedly held on June 13-14⁹.

On that occasion, we focused on the basic doctrine – especially with regard to love and the primary aim of marriage – on responsibility of procreation and family planning, particularly abstinence and contraceptive pills.

Basically, the same subjects were discussed and expanded once again. This emphasized the differences of opinions in both the large group of theologians and the smaller one of laymen. For the first time, we were asked to vote specifically on the acceptability of ovulation inhibitors. Vote was individual and open, as it would always be thereafter. The Secretary General’s report clearly analyses its result¹⁰. Yet, if I read the notes I took then, I realize that the reactions were far more varied than those actually shown in the report. I had marked the votes of each participant and their motivations, and they contain nuances that go well beyond what is actually contained in the report. The majority of theologians

8. See R.B.KAISER, *The Encyclical that never was. The story of the Pontifical Commission on Population, Family and Birth, 1964-66*, cit. p. 74. Turning point, as in footnote 1, is the title of a book by R. McCLORY; some interpret it as referring to a possible impact that the results of a survey the Crowley couple had carried out among families of the Christian Family Movement they directed might have had on the Commission meeting in March 1965. For pity’s sake, there were far more competent figures in the Commission, like Prof. J. Mashall.

9. On June 23, the Pope delivered his well-known speech to the Cardinals in which he mentioned the Commission and its ongoing work.

10. The version given by R.B. KAISER, *The Encyclical that never was. The story of the Pontifical Commission on Population, Family and Birth, 1964-66*, quoted, p. 86, is simplified and partially incorrect.

and laymen agreed on the unlawfulness of ovulation inhibitors, but there were also opinions which could be considered as *placet iuxta modum*, or even as *non placet iuxta modum*.

2.5 Ariccia

On January 25, 1965, Msgr. Guano of the “Mixed Preparatory Commission” of the Draft *De Ecclesia in mundo huius temporis*, invited me to a work session that the Central Commission would hold with a restricted number of experts the following February 1-6 in Ariccia, near Albano, in the “Casa Divin Maestro” of the “Società S. Paolo”. Just over 80 people participated in the Session, and we were divided into seven Subcommissions. Mine was the largest, and discussed *De matrimonio et familia*. Fathers Häring and Labourdette, O.P., who were members of the PCPFB, were also there.

My clearest memory of that week is a Polish bishop. He was working in another group, the Doctrinal Subcommission, but whenever I entered the Chapel, I saw him kneeling and praying. Just as we would always see him do.

We worked hard on Draft XIII – which we had received – modifying, integrating and polishing it. I remember the noun I proposed, which was entered into the final draft. I had objected to a sentence according to which the married couples worthy of mention were those that mutually agreed to accept even large numbers of children, who would be appropriately raised. Bearing in mind the soaring numbers of some populations, I thought this sentence was inappropriate, or at least unnecessary. “*Mais c’est le sens des Pères*”, the President told me. At which I remained silent. Today, the events occurring in the world tell me that this sentence contained a prophetic message.

I also remember another episode, this time a very unpleasant one. Two theologians had been asked to revise a section that had been animatedly debated, and to present a new draft the following day. In the morning, as I was heading to the meeting, I walked along a corridor between these two people. The one on the left turned towards me and said, “*Nous y avons mis des petits mors qui changent les choses, et les Pères ne s’en aperçoivent même pas*”. To me, this statement came like a blow. I was used to the

rigour of scientific research and considered that behavior intellectually dishonest.

Later, those “words” had consequences outside the Session. In the course of the annoying, disgusting chatter about the Council work and PCPFB, they reached Rev. Richard M. Faigley, an American Presbyterian, if I remember well, who supported birth control and was working on the demographic issue for the World Council of Churches in Geneva. He published a newspaper article in which he reported that the Catholic Church was changing its points of view.

The Ariccia texts were revised by the “Central Subcommittee” and then by the plenary session of the “Mixed Commission”, which was held at the Vatican between March 29 and April 7, 1965. Those who had worked in Ariccia were invited as guests. I had already attended a meeting of the PCPFB a few days before, and had to decline the invitation. But Msgr. Glorieux had sent me the text to be presented at the plenary session. I quote a few sentences of the letter that I had sent him on April 1:

Going back to the text after some time, I notice it lacks a sense of proportion, as it considers conjugal love to be more important than children, who seem to be an addition to the *coniugium per accidens*, as one of the issues which has to be taken into account, in addition to the essential one, love. A lot is said of the good of love, and little of children. Not only, children are mentioned as a concession: *Matrimonium autem, licet in prolem ordinetur*, the aim being reduced to technical terms: *procreationis instrumentum*. Moreover, *bonum prolis*, requires that *mutuus amor proficiat et mature-scat*, which is certainly true, but what is also true, and overlooked here, is that children are the main cause of the growing and maturing of love, just as children make conjugal life meaningful. Sexual life and procreation are the essential reasons for marriage, not love, which can manifest itself in many other forms, including homosexuality.

I apologize for my inappropriate outburst. However, some time later, F. Häring gave us an abstract of a work by St. Alphonse. In it, *procreatio prolis*, as an element proper of marriage, was among the *fines intrinseci accidentales*. St. Alphonse was a man of the past. In the final draft of the Pastoral Constitution, these unfortunate remarks were deleted or revised.

2.6 *The expanded commission*

In the meantime, the PCPFB had resumed work, with different members. The 3rd Council Session of 1964 had examined Draft XIII. In late October, the chapter *De dignitate matrimonii et familiae fovenda* had aroused contrasting opinions. On October 23, Msgr. Guano informed the Council of the existence of the Commission.

In early November, the Secretary informed the Commission members that work would resume with an expanded group, to guarantee greater authority and representativeness. More than 40 people had been invited, roughly divided into three groups: theologians of different orientations, demographers–economists–sociologists, and doctors–psychologists. There were also two bishops and three married couples. In the previous commission, theologians were the majority, two thirds of the members. They would now be just over one third. A certain 12 regional representativeness was required. There were few members from developing countries and even fewer women.

The new Commission was implemented by a greater number of professional figures, but required a new approach to the work. This issue was solved by a small group of the “old” members, with a few additions, who met the Secretary General twice in Brussels. I could not participate. The plan for a meeting to be held in Rome on March 25–28 included an introductory plenary session to update the new members on the state of affairs. A questionnaire on the individuals’ opinions was also distributed. It summarized the topics of the debate in 12 points, from the largely accepted ones to the most controversial. The three groups were to meet in separate sessions. Theologians had the option to attend the other sessions, and the other members could take part in theological discussions. Each group had a coordinator who presented the topics of discussion, and provided written reports on particular points. The answers came promptly, highlighting the participants’ commitment. The members were given almost one hundred documents covering various subjects.

I am just going to comment the work of my group, with an introductory note. An issue of the *Avvenire* celebrating the 25th anniversary of *Humanae Vitae* reported the opinion of a professor at the Sorbonne

according to whom demographers were liable for the orientation of the Commission majority, which should have included a number of “mystics”. I cannot envisage what sort of contribution these people could have made to the discussion. But I can certainly argue that the demographers’ contribution was marginal (there were only a few). During our six meetings, I cannot remember hearing the opinions of the majority of theologians – as a matter of fact, I barely noticed their presence. The documents they provided us with showed very little interest in population problems.

With hindsight, I realize that we had been asked to give our opinions about a very limited time-span – the following decades. It was the period of time in which the current tensions could be most influential. The group of experts had been devised precisely to discuss those tensions. But there were few theologians who had thought about these issues, especially about demographic policies. Their attention was focused on the problems and behaviors any couple could have in any society.

Acknowledging the “signs of the times”, we all focused on four fundamental issues: the notion of *responsibility* of married couples, particularly on procreation; the position and importance of *love* in marriage, avoiding hierarchical schematizations which had been recently devised for specific reasons; the positive value of *sexuality*, which the couple should consider as aimed at knowing each other better, in the biblical sense, and which should lead to creativity and to an open dialogue with others; *education*, with regard to sexuality, to the love of children, to preparation for marriage and training of spouses.

I am not going to discuss the complex debate among theologians. I never took part in their meetings. I knew their agenda and had the documents. The key moment was the discussion on whether to modify the Encyclical *Casti Connubii*. Nuances of meaning diminished what in their answers could be considered as too simple. They finally came to a vote, seven voted against the modification and twelve in favour of it.

At the end of the session, it became clear that we had better not repeat such a complicated experience, which ought to be replaced by a more convenient organization into specific groups or commissions, perhaps working by correspondence. A restricted central committee, to which I was invited, would join the Secretary General in preparing and

coordinating the work. The activities would therefore have the interdisciplinary characteristics for which they had been devised since the beginning.

2.7 *Intermission*

In early June 1965, the Secretary General was asked to provide urgently a more precise text on the themes of the plenary meeting which were mature for appropriate formulation. They were the four basic topics mentioned in the section above. Fifteen European members were summoned on June 12, and six others joined them later, most of whom were theologians already in Rome. This sudden decision shows the difficult situation in which the Commission was working. On one hand, it was under pressure to take immediate decisions that would clear the mounting confusion; on the other, it had to study the issues in depth to prevent further complications. These issues regarded not only the specific themes being discussed, but also the consequences on the essential aspects of moral authority and ecclesiology.

Four theologians were asked to develop the above topics. They produced a doctrinal document that everybody approved. The same cannot be said of a project for pastoral education, drawn up by Father de Riedmatten himself. Once again, the contrasting opinions on birth-control methods were due to disagreement on basic issues. In the end, the document was presented to the Authority as it was, accompanied by the members' personal observations.

The last Council Session was imminent. Numbers 47-52 of the Pastoral Constitution had been approved by vote. However, the Fathers could present amendments that did not alter the general contents. In November, these amendments were examined by a few members of the PCPFB, among whom was Canon de Locht. He found that they contained ambiguous sentences, and was annoyed. He was told that the aim was to vote words trying to keep traditionalists from realizing these same words could take on other meanings. He, too, was indignant. In the book that I quoted he wrote, "*À ce jeu de cache-cache, je me demande qui est le dupe*". Decently translated, it sounds as follows, "In this game of hide-

and-see, I wonder who the fool is". Perhaps somebody there elicited note 14 of *Gaudium et Spes* n. 51.

2.8 *Continuation of work*

Even before the Council ended, it was clear that work had to proceed quickly to discuss the issues on which each of the groups was working, and therefore another meeting was scheduled in early February 1966. But in the meantime a new event had occurred, that is, the PCPFB was enlarged and reorganized. The "old" members were now part of a research group, and another group of Cardinals and Bishops had to present their conclusions to the Pope. In early March, a preparatory committee that would draw up an agenda of work to be carried out between Easter and the summer was summoned in Rome. A statute and special laws determined the precise conditions in which all participants ("members" – the prelates, and "experts" – the others) would exert their responsibilities. The "experts" would have a final general session during which they would express their conclusions. This would be followed by a closing meeting of all "members" at the end of June.

The meetings at the "Pontificio Collegio Spagnolo" lasted more than two months and were organized properly. Professionals of the United Nations offices in Rome provided simultaneous translations into French and English at meetings attended by laymen. For many members of the PCPFB, language was a great obstacle. We also received an enormous amount of documents that the Holy See provided as reference. We were also given the notes that each coordinator of a specialist group had required of experts of the same group.

Around mid-April, one group evaluated the work done, identified the last discussed items, and provided a series of questions that theologians were to answer, and which would be used as reference. The agenda of each group of experts, the lists of all the participants, and the dates of each session were drawn up and communicated to everybody. The organization was very efficient, thanks to the ability of the Secretary General. I also credit him with the great respect and impartiality he showed towards all the opinions expressed. I must say that we always felt totally free

to speak our minds and cast our votes any time we were asked to. The Holy Father always trusted us.

In the first month, the hardest work was carried out by the doctrinal group: they spent two weeks on four specific topics, and another two weeks participating in the work of the other two groups with doctors-psychologists and demographers-economists-sociologists. The former had only one week, and the latter – a restricted group – 4 days, from 4 to 7 May 1966. These were followed by a week of meetings between theologians, couples, operators, psychologists and sociologists, and a further week during which one group drafted a first report. At the end of May, the first group met again to discuss doctrinal and pastoral issues regarding the “pronouncements”. In early June, the demographers’ group met again for another four days, this time also with members from far-away countries. The purpose of the meeting was to identify actual local situations that could offer the Authority suggestions. On June 6-8, a plenary session of the group of “experts” analyzed the opinions of the doctrinal group, and concluded the work with a report to be presented to the Commission members.

I have drawn up this analytic report to emphasize how we tried, despite the division unto expert groups, to carry out interdisciplinary work. This is why groups could also exchange questions which, according to praxis, had to receive written replies.

In this general picture, I am going to deal with my personal experience within my group. It was time to tackle issues concerning demographic policy and international relationships, which were the reasons why the “small groups of experts” had been created in the first place. Together with F. de Riedmatten and others, I had devised an agenda for the two above-mentioned meetings. However, I can say very little of the actual debate, because halfway through the first meeting I had to leave for health problems. In the end, I could only attend the plenary meeting of experts. I have the reports, including a *Relatio de discussionibus coetus demografici*, the recipients of which are obvious. As I said at the beginning, I am not reporting history, I simply refer to my notes of 4 and 5 May. I can see that in those two days only two theologians and one Father attended the meetings, the latter specially invited. They had provided the reports they had been requested. Of the doctrinal group, only two other theolo-

gians were present. As far as I can read in my notes, the issues regarding the dynamics of population had not been discussed at all, despite the various solutions proposed, which included leaving everything as it was. Promoting families and development, subsidising, abolishing coercion, and so on are respectable objectives we can all share, but they are abstract concepts. Concrete choices have many aspects.

In a certain way, I think the list of statements we had to examine and vote is a clear example. I am reading the list I received before leaving. I had marked on the margin the replies I would have given if I had stayed until the end. What I want to highlight is the statement preceding the list of questions, “Considering the fact that the Commission has deemed each intervention as not being an intrinsically evil act”. All evaluations resulted from this fundamental choice. The concrete issues of population policies were therefore restricted.

I also note that up to that day, only the doctrinal group had cast its vote on that issue. I will return to the relationship between that group and the plenary session later, or better, I will recall my personal experience of it.

2.9 *The plenary session of “experts”*

I have already described the aim of the plenary meeting of “experts”. It took place the morning of June 6, 1966, chaired by Card. Heenan, vice-President of the reconstituted Commission¹¹.

Firstly, the Secretary General presented the brief report on the history of the Commission that he had previously prepared and distributed. This document clearly shows that Paul VI himself had wanted the work to focus on the theological and moral aspects of the main problem, which was discussed since the meeting of April 1964. This was also one of the reasons why the group of “experts” was enlarged. My notes report something new: my replies to the questions we were asked, and my votes, are in Italian.

11. Card. Ottaviani had been appointed President. The other vice-President, Card. Döpfner, had chaired the meetings of the doctrinal group.

Then came the reports of two theologians, who described the results of the work by the doctrinal group. One of them represented the minority, the other the position which had received the higher consensus. Their conclusions sounded as descending from above. Although I appreciated them, I thought they were restrictive. Laymen were certainly not helped by the fact that at least three of the reports written in that section, and available for reference, were in Latin.

I think the so-called “traditionalists” insisted on the constant, unremitting and universal authority of the usual teaching. It seemed that the *Casti connubii* was impossible to reform for the simple reason that it had been written. If the teachings were not infallible, with what authority had they been delivered?

However, others argued that words are infallible only if they are explicitly expressed as such. There could not be presumed infallibility which, in any case, *tantum patet quantum patet Revelatio*. They provided examples of changes in the position of the Church with regard to usury, slavery and even religious freedom. I realized “reformers” found it difficult to define practically the “objective criteria” mentioned in n. 51 of *Gaudium et Spes*. The words of an eminent theologian, who defined them as the efficiency, or cost, etc. of a contraceptive method, let me down. And the statement of another theologian, who mentioned the mutual understanding between spouses, previously ignored by the former, failed to rouse my spirits.

As if that were not obvious. According to this position, the *Casti connubii* was not only liable of reformation, it simply had to be reformed.

Although I remember that at some point we voted an essential issue, I cannot remember what it was, and did not even mention it in my notes: it must have been the abovementioned reformability or the implied malice of intercourse with contraception. Vote was individual and open, and could be commented if it was cast *iuxta modum*. I took note of the votes. I noted that, between a large majority and a limited minority, a little less than 10 people had opted for a compromising solution. I also remember a bewildering episode: half a day later, a theologian and a layman who had voted with the majority vented their doubts to me. One said he did not mean that at all – or something like that – the other that he was only favourable to the contraceptive pill.

We did an exercise with relevance for pastoral duties. One member of the minority was asked to give the Church suggestions in view of a doctrinal revision and, vice versa, one member of the majority was asked to provide his suggestions were the Church to maintain things as they were. The latter, a very serious and sensitive person, appeared to have difficulty putting himself in other people's shoes and foreseeing the consequences.

As regards pastoral issues, laymen voted three possible courses of action. Once again, two out of three cases provided the same results as before, i.e., a division into three groups – although the positions were not the same –and in the third case there was an extensive spreading of votes.

Concluding, I would like to mention my personal reaction to a speech delivered on the last day. A theologian had spoken about the uselessness, or rather, the danger of quoting what stated in the *Casti connubii*. I replied:

The destruction of myths in favour of critical analysis and rationality is a modern feature. In consideration of this, I think it is essential to face the problem fairly, with proper historical research and reflection, to highlight how and why certain events and evolutions occurred. We cannot treat adult worshippers as the members of the Politbüro, with their incomprehensible turmoils, treat the people of the Soviet Union.

If I remember well, that was when Kruscev was destituted.

At the end of the Session, the names of the experts who would assist the “members” of the conclusive Session were communicated to us: ten theologians, five laymen and some couples. I was not among them. The Secretary General also prepared for the “members” a *Relatio de laboribus et conclusionibus* describing the situation.

3. LATER EXPERIENCE AND CONSIDERATIONS

The “Reports” of the Secretary General often note that the large group of theologians represented all the currents of thought. I really do not know anything about this. However, I realized that during the sessions

some members of the PCPFB – actually very few, but very respectable people – had changed their original views in favour of the majority's. I also think that most theologians had preconceived opinions. Their efforts aimed at finding further support for their ideas and convincing those with opposing views, rather than trying to understand the opinions of others. Only a few theologians and laymen had had direct contact with couples, and could therefore understand their problems. Most of them had based their conclusions on abstract grounds. Their positions did not derive from the dynamics of population, but from the problems of couples. I do not know if it is true – as a theologian once told me – that someone insisted on the specific problem to broaden the perspective to much wider horizons.

I must also add I often felt a great effort was made, and not only by the Secretary General, to meet the requests of the Holy Father with extreme generosity.

This is why I felt deeply offended and disgusted when, in April 1967, the text of the so-called “report of the majority” was issued. It was written that it had been approved by 70 against 4 members of the Commission. The text had been sent to *The National Catholic Reporter* in the United States, to *Le Monde* in France and to *The Tablet* in Great Britain. I will not comment the 70-against-4 figures, a false statement to be used by grumblers and gullible people, generally the same persons. The information I brought forth gives them what they deserve. Everybody knows that this initiative came up at the Dutch Centre for Documentation. Canon de Locht wrote that the campaign was well organized. No, dear Canon, I think the campaign was maliciously organized, and I do not think malice is one of the Christian virtues. When everything was over, I met F. de Riedmatten, who told me what had actually happened. He knew, but never told me, who, within the Commission, had wanted that text to be published. As for me, I neither bought, nor read the issue. I already knew the guidelines within the plenary session. I felt an aversion to it. As regarded moral behavior, those people had nothing to teach me. The Father commented that the Church had been damaged by that. He also added that that was one of twelve reports presented to the Holy Father, including the results of a survey on Bishops. I compared the seriousness of those people with that of the Central Committee of

the Italian Communist Party. That Committee had made a fundamental decision for the life of the Party, I think they had appointed a new Secretary. They had decided not to make, for a while, the decision public. If I am not mistaken, about one hundred people knew about it, and nobody spoke.

With hindsight, I would also like to add that, in my opinion, the results of the Commission largely depended on the theologians who were asked to participate.

4. REFLECTIONS ON THE PRESENT SITUATION

I have often been struck by comments written by even high-ranking people. The dynamics of the world population shows that the annual growth rate has lowered. Although at present this has a clear value in relative terms, it is gradually becoming evident even in absolute terms. These results have prompted someone to say that “the Church was right”, i.e., demographic problems gradually solve over time, and do not interfere with the behavioral guidelines that the Church considers acceptable. These statements make no sense. They oversee the fact that the lowering of the growth rate is not a blessing from heaven, but is also due to the introduction into developing countries of contraceptive methods that the Church would certainly disapprove. According to the latest data in my possession, for instance, 23.8% of women in the United States have undergone sterilization for contraceptive reasons. This average was calculated on all ages. The percentage rises to about 40% in women near the end of their reproductive period. Nonetheless, the rate of induced abortion in that country is almost double the Italian one, although sterilization as a contraceptive means is less common in Italy. International pressure is for the so-called hard-line also in developing countries.

Eight years ago, I was surprised at the reaction of Catholic and lay environments to the publication of a 1994 report that summarized the conclusions of a study week on “Resources and Population” which had taken place at the Pontifical Academy of Sciences two years befo-

re¹². It surprised me because, although in more technical terms, it dealt with topics the Holy Father had already discussed in his allocution of November 22, 1992. At Point 6 of that allocution, the Holy Father, acknowledging the new situation deriving from the development of medicine and technology, stated that “It is therefore the duty of public institutions, within their competence, to issue norms that reconcile the containment of births with the respect for free and personal assumption of responsibility”¹³. It was the first time a Pope had clearly spoken about family planning.

It was the inevitable consequence of man’s acquired – and presumably rising – power over disease and death. In a few centuries, a different course of action would lead to intolerable, almost absurd results. It is a sealed destiny, unless great catastrophes or drastic overturns occur. However, I deem it unwise to rely on the occurrence of unpredictable and disastrous events. Basically, man is unfortunately *made to give up most of his capacity for procreation*. Today, fewer than two children are borne by

12. PONTIFICIA ACADEMIA SCIENTIARUM, *Popolazione e Risorse, Rapporto, Vita e Pensiero*, Milano 1994. Crf. also B. COLOMBO – P. DEMENY – M. PERUTZ, *Resources and Population*, Clarendon Press, Oxford 1996.

13. The newspaper *Avvenire* never published this speech, which appeared in the *L’Osservatore Romano* on November 23. If it had, it would have probably avoided the warning of June 11, 1994, “Calculate as you may, experts, people are not numbers”. I find it difficult to imagine how these “experts” could possibly have less humane sensitivity than the journalist. In my opinion, the worst came from those who thought it wise to argue that the Pontifical Academy of Sciences was not a body of the *Magisterium*. Why, did scientific matters lie within the competence of a body of the *Magisterium* at all?

«On the demographic issue. Birth control cannot, per se, be ascribed to the sole fear of generating an excessive multitude of human beings in absolute terms, or to the general, inevitable disproportion between the number of the living and the amount of resources they normally need. The theory based on this fear cannot be proved a priori, unless the intelligent nature of human action is ruled out and, furthermore, unless Divine Providence is assumed as wanting with regard to creation, which derives from God, the utmost wise».

«God, who is goodness and wisdom, provided natural resources with the inexhaustible capacity for multiplication and, similarly, endowed man with enough power to, given the correct instruments, address these resources to the uses and needs of his own life. It therefore pertains to man’s dignity, and it is his duty, to know the power of nature in depth and to control it, thus providing for the requirements of an ever-growing population».

«The event whereby populations might avoid the law of natural demographic growth prudently established, and thus age early, should be much feared, as this would certainly jeopardise these peoples’ moral, cultural, social and economic progress».

each couple living in economically developed countries, but one thing is consciously deciding for this behavior – no matter how wrong it may be – another is if we are compelled to decide this way.

The Holy Father also mentioned “the practice of responsible maternity and paternity”. The modern, growing awareness that a single natural intercourse at a specific moment of the woman’s cycle may lead to conception is such that it deeply changes the couple’s mind-set on procreation. This is no longer the normal, accepted consequence of a consent uttered once and for all, but it implies a series of specific decisions, each of which is responsibly taken. If a methodical, conscious, deliberate attitude is overlooked, no matter how painful it may sometimes be, it will be hard to take on the responsibility of a single intercourse rationally. This leads to another aspect.

If there is responsibility, there must be freedom of action. *Gaudium et Spes* underlines that couples taking decisions regarding procreation must consider each other’s good, that of their children and of society. A right that comes with a duty. But this duty is influenced by exterior reality in many ways. The government must safeguard the equal possibility for anybody to exert that right reasonably.

This predicament vexes contingent events that differ in each case, marks modern reality and the future of humanity. On one hand, it appeals to the couples’ behavior for the multiple implications that derive from it, and on the other to political intervention. Human rights, relationships “between spouses, families and generations, the balance between individual choices and collective good, authority and citizens” approval, distributive justice and social organization, fair and solidarising international relationships are only some aspects of a wider issue. I feel these themes deserve spiritual care and further religious analysis.

SOMMARI

L’articolo riporta i ricordi personali dell’Autore che ha partecipato agli importanti incontri preparatori per i documenti del Concilio Vaticano II e dell’enciclica *Humanae Vitae*, come esperto in demografia. L’articolo riferisce il dibattito, allora intercorso ed offre una preziosa documentazione di prima mano su momenti che hanno rappresentato dei passaggi chiave nella elaborazione di

una riflessione adeguata sulla procreazione responsabile e che aiutano ad una migliore comprensione del singolare rilievo che tali temi hanno avuto nella vita della Chiesa e della società.

The article reflects upon the personal memories of the author, who participated in important preparatory meetings concerning the documents of the Second Vatican Council and the encyclical *Humanae Vitae* as an expert in demographics. The article refers to the debate running at that time and offers precious first-hand documentation on instances that signified key turning points in the elaboration of an adequate reflection concerning responsible procreation, moments that may help toward a better understanding of the singular importance such themes had in the life of the Church and society.

L'article expose les souvenirs personnels de l'Auteur qui a participé comme expert en démographie aux importantes rencontres préparatoires pour les documents du Concile Vatican II et de l'encyclique *Humanae Vitae*. L'article rapporte le débat, alors en cours, et offre une précieuse documentation de premier ordre sur les moments clés qui ont constitué l'élaboration progressive d'une réflexion adéquate sur la procréation responsable et qui ont aidé à une meilleure compréhension du relief singulier qu'ont tenu dans la vie de l'Eglise et de la société de tels thèmes.

El artículo recoge los recuerdos personales del autor que ha participado en importantes reuniones preparatorias de los documentos del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Humanae Vitae*, como experto en demografía. Considerando siempre los problemas con honestidad, basándose en una actualizada investigación y reflexión histórica para ver cómo y porqué los acontecimientos han tenido una cierta evolución, el artículo narra las preocupaciones sobre temas tales como: la posición y la importancia del amor en el matrimonio; la valoración positiva de la sexualidad; la educación, especialmente en relación con la sexualidad y el amor a los niños en el contexto de la preparación al matrimonio.

O artigo reporta as recordações pessoais do Autor que participou de importantes encontros preparatórios para os documentos do Concílio Vaticano II e da encíclica *Humanae Vitae*, como especialista em demografia. O artigo faz referimento ao debate, agora em andamento e oferece uma preciosa documentação, em primeira mão, sobre momentos que representaram as passagens chaves na elaboração de uma reflexão adequada para a procriação responsável e que ajudam a uma melhor compreensão do singular relevo que tais temas tiveram na vida da Igreja e da sociedade.

Che cosa significa laicità per un consultorio familiare di ispirazione cristiana

PIERPAOLO DONATI *

1. PREMESSA: LA LAICITÀ COME SFIDA.

Per un consultorio familiare, laicità significa “*libertà di servire tutti da credenti*”. Significa servire tutte le famiglie senza dover svestire la propria identità, personale, sociale, religiosa. In Italia esiste una “questione laicità” perché *questa* libertà è costantemente messa in discussione¹.

La questione della laicità consiste nel fatto che lo Stato fa molta difficoltà a riconoscere tale libertà, cioè a permettere che coloro i quali offrono servizi consultoriali a tutti lo possano fare da credenti. Lo può “concedere”, ma solo se costoro si adattano al suo codice politico. È la politica che, rivendicando un suo (preteso) primato sulla società civile, detta le condizioni etiche ai mondi vitali delle famiglie (questo è la cosiddetta “bio-politica”).

La libertà, il servizio alle famiglie, la fede religiosa sono elargiti in *regime concessorio*. Sono concessi ai cittadini, sono *octroyé* (accordati, confe-

* Professore ordinario di Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Bologna.

1. Per una rassegna della polisemia del concetto di “libertà”, come libertà da/di/per/tra/con/a/in, si veda Simone D’Agostino (2007).

riti, consentiti, distribuiti, prestati), anziché essere riconosciuti come loro diritti originari. Il che modifica e distorce il senso della libertà, il senso del servizio e il suo fondamento religioso.

La laicità diventa, dunque, una *sfida* per questi diritti originari (naturali), e per tutti i “valori” che essi sottendono (la persona umana) e a cui si riferiscono (le qualità proprie della persona umana e delle sue relazioni)².

In Italia, la politica dei consultori familiari, a partire dalla legge 405/1975, ha seguito gli alti e i bassi di uno Stato sociale che, nel campo dei servizi alle famiglie, vorrebbe regolare tutto, mentre non riesce a regolare quasi nulla. Noi oggi siamo confrontati con la necessità di rivedere il cammino che ci ha portati dagli anni '70 ad una situazione di sostanziale carenza, se non di assenza, di servizi consultoriali alle famiglie. Sin dall'inizio, è stato chiaro che i consultori familiari cosiddetti ‘pubblici’ sarebbero diventati essenzialmente degli ambulatori medico-sanitari per le problematiche femminili della gravidanza (Donati 1979). Se ciò si è avverato, ciò è avvenuto a causa di una certa concezione e configurazione statalistica dei servizi. Ogni riforma dei consultori, pertanto, dovrà chiarire in quale quadro complessivo e progettuale di Stato sociale verrà fatta, in particolare se in un quadro di neo-interventismo statalistico oppure invece secondo un assetto che io chiamo di benessere societario plurale (Donati a cura di, 1999).

Per rilanciare i consultori occorre affrontare decisamente la questione laicità e l'assetto dei servizi alle famiglie che essa implica. Essere ambigui su questo punto potrebbe significare dare la stura a nuovi processi di laicizzazione dei servizi consultoriali, cioè di ingresso di una nuova ideologia bio-politica nelle relazioni familiari.

È urgente chiarire che il carattere laico del consultorio non significa che esso debba omologarsi al codice simbolico della politica, o adottare

2. I valori non sono delle “cose”, tantomeno materiali, ma sono criteri relazionali che decidono (distinguendo) fra ciò che vale (è degno, è un fine e non un mezzo) e ciò che non vale o vale di meno. Ciò che vale è la persona umana. Ciò che ha una minore dignità e può essere usato anche come strumento dall'uomo sono le cose materiali, gli animali, i prodotti della natura fisica. È essenziale non pensare i valori come fossero delle sostanze in sé, mentre sono invece criteri distintivi di una attribuzione (valorizzazione) che è una relazione di riconoscimento fra un soggetto e ciò che gli importa, gli *ultimate concerns*, le sue premure fondamentali.

la dottrina del relativismo culturale, o peggio adeguarsi all'ideologia del laicismo, magari sotto le vesti del "multiculturalismo". Su questa strada, dobbiamo lavorare seriamente per dare *nuove* risposte, razionalmente fondate, alla "questione laicità".

Basilare, per la laicità, è il riferimento al diritto naturale come base razionale comune a tutti gli esseri umani (Benedetto XVI 2006). Ma oggi non è più sufficiente (anche se necessario) appellarsi al "diritto naturale", perché è tutto il panorama dell'umano che viene sconvolto. Si tratta di elaborare un nuovo "*diritto alla natura*", oltre il diritto naturale classico, come tutela e promozione di ciò che vi è di più degno nell'umanità delle persone e delle relazioni familiari. Ciò richiede un ampliamento della ragione, cioè l'adozione di quella che io chiamo la *ragione relazionale*.

La laicità è quella tensione fra ragione e fede che le distingue senza separarle nel tentativo di comprendere il senso ultimo delle cose, la "cosa stessa", come direbbe Aristotele. Questa tensione ha avuto nel corso della storia molti e differenti modi di essere intesa e praticata. Noi oggi abbiamo bisogno di andare oltre le concezioni antiche e moderne della laicità per acquisire nuovi significati, che ci consentano di 'ri-conoscere' (cioè conoscere di nuovo, con una nuova luce riflessiva) la famiglia (Donati 2007). Prospetterò il senso di quella che chiamo l'esigenza di una *laicità dopo-moderna*. Una laicità che non significa il ritorno ad un mondo premoderno di lotta fra identità diverse, né gioco degli interessi contro le identità, ma articolazione dei conflitti di identità e di interesse con la riflessività della ragione relazionale.

Quali siano gli svolgimenti pratici per i consultori di ispirazione cristiana è quanto mi propongo di chiarire. Essi, infatti, sono l'emblema di una sfida: la possibilità di una laicità che si lasci alle spalle le ideologie moderne, con tutti i riduzionismi e le distorsioni che esse hanno introdotto nel trattare la famiglia.

2. LA LAICITÀ È UNA COSTANTE TENSIONE TRA RAGIONE E FEDE: NON PUÒ ESSERE UN'IDEOLOGIA (ARGOMENTO DELIBERATIVO).

La “questione laicità” si pone oggi con forza perché il binomio laico/cattolico è diventato sempre più conflittuale: viene giocato come un'antitesi, come una opposizione radicale, anziché come una distinzione relazionale³).

Se le cose stanno così, è perché “laico” sta ad indicare “non-cattolico”, se non anti-cattolico, il che porta la laicità sul piano della ideologia, anziché su quello della ragione. Le cose stanno così perché la laicità viene declinata come ideologia di una modernità che si vorrebbe affrancare dai valori cristiani. Di conseguenza, *al cattolico viene impedito di essere laico, perché viene etichettato come un soggetto confessionale a cui si nega in linea di principio il carattere razionale.*

In tal modo, le iniziative che creano servizi consultoriali i quali vengono offerti a tutti come servizio pubblico debbono per forza qualificarsi con un'etichetta, o laico o cattolico, come se fossero i lati di una distinzione inconciliabile.

È questo dualismo che mette in discussione la rilevanza pubblica (“servire tutti” è un fatto pubblico) di un agire sociale che si ispira alla religione cattolica e alla sua concezione dei valori familiari e della stessa libertà. Di buon grado si permette ai cattolici di organizzare quelle opere di beneficenza e carità privata che assistono i poveri e gli emarginati, cioè coloro che lo Stato lascia volentieri ai buoni samaritani che lo sollevano da tante responsabilità. Ma quando sono in gioco gli interessi della cosa pubblica e degli strati sociali che la controllano, lì la presenza cattolica deve essere sottoposta a restrizioni e condizionamenti che le impongono di svestire la sua identità.

La “questione laica” non esiste solo in Italia, ma attraversa tutto l'Occidente. Infatti è un segno della crisi, passai profonda, della sua Ragione. Tuttavia in Italia è più forte che altrove per via dell'influenza che l'ideologia giacobina ha avuto da noi nei due secoli passati, sulla quale si sono innestati dapprima il marxismo e poi il secolarismo individualista di matrice britannica. Questa miscela, oggi, fa sì che da noi, più che in

3. Sui modi di concepire e trattare le distinzioni in tema di identità culturali si veda Donati (2008).

altri paesi dell'Europa continentale, e comunque diversamente dai paesi anglosassoni, la questione della laicità sia fonte di un profondo e lacerante conflitto, che tende a tradursi in una contrapposizione ideologica anziché in una maturazione della ragione pubblica.

La questione della laicità entra in campo quando sono in gioco questioni eticamente e politicamente sensibili, riconducibili in ultimo al riconoscimento o meno del ruolo pubblico della religione.

La laicità viene invocata contro la religione cattolica, laddove invece quest'ultima è stata all'origine della distinzione fra Stato e Chiesa, fra ragione e fede, fra l'umano e il divino, cioè è stata la fonte stessa del senso della laicità come autonomia delle sfere temporali, la quale è stata conquistata in tanti secoli di storia, che qui non è il caso di ricordare. La cattolicità non può che considerare positivamente la laicità come una delle conquiste più preziose della modernità, nel senso che, oggi, diversamente dalle epoche premoderne, sentiamo in modo più profondo e consapevole di dovere rispetto alle realtà umane secondo il loro proprio ordine. A questa laicità si devono, com'è noto, le stesse istituzioni liberal-democratiche dell'Occidente. La laicità è dunque un baluardo contro le tentazioni di trasformare la religione in politica e della politica di trasformarsi in religione.

Ma come dobbiamo guardarci dal confessionarismo e dal clericalismo, dobbiamo anche guardarci da un illuminismo che degenera nel laicismo, che è precisamente il volto ideologico della laicità. La laicità vive di una tensione costante e fertile tra fede e ragione, quale che sia la fede, a patto che gli uomini trovino il senso comune della ragione.

Qui giace la sfida oggi più grande, perché l'Occidente sembra aver perduto la sua Ragione. E, come Benedetto XVI ha affermato nella lezione di Regensburg, si tratta di "operare una critica della ragione dal suo interno", che sappia riconoscere senza riserve ciò che di valido è stato prodotto "nello sviluppo moderno dello spirito" e nello stesso tempo amplifichi il raggio della ragione, illuminando verità più profonde di quelle che oggi siamo disposti a riconoscere.

Dobbiamo vedere la sfida della laicità in termini positivi, e cioè come apertura di un nuovo orizzonte per la definizione della sfera pubblica. Una sfera che non potrà più essere confessionarizzata (clericalizzata), ma neppure ulteriormente statalizzata. Si tratta di evitare le tentazioni di

giustificare la ragione sulla base della sola fede, così come si tratta di abbandonare quella filosofia hobbesiana su cui ancor oggi poggia l'assetto statale guidato dal compromesso *lib-lab*. Dovrà essere una "sfera pubblica laica religiosamente qualificata", nel senso che, in essa, debbono trovare spazio tutte le culture e le religioni che condividono una visione degna dell'uomo.

Questa sfera pubblica deve essere "aperta", nel senso che deve evitare i due scogli del clericalismo e del laicismo, che sono patologie della laicità nella politica. La sfera pubblica deve essere capace di disegnare un equilibrio,

grazie al quale la religione sa trattenersi dal diventare direttamente un 'agente politico' perché sa che la sua efficacia politico-civile dipende in primo luogo dalla sua vitalità in quanto religione, e la politica sa riconoscere i propri limiti, diciamo pure, un vincolo morale che la trascende (Belardinelli 2007: 36).

Proprio per questo motivo, l'espressione "sfera pubblica aperta" non può significare basata sull'individualismo istituzionalizzato, come la intendono alcuni, segnatamente i pensatori *lib-lab*, ovvero i laicisti, come ad esempio Rusconi (2000) e Pecora (2007). Perché si tratterebbe di una sfera pubblica già pregiudicata dal punto di vista del potenziale di sviluppo umano. Quest'ultimo richiede una visione relazionale della persona umana e delle formazioni sociali in cui essa si sviluppa.

Noi sappiamo oggi che una ragione la quale, anziché cimentarsi con le grandi domande della religione e della fede, spinge la religione nell'ambito dei desideri "privati", del puro "individuo individualizzato", non è capace di promuovere il dialogo fra le diverse culture e religioni. Una siffatta ragione, com'è quella della *rational choice* o del cosiddetto "individualismo emancipativi", mercifica l'umanità delle persone e del contesto sociale. Genera diffidenza e ostilità, conflitto e scontro fra culture e fra religioni, perché non può gestire razionalmente la questione delle identità religiose e culturali, ma può solo concepire gli interessi degli individui.

Abbiamo dunque bisogno di una ragione più ampia di quella moderna, una ragione che giustifichi una laicità che vada oltre la modernità

perché sa ricomprendere in se stessa le ragioni della fede e della religione, così come di tutte le culture che hanno a cuore l'umano.

A questo proposito ritorna alla mente il bel confronto fra il cardinale Ratzinger e Habermas (2005). Quest'ultimo è arrivato a riconoscere l'esigenza di una riconciliazione fra coscienza moderna e coscienza religiosa. In conclusione Habermas afferma:

La generalizzazione politica di una concezione del mondo di tipo secolare non è compatibile con la neutralità ideologica del potere statale, che garantisce eguali libertà etiche per tutti i cittadini. A cittadini secolarizzati non è concesso, nell'esercizio del loro ruolo di cittadini dello Stato, né negare di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né contestare ai concittadini credenti il diritto di dare il proprio contributo alle discussioni pubbliche con un linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può persino aspettarsi che i cittadini secolarizzati partecipino agli sforzi per tradurre rilevanti contributi dal linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile (*ivi*: 40).

Si tratta certamente di un'apertura significativa. Non è facile, nella sua posizione, parlare di verità, seppure sempre e soltanto come orizzonte del discorso razionale. E non è di poco conto il fatto che egli riconosca che «lo Stato costituzionale democratico rappresenta in genere una forma di governo esigente, per così dire sensibile alla verità» (Habermas 2006: 47). Di più: non è facile riconoscere alla religione un ruolo importante in ordine alla “genealogia della ragione”. Tuttavia Habermas si ferma sulla soglia della ragione moderna, e non sa andare oltre.

Sulla base della sua prospettiva, è certamente possibile sedersi assieme al tavolo e dialogare. Ma non ci sono ancora le premesse fondamentali di una vera comunità di discorso, per il fatto fondamentale che la ragione di cui parla Habermas è *una ragione priva di relazionalità*, ossia è una ragione alla quale – conformemente ad una certa modernità – viene impedito di applicarsi sia alle relazioni fra le persone, sia alle relazioni verso la verità delle cose.

Lo conferma Gian Enrico Rusconi, quando, interpretando Habermas, sostiene che la laicità della sfera pubblica implica che, in essa, nessuno possa pretendere di parlare il linguaggio della verità (le argomentazioni veritative non hanno legittimazione) e si debba essenzialmente

usare la persuasione reciproca e il rispetto delle procedure. La laicità della democrazia, afferma Rusconi (2000: 7), coincide

con lo spazio pubblico democratico entro cui tutti i cittadini, credenti e non, si scambiano i loro argomenti e attivano procedure consensuali di decisione, senza chiedersi conto autoritativamente delle ragioni delle proprie verità di fede o dei propri convincimenti in generale. Ciò che conta è la reciproca persuasione e la leale osservanza delle procedure.

Questi tre elementi (validità degli argomenti, reciproca persuasione, procedure consensuali di decisione) non stanno però sullo stesso piano. Giustamente Belardinelli (2007: 41-42) osserva che, non appartenendo al medesimo ambito categoriale, non si combinano automaticamente in modo democratico. Per farlo, hanno bisogno di un *ethos* particolare che li ispiri e ne regoli la specialissima combinazione.

Una democrazia che sia indifferente alla bontà o meno delle argomentazioni che legittimano le sue leggi è una democrazia che rischia molto, e in ogni caso è povera e instabile. Se si affida alla sola persuasione, rischia la demagogia. Certo nessuno mette in dubbio la regola procedurale per eccellenza della democrazia, che è quella di prendere decisioni a maggioranza da parte di un organo legittimamente eletto in rappresentanza del popolo o comunque degli interessati. Ma la tensione fra la validità delle argomentazioni e le procedure democratiche esisterà sempre, altrimenti di quale democrazia parleremmo? Si potrebbe cadere nella democrazia dispotica di cui parla Tocqueville. Per dare risposte a questa tensione, per quanto provvisorie, occorre che i partecipanti al processo democratico condividano una certa cultura civile (fatta di valori circa la dignità e libertà delle persone, basandosi su virtù come la fiducia, l'onestà, il senso del dovere e della responsabilità, e molti altri). Senza tale *ethos* le procedure democratiche diventerebbero ben presto vuote e anche patogene.

Ciò accade oggi precisamente sulle questioni ultime della vita e della morte, del senso della procreazione e della famiglia, cioè dei temi che sono il pane quotidiano dei consultori familiari. In questi servizi, la validità degli argomenti conta più delle procedure, e anche della persuasione, benché tutti questi elementi siano importanti.

Una certa ragione “laica”, per esempio quella di Rusconi, dice che le soluzioni ai problemi della vita (le questioni relative all’aborto, alla dignità dell’embrione umano, alla manipolazione genetica, ai drammi dei figli di genitori che si separano, all’eutanasia) debbono essere cercate mediante la discussione volta alla persuasione e l’ossequio delle procedure. Può bastare questa ragione laica alle persone che sono coinvolte da queste drammatiche decisioni?

A prescindere dalle questioni teoriche circa la validità degli argomenti che vengono addotti per prendere decisioni relative a questi drammatici eventi, non v’è dubbio che questa ragione laica si trova oggi in profonda difficoltà. I suoi fallimenti sono palesi. E sono proprio tali fallimenti che dimostrano la crisi della moderna ragione occidentale laica.

Nessuno mette in causa le procedure della democrazia rappresentativa. Ma, se, seguendo l’affermazione di Habermas, riconosciamo che la democrazia deve rimanere sensibile alla verità, allora dobbiamo fare un passo in avanti: dobbiamo concepire i luoghi e gli attori locali della democrazia come luoghi e attori di una democrazia *deliberativa*, non puramente procedurale, a cui i partecipanti possano concorrere proponendo e richiedendo *argomenti di validità dell’agire*. L’argomento deliberativo afferma che la laicità è una relazione emergente che deve essere sempre rigenerata come deliberazione perché costante è la tendenza a non vedere la relazione tra fede e ragione, per dare il primato all’uno o all’altro termine (che è la soluzione di comodo più frequente).

Il consultorio potrebbe allora diventare una forma di democrazia deliberativa, in cui la convinzione profonda e l’adesione ad un *ethos* civile non siano ridotti a meri strumenti procedurali. Perché ciò sia possibile, il consultorio deve accentuare il suo carattere *associazionale*, cioè di una forma di vita *partecipata e condivisa fra chi la fa e chi ne usufruisce*. In particolare, queste forme deliberative sono realizzate da quei consultori che sono costituite e gestite come organizzazioni di privato sociale. Diversamente dalla ragione laica della modernità, la ragione condivisa in questi luoghi ha l’enorme vantaggio di coltivare la riflessività, come forma di autoconsapevolezza delle ragioni profonde del proprio agire.

Non si tratta soltanto di rivendicare i diritti all’obiezione di coscienza e anche alla disobbedienza civile. Questi sono diritti che una democrazia compiuta deve riconoscere. Si tratta di molto di più. È necessario confi-

gurare uno Stato e un sistema politico che favoriscano quelle condizioni del vivere sociale che sono tali da rigenerare le basi etiche della convivenza civile, e le stesse basi etiche dello Stato (i “valori costituzionali”), ossia le basi etiche che hanno a che fare con il senso proprio dell’agire umano, evitando che lo Stato sia il fautore attivo di una secolarizzazione ideologica che, come oggi accade in Europa, procede all’insegna del laicismo dichiarato (Böckenförde 2006).

Lo Stato laico ha bisogno sia di credenti capaci di evitare un uso strumentale della loro fede, sia di non credenti che, evitando di svuotare il senso della laicità, sappiano alimentare la sostanza morale indispensabile alla sopravvivenza dello stesso Stato laico. Credenti e non credenti, anziché relazionarsi come opposti inconciliabili, debbono oggi trovare un comune terreno d’intesa per non vedere morire l’umanità degli esseri umani.

Ma come e dove trovare questo terreno comune? Come dobbiamo intendere lo Stato laico?

3. CHE COSA SIGNIFICA “STATO LAICO”? LA QUESTIONE DELLA BIO-POLITICA E LA RAGIONE RELAZIONALE (L’ARGOMENTO GENERATIVO).

3.1. Esistono oggi due grandi ipotesi, insieme teoriche ed empiriche, filosofico-politiche e sociologiche, circa i fattori che fanno emergere l’esigenza dello “Stato laico” e ne impongono la necessaria affermazione e diffusione. A tali ipotesi sono collegati diversi modi di intendere il significato di “Stato laico” e le conseguenze pratiche nell’organizzazione della società. In sintesi, esse sono le seguenti.

- a. Secondo la prima ipotesi, la più corrente dato il peso della modernità sulla nostra vita sociale, lo Stato deve essere e diventare sempre più laico, nel senso moderno del termine, a causa del fatto che crescono le differenze culturali. Se non aumentassero, il problema della laicità non si porrebbe, o almeno non si porrebbe nel modo forte e conflittuale in cui lo viviamo. In termini sociologici, dietro questa ipotesi c’è la teoria secondo cui quanto più la società diventa multiculturale (sia per l’importazione di altre culture immigrate, sia per la dinamica interna alle culture autoctone – secolarizzate e postsecolarizzate –) tanto più sarebbe

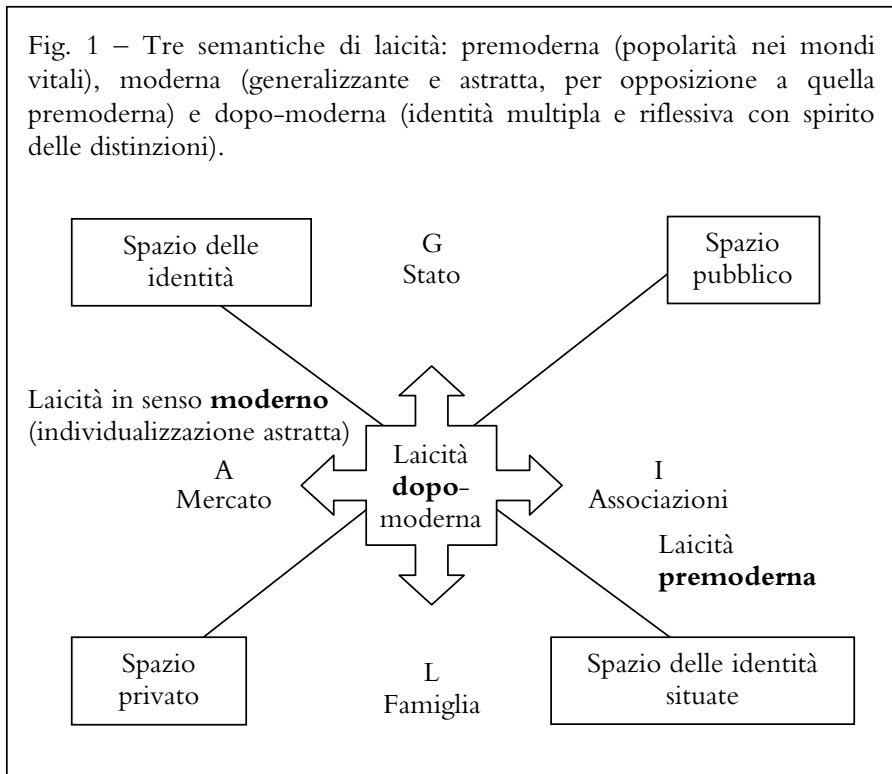
necessario che lo Stato diventi laico nel senso di essere neutrale di fronte alle diverse culture e ai diversi modi di vita.

La neutralità significa separazione netta fra religione e Stato e comunque indifferenza verso le religioni. L'indifferenza può essere più attiva o passiva, in quest'ultimo caso dà vita al multiculturalismo come ideologia e come immaginario collettivo. Lo Stato laico, in questa versione, si basa su una negatività: come recita l'*Oxford Dictionary*, laico qui significa che nega o prescinde completamente dal punto di vista religioso (corrisponde alla teoria dei *diritti libertari*). Questa teoria è marcatamente evolucionistica. Essa accetta gli schemi modernizzanti della differenziazione sociale e culturale, per esempio in termini della individualizzazione astratta degli individui attraverso lo Stato e il mercato. Salvo poi consentire alle identità particolari (incluse quelle religiose) di sopravvivere nel privato o nell'appartenenza di gruppo. Se portata alle sue conseguenze più coerenti e radicali, questa ipotesi porta ad una società caratterizzata da conflitti multiculturali, da anomia e nichilismo (lo si può dimostrare anche sul piano empirico).

- b. La seconda ipotesi dice invece che lo Stato laico è un'esigenza permanente, presente in ogni società fin da quelle primitive, del carattere secolare (non già "secolarizzato") delle realtà umane. In ogni società esiste la distinzione fra religioso e secolare, fra sacro e profano, e ogni società deve regolare le relazioni fra le due sfere con istituzioni e strumenti appropriati. In termini sociologici, dietro questa ipotesi c'è, al contrario della precedente, una valutazione positiva dello Stato laico, che è quella configurazione politica che rispetta le distinzioni, senza separazioni nette o confusioni, ma nello stesso tempo collega e dà senso ad ogni identità perché, non escludendo la religione dalla sfera pubblica, ma anzi valorizzando la religione proprio a partire da quella (e non dal privato), dà senso a ciò che è contingente mediante la relazione all'assoluto, a ciò che non è negoziabile (i *diritti della dignità*).

Possiamo comprendere meglio queste due visioni con riferimento alla figura 1, che ci porta nel cuore del problema distinguendo fra le semantiche premoderne, moderne e dopo-moderne della laicità.

La figura 1 dice che la laicità premoderna sta nell'area della latenza e dell'integrazione sociale di mondi vitali non ancora pervasi dal complesso Stato-mercato. La laicità moderna è, invece, espressione del complesso Stato-mercato. Mentre la laicità dopomoderna potrebbe e dovrebbe essere la capacità di articolare le diverse identità e anche gli interessi in una sfera pubblica in cui l'interazione e l'interdipendenza fra istituzioni politiche e società civile viene configurata all'insegna della reciproca sussidiarietà.



In merito alle due concezioni della laicità di cui sopra.

La prima tesi, quella che attribuisce allo Stato un carattere laico perché deve rispondere alla crescente differenziazione culturale, identifica lo Stato laico con le identità generalizzate (astratte) dell'individualizzazione propria del complesso Stato-mercato (*lib-lab*). Non vede e non tratta le

esigenze di identità concreta (situata) nelle sfere associative a carattere comunitario e nella famiglia. Perciò le opprime, le colonizza, le sfrutta. Qui il consultorio di ispirazione cattolica può essere tollerato, ma con scarso rispetto e pochissima condivisione da parte di un complesso Stato-mercato che si regola ben altrimenti.

La seconda tesi, invece, quella che considera la laicità come una caratteristica *intrinseca* dello Stato, e del sistema politico in generale, propone una visione della laicità come differenziazione di queste diverse sfere di giustizia e le collega relazionalmente fra loro in termini di bene comune. Quest'ultima teoria è talvolta riferita alle società premoderne in quanto avevano di plurale. Ma il pluralismo sociale nell'antica Roma o quello medioevale (cosiddetto della "cristianità"), per esempio, erano mere situazioni di fatto, rappresentavano l'esistenza di identità culturali che erano libere di agire nei mondi vitali, semplicemente perché lo Stato non le regolava, essendo occupato altrove. Ancor oggi, quando viene applicata alla società occidentale contemporanea, risulta deficitaria perché non ha ancora elaborato dei dispositivi capaci di trattare le differenze socioculturali in termini di identità anziché di interessi.

Si tratta di vagliare le due macro-ipotesi appena presentate. La mia tesi è che la prima teoria è ideologica e non tenibile sul piano pratico, mentre la seconda contiene una verità che va tuttavia esplicitata e profondamente rivisitata alla luce dell'emergere delle società complesse, globalizzate, sempre più di fatto multiculturali.

In buona sostanza, la mia argomentazione si basa sulla seguente considerazione. La tesi modernizzante dello Stato laico è avanzata sulla base di una predominanza accordata agli schemi che vedono i conflitti culturali come un problema originato da differenze di "interessi" nelle sfere della politica e del mercato. Lo Stato laico è invocato e sostenuto in funzione di un trattamento di differenze che pubblicizzano gli interessi mentre privatizzano le identità: si veda il caso del riconoscimento delle cosiddette famiglie di fatto (Pacs, "Dico", ecc.), che rappresenta l'istanza di riconoscere diritti a interessi economici, privatizzando le identità familiari.

Il fallimento a cui questa teoria va incontro è legata al fatto che i conflitti di identità nascono dalla sfera della latenza e dell'integrazione sociale, a cui il mercato e la politica non possono dare risposte soddisfacenti e sensate.

Se la laicità dello Stato consiste nel neutralizzare le differenze identitarie essa va incontro a effetti perversi e a conseguenze negative. Per trattare le differenze identitarie occorrono altri “dispositivi”, diversi dalla politica e dal mercato. Qui entra in campo l’ipotesi che io chiamo *dopo-moderna* (non postmoderna) dello Stato che è laico in quanto accorda un riconoscimento appropriato e riflessivo alla religione e al mondo delle sfere associative di società civile. Qui si colloca il consultorio di ispirazione cattolica, che offre le sue mediazioni come servizi non solo tollerati e accettati, ma pienamente rispettati e condivisi con gli altri tipi di consultori, seppure nelle differenze.

Lo Stato laico di cui abbiamo bisogno per evitare conflitti permanenti e la disumanizzazione della società è quello capace di operare distinzioni riflessive fra le diverse identità culturali e di valorizzare ciò che in esse vi è di umano. Questo compito può essere perseguito solo da quella che chiamo la “*ragione relazionale*”, cioè la ragione che opera sulle relazioni intersoggettive, tenendo conto del bene della relazione come qualcosa che viene attivato dai soggetti in relazione, ma sta al di là di essi.

La Chiesa ha imparato nuovo, e di recente, sulla base della rivisitazione della Rivelazione e della sua tradizione millenaria, che «la relazione è la grande chiave di lettura del cristianesimo» (Betori 2007: 24). Non è questa la sede per svolgere questo immenso tema. Basterà dire che la via della relazione è quella che consente la convivenza, sulla base di un comune insieme di valori, fra consultori in cui gli operatori si ispirano alla *laicità del non credente* e quelli in cui gli operatori si ispirano alla *laicità del credente*, cioè di colui che intende e pratica la laicità come santificazione della vita quotidiana ordinaria (Donati 2002).

3.2. Il paradigma relazionale (Donati 2006) offre una strada comune a laici credenti e non credenti per uscire dai dilemmi di una politica della vita umana (biopolitica) che tende oggi ad invadere il campo dell’umano e a confondere l’infra e il sovra-umano con ciò che è propriamente umano.

I consultori sono al centro di questo processo perché hanno a che fare con i temi cruciali della vita e della morte, della tutela dell’embrione, della gestazione, della maternità e paternità, della sessualità, del rapporto genitori-figli. Questi eventi e relazioni, che sono cruciali per il senso della nostra esistenza, diventano sempre più l’oggetto di un modo di

pensare secondo cui la vita umana dovrebbe entrare nella disponibilità del potere politico, il quale si arroga il diritto di dire che cosa è persona umana (ossia di distinguere l'individuo umano che è persona dall'individuo umano che non lo è). Arriva ad equiparare i diritti delle Grandi Scimmie antropomorfe a quelli della persona umana. Decide quando si può fare la manipolazione genetica del desiderio oppure è il caso di rimandarla a più tardi.

La statuizione politica prende il posto di quella epistemica, veritativa. La decisione su che cosa è vita umana e quali ne siano le qualità, proprietà e poteri, è presa sulla base della regola della maggioranza. Così anche per le relazioni umane. La legge Zapatero che rende indifferente il sesso dei nubendi, tipico esempio di biopolitica, ha deciso che non vi siano più madri e padri, mariti e mogli, ma invece il genitore A e il genitore B, il coniuge A e il coniuge B, modificando così radicalmente il senso della relazione coniugale e generativa. La qual cosa non è meno abusante di una manipolazione genetica che decida il colore degli occhi o l'altezza fisica del figlio.

Non intendo naturalmente mettere in causa le regole della democrazia politica, ma solo osservare che essa non può invadere il campo dell'etica naturale, così come non può invadere il campo della fede e della religione. A quali paradigmi possiamo affidarci per evitare tali invasioni di campo?

In linea di principio si possono intravedere due vie. Una è quella di chiedere alla scienza di farsi carico della responsabilità etica, sottraendola alla politica. Su tale base sono sorti i Comitati di bioetica. Ma tale soluzione è debole e ha dimostrato la sua incapacità di risolvere la questione. A tutti è noto che gli scienziati stessi, in campo biologico e medico, dicono che la loro scienza non è capace di assolvere questo compito. Non lo può fare né in linea di fatto (essendo la scienza sempre più sottoposta agli interessi economici), né in linea di principio (perché la scienza non può dire nulla su ciò che va oltre la ragione puramente strumentale).

La seconda via è quella proposta da D'Agostino (2007), cioè il paradigma aristotelico. Quando Aristotele distingue le forme del potere, osserva che esistono delle differenze di livello e di qualità, e in particolare che il potere politico (*politikós*) è differente da quello familiare, si colloca ad un altro livello, e non può invaderlo, perché la famiglia (*oikós*) è il

regno della nuda vita che precede le qualificazioni politiche della vita stessa. A mio avviso, questo paradigma classico presenta argomenti rilevanti, ma non decisivi, perché la natura oggi arretra e viene incorporata nel sociale. Dunque la soluzione va cercata nello sviluppo del “sociale umano” (Donati 2007), non semplicemente appellandosi ad una natura che in certi casi non esiste più o comunque non è più configurata come ai tempi di Aristotele.

La sfida della laicità sta proprio sul fronte di come intendere e configurare il “sociale umano”, da cui tutti, credenti e non credenti, tutti ugualmente laici, dipendono per la loro stessa sopravvivenza e felicità. Afferma giustamente Baggio (2007 : 317-18):

Si sbaglierebbe a considerare le ‘due razionalità’ (ma è improprio chiamarle così) – quella credente e quella non credente –, (...) come fossero due realtà separate, da far marciare parallelamente, e tra le quali contrattare un accordo in caso di conflitto. No, il legame è molto più intimo: è un’unica intelligenza che vive attraverso il gioco della domanda e della risposta (...) il ‘più vero’ della distinzione è la relazione nella quale ciascuna riconosce se stessa – diversamente – nell’altra (...) una civiltà monolitica, di soli credenti e di sole risposte, sarebbe forse più facile. Non sarebbe cristiana. Non sarebbe la nostra.

La risposta al paradigma della biopolitica, che sottopone le decisioni sulla vita umana al potere politico, sta – a mio avviso – nello sviluppo di un altro paradigma, quello relazionale, che da tempo vado proponendo come risposta e soluzione alla crisi della modernità occidentale, in tutte le sue dimensioni.

Tale paradigma parte dall’osservazione che gli squilibri creati nella relazione fra natura e cultura vanno compresi e gestiti “relazionalmente”, ossia nella cornice di soluzioni che non annullino l’uno o l’altro dei termini, ma li pongano in una feconda sinergia. Nel campo della vita umana e della famiglia, ciò significa che l’essere umano è tale perché viene generato come un essere specie-specifico non già dal “caso”, o da una scienza manipolatoria, ma da una natura che ha in se stessa un progetto di vita. Questa natura è certamente biologica, ma è più di questo, perché è intrinseco alla naturalità dell’essere umano la sua propria relazionalità. Ecco perché non è più sufficiente appellarsi al diritto naturale come

semplice dato pre- e meta-politico, ma occorre introdurre il concetto del “*diritto alla natura*” come interfaccia fra la sfera naturale e quella sociale. Mi spiego meglio.

Jürgen Habermas (2002), da laico, ha mosso profonde critiche alla eugenetica liberale, sostenendo giustamente che la naturale eguaglianza e libertà degli esseri umani viene compromessa quando si pratica una manipolazione della procreazione che modifica “la spontaneità naturale del venire al mondo”. Se è qualcuno che ci genera in laboratorio secondo un certo programma eugenetico, allora il bambino che nasce potrà imputare il suo modo di essere a chi lo ha voluto e programmato così. Colui che genera un figlio si assume la più grande responsabilità che un essere umano possa prendere su di sé: diventa imputabile per ciò che ha fatto e per come lo ha fatto. Se il genitore lo ha voluto in un certo modo anziché in un altro, e il medico si è prestato a questo gioco, il figlio potrà imputargli le conseguenze, e perfino dargli la colpa di averlo fatto in un certo modo anziché in un altro. Ciò accade perché l’uomo si è sostituito alla natura là dove non doveva. Ha reso dipendente l’essere umano da un altro essere umano. Se vogliamo evitare questo esito, che è causa di tante infelicità, dobbiamo invocare il *diritto alla natura* come diritto proprio della persona umana, alla natura intesa non come casualità, ma come progetto dotato di senso di cui nessuno, neppure il genitore, è padrone.

Questo diritto riguarda non solo le caratteristiche biologiche, ma anche quelle psicologiche e sociali. Un esempio di diritto alla natura in tal senso è il diritto del bambino ad avere una famiglia, un diritto che non esiste nella natura intesa alla maniera del pensiero antico e classico, ma che è un’acquisizione del pensiero laico moderno, quando ha compreso il carattere relazionale della persona umana.

Anzi, possiamo dire che questo aspetto diventa il fulcro del consultorio familiare del prossimo futuro. Infatti, se è vero che, essere libero significa per l’uomo “essere-libero-per-l’altro”, ossia che la persona umana è tale – e diventa tale – perché, nell’autodeterminarsi, deve passare attraverso l’Altro, allora il luogo in cui è massimamente in gioco quel bene fondamentale che caratterizza l’umano, cioè la libertà costitutiva dell’essere umano, è la generatività. Non è un caso, come afferma Gomarasca (2007: 181), che la crisi attuale della libertà cominci proprio con la crisi delle relazioni generative: «ovunque il soggetto non accetta di essere generato

per essere libero, non potrà – a sua volta – generare, innescando così un processo di avvelenamento dei legami sociali».

Il consultorio familiare ha davanti a sé questo grande orizzonte: diventare un luogo dove è messa al centro quella fondamentale esperienza di bene relazionale che è la *generatività*: il fulcro dell'essere e del fare famiglia, e quindi di tutto ciò che è servizio consultoriale. L'ottica laica, in questo quadro, è semplice e immediata: consiste nel far sì che l'essere genitore, e correlativamente figlio, diventi il luogo in cui la libertà evita le sue possibili patologie: quella di un autopossesso che si vuole “a piacimento”, e che quindi non si dona; e un assenso incondizionato all'altro come pura oblatività a perdere, che non si iscrive in un circuito di doni. Questo io intendo quando affermo che il compito del consultorio è quello di leggere la realtà familiare come realtà relazionale e di gestirla in maniera relazionale, cioè generativa. Non occorre un punto di vista confessionale per comprendere tutto questo. Basta la ragione relazionale e la sua laicità. Essa ci fa comprendere che *il consultorio deve essere il luogo del discorso generativo*.

4. IL PERCORSO PER ELABORARE UNA CULTURA DOPO-MODERNA DELLA LAICITÀ.

4.1. Il concetto di laicità, come ho detto, è polisemico. Se vogliamo capire come esso possa essere declinato nella società contemporanea e nella prospettiva di una società globalizzata, multi-etnica e multiculturale, dobbiamo definire un percorso che sia in grado di evitare le concezioni ideologiche della laicità, quali emergono in Occidente, così come dobbiamo evitare le concezioni etnocentriche e quelle che sottendono un qualche determinismo culturale (le concezioni *biased* della laicità sono quelle di culture particolari che pretendono di essere universali).

Il percorso inizia da un punto di partenza ben preciso. Infatti, il concetto di “laico” entra nella cultura occidentale precisamente con il cristianesimo, sin dal suo inizio, allorché designa ciò che è proprio del semplice fedele cristiano, del popolo (*laos*). All'interno della Chiesa, il concetto caratterizza colui che conduce la vita quotidiana nel mondo, per distinzione con chi ha una posizione in qualche modo specifica, di particolare elezione (i presbiteri, i vescovi, la gerarchia). Più in generale,

con il tempo viene a designare chi non ha una particolare iniziazione ad un sapere o ad uno status religioso, un non-esperto, uno che non ha una posizione o un segno distintivo rispetto a ciò che è comune alla gente ordinaria.

Questa dizione è rimasta a lungo data-per-scontata e quasi per nulla riflessiva durante il medioevo, che non l'ha per nulla elaborata. Solo nell'età moderna, e segnatamente nel corso del Novecento, la concezione della laicità come condizione di vita comune della gente ordinaria ha ripreso senso ed importanza, anche all'interno della Chiesa, con il Concilio Vaticano II (Donati 2002).

Dai tempi dei primi imperatori cristiani (Costantino, Teodosio I) e da Papa Gelasio I, sappiamo che la questione della secolarità (laicità) dello Stato divenne una questione fondamentale nei rapporti fra Stato e Chiesa, che condusse a lunghi secoli di contrapposizioni fra l'una e l'altro. Ma qui non ci interessa rifare questa storia. Ciò che ci interessa è capire che cosa il problema della laicità abbia comportato e comporti ancor oggi in termini di assetto della società.

Da tale punto di vista, oggi il problema della laicità si pone nei termini della contrapposizione fra due semantiche.

a. La semantica cristiana, per la quale laicità significa autonomia delle realtà secolari alla luce della loro connessione con il Creatore (*velut si Deus daretur*); si tratta di un'autonomia relativa, anzi *relazionale*, non di una separazione o contrapposizione.

b. La semantica dell'età moderna, per la quale, come recita l'*Oxford Dictionary*, laicità significa prescindere da Dio, ossia da ogni punto di vista religioso, come se Dio non ci fosse (*etsi Deus non daretur*), e quindi regolandosi su valori, principi e criteri che non possono e non debbono in alcun modo essere giustificati in base ad argomenti religiosi. Questa seconda posizione, nata in Inghilterra, si è poi affermata soprattutto con il concetto giacobino di *laïcité*, che è stato di recente ribadito come fondamento della Francia repubblicana dalla Commissione Stasi (come se non fossero passati due secoli di storia...!).

Sotteso a questa contrapposizione, c'è il problema della relazione fra l'ordine temporale e l'ordine spirituale. Più in generale: tra immanenza e trascendenza, fra secolare (chi vive nel mondo amando il mondo, anche se non è mondano) e religioso (chi realizza la propria vocazione senza

passare attraverso le realtà temporali, perché opera il *contemptus mundi*), fra naturale e soprannaturale.

Questa contrapposizione viene oggi ricompresa sotto il (supposto) dualismo fra ragione e fede. Per i moderni, la ragione laica deve operare come se la fede non ci fosse. Per chi viene prima e dopo dei moderni, la ragione laica può e deve operare in dialogo con la fede, perché la fede è un orizzonte infungibile, non sostituibile dalla ragione, così come viceversa.

Alla fine, il problema è quello di *quale autonomia* deve essere conferita alla pura ragione (temporale, secolare, immanente) rispetto a ciò che non può essere dimostrato con la ragione e viene motivato su altre basi (lo spirituale, il trascendente, la fede).

Nei termini della sociologia relazionale, il problema è: che tipo di relazione intercorre tra fede e ragione? La risposta che viene data è la seguente: questa relazione è un'azione reciproca, che richiede entrambi i termini della relazione, e dà vita ad un fenomeno emergente, che possiamo chiamare la "sana laicità". "Sana" perché mantiene le relazioni (il dialogo, le connessioni e le referenze) fra i due termini (ragione e fede) e così genera soluzioni creative. Questo è l'*argomento generativo* della laicità.

Nella prospettiva della sociologia relazionale, la laicità è l'effetto emergente (*Wechselwirkung*) della relazione tra fede e ragione quando siano adempiute certe condizioni, precisamente quelle che rendono possibile la loro piena reciprocità. Questa verità è solitamente espressa con il dire che la fede illumina la ragione, e la ragione dà senso alla fede.

Sotto questo profilo, che è di scienza sociale, *la laicità significa rispetto e valorizzazione di ogni ordine di realtà* del mondo visibile e non visibile (lo sono per es. tante relazioni umane, come l'amicizia e l'amore), *nella perfezione del suo principio di operazione*. L'effetto di reciprocità (la sana laicità) emerge quando i due termini (temporale e spirituale, ragione e fede) operano fra loro in termini di reciproca sussidiarietà e solidarietà, avendo come riferimenti di senso la persona umana e il bene comune. Bene comune che oggi significa la salvaguardia dell'umano, l'autentica umanizzazione non staccata dal soprannaturale, ma sinergica con esso.

Solo una tale laicità può nutrire la speranza di contrastare la disumanizzazione della vita sociale a cui stiamo assistendo, da tante generazioni, e che ha il suo apice in quelle culture contemporanee, dette postmoder-

ne, che portano alle estreme conseguenze l'espulsione dell'umano dal sociale (Donati 2006; Archer 2007).

Il laico è quello che sa distinguere ciò che è dovuto a Cesare e ciò che è dovuto a Dio, senza metterli in antitesi (magari, come ha fatto l'idealismo, per poi affermare l'esistenza di uno Stato etico che sarebbe un Dio in terra). In ciò, il cristiano segue la preghiera di Cristo quando chiede al Padre: "non ti chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li preservi dal male". Il laico è colui che non solo sta nel mondo, ma si sente perfettamente a suo agio, perché è pieno cittadino di questo mondo, in esso non si sente straniero, anche se appartiene contemporaneamente ad un altro regno, quello spirituale che lo eccede. Il mondo è la sua *necessaria e buona mediazione* con Dio. Non si può santificare se non passando attraverso le cose del mondo.

Il laico sta nel mondo non come un ospite, non come uno straniero che lo attraversa per catechizzarlo o manipolarlo, seppure con il proposito di fare il bene. Sta nel mondo perché, come laico, quello è il suo posto, quella è la sua materia di perfezione. Se rifiutasse questa condizione – la mediazione delle realtà temporali, e della stessa ragione, con quelle soprannaturali, la stessa fede – non sarebbe più un laico. Diventerebbe un'altra cosa, diventerebbe un clericale o un fondamentalista dogmatico, il che capita sia quando fa indebitamente valere la fede contro la ragione, sia quando fa il contrario, cioè fa valere la ragione contro tutto ciò che pertiene alla fede.

L'Europa sta distruggendo la sua cultura, la sua sapienza acquisita in secoli di civilizzazione, proprio perché:

- separa la sfera pubblica (che concepisce come dominio della ragione funzionale) dalla sfera privata (in cui confina la fede); la fede religiosa diventa un'opinione fra le tante, diventa in-differente, perché messa in-differentemente sul piano di qualunque credenza;

- nella sfera pubblica nessuno può pretendere di parlare il linguaggio della verità; la ragione simbolica viene neutralizzata.

Questa strada è quella della neo-sofistica, esaltata da autori secondo i quali come sostiene Umberto Eco – «la verità è un insieme vuoto» (la frase è citata e commentata da Ratzinger 2003). E così l'Europa si svuota di ogni progettualità, che non sia il gioco degli interessi economici e politici.

Perfino l'identità sessuale viene messa in discussione. È ormai chiaro che l'Unione Europea, formalmente 'laica' e a parole neutrale in materia di diritto di famiglia, sta invece entrando di prepotenza in questi campi, con due tipi di provvedimenti.

Un primo tipo di provvedimenti tende a soggettivizzare il sesso (*gender*), nel senso di lasciare agli individui la definizione della propria identità sessuale. Come dire: il sesso è una scatola vuota. L'Unione Europea promuove attivamente un soggettivismo senza precedenti nelle identità di gender attraverso atti normativi e un *welfare state* interventista. Non solo chiede tolleranza e rispetto per qualunque scelta nelle preferenze sessuali, al punto che ogni individuo può definire da sé il proprio gender, ma incentiva le istituzioni pubbliche a promuovere queste scelte (in Italia, si veda il caso della Regione Emilia Romagna)⁴.

Il secondo tipo di provvedimenti riguarda il matrimonio e la definizione di famiglia. La UE ha emesso una direttiva che comanda di fare sì che

le diverse forme di relazioni familiari presenti nella società odierna, che si tratti del matrimonio, del partenariato registrato o della convivenza, siano riconosciute e rispettate. Tenuto conto dell'uguaglianza e del trattamento equo, *il diritto fondamentale alla vita familiare non dovrebbe essere subordinato alla scelta dell'individuo di contrarre matrimonio* (Direttiva 38/2004).

4. A firma di alcuni consiglieri della Regione Emilia Romagna (Ercolini, Borghi, Salsi), è stato presentato in data 13/11/2006 un disegno di legge regionale intitolato *Norme contro le discriminazioni determinate dall'orientamento sessuale o dall'identità di genere* che promuove politiche attive volte a garantire come diritto fondamentale della persona umana quello di chiedere e ottenere la libera espressione e manifestazione del proprio orientamento sessuale e della propria identità di genere e a vedere garantito il diritto all'*autodeterminazione* in tali ambiti (l'art. 1 recita così: «1. La Regione Emilia-Romagna adotta, in attuazione dei principi della Dichiarazione universale dei Diritti Umani, del divieto di discriminazione sancito dall'articolo 13 del Trattato dell'Unione Europea, dei principi sanciti dalla Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea, dell'articolo 3 della Costituzione e dell'art. 2 lett. a) del proprio Statuto, politiche finalizzate a consentire ad ogni persona la libera espressione e manifestazione del proprio orientamento sessuale e della propria identità di genere, e promuove il superamento delle situazioni di discriminazione. 2. La Regione garantisce il diritto all'autodeterminazione di ogni persona in ordine al proprio orientamento sessuale e alla propria identità di genere. 3. La Regione garantisce l'accesso a parità di condizioni agli interventi e ai servizi ricompresi nella potestà legislativa regionale, senza alcuna discriminazione determinata dall'orientamento sessuale o dall'identità di genere».

In questo modo il diritto di famiglia dei vari Paesi europei (che pure non dovrebbe essere di competenza della UE in base ai suoi Trattati) viene in qualche modo uniformato, nel senso di conferire il valore di famiglia a vari tipi di arrangiamenti privati. La famiglia, per la forza normativa del diritto positivo, viene equiparata ad una *privacy* indifferenziata (lato *lib*) garantita dal potere pubblico (lato *lab*).

Questa è quella che io chiamo la *ideologia (modernista e lib-lab) della laicità*, che consiste nell'assumere un punto di vista secondo il quale la laicità si esprime nell'essere indifferenti e neutrali rispetto alle religioni nella sfera pubblica, là dove è in gioco il bene comune, la qual cosa, lungi dal creare una ragione pubblica, alimenta una visione del mondo come una realtà priva di senso, perché ad essa conferisce un senso vuoto.

Questa società vuota, o liquida come altri amano chiamarla, si pone così come quello spazio virtuale in cui può emergere la religione dell'individuo, la fede dell'individuo in se stesso e solo in se stesso, liberato da ogni determinazione relazionale esterna (così la afferma, positivamente, ad esempio Pecora 2007, secondo il quale la distinzione fra laicità e laicismo sarebbe una distinzione capziosa e oziosa).

Bisogna allora ribadire che la laicità non è indifferenza o neutralità verso la verità, né può essere l'esaltazione dell'individuo fine a se stesso, ma invece è:

- *imparzialità* (non attribuire privilegi o valori *a priori* per una determinata 'parte', o religione, contro le altre);
- *riconoscimento* del bene dove c'è, con la valorizzazione delle autonomie che realizzano questo bene, che, come ho mostrato altrove, è essenzialmente relazionale quando è in gioco l'umano.

Solo la laicità (non il fondamentalismo, non il volontarismo, non il fideismo nell'individuo o in una chiesa) può salvare l'Europa, a patto che siamo in grado di elaborare una dottrina della laicità che non sia un'ideologia (cioè una rappresentazione simbolica che difende interessi particolari, fossero anche quelli degli "individui in generale", senza nulla che li colleghi fra loro, senza una comune natura e un bene comune).

Il laicismo è una ideologia per un duplice motivo. a. Innanzitutto, perché assolutezza il primato dell'individuo proprietario (l'individuo come proprietario di se stesso, dei suoi diritti, del suo corpo, di ciò che cade sotto la sua disponibilità) astratto da ogni relazione; è una fede as-

soluta nell'individuo autonomo, che consegue a quella filosofia moderna che si rifà a Cartesio e Kant. b. In secondo luogo, perché si traveste nella dottrina del multiculturalismo, cioè in un modo di pensare (“pensiero aperto ad ogni opzione”), che, mettendo tutte le opzioni sullo stesso piano, favorisce il relativismo culturale e impedisce la edificazione di una sfera pubblica comune (Donati 2008).

Potremmo allora dire che esistono due versioni del laicismo: quella individualista e quella multiculturalista. Poiché la seconda versione sta diventando sempre più importante nel dibattito sulla laicità, ad essa dobbiamo dare particolare attenzione.

5. LA LAICITÀ NEI SERVIZI ALLE FAMIGLIE.

5.1. I nodi familiari della “questione multicultural”: politiche multiculturali o interculturali?

Il laicismo individualista si fa sempre più forza del laicismo multiculturalista, nel senso che vede nella crescente pluralità delle culture (e religioni) una prova o un motivo per relativizzarle tutte, relativizzando così anche la cultura (e la fede religiosa). Di qui, poi, la richiesta che lo Stato sia sempre più neutrale verso tutte le pretese di verità.

Vorrei qui mostrare che questa concezione della laicità non è tenibile.

La “questione multicultural” a riguardo delle tematiche familiari è ben più vasta di quella che riguarda, in senso stretto, il confronto fra le appartenenze etniche e religiose degli autoctoni e quelle degli immigrati, perché la pluralizzazione delle culture familiari è presente anche nel contesto socio-culturale italiano e, più in generale, occidentale. Anzi, si può dire che le correnti culturali autoctone, di cultura “occidentale”, le quali propugnano qualche forma di relativismo culturale, fanno leva proprio sulle diversità etniche portate dagli immigrati per chiedere ancora maggiore relativismo culturale e giuridico in questo campo. Questa tendenza porta con sé effetti assai negativi.

A mio avviso, i cosiddetti fenomeni di pluralizzazione delle forme familiari, e in generale i profondi mutamenti in atto nelle relazioni familiari, che richiedono comunque delle regolazioni giuridiche in materia familiare a prescindere dalle immigrazioni, vanno affrontati in un quadro

generale, che stabilisca principi e regole valide per tutti. Forse, proprio dal dibattito sulle questioni in materia di famiglia che deriva dallo “shock” delle immigrazioni, potranno venire indicazioni utili per una nuova carta dei diritti-doveri in materia familiare a fronte di tutte le diversità etniche e religiose. Ma tale Carta (che ha avuto una prima espressione nella Carta dei Valori emanata dal Ministro degli Interni Amato) () non può essere intesa come un Manifesto ideologico, neppure di una certa ideologia della laicità, bensì dovrà misurarsi su argomenti e valori razionali.

Si tratta qui di comprendere a fondo la differenza fra due strade di politica pubblica: la politica *multiculturale* e la politica *interculturale*. Non è certo qui il luogo per una trattazione ampia e sistematica dell’argomento, che presenta grande complessità. Basterà dire questo. a. La scelta *multiculturale* significa adottare la prospettiva del “tutti differenti, tutti uguali”; è una via iniziata dal Canada negli anni 1970, e poi estesa a molti paesi, che ha incontrato crescenti delusioni e fallimenti, in ragione del fatto che produce relativismo culturale e segmentazione sociale (la separazione delle comunità etniche). Dietro la assolutizzazione del principio di uguaglianza, sono sorte enormi disuguaglianze. b. La scelta *interculturale*, invece, punta alla costruzione di un mondo comune, di una sfera pubblica comune in cui tutte le diversità (etiche, religiose, culturali, ecc.) si ritrovino; qui si enfatizza l’*inter*, ossia ciò che sta “fra” le diversità come valori e regole di una vita in comune. Dove comune sta per “uguale per tutti”, ma anche di “diritto comune”.

La mia proposta è quella di valorizzare le politiche interculturali.

Come risolvere i problemi di compatibilità fra ordinamenti giuridici diversi in materia familiare?

La pluralizzazione dei percorsi matrimoniali e familiari che si sta diffondendo nel nostro paese richiede l’elaborazione di una prospettiva laica che sia compatibile con i valori fondamentali che ispirano la nostra cultura civile.

Qui mi limito a presentare le due proposte che mi appaiono più carenti e perciò da scartare.

a) *La soluzione dell’individualismo istituzionalizzato*. Questa soluzione fa perno sulla nozione di libertà individuale, spogliandola però di ogni concretezza storica. In estrema sintesi, questa tesi sostiene che l’individuo è libero di disporre come meglio crede della propria vita e che i

pubblici poteri debbono limitarsi a garantire l'esercizio di questa libertà (ed eventualmente il presupposto su cui essa è basata, e cioè una corretta conoscenza dei dati necessari per effettuare una scelta): in tema di matrimonio e famiglia, quindi, qualsiasi modello di famiglia sarebbe accettabile purché sia sempre assicurato alle parti il diritto di recesso, in cui si estrinseca la libertà dell'individuo che sta al centro di tutto il sistema. Lo stesso ragionamento è applicabile ad altri istituti quali il ripudio e le stesse mutilazioni sessuali, purché effettuate su maggiori di età: la tutela dei minori e degli incapaci, cioè dei soggetti che non sono in grado di esercitare validamente il proprio potere di autodeterminazione, resta infatti l'unico limite validamente sostenibile in questa prospettiva.

b) *La soluzione del multiculturalismo comunitarista.* La seconda opzione privilegia la nozione di comunità su quella di individuo ed impegna l'autorità pubblica a difendere e far valere i diritti collettivi anche contro la volontà individuale (in un certo senso, la comunità ha qui un carattere "tribale"). In questo senso l'individuo "appartiene" alla comunità di cui fa parte (per nascita o per conversione) e l'ordinamento giuridico statale deve riconoscere le istituzioni tradizionali di quest'ultima, astenendosi da qualsiasi giudizio di valore. In questo orizzonte, alcuni autori (E. Dieni, S. Ferrari) avanzano la riserva secondo cui, se questa proposta prevalesse,

il cattolico integralista pretenderà dallo Stato il diritto positivo di stipulare un matrimonio dal quale né lui né la propria moglie possano disertare mediante divorzio civile, il musulmano ugualmente integralista pretenderà di poter licenziare *ad libitum* le sue mogli, fino al massimo di quattro concessigli dal Corano.

Ma io vorrei fare altre considerazioni.

Certo, formalmente è vero che, nel caso ciò avvenga, si avrebbe che la "verità" dell'uno e dell'altro modello matrimoniale, che affonda le sue radici nella legge divina, prevarrebbe sulla libertà dell'individuo con una forza che dovrebbe trovare riconoscimento nel diritto dello Stato. Noi sappiamo che ciò non è possibile in forza del principio di laicità dello Stato che si è affermato in Occidente. Ma vanno fatte due importanti annotazioni. a. La prima osservazione è che, mentre nel caso dell'affermazione cattolica della indissolubilità del matrimonio vengono difesi i valori del legame sociale e i diritti della persona umana che lo ha con-

tratto come matrimonio valido, nel secondo caso (ripudio musulmano), invece, viene lesa la dignità della persona umana della donna; e dunque i due esempi non sono omogenei, né confrontabili, fra loro. Il “comunitarismo” islamico non è paragonabile a quello cristiano, avendo una qualità del tutto differente. b. La seconda osservazione è che il principio della laicità dello Stato va ben compreso e applicato: la laicità non significa indifferenza e neutralizzazione del matrimonio, non consiste nel mettere sullo stesso piano matrimonio e non matrimonio (come qualsiasi altra forma di contratto di coppia, o anche solo di convivenza di fatto), ma è assunzione del valore del legame matrimoniale, e la sua valorizzazione con misure di favore rispetto a chi non si assume gli impegni di reciprocità propri del matrimonio o li viola. Essere neutrali fra diverse concezioni della famiglia, non significa neutralizzare i valori che esse incorporano. Il fatto che lo Stato valorizzi il matrimonio monogamico non significa certo che, per questo fatto, lo Stato diventi uno Stato etico o integralista, ma invece significa che lo Stato si rifiuta di diventare una macchina di neutralizzazione del legame sociale, e vede la sua laicità proprio nel fatto di fare la scelta di promuovere e dare maggiore valore al matrimonio basato sull'uguaglianza giuridica e morale degli sposi rispetto ad altre forme di matrimonio.

Per orientarsi ad una soluzione veramente “laica”, bisogna ricordare che la laicità è una emanazione sociologicamente cristiana, cioè è una caratteristica storica e culturale che proviene dal cristianesimo. La laicità consiste nel distinguere le varie sfere di vita (religione, politica, economia, ecc.) e nello stabilire che chi ha una certa posizione in una sfera non è detto che l'abbia nell'altra, ossia che in ogni ambito valgono criteri differenti, in base a quanto per primo Cristo ha detto: «date a Cesare quel che è di Cesare, e a Dio quello che è di Dio». Non significa indifferenza o razionalismo o addirittura anti-religiosità, come l'ha tradotto l'Illuminismo moderno occidentale. La laicità, in senso positivo, non significa prescindere da Dio (e, in generale, dal punto di vista religioso), ma significa invece riconoscere che la religiosità è una questione di libertà e responsabilità personale, non di gruppo o di tribù, e che la religione non deve essere un elemento di privilegio o, viceversa, di discriminazione fra le persone in altre sfere (civili) di vita.

Sotto questa luce, le due opzioni anzi dette – quella individualistica e quella comunitaristica di tipo tribale – pur muovendo da punti di partenza opposti, conducono a risultati concreti in molti casi analoghi. Il ripudio troverà la sua giustificazione non nella libera scelta dell'individuo che ha deciso di celebrare un matrimonio regolato dal diritto islamico, ma nell'appartenenza di quell'individuo alla comunità musulmana. Sia nell'uno sia nell'altro caso, tuttavia, l'ordinamento giuridico statale sarà tenuto a dare efficacia a questo istituto. La differenza (certamente non di poco conto) emerge quasi soltanto in relazione al diritto di recesso, assoluto nella prospettiva della prima opzione, inesistente (o quasi) in quella della seconda.

I limiti delle due ipotesi – individualistica e tribale – sono abbastanza evidenti. La prima è contraddistinta da una insufficiente aderenza ai dati della storia, al valore del patrimonio culturale che è parte costitutiva dell'identità di ogni soggetto individuale e collettivo, che in Italia coincide largamente con l'eredità cristiana. Questa memoria storica che ogni persona porta con sé e di cui essa è inevitabilmente parte, costituisce l'anello che congiunge da un lato gli elementi tradizionali da cui nessuno può prescindere e dall'altro gli elementi di novità che fanno evolvere e progredire questo deposito storico, attraverso il confronto con identità culturali differenti oppure con scelte maturate all'interno di un comune patrimonio culturale ma approdate a soluzioni che lo modificano in qualche sua componente. La seconda ipotesi assolutizza invece questo patrimonio culturale, de-storicizzandolo integralmente e pertanto rendendolo incapace di evoluzione: i limiti posti alla libertà individuale sono funzionali a questo disegno di conservazione .

c) Le insufficienze delle due opzioni appena dette spingono a cercare una terza soluzione, più equilibrata, che io chiamo di *pluralismo relazionale*. Essa consiste nel tener conto da un lato dell'identità culturale propria di un popolo (quella italiana, per esempio, che in larga misura coincide con quella degli altri paesi dell'Europa occidentale) e dall'altro degli elementi di differenza portati dall'immigrazione di popolazioni extra-europee. Con ciò si affronta anche la questione della frammentazione etica che contraddistingue la cultura occidentale contemporanea. A tal fine è necessario partire dai valori fondamentali che costituiscono il nucleo centrale della identità occidentale sviluppandone tutte le possi-

bilità di applicazioni differenziate in direzione delle componenti sociali che, stabilmente presenti in Europa, sono portatrici di identità diverse. Si tratta, in altri termini, di accompagnare – anziché contrastare – la tendenza al pluralismo organizzativo e normativo emergente a livello sociale, verificandone però di volta in volta la compatibilità con i principi fondamentali e non negoziabili dell'ordinamento giuridico comune, che hanno nella concezione personalistica il loro fulcro.

Questa strategia poggia su una premessa che è bene esplicitare, in modo da evitare equivoci e confusioni: la possibilità di individuare nella tradizione culturale che accomuna un popolo o un gruppo di popoli (per esempio la tradizione culturale europea) un nucleo di valori e principi relativamente stabili. In altre parole, l'approccio relazionale al pluralismo organizzativo presuppone l'esistenza di valori e principi ricavabili dalla storia e dalla cultura prevalente in una determinata area geografica che possono essere assunti a fondamento delle strutture politiche e giuridiche della popolazione che vive su quel territorio. Il fatto che questi valori e principi non siano uguali a quelli su cui sono fondate le strutture politiche e giuridiche di altri popoli non toglie che essi siano vincolanti per il gruppo in questione, perché costituiscono l'identità di quel gruppo e quindi rappresentano l'apporto specifico e caratterizzante che esso può offrire nel dialogo con gli altri. Rinnegare questo patrimonio culturale, in nome di una malintesa apertura verso "l'altro", impedirebbe in realtà quel dialogo tra differenti universi culturali di cui è sempre più evidente l'importanza.

Questo nucleo di valori comuni ad un gruppo di popoli non costituisce soltanto il punto di riferimento capace di orientare lo sviluppo del suo ordinamento politico e giuridico (o, per usare altri termini, il deposito "valoriale" senza il quale la democrazia corre il rischio di relativizzarsi ed assolutizzarsi allo stesso tempo). Esso rappresenta anche la cornice ineliminabile entro cui debbono trovare posto i valori propri degli altri gruppi (culturali, etnici, religiosi) che entrano in rapporto con il primo e si collocano stabilmente all'interno della sua area geografica. Ciò implica un delicato lavoro di riflessione e di selezione rivolto in primo luogo ad identificare valori e principi (in larga parte derivanti dall'incontro tra la tradizione cristiana e quella giusnaturalistica moderna) che costituiscono l'identità europea; poi a distinguere all'interno di essi ciò che appartiene

al nucleo più profondo di questa identità (e che quindi non è negoziabile senza sfigurarla) e ciò che appartiene allo strato più superficiale e quindi negoziabile; infine a valutare le modalità (che sono normalmente diversificate e consentono margini di adattamento) di traduzione di questi principi e valori nel mondo del diritto.

È possibile che il diritto matrimoniale e familiare debba affrontare, nel prossimo futuro, una certa decostruzione del concetto occidentale classico di matrimonio e famiglia, provocata da due fattori principali: la penetrazione nello spazio giuridico europeo, in seguito ai processi di immigrazione, di modelli matrimoniali e familiari differenti da quelli previsti sia dal diritto canonico che dal diritto civile; il riconoscimento (anche se il più delle volte non certo la parificazione) che certe legislazioni nazionali hanno dato (o daranno) ad altre forme di unione (eterosessuale ed omosessuale), frutto ultimo della tendenza alla privatizzazione e contrattualizzazione del rapporto coniugale.

5.2. Che fare? La soluzione laica della famiglia come soggetto sociale avente diritti di cittadinanza.

Se questo è il probabile scenario del futuro, diviene urgente tradurre le indicazioni di carattere generale ora formulate in direttive per una politica del diritto matrimoniale e familiare. Questa operazione non è affatto semplice: il punto di equilibrio tra i valori della tradizione e quelli del rinnovamento è difficile da individuare e, in ogni caso, non può essere fissato una volta per sempre.

Si tratta di identificare alcuni elementi che appartengono al nucleo essenziale della nozione giuridica di matrimonio e famiglia così come si è configurata in Occidente: la necessità del consenso libero e responsabile delle parti (i nubendi, uomo e donna), la comunione spirituale e materiale tra i coniugi, la finalità procreativa della loro unione, la pari dignità di ciascuno di essi (con le conseguenze che ciò comporta in termini di uguaglianza e di libertà di coscienza), la stabilità e unità del rapporto coniugale. Questi caratteri affondano le proprie radici nella storia dell'istituto matrimoniale e familiare e sono condivisi dalla maggioranza della popolazione: tenendo fermi i principi metodologici già detti, costituirebbe una forzatura far rientrare nella nozione giuridica di matrimonio e di famiglia rapporti interpersonali che fossero carenti di una o più di

queste caratteristiche. Ciò non significa però che questi rapporti debbano restare privi di qualsiasi regolamentazione giuridica, in forme che possono variare da una semplice disciplina degli effetti a cui essi danno luogo fino ad un più impegnativo riconoscimento di essi in termini di specifici istituti giuridici.

Resta, tuttavia, da valutare la sostanza antropologica di tali eventuali istituti giuridici, essendo evidente che la pluralità di istituti giuridici non solo a. deve rispettare la diversità storica e culturale dei diversi gruppi sociali, ma b. deve anche riflettere l'unità antropologica del genere umano, cioè i valori radicati nella *natura* della persona umana e nella natura delle relazioni familiari.

Sulla base di questi rilievi è possibile formulare alcune osservazioni più concrete. Il divieto di celebrazione di matrimoni poligamici in Europa (non solo in base al principio della loro contrarietà al principio di uguaglianza tra i coniugi, ma anche per la natura più appropriata della relazione monogamica) potrebbe essere accompagnato dal riconoscimento di questi stessi matrimoni, se celebrati da un uomo nel proprio paese d'origine prima di immigrare in Europa. In questa prospettiva andrebbe valutata anche l'ipotesi di prevedere uno statuto differenziato tra la prima moglie (che godrebbe di uno status coniugale pieno) e le altre mogli (che sarebbero titolari di diritti sociali specifici, ma non coniugali).

L'analogo divieto relativo (sostanzialmente per la stessa ragione) alla pronuncia di ripudi in Europa potrebbe non impedire il riconoscimento dei ripudi pronunciati in un paese dove questa forma di scioglimento del matrimonio è consentita, alla condizione che siano rispettati i diritti della persona umana della donna (secondo l'orientamento giurisprudenziale emergente in alcuni paesi islamici ed i principi che hanno ispirato i tribunali europei nei casi particolari in cui sono stati attribuiti effetti civili a decisioni di ripudio).

Più complessa è la questione delle mutilazioni sessuali. Ferma restando l'esclusione di quelle compiute su minorenni, il problema va affrontato dal punto di vista della liceità, entro certi limiti, degli atti di disposizione compiuti da maggiori di età sul proprio corpo: in questa prospettiva si deve valutare la gravità delle mutilazioni e la loro incidenza sulla vita sociale della persona, considerando inoltre la possibilità di graduare le

sanzioni penali in relazione alla anzianità di presenza della persona nello spazio europeo.

Occorre orientarsi ad un diritto di famiglia che eviti il dilemma fra il concepire la famiglia come una entità *sovraordinata* alle persone (struttura coercitiva di autorità/potere, come ad esempio nel diritto romano) e il concepire la famiglia come mera *proiezione degli individui* (come nelle tendenze della società degli individui, ossia della post-modernità occidentale).

Nelle culture tradizionali (premoderne), la famiglia è in genere concepita come una struttura di tipo potestativo (guidata da un capo), che contrasta con i principi di uguaglianza e libertà che sono ormai patrimonio comune della nostra cultura europea (e, in linea di principio e di fatto, sono affermati nel diritto di famiglia italiano: legge n. 151/1975). D'altra parte, però, la cultura occidentale autoctona, e una certa parte della più recente legislazione nazionale, tende sempre più a configurare la famiglia come una mera scelta individuale, una forma associativa privata a base contrattuale, una "società di individui" priva di valenza pubblica, come conseguenza dell'individualismo, più o meno istituzionalizzato, che informa la cultura postmoderna della società liquida. La quale tendenza mette in difficoltà le culture di immigrazione, perché erode il senso più profondo della famiglia, specie delle famiglie immigrate che vendono nel principio di solidarietà il fondamento del loro capitale sociale familiare, che è la loro ricchezza, ma è anche un fattore di coesione sociale per tutta la società.

Forse da questo incontro potrebbe nascere una nuova visione della famiglia come un soggetto sociale che non è solo una somma di individui, ma è un *bene relazionale*⁵. Un bene comune che consiste di una realtà relazionale. La sua unità è una relazione oggettiva di coordinamento fra persone che hanno un vincolo sponsale e/o generativo (genitore-figlio). Per quanto riguarda la coppia, non è solo l'incontro di due desideri, volontà, aspirazioni, ecc., anche se esse si orientano ad un vincolo esclusivo e stabile, perché ciò che è in gioco è un bene che va al di là delle loro intenzioni e proiezioni soggettive (coinvolge i figli e comunque la comunità intorno). La relazione genitore-figlio è comunque famiglia, anzi, oggi, diventa un vincolo ancor più indissolubile di quello di coppia.

5. Cfr. P. DONATI, *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

Il bene relazionale è un bene comune che ha bisogno di essere rappresentato, socialmente e giuridicamente. Per questo, io propongo da tempo il concetto della famiglia come *soggetto di cittadinanza*: la famiglia ha dei diritti di cittadinanza come diritti aggiuntivi, non sostitutivi di quelli personali, in forza delle mediazioni che la famiglia esercita nella coppia e fra genitori e figli. Il concetto di famiglia come “soggetto di cittadinanza” può sostituire quello di famiglia come “persona giuridica” che solleva tanti problemi per la dottrina giuridica contemporanea, aliena dal personalizzare la famiglia. Il medesimo concetto rende ancora più chiaro ed evidente il rapporto di sussidiarietà che lo Stato e tutta la comunità civile deve instaurare con la famiglia quale bene relazionale avente significati e funzioni rilevanti per la sfera pubblica, e non solo quale sfera privata. Nello stesso tempo chiarisce che la famiglia non è solo quella con figli, ma lo è anche la semplice coppia sposata che è aperta all’aver figli e si ordina alla loro cura, anche se materialmente non ne ha di propri.

5.3. Quali orientamenti per una carta delle regole di convivenza e per la mediazione interculturale nei servizi alle famiglie?

Per gestire le differenze culturali, dobbiamo innanzitutto identificare dei criteri che guidino tutti i presenti nel selezionare le richieste di coloro che si confrontano (autoctoni e immigrati, ma anche le loro sub-culture interne) (criteri di ammissibilità) e poi individuare i principi operativi con cui realizzarle.

a) Criteri di ammissibilità delle richieste. Possiamo identificare le richieste dei partecipanti (sia per gli autoctoni sia per gli immigrati e migranti in genere) in *quattro categorie*:

le richieste *non tollerabili*: riguardano comportamenti che violano la dignità della persona umana (ormai universalmente riconosciuta dopo le varie dichiarazioni che scaturiscono da quella fondamentale dell’ONU del 1948) e i diritti della famiglia come tale (in quanto alla famiglia il nostro ordinamento costituzionale assicura uno status di particolare favore, senza con ciò penalizzare altre forme di vita); non è tollerabile accettare una forma di matrimonio che non abbia il requisito del consenso dei nubendi o una famiglia in cui la donna sia considerata inferiore o comunque subordinata all’uomo;

le richieste *tollerabili*: sono quelle del riconoscimento di idee, opinioni e anche valori, che non si traducono in comportamenti lesivi del diritto comune vigente (ad esempio: una persona può ritenere che la donna sia inferiore all'uomo, o può pensare che la infibulazione sia una buona pratica, ma ciò deve assolutamente rimanere nell'ambito delle sue idee, che vengono tollerate in quanto non si traducono in effettive lesioni delle persone e degli altrui diritti legittimi);

le richieste di *rispetto*, ma non necessariamente di condivisione: sono quelle che esigono qualcosa di più della mera tolleranza, e fanno obbligo di avere un rispetto attivo (per esempio nei confronti di valori religiosi profondi e di costumi che significano sentimenti umani da rispettare); è il caso, per esempio, del velo islamico, quando non rende irriconoscibile il viso della persona;

le richieste di *condivisione*: sono quelle che riguardano valori e regole che le persone e le famiglie hanno o possono avere in comune, qualora se ne riconosca la validità per tutti; è il caso, per esempio, del matrimonio come fondamento giuridico della famiglia che rende chiari ed espliciti i diritti-doveri reciproci fra i coniugi e verso la comunità.

I quattro principi di *non-tollerabilità*, *tollerabilità*, *rispetto*, *condivisione*, non sono solamente dei paletti o vincoli. Sono invece dei codici simbolici che segnano un percorso di crescita verso una maggiore intesa fra culture fondata su valori autentici. Essi sono fondamentali per stabilire una politica di immigrazione che eviti le carenze e gli errori dei modelli di integrazione socio-culturale dei migranti sin qui perseguiti, quali il modello dell'assimilazione (praticato, per esempio, in Francia e in Israele), il modello dell'omogeneizzazione (Stati Uniti e Giappone), la separatezza in comunità chiuse (com'è stato in passato in Germania, con la politica del "lavoratore-ospite"), o ancora la pura differenziazione funzionale (il tradurre i problemi dell'integrazione socio-culturale ad una questione di utilità reciproca, qualcosa di analogo all'affidare l'integrazione ad una sorta di *lex mercatoria* fra le diverse comunità etniche). La soluzione verso la quale dovremmo orientarci, a mio avviso, è quella di un *pluralismo* (sociale, culturale, anche giuridico) *relazionale*, che si orienta alla costruzione di una *Polis* nella quale ciascuna cultura abbia una propria sfera autonoma interna (valori e opinioni sulle relazioni familiari), che trovano limiti precisi in una base di valori comuni (diritti della persona umana e

delle relazioni familiari come valore condiviso), ma per il resto cercano il massimo di reciprocità fra le differenze nella sfera pubblica, là dove le persone e le famiglie interagiscono fra loro costituendo la sfera cittadina (e quindi definendo il complesso dei diritti-doveri di cittadinanza).

In altri termini, si tratta di produrre una sfera pubblica plurale, che non neutralizzi le differenze, in particolare la religione, ma anzi sia “religiosamente qualificata” in quanto consente a ciascuno (persona e famiglia) di presentarsi nello spazio pubblico con la propria identità, valorizzando quanto di positivo vi è in ciascuno, senza però venire meno ai principi fondamentali che caratterizzano la dignità della persona e della famiglia.

Nella mia prospettiva, *si tratta di qualificare la tolleranza*. La tolleranza, infatti, non può essere intesa come *indifferenza* (secondo una certa etica liberal-individualistica), né come *relativismo culturale*, né come *meticcio* (accostamento di valori e comportamenti opposti, come quando si mettono sullo stesso piano matrimoni monogamici e non, relazioni etero e omo-sessuali, famiglie stabili e convivenze provvisorie, ecc.), e neppure come tolleranza per interesse funzionale (accettare tutto ciò che ha una utilità, quale che sia la sua liceità morale o validità giuridica): la tolleranza è *dialogo attivo e capace di relazionare i diritti-doveri propri con quelli altrui*. La tolleranza o è relazionale o non è.

Da politiche di integrazione intesa come assimilazione e/o omogeneizzazione, dobbiamo passare a politiche di riconoscimento delle identità che evitino la separazione così come la confusione e non siano in funzione del mero “mercato” (delle scelte matrimoniali, delle scelte procreative, delle prestazioni di lavoro, dei consumi, delle opinioni, ecc.), ma abbiano una solida base in valori e principi comuni, che non possono non essere quelli che scaturiscono dalla concezione che vede nella persona umana – dotata di una sua dignità inalienabile – il soggetto e il fine di ogni azione.

La politica del riconoscimento delle diversità trova il suo fondamento primo nella prospettiva transculturale, secondo cui il confronto e il dialogo sono possibili, anzi necessari, tra tutte quelle culture che condividono un comune nucleo di valori e principi, che in quanto tali sono oggettivi. In altri termini, accettare la pluralità delle culture è valido, e positivo nei suoi effetti, solo se la relatività delle culture (intesa come loro variabilità)

è l'incarnazione diversa di valori e principi che restano oggettivi, validi per tutti, e dunque a patto che non significhi in alcun modo relativismo culturale (il quale nega l'esistenza di valori oggettivi comuni).

b) Principi operativi. Più in concreto, dobbiamo identificare i principi operativi per la stesura di una Carta della convivenza civile nei servizi di consultorio familiare. Ne identifico tre.

- Il *principio di condizionalità costituzionale*: l'immigrato va trattato come persona, e vanno rispettati tutti i suoi diritti familiari, a condizione che accetti l'ordinamento giuridico nel quale si inserisce; lo slogan è "la società (città) nella quale ti inserisci ti riconosce nella tua identità, ti dà sostegno e ti valorizza nella tua identità culturale a patto che tu accetti i valori e i principi iscritti nel suo ordine costituzionale". Ciò implica, evidentemente, la clausola di accettazione della democrazia occidentale, non solo in senso procedurale (processi politici decisionali), ma anche in senso sostanziale (dei valori tutelati e promossi).

- Il *principio della clausola sociale*: così come nella produzione di beni che circolano a livello internazionale (mondiale o sovranazionale) tutti gli Stati debbono osservare alcune regole minime (per esempio deve essere riconosciuto un salario minimo, deve essere vietato il lavoro minorile sotto una certa età, ecc.), anche in materia familiare e dei servizi (scolastici e sociali, innanzitutto) debbono essere osservate delle regole minime (legislazione minima) che danno sostanza alla sfera pubblica nelle singole città, regioni, Stati, comunità sovranazionali e relazioni internazionali. Nel caso delle materie familiari, queste regole minime concernono la pari dignità giuridica e morale delle persone umane, quindi l'uguaglianza dei coniugi di fronte alla legge, i diritti minimi dei figli, e così via; esse debbono essere accettate da tutti, se si vuole una convivenza sana e pacifica.

- Il *principio del bene (valore o diritto) come oggettività posizionale che richiede volontà di adesione ai valori della cultura in cui si entra*: quanto più una società diventa multiculturale, tanto più un bene (un valore, un diritto) non può essere declinato in maniera uniforme, ma deve essere declinato a seconda della posizione di partenza in cui una persona (e una famiglia) si trova; ad esempio, è noto che alcuni sacerdoti anglicani sposati si sono convertiti al cattolicesimo e la Chiesa cattolica ha accettato che rimanessero in quello stato, che era "posizionale" (di partenza), senza con

ciò venire meno al principio secondo cui il sacerdozio cattolico implica il celibato; parimenti, chi proviene da Paesi in cui sono ammessi certi principi (ad esempio la poligamia, come costume locale) non dovrebbe essere obbligato a vivere secondo il principio del Paese ospitante (ad esempio la monogamia), ma non dovrebbe più procedere a replicare il matrimonio e comunque non potrebbe fare un matrimonio poligamico nel nuovo Paese (ad esempio in Italia); la regola generale è la seguente: tu puoi sederti al tavolo, venire tra noi, anche se un certo bene (valore, diritto: ad esempio il diritto a fare famiglia) tu lo declini diversamente, ma a due condizioni: a. che accetti gli altri punti di vista e i valori di cui sono portatori (per esempio i valori espressi nel matrimonio monogamico), e a. che accetti di essere aiutato a realizzare i valori della cultura che è propria della comunità in cui ti inserisci. In altri termini, se provieni da un Paese in cui sei già sposato con due, tre o quattro mogli puoi mantenere questa condizione sotto il profilo soggettivo, anche se lo Stato italiano non può conferire a tutte lo status di moglie, ma solo tutelare le persone e le relazioni con apposite norme. Se entri celibe, puoi solo sposarti con un matrimonio monogamico, ed io ti aiuto a realizzare questo valore (il bene, il diritto che il matrimonio monogamico ha per noi, secondo quanto dicevo più sopra circa il riconoscimento della dignità umana che quest'ultimo incorpora). Se vieni tra noi, non ti chiedo da dove vieni (non ti chiedo di giustificare le tue scelte passate), ma ti chiedo dove vuoi andare, cosa vuoi fare, e ti propongo un percorso che ha dei valori in comune, senza i quali non potremo convivere pacificamente.

Ciò vale anche per le nuove culture, al momento del tutto minoritarie, che reclamano il riconoscimento di vari tipi di unioni libere come "famiglie". Il dettato costituzionale italiano (art. 29) non consente una equiparazione di queste convivenze, peraltro molto diverse fra loro, con la famiglia normo-costituita. Esse possono avere precise tutele in base a principi di equità e di obbligazioni naturali riferiti alle persone come singoli, senza con questo creare altri modelli di famiglia che istituzionalizzerebbero delle relazioni che non hanno le qualità proprie della famiglia. È mia convinzione che la maggioranza degli Stati europei si stia orientando a creare due regimi giuridici ben distinti: il regime familiare e quello di altre relazioni primarie.

Il problema comune a questi due regimi è quello della tutela del membro debole. La differenziazione sta in questo. Il regime familiare chiede un piena accettazione di obbligazioni reciproche fra i coniugi, basate su principi di uguaglianza, libertà e solidarietà, che vale sia per la vita familiare spesa assieme, sia per il futuro nel caso si arrivasse alla separazione o al divorzio. Il regime di convivenza, invece, richiede minori obbligazioni, ma in cambio offre meno tutele, le quali riguardano solo la vita trascorsa assieme e non impegnano il futuro delle persone nel momento in cui esse si separano. La diversità, dunque, sta nell'adottare il principio di proporzionalità per cui vi sono più garanzie per chi si assume più obbligazioni.

5.4. Quali orientamenti per una mediazione interculturale laica nei servizi alle famiglie?

La soluzione laica ai problemi della famiglia in una società interculturale è dunque quella di un riconoscimento di valori comuni e di costruzione di principi e regole che li realizzino in tutte le parti della società, siano esse le comunità locali o le comunità etniche. Per tale politica, servono servizi orientati a mediare fra le diverse culture nell'ottica di accogliere, accompagnare e integrare le famiglie che hanno diverse origini e diversi progetti migratori.

La mediazione interculturale non va intesa solo come mediazione linguistica e di alfabetizzazione, ma come mediazione simbolica che è capace di tradurre, per quanto possibile, una cultura nell'altra mediante la sfera comune. Una sfera comune in cui deve essere spiegato qual è il correlato o quasi correlato di un certo segno o comportamento in un'altra cultura, qual è il senso delle proibizioni specifiche che essa prevede, e se siano accettabili o meno. Qui hanno un grande spazio di azione le associazioni familiari, alle quali dovrebbe essere riconosciuto un ruolo societario molto più ampio e rilevante di quanto non sia stato sinora; purtroppo, le associazioni familiari sono ancora viste come agenzie marginali e residuali, come crocerossine per i casi più estremi e urgenti di intervento di aiuto, laddove dovrebbero essere e funzionare come strutture portanti di una società civile interculturale.

È importante che i mediatori siano formati a concepire i processi di integrazione delle famiglie immigrate come sistemi di osservazione-dia-

gnosi-guida relazionale, i quali hanno il loro fulcro proprio nell'approcciare i problemi degli individui come problemi familiari e coinvolgono necessariamente le famiglie come soggetti attivi (e non solo destinatari passivi) degli interventi, in senso lato di welfare.

Al di là del dibattito politico e giuridico sulle leggi, c'è molto da fare in termini di attivazione di buone pratiche e di azioni positive di *empowerment* delle famiglie come protagoniste di una nuova civiltà interculturale.

Il consultorio familiare di ispirazione cristiana può svolgere un ruolo fondamentale in tale direzione, se e in quanto sarà capace di offrire a tutte le famiglie un servizio ispirato al diritto naturale e ai diritti alla natura di cui ho detto.

6. CONCLUSIONI: IL CONSULTORIO DI ISPIRAZIONE CRISTIANA COME EMBLEMA DI UNA LAICITÀ DOPO-MODERNA BASATA SULLA RAGIONE RELAZIONALE.

La politica dei consultori familiari deve essere laica nel senso che deve evitare di dare priorità alla fede sulla ragione (in tal caso sarebbe confessionale), così come deve evitare di separare radicalmente tra loro fede e ragione (in tal caso sarebbe laicista, perché promuoverebbe una ideologia). Il problema della laicità è come gestire questa relazione.

Laicità significa autonomia relativa (relazionale!) fra ambito politico e ambito etico-religioso. La politica ha la sua logica e i suoi codici, deve prendere decisioni collettive vincolanti finalizzate a realizzare la giustizia e il bene comune. L'ambito etico-religioso, d'altra parte, ha la sua logica e i suoi codici: il suo senso profondo sta nell'essere l'ambito nel quale viene conferito senso all'agire quotidiano. È l'ambito che vivifica la società civile, la quale esiste solo se è riconosciuto il primato della libertà religiosa come fondamento di tutti i diritti umani (Giovanni Paolo II).

Il primato della libertà religiosa come fondamento di tutti i diritti fondamentali di promozione umana è stato sconvolto (messo a tacere e poi rovesciato) dal modello hobbesiano di Stato che si è affermato nell'epoca moderna e tuttora persiste nella forma dell'assetto *lib-lab*. In questo assetto, la libertà religiosa è messa sotto la tutela del Leviatano, che si serve oggi della bio-politica per colonizzare i mondi vitali delle famiglie.

Non resta dunque che lavorare per affermare un principio di laicità dopo-moderno in cui la società civile, ispirata dalla libertà religiosa, possa esprimere un quadro costituzionale di valori comuni entro cui ciascun soggetto, persone-famiglie-comunità, possano perseguire i loro beni relazionali.

Il consultorio familiare potrebbe/dovrebbe essere uno di questi ambiti, in cui le pratiche sociali libere da inibizioni e concessioni bio-politiche, potrebbero far emergere nuove istanze di umanizzazione, quali di fatto nascono dalla libertà positiva di credere, appartenere, essere legati e riferirsi ad una realtà trascendente come quella che si esprime nel *Logos*.

In particolare per l'Italia, vi sono compiti precisi che spettano sia allo Stato sia alla Chiesa (essi sono chiaramente espressi nel documento della Congregazione per la Dottrina della Fede 2002).

a) *Allo Stato spetta* il compito di non escludere l'elemento religioso dalla sfera pubblica, e quindi anche dai servizi pubblici, statali e non statali. Ci sono limiti, evidentemente, che stanno nella Carta dei Valori e nell'ordine pubblico. In più allo Stato spetta il compito di garantire l'obiezione di coscienza e il diritto alla disobbedienza civile. Debbono essere fortemente censurati i comportamenti di coloro che negano il diritto all'obiezione di coscienza, com'è avvenuto nel caso di una rete di esperti nominata dalla Commissione dell'Unione Europea (parere fornito il 15 dicembre 2005), che hanno denunciato il Concordato fra la Slovacchia e la Santa Sede solo perché prevede l'obiezione di coscienza di fronte all'aborto e ad altri atti medici (come la fecondazione assistita).

b) *Alla Chiesa spettano* compiti non meno impegnativi. Innanzitutto, il rispetto del pluralismo politico (il pluralismo etico è un'altra cosa, e deve essere inquadrato alla luce della dottrina sociale). Rispetto della logica e della specificità della etica politica. Poi il rifuggire dal clericalismo, dal desiderio di privilegi o di servirsi di istituzioni pubbliche o di partiti politici, che sono sotto la responsabilità autonoma dei laici. Il pieno riconoscimento del ruolo specifico e proprio dei laici nel campo pubblico e politico, il che significa evitare invasioni di campo della gerarchia e la promozione di una mentalità laicale che significa fiducia, rispetto, stima del lavoro del laico.

Questa è la «sana laicità» auspicata da Benedetto XVI (2006), la quale «implica l'effettiva autonomia delle realtà terrene, non certo dall'ordine

morale, ma dalla sfera ecclesiastica» perché «questi valori, prima di essere cristiani, sono umani».

Alla fine, la laicità che credenti e non credenti potrebbero e dovrebbero condividere è quella naturale reciprocità fra il sentimento religioso e la ragione umana che mostra di essere assai fecondo sul piano operativo, ben più che a livello delle teorie e delle ideologie.

Si pensi a quanto i laici credenti e non credenti fanno nei consultori familiari per aiutare le persone a vivere di speranza, di fiducia, di carità in modo ragionevole e del tutto razionale rispetto ai problemi delle persone e delle famiglie che presentano i loro problemi e le loro esigenze. Il fatto è che, oggi, specialmente in Italia, è la politica a colonizzare il civile, perché è la politica che crea fratture e divisioni fra credenti e non credenti, mentre invece il senso comune, – laico appunto –, delle famiglie individua in modo semplice e spontaneo delle soluzioni che possono facilmente essere condivise in termini di buone pratiche⁶.

Il fatto è che, quando le persone ragionano sui bisogni reali del loro mondo di vita quotidiana, e quando le famiglie sono messe in grado di ragionare sulle loro stesse relazioni, interne ed esterne, fra di loro, allora il codice della politica *lib-lab* va sullo sfondo, ed emerge il potenziale di sviluppo civile.

Questo compito sembra essere quello proprio di un consultorio familiare che abbia due qualità: “primo, sia ‘associazionale’, cioè organizzato come un ambito di democrazia deliberativa fra i partecipanti (“argomento deliberativo”); secondo, sia il luogo della generazionalità, ossia centrato sui temi della vita come dono e scambio generativo (quello che ho chiamato l’“argomento generativo”)”. Il consultorio di ispirazione cristiana ha queste caratteristiche, anche se le deve continuamente rinnovare e accrescere con una maggiore riflessività. Seguendo tale pista, il consultorio familiare di ispirazione cristiana potrebbe diventare l’emblema di una laicità dopo-moderna basata sulla ragione relazionale.

6. Su ciò ho attirato l’attenzione commentando i risultati del Rapporto sulla sussidiarietà in Italia (P. DONATI, “Cosa pensano le famiglie italiane. Il difficile cammino della sussidiarietà fra incertezze, ambiguità e minoranze creative”, in FONDAZIONE PER LA SUSSIDIARIETÀ (a cura di), *Sussidiarietà ed educazione. Rapporto sulla sussidiarietà 2006*, Mondadori, Milano, 2007, 51-74).

Spetta al legislatore cogliere l'opportunità di rendere effettiva questa nuova laicità. Che è la disponibilità, richiesta a tutti, senza distinzioni di credo religioso, all'azione comune nella sfera pubblica – ma non statalizzata – del consultorio con tutti coloro che riconoscono il valore della vita umana come bene da tutelare in tutti i momenti della sua esistenza, attraverso quelle relazioni sociali che lo fanno fiorire anziché manipolarlo, distorcerlo o annichilirlo.

BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO

- A. MARGARET, *Essere umani. Il problema dell'agire*, R. PRANDINI (a cura di), Marietti 1820, Genova-Milano, 2007.
- A.M. BAGGIO, *Conflitti di laicità. L'intelligenza laica e la logica della cosa* in «Nuova Umanità», vol. XXIX, n. 171, 2007, 293-319.
- S. BELARDINELLI, *Bioetica tra natura e cultura*, Cantagalli, Siena, 2007.
- BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale dell'Unione giuristi cattolici italiani*, 9 dicembre 2006.
- G. BETORI, "Il progetto culturale e la Chiesa in Italia", in AA.VV, *Il mondo e noi*, EDB, Bologna, 2007, 9-36.
- E. W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. Morcelliana, Brescia, 2006.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 24 novembre 2002.
- F. D'AGOSTINO, *Gli equivoci della 'bioetica laica'*, in Id., *Bioetica*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 333-336.
- *Le prospettive della biopolitica*, Relazione alla 45° Settimana Sociale dei cattolici italiani, Pistoia-Pisa 18-21 ottobre 2007.
- S. D'AGOSTINO, "Polisemia dialettica della libertà", in AA.VV, *Il mondo e noi*, EDB, Bologna, 2007, 37-48.
- P. DONATI, *Consultorio familiare e bisogni sociali*, FrancoAngeli, Milano, 1979.
- *Senso e valore della vita quotidiana* in «Annales Theologici», vol. 16, fasc. 1, 2002, 55-110.
- "Il significato della paradigma relazionale per la comprensione e l'organizzazione della società: una visione 'civile'", in P. DONATI,

- I. COLOZZI (a cura di), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna, 2006, 51-113.
- “Ri-conoscere la famiglia attraverso il suo valore aggiunto”, in P. DONATI (a cura di), *Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?*, Cinisello Balsamo, 2007, 25-62.
 - *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma, Bari, 2008.
- P. DONATI (a cura di), *Famiglia e società del benessere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1999.
- P. GOMARASCA, “Libertà e relazione a partire da Gaudium et Spes”, in AA.VV., *Il mondo e noi*, EDB, Bologna, 2007, 179-184.
- J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002.
- *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- G. PECORA, *Laicità e laicismo: una distinzione capziosa (e oziosa)* in «MondOperaio», n. 3, maggio-giugno 2007, 118-121.
- J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena, 2003.
- J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005.
- G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse*, Einaudi, Torino, 2000.

SOMMARI

La questione della *laicità* rappresenta una delle sfide che la società multiculturale *post-moderna* deve affrontare: in essa il consultorio d’ispirazione cristiana si trova collocato in un ruolo di singolare importanza. Attraverso l’uso di concetti come *argomento deliberativo* e *argomento generativo* l’Autore risponde alla crisi che sistemi e politiche *lib-lab* non sono in grado di superare. La *ragione relazionale*, che opera sulle relazioni intersoggettive, indicata come peculiare chiave di lettura del cristianesimo stesso, nella sua qualità paradigmatica offre la strada di uscita dai dilemmi *biopolitici*, favorendo il rispetto del *diritto naturale*. Il percorso per una vera e sana laicità deve prendere le distanze dal laicismo ideologico, camminando sulla strada dell’interculturalità. L’articolo indica anche le modalità coerenti per fare della famiglia un *soggetto di cittadinanza*, condizione di possibilità per il servizio che il consultorio familiare offre.

The question of *laicity* represents one of the challenges that *postmodern* multicultural society must face: Within it, Christian-based counseling finds itself gathered into a singularly important role. By way of concepts such as *deliberative argument* and *generative argument*, the author responds to the crisis that *lib-lab* systems and politics are not capable of overcoming. *Relational reason*, which works upon intersubjective relations and is indicated as a peculiar key for reading the same Christianity, offers by way of its paradigmatic quality an escape from *biopolitical* dilemmas, favoring respect of the *natural law*. The way to true and healthy laicity must keep its distance from ideological laicism in journeying along the road of interculturality. The article also demonstrates the coherent modalities through which the family is made into a *subject of citizenship*, the condition of possibility offered by family counseling.

La question de la laïcité constitue un des défis que la société multiculturelle post-moderne doit affronter: parmi elle, la consultation d'inspiration chrétienne détient un rôle de premier ordre. A travers l'utilisation de concepts tels que *argument délibératif* et *argument génératif*, l'Auteur répond à la crise, à laquelle les systèmes et les politiques *lib-lab* sont incapables de répondre. La *raison relationnelle*, qui œuvre sur les relations intersubjectives, indiquée comme clé de lecture particulière du christianisme, en sa qualité paradigmatique nous permet de quitter la voie tracée par les dilemmes biopolitiques; ceci en favorisant le respect du *droit naturel*. Le chemin pour une vraie et une saine laïcité doit se détacher du laïcisme idéologique, en cheminant sur la voie de l'inter-culturalité. L'article indique également les modalités adéquates pour faire de la famille un sujet de citoyenneté, condition de possibilité pour le service qu'offre la consultation familiale

La cuestión de la *laicidad* representa uno de los desafíos que la sociedad multicultural *post-moderna* debe afrontar: en ella el consultorio de inspiración cristiana adquiere un papel de singular importancia. A través del uso de conceptos como *argumento deliberativo* y *argumento generativo*, el autor responde a la crisis que los sistemas y políticas *lib-lab* no son capaces de superar. La *razón relacional*, que actúa sobre las relaciones intersubjetivas, explicada como peculiar clave de lectura del mismo cristianismo, en su carácter paradigmático ofrece una salida a los problemas *biopolíticos*, favoreciendo el respeto del *derecho natural*. El desarrollo de una verdadera y sana laicidad debe distanciarse del laicismo ideológico, caminando por la vía de la interculturalidad. El artículo también explica las modalidades más coherentes que hacen de la familia un *sujeto de ciudadanía*, condición de posibilidad para el servicio que ofrece el consultorio familiar.

A questão da laicidade representa um dos desafios que a sociedade multicultural pós-moderna deve enfrentar: nessa o consultório de inspiração cristã encontra um papel de singular importância. Através do uso de conceitos como *argumento deliberativo* e *argumento generativo* o autor responde à crise que sistemas e políticas *lib-lab* não são capazes de superar. A razão relacional, que opera nas relações intersubjetivas, indicada como peculiar chave de leitura do cristianismo mesmo, na sua qualidade paradigmática oferece uma via de saída dos dilemas *biopolíticos*, favorecendo o respeito do *direito natural*. O percurso para uma verdadeira e saudável laicidade deve tomar as distâncias do laicismo ideológico, caminhando pela estrada da interculturalidade. O artigo indica também as modalidades coerentes para fazer da família um *sujeito de cidadania*, condição de possibilidade para o serviço que o consultório familiar oferece.

CRONACA TEOLOGICA

Illogos dell'agape: amore e ragione come principi dell'agire (VIII Colloquio di Teologia morale – Roma 23-24 novembre 2007)

JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA – LUIS GRANADOS *

«Al principio non fu così» (*Mt* 19,8; cfr. *Mc* 10,6): come è ben noto la risposta di Gesù Cristo alla domanda morale dei Farisei è il punto d'inizio di tutta la riflessione inerente il progetto di Dio sul matrimonio e la famiglia che Giovanni Paolo II offrì alla Chiesa nelle sue Catechesi sull'amore umano. Con questo "rimando" al principio, il Santo Padre aprì un cammino di approfondimento dell'esperienza umana come luogo privilegiato della rivelazione divina. Nel Colloquio, di cui si presenta una cronaca teologica, si è cercato di seguire le sue orme. Così facendo, abbiamo volto lo sguardo ad un "principio" per cercare in esso un una luce.

Per una coincidenza, che si può giudicare quasi provvidenziale, il rimando al principio, non solo percorre tutta la Sacra Scrittura dalla Genesi all'Apocalisse, passando per il vangelo di Giovanni¹, ma costituì anche l'elemento essenziale nella grande impresa greca di trovare un $\alpha\rho\chi\eta$

* Juan José Pérez-Soba è docente di teologia morale fondamentale presso la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid. Luis Granados è dottorando al Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma.

1. Cfr. *Gn* 1,1; *Mc* 1,1; *Lc* 1,2; *Gv* 1,1; *Col* 1,18; *1Gv* 1,1; 2,13; *Ap* 21,6; 22,13.

che spiegasse l'universo. Questa ricerca razionale di un principio appare come il fine che sintetizza questi due approcci al mistero originario. Esso fu percepito dal cristianesimo primitivo come possibilità aperta ad una speciale fecondità nella conoscenza della verità. In effetti, contro ogni tendenza marcionita, il principio, al quale rimanda Cristo, non è distinto dal principio della verità della creazione. Su questa base, è possibile unire lo sforzo intellettuale umano e la rivelazione divina, nella misura in cui la stessa ragione umana sa essere fedele alla sua ricerca della verità, rimanendo sempre aperta al *mistero*². Emerge, da questa prospettiva, che l'amore umano è un ambito privilegiato per l'accesso alla comprensione di tale mistero. Lo stesso pensiero greco non smise mai di ricercare affannosamente il senso greco dell'ερωσ in quanto αρχη³; però, la mancanza, in esso, della categoria di αγαπη che contiene in sé un valore di possibile perfezione assoluta, non gli consentì di raggiungere una risoluzione sufficiente. Per questo motivo, per trovare un ultimo principio, concesse, in ogni momento, il primato al Logos, il quale non permise l'integrazione completa del principio dell'amore come spiegazione del κοσμος. Questa insufficienza, che deriva dal non aver pensato ad un amore creatore, non permise di cogliere la verità sull'uomo e portò, di conseguenza, a considerare la provvidenza divina limitata. Si comprende, allora, il motivo per cui il pensiero greco non elaborò, tra l'altro, un concetto adeguato della volontà personale (θελησις).

Questa visione panoramica mostra l'importanza delle riflessioni del nostro Congresso sul punto di partenza. Ossia, non ci si è limitati a riflettere sull'amore e sulla ragione e sulle loro relazioni mutue, ma l'intento è stato quello di dimostrare come ambedue siano veri *principi* che spiegano una vita autenticamente umana. Per di più, centrandosi sull'agire dell'uomo quale orizzonte ermeneutico principale della nostra analisi, si è voluto non allontanarsi *dall'esperienza umana*, luogo dove questi principi sono rilevanti per ciascuna persona e dove questa li percepisce in un'unità originaria.

2. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, 18.

3. Per un approfondimento è utile la lettura di: J.R. MÉNDEZ, *Historia del amor*, in «El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la "Summa contra Gentiles"», Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1990, pp 219 -228.

1. L'UNITÀ DELL'INIZIO: LA PERSONA E LA SUA IDENTITÀ

Il primo risultato del nostro lavoro indica che la ricerca delle relazioni di questi principi rimanda ad un'unità originaria, nella quale si presentano inscindibilmente uniti. Per comprendere come si articolano questi principi, dobbiamo evitare di smarrirci in una complessa articolazione dei dinamismi, soffermandoci a considerare, in primo luogo, come dato originario, l'azione e l'unità personale delle potenze. Non si può partire dalla differenza tra l'intelligenza e la volontà, per cercare dopo una relazione tra la ragione e l'amore, poiché solo l'unità posta all'origine ne esplica il dinamismo. In fondo, l'unità originaria, alla quale ci riferiamo, è il motivo del primato che Sant'Agostino concedeva alla *memoria*. In effetti, esponendo le chiavi della sua antropologia, il Dottore d'Ipbona dà una rilevanza singolare alla memoria, presentata da un punto di vista amoroso, quale illuminazione del mistero originario. Ciò è stato ricordato dalla Prof.ssa Tracey Rowland (John Paul II Institute for Marriage and Family, Melbourne, Australia) nella sua interessante relazione. Assumendo un punto di vista trinitario, l'autrice scopre la logica propria della comunione personale, che illumina così una nuova comprensione della verità dell'uomo, nel suo aspetto sociale. Questa questione, il cui inizio si rileva nella fonte agostiniana, che sarà successivamente fatta propria da San Bonaventura, è stata un motivo principale del rinnovamento teologico del passato secolo.

In effetti, con il riferimento alla memoria, Sant'Agostino ha voluto innalzarsi al *principio*, ed arrivare a "toccare" in qualche modo una realtà che ci precede e che contiene in sé la verità originaria, che è capace di illuminare l'esistenza umana. Per questo motivo, concedeva uno specifico valore alla "memoria della nascita", della quale ci ha parlato il Prof. Stephan Kampowski (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma), seguendo con chiarezza l'analisi di Hannah Arendt. Questa coscienza di una verità prima ci apre alla realtà imponente di un *amore originario*, di cui ha accuratamente trattato il Prof. Juan de Dios Larrú (Facoltà di Teologia di "San Dámaso", Madrid; P.I. Juan Pablo II, Valencia, Spagna). Tale amore unico è un principio dell'agire umano, nel quale si può percepire l'unione specifica della dimensione creatrice e cristologica. E, così, si stabilisce una linea argomentativa tra la creazione in Cristo, la vocazione dell'uo-

mo all'amore – che è risposta al dono primo della via – e la scoperta del suo valore personale. Si tratta di una “una conoscenza mediata dall'affettività” a mo' di luce delle nostre azioni, che raggiunge la sua pienezza nelle virtù, definite da Tommaso d'Aquino “armi della luce” che, fondate nella carità, non perdono la loro propria ragione. Il professore Larrú ha indicato anche la possibilità di un'autentica teologia di un “cuore che vede” e che è capace di vincere qualsiasi “durezza” che lo acceca. Come si percepisce la luce di Dio nell'insegnamento di Cristo, così la docilità allo Spirito Santo ci attrae verso di Lui.

L'intima relazione fra la persona e l'amore è, pertanto, un elemento che illumina internamente la razionalità propria dell'azione per mezzo della quale la persona si esprime. Come ha illustrato con grande forza il Prof. John Milbank (University of Nottingham, Gran Bretagna), la riduzione dell'amore ad una esperienza semplicemente sentimentale e irrazionale ha causato inevitabilmente la dimenticanza della verità iniziale dell'amore. Tale verità originaria, l'unica capace di configurare un'identità personale, si realizza in un processo mediante le azioni umane. Solo in questo modo, è possibile riconoscere, nella pratica, la dignità della persona in un mondo tecnicizzato e nichilista che riferisce al caos la concezione della natura, poiché la concepisce senza un contenuto significativo, come qualcosa che si usa per i propri interessi.

2. UNA LOGICA DEL DONO: L'ORIGINE E IL FINE

In questo modo la riflessione sviluppata non è giunta all'unità personale originaria della ragione e dell'amore in modo postulatorio, come conseguenza di un mero principio metodologico. Al contrario, non separandosi dall'esperienza dell'unità iniziale e, concretandola sempre di più nell'azione umana, si è potuto scoprire in che modo questa presenti all'uomo una *logica propria* che rivela l'origine stessa di qualsiasi amore: la *logica del dono*. È dalla stessa esperienza del *dono* che inizia qualsiasi riflessione umana: in essa, si risolve il motivo di qualsiasi amore. Con ragione, Sant'Ignazio di Antiochia mette in evidenza l'importanza conoscitiva della «Parola [ΛΟΓΟΣ] uscita dal silenzio» che procede come

un dono per gli uomini⁴. Ogni logica umana nasce dall'accettazione di una logica originaria: quella del dono. Questa dinamica ha aperto l'accesso al centro del mistero di un amore che si è rivelato. In riferimento a questo punto, si deve riconoscere il ricco contributo del Prof. Antonio López (Pontifical John Paul II Institute, Washington DC, USA). Questo autore fonda la sua argomentazione sulla conoscenza del dono, che si deve comprendere radicalmente a partire dal senso originario *dell'esistenza* stessa, concepita come un dono, che non è completo se non giunge all'intenzione del *donatore*. A partire da questa idea centrale, il prof. López articola una riflessione molto interessante del mistero cristiano dal punto di vista del credente. L'unità personale dei principi fa risalire ad un *altro principio* che è *originario* rispetto ad essi. È qui dove emerge, con una forza nuova, la categoria di *evento*, che è stata analizzata con cura, a partire della stessa logica del dono così come è espressa da Claude Bruaire. Se si perde questo elemento originario e donato, la stessa natura si chiude in se stessa, trasformandosi in un bene semplicemente utile. Questa verità si riferisce espressamente al *corpo umano*, disprezzato dal razionalismo e deformato dall'emotivismo successivo. Nell'amore di Cristo, si percepisce allora un'unione nuova dell'evento con la parola ed è questo amore che ci introduce nell'intimo della Trinità. L'incontro con Cristo, che si realizza nella Chiesa per opera dello Spirito Santo, indica le radici della connessione tra il Λογος Ἰαγαπη.

Pertanto l'accesso alla conoscenza personale non è deduttivo, ma rimanda alla manifestazione di un amore, la cui logica rimette ad un piano di donazione e rivela la profondità ultima dello stesso. Questa apertura al mistero trinitario a partire dall'evento cristocentrico, come è stata presentata dal prof. López, è stata arricchita da un'analisi successiva del dinamismo proprio dell'amore *umano* di Cristo. Tale è stato l'apporto della Prof. ssa Micheline Tenace (Pontificia Università Gregoriana, Roma). Mediante una meditazione patristica del significato dell'espressione di Ignazio di Antiochia «il mio eros è crocifisso»⁵, l'autrice giunge alla fonte dell'amore primo che il Padre manifesta in Cristo, specialmente nell'amore che si dona nel mistero pasquale, per il quale prende come riferimento la ri-

4. SANT' IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Magnesi*, VIII, 2.

5. ID., *Lettera ai Romani*, VII, 2.

flessione dei teologi russi, in particolare Bulgakov e Soloviev, sull'amore cristiano. Se la ragione possiede il carattere di manifestazione della verità di un dono che si dà nel sacrificio, l'amore umano testimonia la realtà di una comunione che si offre all'uomo. Tutto ciò acquisisce pieno significato nella corporeità umana, assunta in Cristo. L'accoglienza dell'ἀγάπη motiva l'ascesi che trasfigura il corpo in un cammino di interiorizzazione, umiltà e servizio di carità. La prof.ssa Tenace conclude il suo percorso affermando che è possibile passare dalla carne allo spirito, dall'ἔρως all'ἀγάπη, per aver creduto nell'amore.

3. LA RAZIONALITÀ PRATICA E AGAPICA

Possiamo comprendere ora come l'unità iniziale dei principi, radicata nel mistero originario, costituisce la razionalità basilare dell'azione umana, causata inizialmente dall'amore. L'unità radicale di ambedue i principi esige un'unità dinamica che l'uomo scopre nella razionalità propria dell'amore. Questa si inserisce nel dinamismo specifico che nasce dall'affetto e tende alla comunione. Nel sentiero aperto dal dono, si apre ora un orientamento verso un *dono si sé*, che non è un salto nel vuoto, bensì l'espressione di una verità che è contenuta nell'affetto come promessa che si realizza nel darsi. La razionalità propria dell'azione – che è stata rivendicata nella corrente della *razionalità pratica* – si vede ora integrata in un movimento d'amore dal quale non può prescindere se vuole spiegarsi a se stessa. Questo movimento amoroso apre ad un orizzonte epistemologico molto più vasto. In questo modo, l'istanza moderna del ruolo decisivo della *conoscenza affettiva* risulta imprescindibile per comprendere l'azione umana. Questo fatto fondamentale, illustrato con molti esempi pratici dal Prof. Milbank, conduce alla conclusione che alla fine «solo l'amore conosce». Inoltre, la stessa relazione del prof. Milbank documenta le disastrose conseguenze che ha avuto la dimenticanza della conoscenza affettiva nella società liberale moderna: si è prodotta una rivoluzione dell'interpretazione dell'amore che ha generato una razionalità frammentata in se stessa. Questo ha lasciato in eredità una grave rottura tra una *razionalità tecnica*, che pretende di essere autosufficiente e che si rivolta contro l'uomo riducendolo ad un essere manipolabile, ed un *emotivismo irrazionale*, che per la sua autoreferenzialità è incapace di condurre l'uo-

mo ad una pienezza e lo abbandona nell'ambiguità. La risposta a questa rottura, che rende incomprensibile l'amore in quanto luce della vita, può venire dalla ripresa della tradizione cristiana dell'*ordo amoris*. Per questo motivo, il Prof. Milbank insiste sulla necessità di ammettere la presenza di Dio per garantire la stessa esistenza di questo ordine. A tale ordine si è riferito direttamente il Prof. Kampowski illustrando la sua necessità affinché si possa parlare di una verità dell'amore. Al contrario, una società utilitaria, che misura l'amore dai suoi risultati, lo ignora completamente. Possono così vedersi i limiti di un altruismo rivolto all'umanità in generale, che non sa riconoscere la chiamata concreta ad amare l'uomo più prossimo. Entrare in questa prospettiva conduce sempre al venir meno di motivazioni per un amore effettivo agli uomini. Invece, come osserva Scheler, l'*ordo amoris* definisce chi siamo moralmente⁶; perciò dobbiamo saper vivere il *logos* intrinseco delle distinte relazioni personali.

In questo senso, la relazione del prof. Livio Melina (Presidente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II e Direttore dell'*Area di ricerca*) offre, in breve, una sintesi organica di quello che la logica amorosa apporta alla teoria dell'azione. Il vangelo ci parla insistentemente di come il frutto delle nostre azioni sia misteriosamente una dimostrazione della fecondità divina, in una logica di sovrabbondanza che definisce quello che significa la salvezza divina. L'analisi che l'autore fa di questa dinamica, a partire dalla dottrina del Dottore Angelico, mostra come l'aspetto originario del mistero si integra nella costruzione finalistica dell'azione e conduce, in definitiva, ad una crescita sempre maggiore. Tale crescita, verso la perfezione, supera la mera logica dell'appetito. In questo modo, il desiderio umano smette di essere la misura dell'azione e l'uomo entra, per mezzo delle sue azioni, in una "collaborazione con Dio", in cui Egli si manifesta e comunica il proprio mistero. Il ruolo decisivo dello Spirito Santo, in questo dinamismo, svela il modo per cui «Dio agisce in noi, il volere e l'agire» (*Fil* 2,13). Nell'azione cristiana, si produce, dal di dentro, la divinizzazione dell'uomo. Può venire così sottoposta a critica ogni interpretazione spiritualistica dell'azione di Dio in noi, come quella di Pietro Lombardo, che considerava come qualcosa di alieno alla dinamica dell'azione umana. In

6. Cfr. M. SCHELER, *Ordo amoris*, in «Gesammelte Werke», X, Bouvier Verlag, Bonn 2000, p. 348.

questa linea, si muove la riduzione della carità propria del Luteranesimo, che non comprende l'efficacia redentiva dell'amore come superamento della colpa, influenzando sulle concezioni di autori come Kierkegaard, Nygren o Barth e, più recentemente, Ricoeur e Causse. La comprensione della carità come amicizia, amore mutuo, definita dal dono della beatitudine, fornisce, a questa crescita interna dell'amore, la guida della logica agapica verso la comunione. Il godimento (*frui*), che contiene l'azione cristiana, è in definitiva l'unione reale della vita attiva e contemplativa nell'agire, che matura frutti di vita eterna.

La correlazione, nel credente, tra l'azione dello Spirito Santo e Gesù Cristo, è studiata in dettaglio e profondità dal Prof. Serge-Thomas Bonino (Institut Catholique de Toulouse, Francia), mediante un'esegesi sapienziale di San Tommaso d'Aquino, della quale si apprezza la finezza teologica dell'analisi dell'azione umana. Lo Spirito Santo è l'esegeta del Verbo; al riguardo, l'Aquinate, soprattutto nella *Summa contra gentiles*⁷, offre una visione economica della relazione tra lo Spirito e Cristo, dove si rivelano le missioni trinitarie. Lo Spirito Santo, che procede come Amore, attrae verso Cristo, che si rivela come Sapienza del Padre. Qui, la contemplazione cristiana si capisce mediante l'analogia dell'amicizia, che ci offre una singolare conoscenza per connaturalità dell'amico. L'autore si intrattiene a comprovare la perfezione della carità nel giusto, studiata dal dottore Angelico in un modo paradigmatico nel valore unico della conoscenza di Cristo propria degli apostoli. In questa unione specifica tra conoscenza e amore c'è da tenere sempre in conto il ruolo decisivo degli affetti, come lo Pseudodionigi sottolineava citando Hieroteo⁸. È la passione divina, che l'amore di Dio introduce nell'uomo, quella che fa sì che il fedele raggiunga la conoscenza di Dio e lo conduca alla sua perfezione massima.

Questa logica si fa presente inoltre nella vita stessa dell'uomo perché egli la sperimenta scoprendo la sua vocazione all'amore all'interno delle esperienze vitali più fondamentali. Con una delicata analisi psicologica, sostenuta da una forte antropologia, la Prof.ssa Eugenia Scabini (Facoltà

7. Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, l. IV, cc. 15-25. Per le radici trinitarie si rimanda a G. EMERY, *La théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Théologies, Paris 2004.

8. DIONIGI, *De divinis nominibus*, c. 4 §15 (PG 3,713b).

di Psicologia, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano), introduce, in maniera precisa ed articolata, al modo con cui l'uomo scopre questo mistero di amore nei vincoli affettivi e parentali. Si crea così una comunicazione significativa delle ragioni fondamentali per cui vale la pena vivere. La professoressa insiste specialmente sulle relazioni tra i coniugi e le relazioni intergenerazionali, che sono essenziali per la comprensione reale della vita nella sua estensione temporale: proprio in esse si sviluppano le realtà vitali umane di maggiore importanza. Dentro la cultura odierna tuttavia, l'esplosione dell'emozione superficiale ha condotto ad ignorare gli affetti più profondi; in ciò si scopre una ragione intrinseca del perché si renda più urgente l'itinerario anteriore. Per tutto ciò, la stessa famiglia ha una propria "logica degli affetti", che esige di superare l'emotivismo che confonde queste relazioni. L'istituzione familiare si trasforma così in fondamento delle relazioni sociali e della razionalità delle stesse, che non può mai smettere di essere illuminata dall'amore. Finalmente, Eugenia Scabini descrive questa razionalità come centrata in un dare, ricevere e interscambiare. È un cammino nel quale l'uomo apprende il significato autenticamente umano dell'amore che sempre esige, internamente, il riferimento ad una triade.

Secondo il parere convergente di tutti i relatori, la posizione dell'unità dei principi del *λογος* e dell'*αγαπη* deve situarsi sia all'inizio sia alla fine dell'agire. Questo conduce a comprendere come il fine dell'azione umana è una realtà maggiore della medesima (come ha indicato il prof. Melina nella sua analisi della *sovrabbondanza*), che si può qualificare adeguatamente solo a partire da ciò che significa *contemplazione*. Per questo motivo, non è mancato nel Colloquio uno studio accurato della sua importanza decisiva nella vita cristiana. In effetti, nella contemplazione si rivela la presenza di un'intelligenza amorosa che si dirige all'amato come fine e permette di comprenderlo nella sua realtà. Da qui, si evince come la possibilità della contemplazione sia, nel caso di Dio, il modo in cui l'uomo può arrivare a partecipare pienamente alla vita trinitaria. L'originalità cristiana di questo fine dell'azione è attestata dalle analisi che realizzano, pur da prospettive diverse, i Prof. López, Melina e Bonino e la Prof.ssa Tenace. In esse, si può vedere la ricchezza di questo riferimento centrale della vita cristiana che consiste precisamente nell'essere un'intelligenza amorosa in unione a Cristo, il quale ci apre al mistero Trinitario di Dio.

4. UNA PROMESSA DI FECONDITÀ

Finalmente, si è verificata la bontà del metodo adottato. Il dialogo generoso tra approcci differenti, ha permesso di vedere la *fecondità della prospettiva* assunta all'inizio, che consisteva nel partire dall'unità originaria e studiarla nelle sue manifestazioni per mezzo dell'azione. Questo implica che il mistero originario di cui si è parlato e che manifesta l'unità irriducibile dei principi, contiene un affascinante mistero di *paternità*; precisamente, quella che solo si può conoscere in ginocchio (Ef 3,14). Solo la logica di amore permette di capire il mistero divino dell'amore. San Paolo descrive questa dinamica a partire da quattro dimensioni (la larghezza e la longitudine, l'altezza e la profondità), segno della croce di Cristo, luogo dove possiamo «conoscere l'amore che supera ogni conoscenza» (Ef 3,19). In essa, nell'inusitata concretezza personale della consegna di Cristo crocifisso, l'amore acquisisce l'universalità propria del piano di Dio. Tutte queste dimensioni mostrano la profondità della forza contenuta nel *λογος* dell'*αγαπη* e sono le caratteristiche principali, emerse coerentemente nei diversi interventi e nelle discussioni successive alle conferenze. La sorprendente armonia, che si è potuto osservare in questo Colloquio, tra pensieri e approcci molto differenti, come è stata la prospettiva sociale, quella dogmatica, quella psicologia e, infine, quella propriamente morale, è la conclusione principale del confronto svolto. Questa coincidenza dà la certezza di aver tracciato alcuni primi passi di grande importanza. In effetti, le analisi svolte aprono una strada all'affermazione di una verità propria dell'amore; per di più, permettono di asserire che l'amore consente una forma di conoscenza originaria che non è semplicemente di tipo sensitivo, ma di natura razionale. In questo modo, si apre una nuova prospettiva, molto lontana dal soggettivismo arbitrario nel quale era rimasto relegato il tema amoroso a causa della prevalenza esclusiva dell'interpretazione romantica. Pertanto, la solidità delle conclusioni alle quali si è giunti – nella coincidenza di fondo delle analisi realizzate – è un chiaro invito a camminare, senza paura, in questa “via dell'amore” che è stata aperta.

In realtà, la *prospettiva unitaria*, qui semplicemente delineata, è offerta nelle sue chiavi fondamentali per sviluppare un contributo essenziale per qualsiasi studio che ha per oggetto la verità dell'uomo. In questo modo, dentro il piano di lavoro dell'*Area di Ricerca in Teologia Morale Fondamentale*,

si è potuto compiere un passo ulteriore per rispondere alla provocazione che Benedetto XVI fece a tutta la Chiesa con la pubblicazione di *Deus caritas est* e che coinvolge, in una forma molto diretta, l'Istituto Giovanni Paolo II. Si tratta, senza dubbio, di un'urgente chiamata a ripensare i fondamenti stessi del cristianesimo a partire dalla comprensione amorosa. Di fatto, il Papa lanciò questa sfida nell'indimenticabile udienza in occasione del XXV anniversario del nostro Istituto Pontificio, quando raccomandò di «illuminare la verità dell'amore come un cammino di pienezza in ogni forma dell'esistenza umana»⁹. Questo è ciò che si è cercato nel Colloquio e che ci spinge ad un futuro cammino di ricerca. Presentandone ora una cronaca, si progredisce nel sentiero aperto in altre investigazioni, con l'ambizioso obiettivo di uno studio complessivo sull'amore¹⁰. La ricchezza dei risultati ottenuti fa pre gustare come anticipo il fine contenuto nell'amore, dove si mostrerà la sua verità definitiva: «affinché voi siate riempiti dalla totale pienezza di Dio» (*Ef* 3,19).

9. BENEDETTO XVI, *Discorso al P.I. Giovanni Paolo II* (11.V.06).

10. Cfr. gli studi precedenti: L. MELINA - C. ANDERSON (a cura di), *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Rai-Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2006; N. REALI (a cura di), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Roma 2007 e L. MELINA - GRYGIEL (a cura di), *Amare l'amore umano. L'eredità di Giovanni Paolo II sul Matrimonio e la Famiglia*, Cantagalli, Siena 2007.

EDIZIONI CANTAGALLI
VIA MASSETANA ROMANA, 12
CASELLA POSTALE 155
53100 SIENA
TEL. 0577 42102 FAX 0577 45363
WWW.EDIZIONICANTAGALLI.COM