

Anthropotes

RIVISTA DI STUDI SULLA PERSONA E LA FAMIGLIA

2012 | XXVIII | 2



ANTHROPOTES

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

Direttore Scientifico:

LIVIO MELINA

Direttore Editoriale:

JOSÉ NORIEGA

Comitato dei Consulenti:

CARL A. ANDERSON (Washington, D.C.); DOMINGO BASSO (Buenos Aires); S. E. Mons. JEAN LOUIS BRUGUES (Roma); CARLO Cardinal CAFFARRA (Bologna); ROBERTO COLOMBO (Roma); JOHN FINNIS (Oxford); LUKE GORMALLY (London); JOSÉ GRANADOS (Roma); STANISLAW GRYGIEL (Roma); STEPHAN KAMPOWSKI (Roma); S. E. Mons. JEAN LAFFITTE (Roma); ANTONIO LOPEZ (Washington, D.C.); NIKOLAUS LOBKOWICZ (Eichstätt); GILFREDO MARENGO (Roma); PEDRO MORANDÉ COURT (Santiago de Chile); S. E. Mons. GERHARD L. MÜLLER (Roma); BRUNO OGNIBENI (Roma); MARC CARDINAL OUELLET (Roma); S. E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ (Alcalá de Henares); DAVID SCHINDLER (Washington, D.C.); ANGELO Cardinal SCOLA (Milano); ANDREJ SZOSTEK (Lublino); PEDRO JUAN VILADRICH (Pamplona); GIANFRANCESCO ZUANAZZI (Verona).

Redazione:

Prof. JOSÉ NORIEGA, 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: anthropotes@istitutogp2.it
Internet: <http://www.istitutogp2.it/anthropotes.htm>

Segretaria di Redazione:

SUSANNA BEFANI

Abbonamenti:

EDIZIONI CANTAGALLI SRL
Via Massetana Romana, 12 – C.P. 155 – 53100 SIENA
TEL. ++39 0577/42102 - FAX ++39 0577 45363
E-mail: anthropotes@edizionicantagalli.com
Pagina web: www.edizionicantagalli.com/anthropotes

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

Payment can be done by:

Le paiement 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 di Credito Cooperativo di Sovicille – Siena

Codice IBAN: IT94 G088 8514 2000 0000 0021 350 - Codice SWIFT (=BIC): ICRAIT3FOL0

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

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

– tramite versamento su c.c.p.

Conto Corrente n. 59313122

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

Edizioni Cantagalli Srl, Via Massetana Romana, 12 – 53100 Siena

Specificando come causale del versamento “Abbonamento Anthropotes”.

Quote:

Abbonamento annuo (2 numeri)	40,00 €	(Estero	60,00 €)
Un fascicolo	22,00 €	(Estero	41,00 €)
Annata arretrata	60,00 €	(Estero	90,00 €)

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

Articoli	
L. F. LADARIA, <i>“Caro salutis est cardo”</i>	327
J. GRANADOS, <i>Bonaventure and Aquinas on Marriage: between Creation and Redemption</i>	339
O. GOȚIA, <i>Il dipinto dell’anima. Quale orizzonte per l’educazione alle virtù?</i>	361
S Y. KIM, <i>Amor operat matrimonium e matrimonium operat amorem</i>	379
J. WALLACE, <i>Charity as the Source of Christ’s Action. The Synthesis of St Thomas Aquinas</i>	411
I. SERRADA SOTIL, <i>Interpretar la acción sexual: una hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur</i>	435
A. LICKTEIG, <i>Human Flourishing and the Family: What does Alasdair MacIntyre have to say?</i>	483
P. A. SMITH, <i>Filiation in Ratzinger: Towards an Understanding of the Filial Meaning of the Body</i>	513
Vita dell’Istituto	543
Indice annata 2012	573

© COPYRIGHT 2013 EDIZIONI CANTAGALLI S.R.L.
VIA MASSETANA ROMANA, 12
SIENA
ISBN 978-88-8272-862-5

ARTICOLI

“Caro salutis est cardo”*

LUIS F. LADARIA**

Sin dal primo momento della creazione, trattando appunto dell'uomo e della donna che si uniscono in matrimonio, l'Autore sacro dice: «i due saranno un'unica carne» (*Gen* 2,24). Alla luce di Cristo, Paolo ci ha spiegato che questa parola della Genesi raggiunge il suo pieno significato se si tiene presente l'unione di Cristo, il Figlio di Dio fatto carne, con la sua Chiesa (cfr. *Ef* 5,32).

Farò dunque una breve riflessione sul tema della carne nell'economia della salvezza, quel corpo umano plasmato all'inizio dalla polvere della terra, chiamato a partecipare della vita divina nella risurrezione finale a immagine del Cristo, primogenito fra i morti (cfr. *Col* 1,18; cfr. *Rm* 8,29) e primizia dei risorti (1 *Cor* 15,23).

1. ET VERBUM CARO FACTUM EST ET HABITAVIT IN NOBIS (*GV* I,14)

L'incarnazione del Figlio di Dio e la sua morte sulla croce che l'incarnazione ha reso possibile, sono state fin dai primi tempi del Cristianesimo motivo di difficoltà e pietra di scandalo. Com'è possibile che Dio muoia sulla croce e, più a monte, come è possibile che si faccia uomo,

* *Lectio doctoralis* in occasione del Dottorato *honoris causa* conferitogli dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II il 28 novembre 2012.

** Arcivescovo titolare di Thibica, Segretario della Congregazione per la Dottrina della Fede.

che assuma la nostra carne debole e addirittura mortale? Per sua natura, “Colui che è” non può morire, perciò ha assunto da noi ciò che gli permette di morire. «*Non enim habebat a semetipso unde moreretur pro nobis, nisi mortalem carnem sumpsisset ex nobis. Sic immortalis mori potuit, sic vitam donare mortalibus voluit* (Non aveva da sé da dove potesse morire per noi, se non avesse assunto da noi la carne mortale. Così poté morire l’immortale, così volle dare la vita ai mortali)¹. Da noi ha preso ciò che la sua natura divina non gli permetteva: la possibilità di morire per noi. Incarnazione e morte di croce diventano così due misteri intimamente collegati. L’incarnazione offre la possibilità della morte, il disegno divino dell’amore portato fino alla fine è la ragion d’essere dell’incarnazione, perché il Figlio, in obbedienza al mandato del Padre, voleva in questo modo darci la vita. Tertulliano aveva già intuito questo collegamento intimo fra l’inizio e la fine della vita mortale di Gesù:

Qual è la cosa più indegna di Dio o di che cosa si deve maggiormente vergognare? Di nascere o di morire? Di portare la carne o di portare la croce? Di essere circonciso o di essere crocifisso? Di essere posato in una culla o di essere deposto in un sepolcro [...] Il Figlio di Dio fu crocifisso: non mi vergogno perché bisogna vergognarsi. Il Figlio di Dio è morto; è credibile perché è incredibile [...] Però come saranno vere queste cose in Cristo se Cristo morto non fu vero, se non portò veramente in sé ciò che poteva essere appeso in croce, morto, sepolto e risuscitato².

Soltanto perché Gesù ha assunto la carne potevano aver luogo i misteri della nostra salvezza. «*Caro salutis est cardo*», la carne è il cardine della salvezza secondo la nota formulazione dello stesso Tertulliano³. Senza l’incarnazione di Cristo, senza l’assunzione della carne non c’è né morte né risurrezione, non possono aver luogo i grandi misteri della nostra salvezza.

1. S. AGOSTINO, *Sermo Guelferbytanus* 3 (PLS 2,545).

2. TERTULLIANO, *De carne Christi* 5,1-8 (CCL 2, 880-882).

3. ID., *De resurrectione mortuorum* 8,2 (CCL 2, 931). IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* III 10,3 (Sch 211,124): «Etenim Salvator quidem, quoniam Filius et Verbum Dei; Salutare autem, quoniam Spiritus, *Spiritus enim, inquit, faciei nostrae Christus Dominus (Jn 1,14)*». Salus autem quoniam caro: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Jn 1,14)*».

La soteriologia e l'antropologia sono necessariamente in relazione. Cristo ci ha salvato nella sua carne, nella sua umanità, e ha salvato l'uomo intero, anima e corpo. Il messaggio cristiano, senza misconoscere gli altri aspetti e elementi, ha insistito sulla novità della risurrezione di Cristo, «costituito Figlio di Dio in potenza secondo lo Spirito di santità, in virtù della risurrezione dei morti» (*Rm* 1,4), che, «pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza da quello che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (*Eb* 5,8). La perfezione di Gesù diventa la salvezza per coloro che gli obbediscono. Perciò la salvezza definitiva che Cristo ci porta con la sua carne, in virtù della sua morte e risurrezione, è la configurazione con Cristo risorto. La risurrezione di Cristo è la causa e il modello della nostra (cfr. *1 Cor* 15,20-23.49; *Fil* 3,21; *Col* 3,4; *1 Ts* 4,16-18). La salvezza che Cristo ci offre è la partecipazione alla sua stessa vita divina, quella che, perfetto nella sua obbedienza, egli ha raggiunto nella sua carne: egli fu morto, sepolto e risuscitato in ciò che da noi aveva assunto⁴, nella sua umanità intera certamente, ma della quale si sottolinea specificamente la dimensione corporea. La salvezza e la pienezza dell'essere umano sono la partecipazione alla gloria di Cristo, che egli possiede nell'umanità assunta, dalla quale non si è mai separato e non si separerà (*quod semel assumpsit, nunquam dimisit*). Il Figlio di Dio, dal momento della sua incarnazione e per sempre, esiste come Dio e uomo, come Figlio eterno del Padre e come capo dell'umanità. Perciò Cristo non è soltanto il nostro salvatore, ma è anche la nostra salvezza, poiché la sua vita è diventata la nostra.

La tradizione cristiana, infatti, ci ha sempre parlato di un'unione molto intima di Cristo e di tutti gli uomini, della quale si è fatto eco il concilio Vaticano II: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo» (*GS* 22). Questa unione diventa il presupposto della nostra partecipazione alla vita divina del Cristo glorioso. Dobbiamo accontentarci di alcune brevi allusioni. Inizieremo con Ireneo di Lione:

4. Cfr. S. LEONE MAGNO, lett. *Promississe me memini* (DH 318): «...exaltationem tamen, qua illum, sicut Doctor gentium dicit, exaltavit Deus et donavit illi nomen, quod super omne nomen excellit (cfr. *Fil* 2,9-10), ad eandem intelligimus pertinere formam, quae ditanda erat tantae glorificationis augmento».

[Si rivela] un solo lignaggio umano, nel quale si compiono i misteri di Dio, *che gli angeli desiderano contemplare* (1 Pt 1,12), incapace di scrutare la sapienza di Dio per mezzo del quale si consuma il suo plasma, dotato della medesima forma e corpo del Figlio (*conformatum et concorporatum Filio*). In questo modo il Verbo [...] discende al creato, ossia al plasma, che egli inoltre assume. A sua volta il creato assume il Verbo e ascende a lui oltre gli angeli, e si fa immagine e similitudine di Dio (cfr. *Gen 1,26*)⁵

Forse perché ha presente l'immagine paolina del corpo di Cristo, Sant'Ireneo insiste nella conformazione e la "concorporazione" di tutti noi in Cristo. È nel corpo che siamo tutti uniti a lui, e sulle sue spalle che il Signore porta tutti noi, la pecorella smarrita che deve essere portata di nuovo all'ovile⁶:

Lo stesso Signore ci diede un segno, nella profondità e nell'altezza, segno che l'uomo non chiese [...] che egli scendesse nella profondità della terra a cercare la pecora che si era perduta, la propria creatura, e salisse in alto per offrire al Padre l'uomo che era stato ritrovato dopo aver operato in sé la risurrezione dell'uomo, perché, come il Capo risuscitò fra i morti, così risusciti pure il resto del corpo, cioè, tutti gli uomini che si troveranno nella vita, occupando ciascuno dei membri, nel corpo, il posto che gli spetta. Nella casa del Padre, infatti, ci saranno molte dimore (cfr. *Gv 14,2*), perché ci saranno molte membra nel corpo⁷.

L'unione con tutti gli uomini che si realizza con l'incarnazione raggiungerà la pienezza nella risurrezione, che Gesù, come capo, ha operato in sé come primizia de la risurrezione di tutto il corpo. C'è dunque un legame interno fra la *concorporatio* e la risurrezione. È l'economia della carne, cardine della salvezza, che arriverà al pieno compimento nella manifestazione gloriosa del Signore. Si possono ricordare ancora alcune formulazioni di Ilario di Poitiers che sottolineano l'unione "fisica" del

5. *Adv. Haer.* V 36,3.

6. IRENEO DI LIONE, *Adv. Haer.* V 15,2: «in novissimos temporibus perditos exquisivit nos, suam lucrificans et super humeros assumens ovem perditam, et cum gratulatione in cohortem restituens vitae». La parabola della pecorella smarrita è stata usata anche da altri Padri in questo stesso senso: ILARIO DI POITIERS, *In Mt.* 18,6.

7. *Adv. Haer.* III 19,3.

Verbo incarnato con tutti noi: «in lui si contiene, mediante la natura del corpo assunto, una certa congregazione di tutto il genere umano. Così egli stesso, a partire della nostra congregazione in lui, diventa una città, e noi per il consorzio della sua carne, siamo gli abitanti della città»⁸; «ha assunto il corpo di tutti noi»⁹; «ha assunto in sé la natura di tutta la carne»¹⁰; «è divenuto carne di tutti noi»¹¹. Egli si unisce alla nostra carne per farci partecipi della sua divinità: «in lui fu santificato il corpo di tutto il genere umano; e così come tutti gli uomini furono incorporati a lui mediante il corpo che egli volle assumere così egli si consegnava a tutti per quanto in lui è invisibile»¹². Incarnazione e risurrezione si contemplano insieme in un solo sguardo. E ancora Gregorio di Nissa a dirci, prendendo anch'egli spunto dalla parabola della pecorella smarrita: «Il Salvatore prende sopra le sue spalle la pecora tutta intera, tutta intera è stata restituita. Il Pastore la porta sulle sue spalle, cioè nella sua divinità. Mediante quest'assunzione diventa una sola cosa con lui»¹³.

Un'ultima citazione di Cirillo di Alessandria ci aprirà alla nostra riflessione ulteriore:

Tutti siamo in Cristo, e la comune persona dell'umanità gode della sua vita [...] Così il Verbo ha abitato in noi in modo che, dopo essersi formato un solo Figlio di Dio in potenza la sua dignità si diffondesse secondo lo Spirito di santificazione (cfr. *Rm* 1,4) in tutta l'umanità e così, per mezzo di uno di noi, giungessimo a quelle parole: «Voi siete dèi. Siete tutti figli dell'Altissimo» (*Sal* 82,6; *Gv* 10,34) [...] Non è forse chiaro per tutti che si abbassò alla natura di servo senza ottenere nessun profitto di questa condizione, ma diede sé stesso per noi perché fossimo arricchiti per mezzo della sua povertà (cfr. *2 Cor* 8,9) e innalzandoci, mediante la somiglianza con lui, a proprio e ineffabile bene, diventassimo, per mezzo della fede, dèi e figli di Dio? Ha abitato in noi colui che per natura è Figlio di Dio. Per mezzo di lui, nel suo Spirito, diciamo «Abbà, Padre» (*Rm* 8,15; *Gal* 4,6). Il Verbo abita in tutti, in un tempio, cioè, in quello che assume da

8. *In Mt.* 4,12. Anche per Ilario l'incarnazione è *concorporatio*: *In Mt* 6,1; Cristo è *concar-natus* con tutti noi: *Trin.* VI 43.

9. *Ibid.* 19,5.

10. *Tr. Ps.* 51,16.

11. *Tr. Ps.* 54,9.

12. *Trin.* II 24.

13. *Contra Apollinarem* 16.

noi e per noi, in modo che contenendoci tutti in lui, riconciliasse tutti in un solo corpo, come dice Paolo¹⁴.

Molti sono i temi che ci interessano in questo denso testo. Tutti siamo uno in Cristo, fino a costituire in lui la comune persona dell'umanità. E se Gesù è il Figlio di Dio fatto uomo, questa "comune persona" è un solo Figlio. Mediante Lui e nel suo Spirito, mediante uno di noi, si giunge alle parole del salmo citate da Gesù secondo il vangelo di Giovanni: «Voi siete dèi. Siete tutti figli dell'Altissimo». La nostra condizione divina, a partire da questa citazione, consiste nella filiazione, perché è Gesù, il Figlio, che si unisce a lui nel suo Spirito in un solo corpo. Contenendoci tutti in Lui, ci fa figli per adozione. Si abbassò fin dove noi eravamo per innalzarci fin dove egli è. Si insinua nel testo la teologia dello "scambio", che iniziò Ireneo di Lione: il Figlio di Dio si è fatto figlio dell'uomo perché tutti noi potessimo diventare figli di Dio¹⁵. Così l'unione di tutti nel corpo di Cristo sfocia nella partecipazione alla sua filiazione divina nello Spirito Santo. È l'economia della carne che fa possibile la partecipazione dell'uomo alla vita divina. Nel corpo del Cristo risorto e nella configurazione con Lui nella gloria raggiunge l'essere umano la sua pienezza.

La filiazione divina può diventare così la categoria centrale della teologia della grazia. Come in tutto questo nostro breve percorso, è fondamentale il riferimento cristologico. «Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato» (*Sal* 2,7) sono le parole che descrivono il dialogo ineffabile del Padre e del Figlio nel momento della risurrezione, riflesso economico salvifico dell'eterno dialogo dello scambio di amore nella pienezza della vita intratrinitaria. Fra tutti i "titoli" cristologici che troviamo nel Nuovo Testamento, quello di "Figlio" ha preso molto presto il sopravvento. E quello che più direttamente ci mostra la sua relazione unica a Dio Padre – il nome cristiano di Dio per eccellenza – e dunque lo definisce con più profondità. Gesù è il Figlio "unigenito", non condivide con nessun'altro la sua relazione al Padre. Ma in virtù della sua infinita benevolenza,

14. *In Joh. evang.* I 9.

15. *Adv. Haer.* III 19,1; IV 33,4; V praef. Altri esempi in L. F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011⁶, 325.

Dio Padre ci ha trasferiti nel regno del Figlio del suo amore nel quale abbiamo la redenzione (Col 1,13-14). Nell’adempimento obbediente dei disegni del Padre, Gesù ci introduce nella relazione con Lui. Egli ci insegna che Dio è nostro Padre (cfr. p. es. *Mt* 5,45.48; 6.4.6.14-15; *Lc* 6,36; 11,13), e ci invita allo stesso tempo a invocarlo come tale: “Padre nostro” (*Mt* 6,9; *Lc* 11,2). Colui che è l’Unigenito, per il suo amore verso di noi, si è fatto il primogenito fra molti fratelli e noi dobbiamo riprodurre la sua immagine (cfr. *Rm* 8,29). Se in quanto Dio, Gesù e Figlio unigenito, per la sua incarnazione è diventato fratello di tutti gli uomini perché, per suo mezzo, Dio voleva portare molti figli alla sua gloria: «Conveniva infatti che Dio – per il quale e mediante il quale esistono tutte le cose, lui che conduce molti figli alla gloria – rendesse perfetto per mezzo delle sofferenze il capo che guida alla salvezza. Infatti, colui che santifica e coloro che sono santificati provengono tutti da una stessa origine; per questo non si vergogna di chiamarli fratelli» (*Eb* 2,10-11). Gesù procede dal Padre e anche da Dio Padre procediamo noi, ma Gesù divenne nostro fratello facendosi anche figlio di Adamo e condividendo la nostra condizione.

Continua quasi immediatamente la lettera agli Ebrei: «Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anche Cristo allo stesso modo ne è divenuto partecipe, per ridurre all’impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo» (*Eb* 2,14). La solidarietà del sangue e della carne che il Figlio di Dio ha assunto per noi ci apre alla filiazione. Mediante il sangue e la carne Gesù, con la sua morte, ha potuto vincere il diavolo. Nella carne Gesù ci ha ottenuto la salvezza. Condividendo la nostra condizione ha elevato l’umanità, non soltanto in lui, ma anche in noi. In questi termini si esprime il concilio Vaticano II: «Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime» (*GS* 22)¹⁶. Poiché Gesù, il Figlio, si è fatto uomo, la partecipazione alla sua vita divina significa anche la pienezza della nostra umanità. Egli è, infatti, l’uomo perfetto (ib.), e perciò seguirlo significa diventare “più uomo” (*GS* 41). Allo stesso tempo, poiché egli

16. LEONE MAGNO, *Tomus ad Flavianum* (DH 293): «humana augens, divina non minuens».

è fin dall'eternità Dio Figlio, nel dono del suo Spirito di filiazione e in tanto che figli anche a noi fa partecipare alla sua natura divina (cfr. 2 Pt 1,4). Infatti, soltanto nella "filiazione" ha senso la "divinizzazione". Lo hanno visto con chiarezza i Padri. Così diceva Gregorio di Nazianzo: «Sei stato fatto figlio di Dio, coerede di Cristo, e parlando con audacia, anche sei diventato dio»¹⁷. E più di un secolo prima, Clemente Alessandrino, considerato il primo coniatore del concetto di "divinizzazione", si esprimeva in questi termini: «...regalandoci [Gesù] la parte della eredità paterna veramente grande, divina, che non ci potranno mai togliere, divinizzando l'uomo con un insegnamento celeste»¹⁸. Sia la divinizzazione sia la perfetta umanizzazione, hanno Cristo come punto di riferimento. Nella filiazione divina si trova la perfetta sintesi di ambedue. In Cristo e nel suo Spirito partecipiamo alla vita divina e allo stesso tempo cresciamo in umanità.

Non si può vivere la filiazione divina senza l'amore fraterno. La paternità divina e l'amore universale si trovano già in relazione nelle parole di Gesù nel discorso sulla montagna: «Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5 44-45; cfr. Lc 6,35). La comunione fra gli uomini raggiunge il più alto livello nella partecipazione all'eucaristia, poiché tutti mangiamo di un solo pane e beviamo di un solo calice: «Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo; tutti partecipiamo all'unico pane» (1 Cor 10,17). Il corpo glorificato di Cristo, che si fa presente in mezzo a noi nell'eucaristia, è il luogo nel quale gli uomini sono introdotti nella comunione con Dio e fra di loro¹⁹. «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche chi mangia me vivrà per me» (Gv 6,56-57). In Cristo la carne e il sangue sono il mezzo di comunicazione della vita divina, la

17. Or. 14,23,

18. *Protr.* XI 104, 4. Anche CIRILLO DI ALESSANDRIA, *In Joh.* 10,2: «Il Signore dice che egli stesso è la vite, coloro che sono uniti a lui, e inseriti in qualche modo e radicati, sono già fatti partecipi della sua natura...».

19. Cfr. J. RATZINGER-BENEDIKT XVI, *Jesus von Nazaret II. Vom Einzug in Jerusalem bis zum Auferstehung*, Freiburg-Basel-Wien 2011, 299-300.

garanzia della vita eterna e della risurrezione (cfr. *Gv*, 6,53-55). Molto diverso è il significato della carne e del sangue in altri luoghi del Nuovo Testamento (cfr. *Mt* 16,17; *Gv* 1,13; 6,63). La realtà umana viene da Cristo profondamente trasformata. L’assunzione della carne da parte di Cristo è il mezzo della comunicazione dello Spirito che ci unisce in un solo corpo. «Il Verbo e Figlio del Padre unito alla carne, si è fatto carne come uomo perfetto, perché gli uomini, uniti allo Spirito, diventassero un solo spirito. Egli è Dio portatore della carne (*sarkophóros*), e noi uomini siamo portatori dello Spirito (*pneumatophóroi*)»²⁰.

La tradizione cristiana ha contemplato il rapporto dell’uomo con Cristo soprattutto a partire dal versante della redenzione e della pienezza escatologica che ci attende. Ma non mancano indizi per considerare che questo legame esiste già fin dalla creazione. Adamo è «la figura del futuro (*týpos tou méllontos*)» (*Rm* 5,12). L’interpretazione cristologica del motivo dell’immagine e la somiglianza di Dio (cfr. *Gen* 1,16-27) trova una base neotestamentaria in *1 Cor* 15,49: «e come abbiamo portato l’immagine dell’uomo terrestre, così porteremo l’immagine dell’uomo celeste». Sol tanto se nel primo Adamo si trova prefigurata l’immagine del secondo, l’unica e vera immagine del Dio invisibile (*2 Cor* 4,4.6; *Col* 1,15)²¹, la salvezza è la pienezza intrinseca dell’essere umano, pur essendo sempre pura grazia e dono che non possiamo raggiungere da noi stessi. E in questa relazione fra il principio e la fine, la carne ha un ruolo essenziale. Canta la liturgia romana dell’Ascensione del Signore: «*peccat caro, purgat caro, regnat caro Verbum Dei*»²².

Fra la creazione dell’uomo a immagine e somiglianza di Dio nei primordi della storia della salvezza e la consumazione escatologica, c’è un nesso indissolubile: la partecipazione finale alla filiazione divina di Gesù è lo sviluppo dell’immagine, già plasmata nel fango iniziale, grazie

20. ATANASIO DI ALESSANDRIA, *De incarnatione Verbi et contra Arianos* I 8.

21. Cfr. TERTULLIANO, *de car. res.* 6: «Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur, homo futurus. Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi...Ita limus ille, iam tunc immagine induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus erat, sed et pignus»; *Adv. Prax.* XII 4: «erat autem ad cuius imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat, imago veri et similitudo».

22. *Liturgia Horarum*, vol II, 714 (in Ascensione Domini, hymnus ad officium lectionis).

all'azione dello Spirito del Risorto. Lasciamo a Ireneo di Lione, l'ultima parola di questo mio intervento:

Se dunque fin d'ora, avendo ricevuto il pegno dello Spirito gridiamo «Abbà, Padre» (*Rm* 8,15; *Gal* 4,6), che cosa accadrà quando, risuscitati, lo vedremo faccia a faccia [...] Infatti, se già il pegno, abbracciando l'uomo da ogni parte in se stesso, gli fa dire «Abbà, Padre», che cosa non farà la grazia intera dello Spirito, quando sarà data agli uomini da Dio? Ci renderà simili a lui e porterà a compimento la volontà del Padre, perché farà l'uomo a immagine e somiglianza di Dio²³.

SOMMARI

Italiano

Il Verbo eterno, che a causa della sua natura Divina non poteva morire, ha preso dalla nostra natura ciò che glielo ha reso possibile, rivelando così, nei misteri della salvezza realizzati da Cristo mediante la sua incarnazione, morte e resurrezione, l'unità nell' *economia della carne* come già Tertulliano aveva intuito nell'affermare: «*Caro salutis est cardo*».

La salvezza alla quale ogni uomo è chiamato consiste nella partecipazione alla pienezza di Cristo, il quale attraverso la nostra umanità assunta e glorificata opera in noi la perfetta umanizzazione mediante la filiazione Divina. Tra il principio nella creazione ed il compimento escatologico, esiste un nesso indissolubile: “la partecipazione finale alla filiazione divina di Gesù è lo sviluppo dell'immagine, già plasmata nel fango iniziale, grazie all'azione dello Spirito del Risorto”.

English

The eternal Word, who because of his divine nature could not die, assumed our human nature so that through the mysteries of salvation realized by Christ through his incarnation, death, and resurrection, he could make unity possible in the economy of the flesh as previously intuited by Tertullian, “Caro salutis est cardo”.

The salvation to which every man is called consists in the participation in the fullness of Christ, who by assuming our humanity, effects in us the glorified, perfect humanization

23. *Adv. Haer.* V 8,1.

through divine filiation. Between the principle of creation and the eschatological fulfillment, there exists an indissoluble bond: “the final participation in the divine filiation of Jesus is developed from the image formed from initial material thanks to the action of the Spirit of the Resurrected One”.

Français

Le Verbe éternel, qui à cause de sa nature Divine ne pouvait pas mourir, a pris de notre nature ce qu’il lui a rendu possible, révélant ainsi, dans les mystères du salut réalisés par le Christ au moyen de son incarnation, de sa mort, et de sa résurrection, l’unité dans l’économie de la chair comme Tertullien l’avait déjà pressenti en affirmant: «*Caro salutis est cardo*».

Le salut auquel chaque homme est appelé consiste dans la participation à la plénitude du Christ, lequel, au moyen de notre humanité assumée et glorifiée, opère en nous l’humanisation parfaite par le moyen de la filiation Divine. Il existe un lien indissoluble entre le principe dans la création et l’accomplissement eschatologique: “la participation finale à la filiation divine de Jésus est le développement de l’image déjà formée dans la glaise originelle, grâce à l’action de l’Esprit du Ressuscité”.

Español

El Verbo eterno, quien por su naturaleza Divina no podía morir, ha tomado de la nuestra aquello que se lo permitía, revelando así, en los misterios de la salvación realizados por Cristo con su encarnación, muerte y resurrección, la unidad en la economía de la carne como ya Tertuliano lo había intuido al afirmar: «Caro salutis est cardo».

La salvación a la que todo hombre está llamado es la participación en la plenitud de Cristo, quien posee para siempre nuestra humanidad asumida y glorificada, y por la que opera en nosotros la perfecta humanización mediante la filiación Divina. Entre el origen en la creación y la consumación escatológica, hay un nexa indisoluble, “la participación final a la filiación divina de Jesús y el desarrollo de la imagen, ya plasmada en el fango inicial, gracias a la acción del Espíritu del Resucitado”.

Português

O Verbo eterno, que devido à sua natureza Divina não podia morrer, assumiu da nossa natureza aquilo lhe tornou possível, revelando assim, nos mistérios da salvação realizados por Cristo mediante a sua encarnação, morte e ressurreição, a unidade na economia da carne como já Tertuliano havia intuído ao afirmar: «*Caro salutis est cardo*».

A salvação à qual cada homem é chamado consiste na participação à plenitude de Cristo, o qual, por meio da nossa humanidade assumida e glorificada, realizaem nós a perfeita humanização mediante a filiação Divina. Entre o princípio na criação e a realização escatológica, existe um vínculo indissolúvel: “a participação final à filiação divina de Jesus é o desenvolvimento da imagem já plasmada no barro inicial, graças à ação do Espírito do Ressuscitado”.

Bonaventure and Aquinas on Marriage: between Creation and Redemption*

JOSÉ GRANADOS**

One of the most evident differences between Bonaventure and Aquinas' vision of marriage is that the former speaks of the sacrament of marriage from the beginning of Adam and Eve's existence, thus offering a unified view of salvation history; while the latter reserves the term *sacrament* for Christ's institution, and develops a rich reflection on natural marriage in order to explain its meaning before Jesus' coming¹.

* This article is an abridged version of a paper presented at the 10th Annual conference of the IGTM (*Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik*), on the topic *Sacramentum Magnum*, organized in Prague in June 2012 in collaboration with the Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family. A full version of the paper, with a more complete presentation of the texts of Bonaventure and Aquinas, will be available in the proceedings of this conference, to be published by Ashendorff Verlag.

** Professor of Dogmatic Theology, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Roma.

1. Cfr. S. PINCKAERS, "Ce que le Moyen Age pensait du mariage", in *La vie spirituelle. Supplément* 82 (1967) 413-440. On marriage according to Bonaventure, cfr. J.F. QUINN, "Saint Bonaventure and the Sacrament of Matrimony", in *Franciscan Studies* 34 (1974) 101-143; P.J. MILLER, "The Sacrament of Divine-Human Communion. Notes on St. Bonaventure's Theology of Marriage", in *Anthropotes* 11 (1995) 167-181; M. ARÓZTEGI, "San Buenaventura sobre el matrimonio. Comentario a IV Sent d 26 ch. 6", in *Scripta Theologica* 43 (2011) 265-296; see also the accurate analysis of M. Aróztegi in his forthcoming book on this topic (Publicaciones de la facultad de teología San Dámaso, Madrid). Regarding Aquinas, cfr. G. DE BROGLIE, "La conception thomiste des deux finalités du mariage", in *Doctor Communis* 27 (1974) 3-41; F. GALEOTTI, "Amore e amicizia coniugali secondo S. Tommaso", *Doctor Communis*

The topic of the connection between creation and redemption in marriage is also of the utmost importance for a contemporary theology of this sacrament. Marriage's special link to creation is indeed its distinctive trait among the sacraments. It is because marriage is rooted in nature that the theology of marriage exerts such broad effects for culture and society. Contemporary theology has identified this feature and understood its importance, not only in order to illumine the constitution of creation but also for a correct understanding of the sacramental economy. While traditionally the question posed regarding marriage has been whether it can fit within the concept of what a sacrament is, we could also put the question the other way round: what are the sacraments, given that marriage is one of them?²

This contribution, therefore, deals with a crucial question for the theology of marriage by examining the answer of the authors who better represent the two complementary positions taken by the Middle Ages. I will limit the study to their Commentary to Peter Lombard's Sentences, at some points prolonging the lines toward other works of both authors.

1. SAINT BONAVENTURE: MARRIAGE AS A COMMUNICATIVE SIGN OF DIVINE LOVE

While Aquinas establishes a clear distinction between marriage as *officium naturae*, and marriage as a sacrament, Bonaventure insists on the sacramentality of marriage from Creation onwards. How does the Franciscan

25 (1972) 39-59; G. GAZZONI, *I fondamenti del matrimonio secondo i principi di S. Tommaso. Excerptum e dissertatione doctorali*, PUG, Roma 1985; L. CUCIUFFO, *Contributi tomistici alla dottrina del matrimonio canonico*, ESD, Bologna 1992; M. LEBLANC, "Amour et procréation dans la théologie de saint Thomas", *Revue Thomiste* 92 (1992) 433-459; B. M. PERRIN, "L'institution du mariage dans le *Scriptum* de Saint Thomas", in *Revue Thomiste* 108 (2008) 423-466; 599-646; A. MCKAY, "Aquinas on the End of Marriage", in R. J. FEHRING - T. NOTARE (eds.), *Human Fertility: Where Faith and Science Meet*, Marquette University Press, Milwaukee, 2008, 53-70; J.W. KOTERSKI, "Aquinas on the Sacrament of Marriage", in M.W. LEVERING - M.A. DAUPHINAIS, *Rediscovering Aquinas and the Sacraments: Studies in Sacramental Theology*, Hillenbrand, Chicago 2009, 102-113.

2. Cfr. J. GRANADOS, *Signos en la carne. El matrimonio y los otros sacramentos*, Didákalos minor, Monte Carmelo, Burgos 2011.

explains that marriage is instituted before the Fall? Our first step towards an answer requires us to delve into his view of the sacraments in general.

1.1. *Marriage, creation and the sacramental economy*

According to Bonaventure the sacraments are needed because of the Fall. This was the position established by Peter Lombard, who had started his theology of the sacraments with a reference to the Good Samaritan, who heals the wounds of Adam's children. Bonaventure explains this healing character of the sacraments: it was fitting that man, who had fallen through his senses, should find salvation sacramentally, that is, through his senses, thus learning to be humble³. Is then the importance given to materiality in the sacramental economy only a consequence of the Fall? Or can the sacramental structure of salvation reveal something to us about the incarnate condition of the human being as such?

Bonaventure makes two exceptions to the general rule of the institution of the sacraments after the Fall: marriage and penance⁴. The former was fully instituted at the beginning, not as a remedy for sin, but as an office of nature⁵. For Bonaventure *officium naturae* does not refer only to procreation, but also to knowledge, to a sign that helps us elevate our mind towards God⁶. It is because of this sign-character that Bonaventure

-
3. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 1, p. 12: "Decebat etiam sapientiam: summae enim sapientiae est in his invenire remedium, quae fuerunt occasio lapsus, ut, sicut homo per lignum cecidit, ita per lignum remedium salutis invenire. Sic quia homo occasionem lapsus a visibilibus sumpserat, decuit divinam sapientiam in eisdem remedium invenire" (I quote Bonaventure's Commentary from volume IV of the Quaracchi edition, 1889; Aquinas' Commentary, from volume II of the Parma edition, 1858).
 4. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 26, a. 1, q. 2, resp., 664: "quaedam sunt Sacramenta, quae sunt pure fidei, sicut baptismus et confirmatio et consimilia; quaedam autem non tantum sunt fidei, sed etiam naturalis dictaminis; et talia sunt poenitentia et matrimonium, sed tamen non omnino sunt de dictamine iuris naturalis..." Cfr. In IV, d. 17, p. II, a.1, q.1; d. 22, a.2, q.1, where he says that penance is "de dictamine naturae adiutae aliquo modo per fidem".
 5. BONAVENTURE adds, in d. 39, another division: *in officium, in remedium, in Sacramentum* (IV Sent., d. 39, a. 1, q. 2, p. 834).
 6. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, p. 14: "Quoniam igitur homo lapsus non tantum lapsus est in pronitatem concupiscentiae, sed etiam in caecitatem igno-

calls marriage a sacrament from the very beginning of Adam's existence. This characterization is in accordance with his general view of the sacraments, needed not only to strengthen the fallen children of Adam (the sacraments as a remedy), but also in order to illuminate them⁷.

What is the signification proper to the sacrament of marriage from the beginning? In all sacraments we have both a natural representation and a sacramental sign⁸. Bonaventure asks whether the sacramental signs are natural or instituted by the will⁹. The obvious answer is that they have been instituted by a concrete will: the will of God. The difficulty with this reply is that natural signs are such because God instituted them; what is the difference, then, between a natural sign and a sacrament? Are not both instituted by God's will? Bonaventure replies that in the natural sign the signified reality comes from the principles of the created reality, whereas this is not the case in the sacraments, whose symbolism comes from God's intervention¹⁰. Both in creation and in the sacramental order we have signs; in the former, nature signifies from within itself, in the

rantiae: ideo, ut in utroque curetur per Sacramentum, non tantum debet habere Sacramentum quid gratuitum, sed etiam mysticum, et ita figurativum et significativum". Bonaventure gives another reason, the need of faith to accept salvation ("motus fidei excitatur per exhibitionem signi, ut requirat signatum; et per hoc homo disponitur ad curationem").

7. On the topic, cfr. M. VETERE, "Il concetto di sacramento in Bonaventura da Bagnoregio", in A. MONTAN - M. SODI (eds.), *Actuosa Participatio. Conoscere, comprendere e vivere la liturgia. Studia in onore del Prof. D. Sartore CSJ*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City 2002, 605-620. Vetere highlights the importance of symbolism for Bonaventure's notion of the sacrament: "In un sistema di riferimento aristotelico, permane un gusto platonico-agostiniano, dove la causa formale è anche causa esemplare, ponendo in essa l'efficacia sacramentale" (618). Cfr. also E. BERT, "Il concetto di analogia in S. Bonaventura", in *Doctor Seraphicus* 32 (1985) 11-21; I. ROSIER-CATACH, "Signification et efficacité: sur les prolongements médiévaux de la théorie augustinienne du signe", in *RevScPhTh* 91 (2007) 51-74, who speaks of the association between symbolism and efficacy: "L'on voit le pas franchi par Guillaume [d'Auvergne] par rapport à Augustin: alors que ce dernier invoquait le pacte et la convention pour expliquer la signification, Guillaume les fait intervenir pour rendre compte de l'efficacité" (67).
8. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 26, divisio textus, 661: "signum sacramentale duo in se continet, secundum quod tale signum significat diuinam institutionem et naturalem representationem, ideo pars ista habet duas. In prima agit de matrimonii institutione. In secunda de representatione sive aptatione signi ad signatum...".
9. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad 5, 15.
10. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad 5, 15: "Quod ergo obiicitur, quod est Deo voluntarium nobis est naturale; dicendum, quod verum est, si det rei illud non solum, ut in ea sit, sed etiam ut sit ab ea, ita quod sit a principiis subiecti; et quia talis ratio non est in Sacramentis, ideo vere et proprie sunt voluntaria."

latter nature signifies from God's action, by a special divine intervention. Note that natural and sacramental signs are connected: nature provides an ability to signify, and the actual signification happens through the institution by God's will.

In the case of marriage, natural signification and divine institution, although distinct, take place at the same point and are closely intertwined. Thus, the sacrament of marriage is not purely one of faith (*pure fidei*) but can also, like the sacrament of penance, be deduced in part from natural reason. The case of penance helps us understand what Bonaventure means. *Penance* is natural only inasmuch as it regards acknowledging one's offense to others. Regarding the understanding of one's sin as an offense against God, the act is not only natural, for faith in God is required¹¹. Bonaventure says that penance in this sense was hinted at (*insinuatum*) before the Law (in the words to Adam: *where are you?*), then instituted by Christ and promulgated by the Apostles¹².

A similar structure is to be observed in marriage, with the particularity that here the institution coincides with the establishing of nature by God¹³. Nature brings its own ability to signify, given in the words of consent, and in the marital coitus¹⁴. The natural signification refers to the

11. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 17, p. 2, a. 1, q. 1, 436: "Mentalis confessio est recognitio peccati et offensae; et haec est de dictamine naturae in speciali, secundum quod cognitio offensae est de dictamine naturae. Cognitio autem offensae humanae est de dictamine naturae per se, secundum quod est rationalis; sed cognitio offensae divinae est de dictamine naturae adiutae aliquo modo per fidem. Quomodo enim scit homo, se offendere Deum, quem non uidet, nisi per aliquem radium fidei hoc cognosceret? Cum autem hoc cognoscit, quod Deum per praevaricationem inhonorat; natura dictat, quod ab ipso est misericordia humiliter petenda; et hoc nunquam est, recognoscatur culpa".

12. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 22, a. 2, q. 1, 578-579.

13. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad 5, 15: "Sacramentum habilitatem ad significandum habet ex natura, sed actualitatem habet ex institutione. Unde Hugo dicit, quod 'tria sunt in Sacramento: similitudo ex creatione, significatio ex institutione, sanctificatio ex benedictione. Prima est indita per Creatorem, secunda adiuncta per Salvatorem, tertia administrata per dispensatorem'".

14. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 26, art. 2, q. 1, resp., 666: "Et quia quodam modo sunt a natura; et in statu naturae non debebat homo subdi elemento: ideo non fiunt in elemento extra sensibili; habent tamen exterius signum, quod quidem significat interiorem coniunctionem per naturam suae significationis, sicut verbum, vel nutus, et aliud additum, quod significat naturaliter consensum interiorem animorum, scilicet copula carnalis; secundum quod significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, vel Dei et animae, et hoc est secundum fidem et institutionem. Est enim habile per naturam

interior union of man and woman. By nature Adam and Eve possess from the beginning an external sign of their interior union. To this natural signification, God added his institution: due to the divine act marriage represents also the union between God and man, and the union between Christ and the Church. Signification is partly natural (the interior union of man and woman signified through the bodily union) and partly from faith in God (union between God and man) and from faith in Christ (union between Christ and the Church).

In order to understand this connection between the love of the spouses and the love of God it is crucial to consider the role of the body as a sign. As I have noted, symbolism is crucial to the Bonaventurian vision of the sacraments. The Franciscan argues that in our experience it is normally the case that the effect is the sign of the cause: when we see smoke (effect) we deduce the existence of fire (cause). Something similar happens in the experience of our own humanity, in our body and soul: changes in the invisible soul are the causes for modifications in the visible body. However, the sacraments seem to be an inversion of this general rule, for in them we see the cause, which is visible, and not the effect, the invisible grace. It is as if the visible body had an effect on what is spiritual, instead of the spirit just being the cause of the state of the body. Bonaventure concludes that in the sacraments the capacity of signifying comes first than the capacity of causing, as if signification were the norm for causality, and not vice versa¹⁵. This point is important in order to understand the vision of the body that is attached to the sacramental economy. Corporeality here is not only a visible expression of the soul, but also a way of transforming the interiority of man.

This vision allows us to overcome the perception of the sacramental economy exclusively as a process of learning through humility that forces man to find salvation in material elements inferior to himself.

et significat per institutionem, quia unus est mas et significat Christum, alius autem femina et significat animam. Et ex hoc patet responsio ad primum, quid sit hic signum, quia primo et principaliter est verbum, vel nutus, in quo exprimitur consensus; ut annexum est distinctio sexuum”.

15. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ad 2, 14: “*Habitudo signandi antecedit habitudinem causandi.*” Bonaventure then qualifies that the sacraments do not properly cause grace.

Bonaventure clarifies his vision by speaking of two sacraments that were given to man in Paradise, both referring to his bodily desires, in the form of hunger and sexuality¹⁶. The sacrament of the tree of life was given in order to remind Adam of his dependence on Wisdom; marriage was instituted so that Adam could learn that it was impossible for him to attain his perfection alone¹⁷. In both cases the body reminds Adam and Eve of their dependence on another, which signifies their dependence on God. Even if there had been no Fall, there would have been the need to be receptive towards God and to humble oneself before him. Man's bodiliness is the continuous reminder of this dependence. One can confirm, at this point, Bonaventure's "ontology of poverty"¹⁸.

The case of marriage illuminates thus an important aspect of the sacramental economy. Inasmuch as it acts as a sign that reveals man's dependence on another, material reality allows man's pathway towards God. The words of consent and the one flesh union between man and woman are not only an external representation of something that was already present internally. To the contrary, the external union reinforces the internal one. Therefore, instead of the consent just manifesting the internal union, the external consent creates (by divine institution) an internal bond which is indissoluble, with the indissolubility proper to God's love.

What we have, then, is a twofold movement. Man and woman love each other and express this love in words and in their conjugal union: this is the natural symbolism of the union with goes from the interior love to its external manifestation. In its turn, this bodily expression makes

16. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 26, a. 1, q. 1, 662-663: "Si tunc quaeratur: quare magis quantum ad nutritivam et generativam Adam habuit Sacramenta quam quantum ad alias potentias, ut visum etc.? dicendum, quod ista fuerunt in usum et in talem usum, qui veniebat ex indigentia. Nam Adam nec per se poterat conservari nec per se poterat generare. Et ideo indiguit aliquibus, quibus uteretur; et quia usus exterioris hominis et indigentia importabant similitudinem interioris, quia anima non per se potest vivere, nisi reficiatur a Christo, nec similiter per se bona opera facere, nisi fecundetur ab ipso: ideo patet, quod utrumque fuit Sacramentum, nec penes alios sensus oportuit alia Sacramenta institui".

17. After the Fall, only marriage was left as a sacrament, since it refers to the species, and not only to the individual: Bonaventure stresses the priority of community life in order to signify God's love for man.

18. Cfr. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en Théologie*, Études de Philosophie Médiévale 81, Vrin, Paris 2000, 137-150.

it possible for man and woman to become a sign of something greater, namely, indissoluble divine love. Notice the importance of bodily symbolism in this process: it is not that the bodily union signifies the interior union of man and woman, which in its turn signifies divine love. Rather, the movement from the human to the divine love passes through the body and finds in the body a pathway towards its fulfillment.

1.2. *Marriage as confirmed and fulfilled by Christ*

Given that marriage is a sacrament from the beginning, it is necessary to ask what is new since its institution by Christ¹⁹.

It is necessary to consider first how Bonaventure understands the efficacy of the sacraments, that is, their capacity to cause grace. He is hesitant between two positions, the one accepting that the sacraments cause grace from within their own material constitution, the other that maintains this claim only in a broad sense – God would act in the sacrament because of his commitment to do so, just as the king gives value to a coin because his stamp is on it. The Franciscan gives preference to the latter, for he seems afraid to accord too much weight to the material elements, lest he diminishes the dignity of grace²⁰. The focus is placed on God's fidelity to his pact, thus highlighting that the sign is not only a sign of something, but also a sign for someone²¹. Regarding marriage, the body is the place where human love between man and woman opens up

19. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 23, a.1, q.2, 591: "Communia sunt illa quae sunt quodam modo ex dictamine naturae, quod quia semper idem manet, illa Sacramenta ab initio cucurrerunt, ut matrimonium et poenitentia, secundum quod Deo reconciliat; et haec quidem Dominus Iesus consummavit et confirmavit in lege nova, non evacuavit".

20. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. I, p. I, a. I, q. 4, 24: "Cavendum est enim, ne, dum nimis damus corporalibus signis ad laudem, subtrahamus honorem gratiae curanti et animae suscipienti. Haec autem opinio non nimis dat neque subtrahit aliquid honoris debiti. Sicut igitur litterae regiae anulo regis sigillatae mangane sunt dignitatis et virtutis et valoris et magna dicuntur et posse et facere, tamen in eis nulla virtus est absoluta, sed sola ordinatio per assistentiam virtutis regiae – quod patet, quia, mortuo rege, non plus curatur de litteris suis quam de aliis, tamen nihil absolutum amiserunt – sic intelligendum in Sacramentis, et sic loquuntur Sanctorum auctoritates secundum communem usum".

21. Cfr. W. COURTENAY, "The King and the Leaden Coin: The Economic Background of 'Sine Qua Non' Causality", *Traditio* 28 (1972) 185-209.

to divine love, not because of something that the body possesses in itself, but because of God's loving decision of saving us through the body.

Now, the inspiration of this vision has its center in Christ. Just as the Incarnation becomes the seal of God's love for humanity, so human love touches divine love through its visible bodily expression. The connection between marriage and the sacraments of Baptism and of the Eucharist will show the christological center of Bonaventure's thought.

a) In order to see the connection with Baptism one needs to consider the question of marriage among non believers. Marriage between non Christians is not *ratum*; this is so because they lack faith and thus do not grasp what is signified in marriage (union between Christ and the Church), even if this sign is present²². Given Bonaventure's perception of symbolism, this incapacity to perceive the sign is not only intellectual, but it touches the spouses real belonging to each other and to God. In this case the sign is not fulfilled and the indissolubility is not perfect because, through Baptism, a greater union can still be received in their life: the union established by Christ. Bonaventure refers to the parable of the strong man who is defeated by someone stronger (cfr. *Mat 12,29 et par.*)²³. Christ is the stronger man who attaches the soul of the believer to himself in an indissoluble way. Faith in Christ, the acknowledgment of his love, is an event which brings about a novelty in the life of the spouses. Baptism, by incorporating them in Christ, allows for a more radical incorporation into each other, as member into member.

b) Rooted in Baptism, the Christian spouses experience that their union strengthens their belonging to Christ. Bonaventure sees a

22. Cfr. Bonaventure, IV Sent., d. 39, q.1, a. 3, 834: "Est et Sacramentum, quia significat unionem Dei et animae, sive unionem divinae naturae et humanae, non tantum aptitudine, sed actu; apud infideles vero aptitudine tantum. Et praeterea, ratio Sacramenti maxime consistit in ratificatione vinculi; apud infideles autem vinculum non habet ratificationem perfectam".

23. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 39, q.1, a. 3, 834: "Si autem quaeratur, quare matrimonium infidelium non est ratum; dicendum, quod hoc est propter defectum Sacramenti fidei, et propter statum; quia in tali statu iunctus est uxori, in quo potest vinciri uinculo fortiori, scilicet suscipiendo Sacramentum baptismi, et Christo alligari, a quo statu nemo potest prohibere; et ideo potest in casu istud vinculum infirmari"; cfr. *ibidem* ad 4: "Ad illud quod obiicitur de significatione, dicendum, quod etsi non actu repraesentet, tamen habitus; et hoc sufficit ad hoc, quod sit Sacramentum - Vel dic, quod actu repraesentat, licet nemo percipiat".

circularity between marriage and the Eucharist. Both sacraments contain complementary dynamisms of love. In the Eucharist the spouses unite with Christ and, as a consequence, between themselves; in marriage the spouses unite to each other and, as a consequence, with Christ. This is so because the union between the members brings about a greater union with the Head²⁴. The grace of marriage flows to the spouses because they are united precisely as members of Christ's body. As a result of this grace that unites man and woman, and given that this grace signifies the union between Christ and the Church, both spouses enter into a greater spousal union with God²⁵.

2. SAINT THOMAS AQUINAS: MARRIAGE AS NATURAL LOVE, ASSUMED AND TRANSFORMED BY CHRIST

As is well known, Aquinas' starting point consists of drawing a clear distinction between marriage as an office of nature and marriage as a sacrament. What are the reasons and the consequences of this change in approach? I will first examine the relationship between marriage and the concept of a sacrament.

2.1. *Marriage within the sacramental economy*

The sacramentality of marriage poses the question of the connection between natural signs and sacramental signs, which are in marriage closely intertwined. How do they differ and how are they connected? I have

24. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 26, a.2, q.2, ad 1, 668: "Ad illud ergo quod obiicitur, quomodo efficit quod figurat; dicendum, quod figurat coniunctionem animorum primo et hanc efficit, non primo uniendo, sed magis, sicut confessio contritionem; et hoc iterum quodam modo efficit coniunctionem cum Deo; quia, si membrum membro magis unitur, per consequens etiam magis unitur Christo. Sed in eucharistia, dum membra magis uniuntur ad invicem, unde Christo incorporantur; et sic patet differentia".

25. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 26, a. 2, q. 2, ad 3, 669: "in hoc Sacramento non fit desponsatio, sed figuratur ipsa desponsatio, quae est Dei ad animam; sed desponsatio, quae fit et figuratur, est desponsatio viri et mulieris; ubi per consequens datur aliqua gratia ad efficaciorum desponsationem et unionem ipsius animae; hoc tamen est ex consequenti".

already examined Bonaventure's position: he distinguishes between the two by pointing out how, in the sacraments, signification does not come from nature's own principles, but in virtue of God's institution. Aquinas moves within a different conceptual field: he focuses on the distinction between the simple sign and the effective sign. Natural things are signs of divine things, signs of God inasmuch as God is sacred; but only the sacraments are effective signs, signs of God inasmuch as He communicates sacredness²⁶. While Bonaventure focuses on the sign, which he understands as communicative of a sacred reality, for Aquinas what is important is the efficacy of the sacrament, in contrast to the mere sign²⁷.

In this light we understand why Aquinas insists that marriage at the beginning was no sacrament. He admits that, in a certain sense, it could be called a sacrament, inasmuch as it is a sign²⁸. However, this is for him too vague a sense of the term, for, as I have just noted, the true meaning of a sacrament lies in its efficacy²⁹. Now, for Aquinas, marriage was given at the beginning *in officium* and after the Fall *in remedium*. In these two cases there is no grace as such given through marriage, but only the activity proper to marriage by nature. As a result, the institution by God of marriage at the beginning does not consist of the bestowal of an indissoluble bond, as is the case in Bonaventure, but concerns

26. Cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 1, q. 1, a. 1, quaestiuuncula 1, ad 2, 455: "Ad secundum dicendum, quod res sensibiles non sunt signa divinatorum ut sunt sacramenta, sed ut sunt in seipsis sacra. Sacramentum autem debet intelligi signum rei sacrae ut est sacrans; et ideo non oportet quod omnes res sensibiles sint sacramenta".

27. Both authors are consistent with their preference: thus Aquinas characterizes consummation as being part of the action of marriage (its secondary *esse* as opposed to the primary *esse* of being); while Bonaventure uses another distinction, between *esse (ratum)* and *esse plenum (consummatum)*.

28. Cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3, 459: "[matrimonium] proprie loquendo non fuisset sacramentum, nisi forte in quantum rem sacram significabat; et non quidem illius sacrae rei, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiae, per huiusmodi matrimonium homo in statu illo cognitionem accepisset; sed magis e converso ex cognitione praedicate conjunctionis convenientiam et sanctitatem matrimonii cognovisset".

29. Moreover, in the beginning marriage was a sign unable to teach anything new. In fact, it was by knowing first about Christ and the Church that Adam was able better to understand the dignity of his union with Eve. This capacity of foreseeing the mystery of the Incarnation does not mean that he was able to predict his Fall: for it is possible to think of the Incarnation without thinking of the Fall, even if the Incarnation took place because of the Fall: cf. IV Sent., d. 1, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 3, 459; cfr. IV Sent., d. 26, *expositio textus*, 923.

certain laws about whom cannot contract marriage (in the beginning, only one's father and mother are excluded)³⁰. The root of this difference is that Bonaventure accords more importance to the signification of the sacraments, present from the very beginning, whereas Aquinas thinks more of their efficacy and their acting power, only given, as we shall see, through Christ's passion.

There is a correspondence between Aquinas' view of the sacraments and his reading of nature. Just as Aquinas sees the sacraments in the light of God's action, so he sees natural marriage as a capacity for acting together with others. Marriage is oriented towards the common action of the spouses, their contribution to the whole of nature and to the building up of society. In order to explore the connection between the two spheres I now turn to the moment of marriage institution by Christ.

2.2. *Institution of marriage by Christ*

Aquinas reserves the term sacrament for marriage after the Fall and especially after its institution by Christ.

It is interesting here to refer to Aquinas' solution regarding the sacraments of the Old Testament. St. Thomas follows a different path from Bonaventure by denying them an efficacy *ex opere operato*. For Bonaventure, Old Testament sacraments were like bodily acts of faith in the future coming of Christ: *professio fidei facto*³¹. Christ's coming was anticipated, not only in the soul's act of faith, but also in the flesh of Israel, for the body is the symbolic place par excellence. It would seem, then, that Thomas does not appreciate the historic character of salvation as Bonaventure does. This impression is, however, misleading; since the reason for Aquinas' position lies precisely on the importance he grants to embodied history in the sacramental economy, the body being for

30. Cfr. B. M. PERRIN, "L'institution du mariage dans le *Scriptum* de Saint Thomas", in *Revue Thomiste* 108 (2008) 423-466; 599-646, 602-606. Cfr. IV Sent., d. 26, q. 2, a. 2, ad 1 (921): "illa quae in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quae diversimode competit secundum diversos status; sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur; sed quod talis poena tali culpae apponatur, per determinationem juris positivi fit".

31. Cfr. BONAVENTURE, IV Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 5, 26.

him mainly capacity for passion and action. Salvation before Christ is given by anticipation in faith; for faith, an act of the soul and not of the body, can be active in advance of the fact. By contrast, Christ's grace is to be given bodily, for it flows from the bodily Passion of the Lord, and thus can follow only the line from the past to the future³². This solution underscores an important aspect of the bodiliness of the sacramental economy: it occurs in time, as a singular event that shapes the future.

In addition, reserving the concept of a sacrament specifically for the New Law helps Aquinas maintain the centrality of the figure of Christ. The sacraments are instrumental causes of grace, which receive their efficacy from the Passion through the Church's faith. We find in the *Scriptum* the initial formulation of a doctrine Aquinas fully develops in the *Summa Theologiae*³³. The sacraments, by contact with the body of Jesus, become true causes of grace, a grace that flows from within their very created structure, and not only because of God's decision to bestow it when the sacraments take place.

Marriage is also, as the rest of the sacraments, connected to Christ's passion. Certainly, marriage does not conform to the Passion of Christ with regard to Jesus' sufferings, but it does conform to it regarding Christ's charity³⁴. Because of this connection with Christ, the spouses receive a grace that enables them to fulfill their mission, thus healing and bringing to perfection the goals of natural marriage.

How does the conformation between Jesus' act of charity in the Cross and the union of the spouses come about? Aquinas answers by noting that in each sacrament there is a material operation that mediates a spiritual one, equivalent to the pouring of water in Baptism through which a spiritual cleansing takes place. The material operation of the sacrament of marriage is natural marriage itself inasmuch as it is natural

32. Aquinas develops this thought fully in *Summa Theologiae* III, q. 62, a. 6.

33. Regarding this evolution, in connection with the Risen body of Christ, cfr. J. P. TORRELL, "La causalité salvifique de la résurrection du Christ selon saint Thomas", in *Revue Thomiste* 96 (1996) 179–208.

34. Cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 26, q. 2, a. 1, ad 3, 921: "quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est".

and builds up society³⁵. The difference with other sacraments is that in marriage no sacred words or actions are added to natural marriage. The matter of the sacrament is the material part of the words of consent; the form, the meaning of these words³⁶. The natural union of the spouses is the instrumental cause through which the divine virtue acts as primary cause. The orientation of nature towards its goal of fulfillment, in the perspective of human action, is here assumed into the greatest act of love: Christ's self-gift for the Church. Here we see that the distinction between nature and sacrament entails no separation for Aquinas. It is used precisely to maintain the articulate connection between the two, as a condition for human love to be assumed in divine love.

How is Christ's love active within the love of the spouses? Aquinas develops the notion of instrumental causality to speak of the sacramental communication of grace. In order to explain how marriage communicates grace, Aquinas draws a comparison with the sanctification of the waters of Baptism through contact with Christ's body³⁷. In a similar way, the fact that Christ represented marriage on the Cross, enables marriage to communicate grace to the spouses. It is as if the body of Christ, who touched the waters of the Jordan, would also touch the bodies of the spouses, conforming them to the corporeality of his union with the Church, so that his grace can flow to them through the sacrament of marriage³⁸.

35. Cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 27, q. 1, a. 2, solutio 1, 928: "in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione quae eam significat; sicut per abluionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis; unde, cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, inquantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae; oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina; unde, cum conjunctiones materialium contractuum fiat per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio".

36. In this regard, marriage is similar to penance; cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 26, q. 2, a. 1, ad 2, 921: "sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia; et ideo, sicut poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio".

37. Cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 26, q. 2, a. 3, ad 1, 922: "sicut aqua baptismi habet quod corpus tangat et cor abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repraesentavit".

38. Cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 2, q. 1, quaestiuncula 2 et solutio 2, 478-479.

In addition Aquinas notices that marriage is a remedy against a wound that affects not only the individual person, but human nature itself. The concupiscence that marriage helps overcome is a concrete one, related to the generative potency of man, at the roots of the mediation of life from parents to children and, thus, of the transmission of original sin³⁹. Now, the sacrament of marriage possesses a healing effect also towards this wound of nature, not inasmuch as it touches the principles of nature itself (this is why original sin is still transmitted to the children of baptized persons), but regarding nature inasmuch as it is present in the spouses⁴⁰. Even if Aquinas does not further develop this insight, the possibility of a change regarding human nature could come only from Christ's Incarnation and his bodily act of love in his death and resurrection. This connection reinforces the conclusion that the grace bestowed in marriage comes from an identification of the bodies of the spouses with Christ's body, which starts in Baptism and is continued throughout the sacramental economy. Only in this way could the grace of marriage help diminish an evil embedded in the flesh, that is, in the precise point of unity of all humanity.

If we put the doctrine of marriage in the general context of the sacraments, the Incarnation being continued in them through the merits of Christ's passion, we could say that the bodies of the spouses have also been touched by Christ's redemptive Incarnation, so as to make their union able to act as an instrumental cause of divine grace. The sacrament of marriage is important because in it the love of God, made human in

39. Cfr. AQUINAS, IV Sent., d. 2, q. 1, a. 2, ad 8, 482: "concupiscentia quae est in actu generativae, habet specialem foeditatem ab aliis concupiscentiis: quia praeter hoc quod est infectiva personae, quod habet commune cum aliis, et idem remedium habens, scilicet poenitentiam, est etiam infectio naturae; et ideo debet habere speciale remedium, secundum quod ad purgationem naturae ordinatur".

40. Cfr. AQUINAS, II Sent., d. 31, q. 1, a. 2, 672: "redemptio Christi totum nobis reddit quod in Adam perdidimus; non tamen simul, sed unumquodque tempore suo: non enim per Christum in primum statum innocentiae perducimur, ut simus immortales in hac vita, sicut et Adam fuit; sed hoc per Christum in patria consequi speramus: et ideo per baptismum et alia sacramenta quae ex passione Christi virtutem sortiuntur, expurgatur homo quantum ad id quod personae est, et etiam quantum ad naturam in his quae personae sunt comparata, ut ipse homo in actibus personalibus peccato non serviat; sed non quantum ad naturam in his quae per se naturae debentur; et ideo oportet ut per actum etiam naturae infectio originaris in prolem transeat, quamvis etiam pater sit a culpa originali immunis, secundum quod ad personam suam spectat".

Christ's self gift for the Church, touches the love of the spouses enabling it to communicate fulfilled salvation. Moreover, the insistence on natural marriage and on its placement in nature and in the midst of the city, allows Aquinas to consider marriage as the point where God's action transforms the rest of the cosmos and of human society.

3. CONCLUSIONS

Bonaventure and Aquinas offer two complementary views on the sacrament of marriage. The most apparent difference between the two is their account of the institution of marriage in creation. While Bonaventure insists on calling marriage a sacrament from the time of Adam and Eve, Aquinas prefers to keep the term sacrament for marriage after the Fall and, especially, after its institution by Christ; marriage before the Fall was instituted only *in officium naturae*⁴¹. The link between creation and redemption has proved fruitful in analyzing the similarities and differences of both approaches. Their preferences are not accidental, but the result of a different understanding of the sacramental economy, which is in Bonaventure focused on signification, in Aquinas centered on action and dynamism.

Placed within the sacramental economy, marriage helps remember the unity of all men in a common nature and the historic character of salvation. Two important biblical topics for understanding the sacraments are thus included in the medieval vision of marriage: the notion of corporate personality rooted in a relational vision of the body, and a reading of history as anamnesis and promise⁴². I will now summarize what I think are the most salient elements for comparison.

a) Marriage: between creation and redemption

Bonaventure sees the key to marriage, in the love between man and woman as the manifestation of God's love that communicates his

41. Aquinas is consistent with this distinction, with a few exceptions in which he allows that, at the beginning of man's creation, there was also a certain sacramentality (cf. IV Sent., d. 39, q. 1, a. 2, p. 1023, on the marriage of non Christians: "etiam matrimonium tale est aliquo modo acramentum habitualiter, quamvis non actauliter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae").

42. Cfr. G. COLOMBO, "Dove va la teologia sacramentaria?", in *La Scuola Cattolica* 102 (1974) 673-717.

divine presence to the spouses. The love, in body and soul, between the spouses, as the sign pointing beyond itself towards God's love for the human person, is the place where grace is received. The unity between the different dimensions of the sign explains why marriage is a sacrament from the beginning of humanity.

Aquinas sees marriage, first, as a natural institution through which man and woman work together towards their fulfillment, always in the context of interaction with all of nature and with the rest of society. The distinction between natural and sacramental order ensures that God's activity in Christ respects the integrity of human action, assuming and perfecting it. The sacrament of marriage is the precise point in which the Incarnation touches the body of the spouses. By conforming the body of the spouses to the corporeality of Jesus and the Church, Christ provides progressive healing to the sphere of nature that was wounded in original sin and bestows upon marriage a fulfilled way of living out charity.

b) Marriage and the bodily economy of the sacraments

Bonaventure holds a symbolic view of the sacramental economy, where a symbol is not just a reference to a reality placed beyond it, but the real presence of this reality by participation in it. Through the bodily senses it is possible to attain to human and divine love. The bodily union between man and woman is the place where they can grasp their mutual charity and their union with Christ and with God. The focus on the body brings about an ontology of dependence, in which divine love appears in the midst of this world. Marriage, as the sacrament of the corporeal love that unites the spouses, helps us see how each sacrament transmits grace through God's faithful love for humanity, already embedded in the symbolic order of creation.

Aquinas, on his part, insists on nature as an essential element of human action in marriage. The body is seen above all in its capacity to suffer and to act, to receive and to give. By this insistence Aquinas safeguards the integrity of creation and its radical goodness. Natural marriage helps us understand how the body of Christ becomes the beginning of a new way of God's action in the world, through the sacramental economy. Christ's action brings about the beginning of a new salvific dynamism, which acts through the natural love of the spouses and transforms it according to the new measure of Christ's love on the Cross.

c) Marriage and the history of salvation

Bonaventure insists on the continuity of the plan of salvation: marriage is a sign from the beginning, fulfilled in Christ. It is the insistence on symbolism that allows this unified vision, for the sign connects each moment of time with the preceding and following points of history. On the other hand, Bonaventure has more difficulty with distinguishing the specificity of the different stages of time.

Aquinas insists more on the difference between two stages of history: creation and redemption. In this way he grasps the character of history as event and novelty, in the light of divine and human action. The beginning as the original act of God who establishes nature, and the fulfillment of time as Christ's action that renews history are his main points of interest.

We could say that Aquinas explains better the efficacy of the sacraments after Christ, whereas Bonaventure explains better their presence before Christ, from creation on. This is due, on the one hand, to Bonaventure's insistence on the symbolic character of creation, which expands easily to the whole of time; and, on the other, to Aquinas' grasp of the unicity and irreversibility of history as event.

Both visions underscore the importance of the body and of history, from different viewpoints. Bonaventure's insistence on the body as a visible sign of transcendence complements Aquinas' presentation, in which the body is the place of passion and action, through which human life opens up to a higher fulfillment. Bonaventure underscores the unity of the plan of salvation, the link between the different stages of history. Aquinas stresses the singularity of salvation events, the way in which history can be "a very sudden thing"; and how it is built up step by step, in common action, in a path towards its fulfillment⁴³.

Marriage appears thus as crucial for both authors to illumine the corporeality and historicity of Christian salvation. It is the place both of symbolism and of action; of the overarching vision and of the irrepeatable event. Sacramental theology could gain much from a fruitful interaction of these two viewpoints.

43. Cfr. PH. ROTH, *American Pastoral*, Vintage, New York 1998, 87: "People think of history in the long term, but history, in fact, is a very sudden thing".

SOMMARI

Italiano

Bonaventura e l'Aquinate offrono due punti di vista complementari sul sacramento del matrimonio. La differenza più evidente tra i due è il valore che essi danno all'istituzione del matrimonio nella creazione. Mentre Bonaventura insiste nel definire il matrimonio un sacramento dal tempo di Adamo ed Eva, l'Aquinate preferisce serbare il termine sacramento per il matrimonio dopo la Caduta e, in particolare, dopo la sua istituzione da parte di Cristo; il matrimonio prima della Caduta era stato istituito solo *in officium naturae*. L'articolo prende in esame il legame tra creazione e redenzione riguardo al matrimonio, cosa che si rivela fruttuosa nell'analizzare le similitudini e le differenze tra i due autori.

La conclusione a cui giunge lo studio è che le loro preferenze non sono casuali, bensì il risultato di una diversa comprensione dell'economia sacramentale, che in Bonaventura è focalizzata sul significato, mentre nell'Aquinate è incentrata sull'azione e il dinamismo. Bonaventura insiste sulla continuità del piano di salvezza: il matrimonio è un segno dall'inizio e punta sempre al suo compimento in Cristo. L'Aquinate si focalizza più sulla differenza tra i vari gradi di salvezza. In questo modo egli coglie la natura della storia come avvenimento e come novità alla luce dell'azione divina e umana.

Il matrimonio appare pertanto decisivo in entrambi gli autori per illuminare la corporeità e storicità della salvezza cristiana. È il luogo sia del simbolismo che dell'azione; sia di una visione generale che dell'evento irripetibile. La teologia sacramentale può guadagnare molto da una feconda interazione tra questi due punti di vista.

English

Bonaventure and Aquinas offer two complementary views on the sacrament of marriage. The most apparent difference between the two is their account of the institution of marriage in creation. While Bonaventure insists on calling marriage a sacrament from the time of Adam and Eve, Aquinas prefers to keep the term sacrament for marriage after the Fall and, especially, after its institution by Christ; marriage before the Fall was instituted only in officium naturae. The paper examines the link between creation and redemption with regard to marriage, which proves fruitful in analyzing the similarities and differences of both authors.

The conclusion of the study is that their preferences are not accidental, but the result of a different understanding of the sacramental economy, which is in Bonaventure focused on signification, in Aquinas centered on action and dynamism. Bonaventure insists on the

continuity of the plan of salvation: marriage is a sign from the beginning, and it always points towards its fulfilment in Christ. Aquinas focuses more on the difference between the stages of salvation. In this way he grasps the character of history as event and novelty, in the light of divine and human action.

Marriage appears thus as crucial for both authors to illumine the corporeality and historicity of Christian salvation. It is the place both of symbolism and of action; of the overarching vision and of the irrepeatable event. Sacramental theology could gain much from a fruitful interaction of these two viewpoints.

Français

Bonaventure et l'Aquinate offrent deux points de vue complémentaires sur le sacrement de mariage. La différence la plus évidente entre les deux est la valeur qu'ils donnent à l'institution du mariage dans la création. Tandis que Bonaventure insiste sur une définition du mariage comme sacrement, du temps d'Adam et d'Eve, l'Aquinate préfère réserver le terme de sacrement pour le mariage, après la chute; et en particulier après son institution par le Christ; le mariage précédent la chute avait été institué seulement *in officium naturae*. L'article examine le lien entre création et rédemption du point de vue du mariage, ce qui se révèle fructueux dans l'analyse des similitudes et des différences entre les deux auteurs.

La conclusion à laquelle aboutit cette étude est que leurs préférences ne sont pas fortuites, mais sont plutôt le résultat de compréhensions différentes de l'économie sacramentelle, qui en Bonaventure se focalise sur la signification, alors que pour l'Aquinate elle est centrée sur l'action et le dynamisme. Bonaventure insiste sur la continuité du dessein du salut: le mariage est un signe depuis l'origine et pointe toujours vers son accomplissement en Christ. L'Aquinate se focalise plutôt sur la différence existant entre les différents degrés du salut. De cette manière, il prend la nature de l'histoire dans le sens d'un avènement et d'une nouveauté à la lumière de l'action divine et humaine.

Le mariage apparaît donc comme décisif chez les deux auteurs pour éclairer la corporéité et l'historicité du salut chrétien. Il est aussi bien le lieu du symbole que celui de l'action; aussi bien d'une vision générale que d'un événement unique. La théologie sacramentelle a beaucoup à gagner de l'interaction de ces deux points de vue.

Español

Buenaventura y el Aquinate ofrecen dos puntos de vista complementarios sobre el sacramento del matrimonio. La diferencia más evidente entre ambos es el valor que dan a la institución del matrimonio en la creación. Mientras Buenaventura insiste en definir el matrimonio como un sacramento desde el tiempo de Adán y Eva, el Aquinate prefiere

reservar el término sacramento para el matrimonio después de la Caída y, en particular, después de su institución por parte de Cristo; el matrimonio antes de la Caída fue instituido sólo in officium naturae. El artículo examina el vínculo entre creación y redención respecto al matrimonio, lo que se revela fructífero en el análisis de las semejanzas y las diferencias entre los dos autores.

La conclusión a la que llega el estudio es que sus preferencias no son casuales, sino más bien el resultado de una comprensión diferente de la economía sacramental, que en Buenaventura se centra en el significado, mientras que en el Aquinate se centra más en la diferencia entre los diversos grados de salvación. De este modo, éste elige la naturaleza de la historia como acontecimiento y como novedad a la luz de la acción divina y humana.

El matrimonio se presenta por lo tanto como decisivo en ambos autores para iluminar la corporeidad y la historicidad de la salvación cristiana. Es el lugar tanto del simbolismo como de la acción; tanto de una visión general como del evento irrepitable. La teología sacramental puede ganar mucho de una fecunda interacción entre estos dos puntos de vista.

Português

Boaventura e o Aquinate oferecem dois pontos de vista complementares sobre o sacramento do matrimônio. A diferença mais evidente entre os dois é o valor que eles conferem à instituição do matrimônio na criação. Enquanto Boaventura insiste em definir o matrimônio como um sacramento desde o tempo de Adão e Eva, o Aquinate prefere reservar o termo sacramento para o matrimônio após a Queda e, em particular, após a sua instituição por parte de Cristo; o matrimônio antes da Queda tinha sido instituído somente *in officium naturae*. O artigo examina o vínculo entre criação e redenção com referência ao matrimônio, o que se revela frutuoso na análise das semelhanças e diferenças entre os dois autores.

A conclusão alcançada pelo estudo é que as suas preferências não são casuais, mas são o resultado de uma diversa compreensão da economia sacramental, que em Boaventura é focalizada no significado, enquanto que no Aquinate é centrada na ação e no dinamismo. Boaventura insiste na continuidade do plano de salvação: o matrimônio é um sinal desde o início e aponta sempre à sua realização em Cristo. O Aquinate focaliza mais a diferença entre os vários graus de salvação. De tal modo ele compreende a natureza da história como acontecimento e como novidade à luz da ação divina e humana.

O matrimônio se mostra, portanto, decisivo em ambos os autores para iluminar a corporeidade e historicidade da salvação cristã. É o lugar tanto do simbolismo quanto da ação; tanto de uma visão geral quanto do evento que não se repete. A teologia sacramental pode ganhar muito com uma fecunda interação entre estes dois pontos de vista.

Il dipinto dell'anima. Quale orizzonte per l'educazione alle virtù?

OANA GOȚIA*

Qual è il senso l'educazione? Qual è il *telos* di questo compito così meraviglioso che introduce il figlio all'avventura della vita? La vita di ognuno di noi ci provoca, ci interpella a scoprire da protagonisti questo senso.

Sarebbe sbagliato, sebbene sia spesso allettante, tentare, in quanto educatore, di sostituirsi ai figli nelle difficoltà, di affrontare al loro posto il male che si presenta nei vari momenti della loro esistenza, o di "proteggerli" ed isolarli da qualsiasi occasione dolorosa e faticosa. In primo luogo, un tale atteggiamento sarebbe impossibile da mantenere per lungo tempo – i genitori non li abbiamo sempre con noi- e, inoltre, questo non consentirebbe al figlio di acquisire le capacità necessarie per compiere la propria strada nel mondo delle relazioni con gli altri.

Qual è allora il significato dell'accompagnamento dei figli nel cammino della vita, quali sono i punti nodali di una educazione adeguata che congiunga la formazione intellettuale a quella psico-affettiva e fisica?

1. LA *PAIDEIA* GRECA A PARTIRE DA UNA METAFORA PLATONICA

Vorrei partire da un'immagine concreta dell'educazione offerta nella *Repubblica* di Platone, senza reclamare che l'analisi sia una esaustiva. Prima di presentarla, è utile sapere che gli studiosi di Platone considerano

* Docente presso la sede centrale del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.

questo dialogo fondamentale e rappresentativo per il filosofo anche perché si tratta di un'opera dal taglio educativo considerevole¹. Il famoso VII libro – in cui viene descritto il mito della caverna – mette a fuoco una domanda fondamentale: che senso ha una vita di osservazione delle ombre della realtà? È questo il senso pieno della realtà? Qual è il significato della vita dell'uomo? La metafora dell'educazione come scoperta del senso, in quanto un cammino dall'oscurità verso la luce, è potente, ma deve essere tuttavia articolata adeguatamente. L'immagine plastica dalla quale vorrei avviare la mia breve spiegazione è offerta nel IV libro, dove si parla dell'educazione dei guardiani della Città ideale, che devono proteggerla dagli attacchi esterni e dai disordini interni:

Tu sai bene – cominciai- che quando i tintori vogliono colorare le lane, in modo che diventino purpuree, in primo luogo scelgono fra tanti colori le stoffe di un solo tipo, cioè bianche; dopo di che le predispongono con un trattamento non poco laborioso, affinché assorbano quanto più è possibile il colore; solo a questo punto procedono all'immersione. E la stoffa che sia lavorata secondo tale procedimento assume tinte indelebili, e non c'è lavaggio, né con sapone, né senza sapone che possa sbiadirla. (...) In tal modo, neppure questi saponi che pure sono così forti riuscirebbero a sbiadire la loro tinta; intendo il piacere [*hedonê*]- certo, fra tutte queste sostanze detergenti pulenti la più temibile per le sue conseguenze – il dolore [*poinë*], la paura [*phóbos*] e il desiderio [*epithumia*] [IV, 429d - 430b].

L'immagine dell'anima come una stoffa o tela bianca sulla quale i colori- vale a dire, le virtù- si impregneranno in maniera durevole, ci provoca a pensare: la nostra anima è veramente bianca o vuota prima dell'acquisizione delle virtù? Il piacere, il dolore, la paura sono davvero solo gli agenti esterni che mettono in pericolo la forza dei colori dell'anima? Non hanno un significato proprio che potrebbe entrare nella composizione cromatico del dipinto?

Il contesto di questa metafora platonica dell'educazione è quello della formazione di una delle tre classi dello Stato regio – i guardiani- ed

1. Per esempio, N. D. SMITH, "Images, Education, and Paradox in Plato's Republic", in *Apeiron* 32 (1999) 125-14; E.F. COOKE, "The moral and intellectual development of the philosopher in Plato's Republic", in *Ancient Philosophy* 19 (1999) 37-44.

è rilevante per il nostro tema poiché nel dialogo platonico, la struttura dell'anima [*psyche*] è analoga a quella della Città ideale², anzi dipende da essa³: pertanto, le figure dei guerrieri corrispondono alla parte irascibile dell'anima. Infatti, i tre gruppi socio-politici componenti (il mito degli uomini nati dalla terra) della Callipolis - aurea (governanti), argentea (guerrieri), bronzea (prestatori d'opera) - corrispondono alla tripartizione dell'anima: razionale, irascibile e concupiscibile⁴. Va precisato che ad una tale tripartizione dell'anima e della città corrisponde anche quella delle tre virtù attinenti alle suddette facoltà e implicitamente alla classe politica relativa ad essa: sapienza, coraggio, temperanza. La sapienza è la virtù di coloro che hanno compiti di governo, il coraggio la virtù dei guardiani dediti alla guerra e alla difesa; la temperanza invece deve risiedere in tutte e tre le classi dei cittadini.

2. SUPERARE L'INTELLETTUALISMO: LE VIRTÙ, UN CAMMINO DI TUTTA LA PERSONA

Il passaggio citato presuppone un fatto fondamentale: per Platone, come per tanti dei filosofi greci antichi, l'educazione è un cammino verso la

-
2. W. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo Greco*, La Nuova Italia, Firenze 1954, vol. II, 342: "E, in realtà, è questo, dell'anima dell'uomo, il tema vero e l'interesse fondamentale di Platone nella Repubblica. Quel che egli dice, propriamente sullo stato e sulla sua struttura, quella che si può chiamare la concezione organica dello stato, nella quale molto vedono il nucleo della Politeia platonica, è introdotta soltanto come immagine ingrandita dell'anima e della sua struttura. Anzi: nello stesso problema dell'anima l'interesse primo di Platone non è teoretico ma pratico: è l'interesse del formatore di anime".
 3. J. LEAR, "Inside and Outside the Republic", in *Phronesis* 37 (1992) 184-215, 193: "By now it should be clear that he is not relying on a mere analogy of *polis* and *psyche*, but on a isomorphism which must hold due to the way we function psychologically. Psyche and polis, inner world and outer world, are jointly constituted by reciprocal internalizations and externalizations; and the analogy is a byproduct of this psychological dynamic".
 4. PLATONE, *Repubblica*, IV, 439 d-e, Bompiani, Milano 2009, 505: "Pertanto- ripresinton saremmo irragionevoli, se ritenessimo che questi due principi sono diversi fra loro: quello del ragionamento lo potremmo definire la facoltà razionale dell'anima [*logistikon*]; l'altro con cui si ama, si ha fame si ha sete e si è sconvolti da molte altre passioni lo si chiamerà irrazionale [*alogistikon*]e concupiscibile [*epithumetikon*], avendo relazione coi piaceri e con ciò che li soddisfa (...)Ma l'istinto aggressivo col quale ci adiriamo [*thumos*], non dovremmo parlo come terzo".

pienezza, verso l'eccellenza della persona, verso la vita buona, dunque un cammino delle virtù. Le virtù non sono dunque delle “ispirazioni momentanee” o semplicemente delle tecniche o metodi da memorizzare: un tale significato della vita sarebbe veramente poco accattivante. Esse permettono invece alla persona di affrontare la realtà concreta che l'interpella a trovare il suo senso profondo. Sono delle disposizioni stabili dell'anima [*hexeis*] che consentono di scegliere il bene concreto autentico in varie circostanze, e coinvolgono non solo la conoscenza, ma anche gli affetti; poiché le virtù rendono buona non solo l'azione, ma anche la persona stessa che la compie⁵. Un altro aspetto importante che deriva dal fatto che la virtù è definita in quanto “disposizione”, è l'importanza di cogliere quanto sia cruciale il passato e il futuro delle virtù: vale a dire, il percorso che precede l'acquisizione delle virtù nel quale gli altri e l'alleanza di fiducia con loro hanno un ruolo imprescindibile e la prospettiva alla quale tale cammino apre ovvero la forza di quell'orizzonte di pienezza umana che attira l'uomo nelle scelte particolari del bene⁶.

Il percorso *paidetico* platonico comprende non soltanto una formazione scientifica rigorosa in discipline come la musica, la pittura, la geometria, l'aritmetica, la logica, la matematica, la stereometria, l'armonia e soprattutto la dialettica che ha come scopo la conoscenza del bene, il cui principio non è basato su ipotesi. Si tratta di un percorso formativo della persona molto più ampio che mira ad aiutarla a sviluppare le abilità naturali e il carattere morale e che, di conseguenza, implica la cura e la collaborazione degli affetti nel cammino della scoperta di senso, di eccellenza e di pienezza. È vero che Platone è stato spesso criticato per un certo intellettualismo nel suo pensiero etico, ma la *Repubblica* indica un passo avanti rispetto al concetto socratico dell'*episteme* come conoscenza sufficiente per acquisire

5. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 5. Cfr. J. ANNAS, *The morality of happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, 48-49.

6. J. ANNAS, *The morality of happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, 52: “Thinking of virtue as a stable disposition brings out something about virtue which is not much stressed in modern ethics. Modern discussions often encourage us to discuss and action in a vacuum without regard to the previous decisions that inclined the agent to do it, or to its effects in terms of the agent's future character. The ancient thought that virtue is a stable disposition, by contrast, reminds us that every action has both a past and a future. It has a past: it resulted from a pattern of reasoning that had developed in the agent as a result of living with the past decisions. And the action has a future: as a result of doing in the agent's disposition will have been reinforced or weakened”.

le virtù⁷. Come emerge dalla lettura di quest'opera centrale di Platone, per il filosofo antico le virtù si raggiungono non solo quando si acquisisce la vera conoscenza mediante l'intelletto, ma è necessario che si compia anche l'allenamento delle parti non-razionali dell'anima⁸.

3. LE INCLINAZIONI NATURALI COME “TELA” DEL DIPINTO DELLE VIRTÙ

È importante dunque soffermarci su questo punto: in che modo la ragione e gli affetti sono chiamati ad adoperare insieme nell'educazione dei figli secondo i due autori? Il passaggio platonico citato mette a fuoco il tema, ma deve essere chiarito e devono essere sollevati anche gli aspetti problematici inerenti a tale approccio. La prima impressione superficiale denota un metodo educativo sospetto: partire nell'educazione del figlio da una *tabula rasa*, inculcare in esso una capacità di resistenza tenace ai “solventi” esterni “pericolosi” come i piaceri, i dolori, le paure e i desideri. Bisogna capire che la metafora della stoffa che deve essere resistente alle intemperie e alle sostanze detergenti si applica all'anima umana per

7. T. IRWIN, *Plato's Ethics* (chapt. Republic IV: Is knowledge sufficient for virtue?), Oxford University Press, New York-Oxford 1995, 236-237: “Plato insists that bravery and temperance require the training of the non-rational parts of the soul as well as the acquisition of true beliefs in the rational part. He cannot, therefore, agree with the Socratic view that cognitive states are the only ones that make a difference to whether one is virtuous. This disagreement, however, does not require Plato to reject the Socratic claim that knowledge is sufficient for virtue. For Plato may believe that we cannot achieve knowledge, as distinct from right belief, unless we have acquired the appropriate non-cognitive states as well. If we have knowledge, we must have a fixed and self-conscious awareness of the grounds for our correct beliefs, and we must be able to reject specious but misleading counterarguments. Plato suggests that to reject these, we must have the right affective training.

8. E. DE STRYCKER, “The unity of knowledge and love in Socrates' conception of virtue”, in *International Philosophical Quarterly* 6 (1966) 428-444, 442: “Socrates has never held that knowing a definition was the same as virtue. A definition is only a pattern of words, while virtue is a form of life, and its higher form at that. Hence the insight which is virtue must stand on the level of life as it is “lived”, not merely as it is thought about. It is true that it possesses an objective aspect for it consists in acknowledging some order of values which is independent of every human choice: virtue is in itself more valuable than fame or wealth; the soul more than the body, knowledge more than opinion, and so on. That is why virtue is true knowledge, and, if one wishes, “science”. But it is a knowledge which transforms my life, not one which, like mathematics and architecture, may exist also in a dishonest, cowardly and selfish individual. This kind of knowledge is active love for the highest Good”.

illustrare l'acquisizione della virtù del coraggio umano, necessaria per affrontare le paure che nascono di fronte agli attacchi esterni e alle difficoltà della vita, occasioni nelle quali emergono le passioni della paura del dolore. Pertanto, si tratta di un'educazione che incoraggia la costanza e la resistenza nel fare il bene anche quando esso è difficile e terrificante.

Il problema dell'immagine dell'anima come *tabula rasa* in quanto condizione necessaria per consentire l'impregnazione del carattere dell'uomo con le virtù, è risolto da Platone stesso. Egli, presentando la sua tripartizione dell'anima, naturalmente ammette che la nostra natura ha delle inclinazioni naturali che ci rendono aperti, vulnerabili e diretti verso la verità, verso il bene sensibile corporeo e verso il bene in generale⁹. Esiste anche una diretta negazione di un concetto di educazione intesa come processo di instillazione della scienza nell'anima che non la possiede¹⁰. Non solo ogni persona è già inclinata naturalmente al bene, ma Platone parla anche dell'importanza di cogliere nei figli quali siano le loro capacità naturali particolari –ereditate o meno dai genitori, dai parenti – come la sensibilità artistica, per esempio¹¹. Pertanto, l'immagine metaforica della “stoffa bianca” dell'anima, non può riferirsi alla

9. PLATONE, *Repubblica*, IV, 439d-e; A. GRECO, “Natural Inclinations, Specialization and the Philosopher-Rulers in Plato’s Republic”, in *Ancient Philosophy* 29 (2009) 17 – 43, 25: “(...) one’s natural general abilities and dispositions support and facilitate both the acquisition and the application of the expertise to a given occupation only. Ideally all citizens would be excellent at what they do”.

10. PLATONE, *Repubblica*, 518b-c: “(...) dobbiamo concludere che l’educazione non è come la definiscono certuni che si professano filosofi. Essi sostengono di instillare la scienza nell’anima che non la possiede, quasi infondessero la vista in occhi che non vedono”.

11. PLATONE, *Repubblica*, 455b 4-c2; A. GRECO, “Natural Inclinations, Specialization and the Philosopher-Rulers in Plato’s Republic”, in *Ancient Philosophy* 29 (2009) 17 – 43, 25: “(...) one’s natural general abilities and dispositions support and facilitate both the acquisition and the application of the expertise to a given occupation only. Ideally all citizens would be excellent at what they do”.

Anche per Aristotele esiste il concetto della natura che facilita e rende propizia l’acquisizione delle virtù. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II 1 e VI 12. J. ANNAS, *The morality of happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, 158: “Aristotle, as we have seen, moves without comment between nature and mere nature. Is Aristotle’s mere nature simply the idea of nature as constraint, those aspects of us that are unavoidable, which we can modify but cannot avoid altogether? In some passages (EN III 5) this seems to be the case; but in others (II 1 and VI 12) Aristotle stresses the point that we are by nature “fit to” receive the virtues, and what is suggested is that we have natural “abilities and suitabilities”, as Alexander later puts it, for becoming virtuous. Nature shapes our development from the start, though it is habituation, not nature, which guides it”.

mancanza delle inclinazioni naturali o di capacità particolar, ma forse fa riferimento alla completa apertura, alla disponibilità e all'assenza di resistenze da parte della persona di essere impregnata dalla virtù.

4. "RESISTERE" AL DESIDERIO DI PIACERE O INTEGRARLO?

Perché viene menzionata la resistenza dell'anima non soltanto in riferimento alle paure del dolore, ma anche al piacere, quando si parla dell'acquisizione della virtù del coraggio?

Agli occhi di Platone, le virtù non sono sconnesse, non sono isolate, ma collaborano congiuntamente nell'edificazione del carattere virtuoso della persona. La forza nel raggiungimento del bene difficile da acquisire è collegata alla capacità dell'uomo di desiderare il vero bene, non quello che appare (*opinione/doxa*) semplicemente buono: la virtù del coraggio dunque è collegata intrinsecamente alla virtù della temperanza e alla saggezza¹². Anche la temperanza ha bisogno del coraggio e della saggezza per poter essere costante nella scelta del vero bene, soprattutto nella prima fase dell'apprendimento delle virtù, quando esse non sono ancora diventate disposizioni stabili per agire bene¹³.

12. IRWIN, *Plato's Ethics*, (chapter "Republic IV: The virtues"), cit., 225-226: "For when he [Plato] describes the stable conviction that is characteristic of bravery, e mentions the "solvents" that threaten to wash out the beliefs in the spirited part (430 a6- b2). The first of these is pleasure. Il Plato believes that pleasure undermines true belief, but Leontius has true belief with the wrong pleasures, he must be supposing, as Aristotle does, that the solvent effects of pleasure take time. (...) If, then, we are to understand Plato's view of bravery, we must not be misled into supposing that the only conditions of the spirited part affect a person's bravery. He must believe that conditions of the appetitive part affect it too; and since he believes this, he must also believe that bravery is not possible without temperance. Plato's account of bravery, therefore, does not imply that the virtues are separable".

13. IRWIN, *Plato's Ethics*, (chapter "Republic IV: The virtues") cit., 226: "It is difficult, however, to see how orderly appetites without a well-trained spirited part are sufficient to secure the normal sorts of temperate action. For even if someone's appetites are orderly, he will sometimes be tempted to some degree to pursue some pleasure contrary to what he initially thinks best. If his spirited part is not well trained, his true belief about what is best will not be stable; his mind will be easily changes by the prospect of pleasure. Plato can hardly intend this sort of fickle and self-indulgent person to count as temperate. For this reason, genuine temperance seems to require bravery, just as genuine bravery seems to require temperance".

Detto questo, è importante sollevare l'aspetto problematico della definizione della temperanza nel dialogo platonico in questione, una definizione che oscilla da un lato tra la nozione di "controllo", "dominio", "conformità al comando della ragione"¹⁴ e dall'altro, tra formule più felici come "accordo" [*sumphonia*] e "amicizia" [*philia*] della parte concupiscibile alla saggezza¹⁵. Mentre emerge molto più chiaramente nell'opera educativa per eccellenza di Aristotele – l'*Ethica Nicomachea*¹⁶ – il fatto che l'*enkrateia* non è una virtù completa, ma una fase preparatoria, ma imperfetta, proprio perché manifesta una lotta interiore tra ciò che si conosce, ciò che si sceglie e ciò che si desidera¹⁷.

-
14. PLATONE, *Repubblica*, IV, 430e - 432a: "La temperanza è una sorta di ordine, un dominio imposto a certe passioni e desideri (...) In tal senso avremmo tutte le ragioni di chiamare temperanza questo accordo, vale a dire questa consonanza di giudizio fra la parte per natura migliore e quella peggiore, su quale delle due deve comandare nella Città e nel singolo uomo".
15. PLATONE, *Repubblica*, IV, 442a-e: "Ora queste due facoltà [irascibile e concupiscibile], così nutrite e messe in grado di assolvere davvero bene al proprio compito per via dell'educazione, devono comandare sulla facoltà concupiscibile. Essa, invero, costituisce in ciascuno uomo la parte maggiore dell'anima ed è per sua natura mai sazia di ricchezze; per tale motivo va tenuta d'occhio perché non si riempia dei cosiddetti piaceri del corpo, e, aumentata di forza e di dimensioni, non rinunci ad assolvere al proprio compito e cerchi invece di assoggettare e di sopraffare le altre due facoltà che non hanno nulla a che vedere con il suo genere, in tal modo sovvertendo il sistema di vita di tutti (...). E poi- aggiunti- non è forse vero che queste facoltà farebbero l'interesse dell'anima e del corpo custodendoli dai nemici esterni nel modo migliore, l'una con la sua capacità di decidere, e l'altra con la sua capacità di combattere e la disponibilità a obbedire alla parte che comanda, dando coraggiosamente esecuzione alle sue deliberazioni?(...) E poi l'uomo non sarà temperante grazie all'armonia [*sumphonia*] e l'accordo [*philia*] di queste medesime facoltà, quando, da un lato la parte egemone, dall'altro, le sue sottomesse concordano nel ritenere che si debba l'obbedienza alla ragione e non mai ribellarsi a essa?".
16. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, X, 10, 1179b 23-31: "Se bastassero le argomentazioni a rendere onesti gli uomini, avrebbero giustamente guadagnato molte grandi ricompense (...). È certo, invece, che i ragionamenti e l'insegnamento non sono efficaci in tutti gli uomini; al contrario, l'anima di chi ascolta deve, in primo luogo, come terra che va nutrita dal seme, esser stata coltivata con i semi di abitudini dirette ad amare e a odiare le cose in una maniera fine. La persona che viva seconda le proprie passioni non può dar retta a una argomentazione che la distolga da queste e non può neanche comprenderla; come si può persuadere qualcuno che si trovi in queste condizioni? In generale, le passioni paiono sottomettersi non al ragionamento, bensì alla forza, sicché ci deve essere un carattere preesistente, che abbia questa forza essendo già in qualche modo in possesso della virtù, e che ami il bello e abbia ripulsione di ciò che è turpe".
17. IRWIN, *Plato's Ethics*, (chapter "Republic IV: The virtues"), cit., 228: "He [Plato] describes temperance as "self-mastery" and "control over pleasures and appetites" (430e6-431a 2). This description anticipates Aristotle's description of continence. (...)

Nella fattispecie dunque, la differenza decisiva tra il pensiero di Platone e quello di Aristotele consiste nel fatto che, in quest'ultimo, non si tratta di una razionalità teorica indipendente e previa all'affettività umana¹⁸. Aristotele riconosce con più forza e chiarezza di Platone il ruolo positivo delle passioni nell'agire umano, passioni che accomunano l'uomo agli animali; nel primo caso però, non c'è sottomissione ad esse¹⁹. Nell'*Etica Nicomachea*, il bene ragionevole da compiere non è quindi antecedente all'azione, ma è determinato dalla persona prudente in ogni sua azione²⁰ e genera gioia nell'agente²¹. Per garantire la scelta giusta da compiere, bisogna dunque che la razionalità umana sia sostenuta dalla virtù morale: "l'operare proprio dell'uomo giunge a compimento secondo la prudenza (*phronesis*) e la virtù morale (*arete ethike*): infatti, la virtù rende retto il fine, e la prudenza ciò che porta ad esso"²². Qui Aristotele rivolge

(229) Although he first describes temperance as conformity and control, he also describes it as concord (431d8, 432-a6-9) and even friendship (442c10-d3) between the three parts under the wise control of the rational part. These later descriptions anticipate Aristotle's description of virtue in contrast to continence (EN 110 2b25-28)".

18. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, LAS, Roma 1996-2009, 38-39: "Nella concezione platonica la conoscenza delle idee è inscindibilmente teorica e pratica, poiché le idee costituiscono le funzioni secondo cui sono formate le realtà sensibili e le opere umane; il sapere che contempla le idee è perciò lo stesso sapere che infallibilmente forma le cose e le opere secondo le idee. Per Aristotele non può più essere così, ma rispetto al sapere umano le realtà sensibili; oggetto della fisica e della metafisica, hanno in se stesse, in ragione della loro propria forma, il principio dei loro moti, mentre le opere umane hanno il loro principio non in se stesse, bensì nell'uomo: i prodotti dell'arte hanno il loro principio in colui che produce, cioè nella sua arte; le azioni umane, che non sono cose producibili ma praticabili, hanno il loro principio nella scelta; sicché il sapere rispetto alle cose naturali è teorico, rispetto alle cose producibili è poetico, rispetto alle cose praticabili è pratico".
19. Cfr. C. M. YOUNG, "Aristotle on temperance", in *The Philosophical Review* 97 (1988) 521-42, 541.
20. Cfr. OWENS, "The *καλόν* in the Aristotelian Ethics", in D.J. O'MEARA (a cura di), *Studies in Aristotle*, The Catholic University Press, Washington D.C. 1981, 261-277.
21. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, II, 3.
22. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1144a 9-11. Il commento di A. GAUTHIER a questo passaggio aristotelico chiarisce meglio in che senso si può parlare del contributo della ragione pratica al fine ultimo della contemplazione: "Dans le paragraphe précédent, Aristote a dit (au moins implicitement) que la sagesse contribue directement au bonheur de la contemplation à titre de cause efficiente qui en procure l'éclosion; il montre maintenant que, non contente de faire ainsi la contemplation, elle fait, pour sa part, l'œuvre même des vertus morales (...) Toute l'originalité de la morale aristotélicienne consiste à répondre que c'est la vertu, perfection du désir, auquel e ramène pour Aristote toute efficacité" in *L'Éthique à Nicomaque*, t.II, Publications universitaires, Louvain e Bèatrice-Nauwelaerts, Paris, 1970, 547-548.

una critica diretta a Platone, il quale non distingue chiaramente le virtù morali da quelle intellettuali, lasciando irrisolta la questione della conoscenza teorica e della sua incapacità di generare un agire virtuoso²³. Per essere in grado di compiere delle scelte concrete buone, bisogna acquisire la disposizione interiore (*hexis prohairesike*) che rende sia l'agente che l'azione stessa buoni²⁴; e questo, altro non è che la virtù che congiunge affetto e ragione generando una originale conoscenza connaturale (*orexis dianoetike*).

Pertanto, un agire corretto che non coinvolge, accompagna e genera la gioia sarebbe come un dipinto monocromo. Un agire virtuoso autentico invece fa tesoro dei propri desideri retti e interpreta il significato profondo dei suoi dolori e paura²⁵ - che diventano tutte dunque "luci" e "colori" del dipinto dell'anima.

5. LE VIRTÙ: IMPARARE UNA "ROUTINE" O DIPINGERE UN QUADRO ORIGINALE?

Le virtù dunque permettono al soggetto di imparare ad interpretare il significato dei propri desideri alla luce della prudenza che illumina le scelte dall'interno, non come un manuale istruttivo da memorizzare²⁶. Pertanto, se le virtù sono disposizioni elettive, risulta evidente che esse non sono abitudini meccanicistiche che ci privano della libertà, della creatività e della spontaneità delle azioni. L'educazione -intesa come ricerca continua e profonda di senso e di pienezza- non può essere intesa come un processo che ci conduce ad entrare in una *routine* morale auto-

23. ARISTOTELE, *Ethica Eudemia*, 1216b2-10a5; ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., 43: "la via aperta da Aristotele per evitare queste aporie consiste nel riconoscere che la fonte dell'univocità e dell'infallibilità della *phronesis* non sta nel sapere stesso, bensì in certe disposizioni della parte appetitiva dalle quali la saggezza pratica dipende: sono le virtù propriamente etiche, in quanto distinte dalle virtù dianoetiche alle quali appartiene la *phronesis*"

24. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, VI, 12, 1144a26-29 e anche EN 1106b36-1107a2.

25. M. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, 173.

26. L. MELINA, "Amore, desiderio e azione", in L. MELINA & J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene & domanda su Dio*, Mursia, Roma 1999, 91-108.

matica²⁷. Sarebbe un grande sbaglio concepire le virtù in questo modo, proprio perché esse sono sempre confrontate con la novità delle contingenze delle nostre scelte che non si ripetono mai, ma implicano sempre la creatività volta a costruire ed inventare il bene concreto. Ogni dipinto dell'anima sarà dunque diverso, originale e proprio, e non un falso.

Di conseguenza, l'unificazione dell'agire umano che dipende dal buon funzionamento e dall'armonia di ciascuna delle parti componenti dell'anima è compito della virtù della giustizia²⁸, tema centrale del dialogo platonico²⁹. Si arriva in questo modo al quadro completo e armonico dell'uomo giusto, che è al contempo saggio, temperante e coraggioso, un quadro paradigmatico e dunque una figura esemplare necessaria nel processo educativo³⁰. Il filosofo-re costruisce il suo carattere alla luce

-
27. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1117a17 – 22. ANNAS, *Intelligent virtue*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011, 15: “A central feature of routine is that the reaction to the relevant situation is always the same, which is why routine can be depended on and predicted. But practical skill and virtue require more than predictably similar reaction; they require a response which is appropriate to the situation instead of merely being the same as that produced in response to other situations. This appropriateness comes from the habituated disposition that virtue is. (...) Virtues, which are states of character, are states that enable us to respond in creative and imaginative ways to new challenges. No routine could enable us to do this”.
28. PLATONE, *Repubblica*, IV, 433a-d, 434c e 443c-444a. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo Greco*, cit., 142: “Ognuna, dunque, delle quattro virtù cardinali dell'etica antica, ad eccezione della giustizia, ha nello stato un posto speciale e spetta a una classe speciale. Quale, allora, il posto della giustizia, cui a non ne rimane nessuno che sia solo suo? La risposta è di evidenza immediata: la giustizia- la perfezione con cui ogni classe nello stato attua la virtù che le è propria e adempie la propria funzione”.
29. S. SCOLNICOV, *Plato's Metaphysics of Education*, Routledge, London and New York, 1988, 16: “The moral agent is no longer considered merely as a unity of habits and ways of action, but chiefly as a unity of thought and of action following upon thought. (...) Right but disjointed beliefs about courage or justice do the soul little good. It is their integration into a consistent pattern of reasoning and justification that constitutes the soul's wellbeing. Such an integration can only be arrived at by means of conscious reflection on one's beliefs. This reflection, by creating the integration of one's system of opinions (and actions), also creates in itself, the integration of the soul”.
30. JAEGER, *Paideia. La formazione dell'uomo Greco*, cit., 447: “Ma Platone suggerisce anche allo spettatore il retto atteggiamento da assumere di fronte al quadro filosofico dipinto da Socrate. Chi guarda un “paradigma” guarda una perfezione assoluta, e questa merita la sua ammirazione, sia che possa attuarsi nella realtà sia che non lo possa. (...) I due concetti di paradigma e di mimesi, di modello e d'imitazione, costituiscono una coppia indissolubile di formazione antichissima, su cui si fonda tutto l'edificio della *paideia* greca”.

delle Forme Eterne e diventa dunque egli stesso, modello da imitare³¹ (mentre la mancanza di unità nell'anima umana è considerata da Platone come una patologia mentale e un'ingiustizia rispetto a se stessi). Ciò detto, è lecito osservare che in Aristotele la tensione trascendentale dell'agire morale umano così presente nei dialoghi platonici perde forza e peso nelle opere aristoteliche³². Come già affermato sopra, è il Sommo Bene, quel *telos* del processo educativo ascensionale diretto dal filosofo-guida utilizzato nella caverna delle ombre³³.

Nel processo educativo dei guardiani, un ruolo importante è quello svolto dall'arte, sebbene soltanto in una fase iniziale. Poiché la loro educazione implica l'inculcazione delle virtù come il coraggio e la temperanza, per raggiungere tale fine, secondo Platone, bisogna respingere le poesie e i miti che suscitano paura della morte ed offrono rappresentazioni sconvenienti di dèi ed eroi e rappresentano nella loro arte una interpretazione lontana dalla realtà (libro III). I guardiani devono astenersi dall'imitazione, a meno che non concerna un uomo o un'azione virtuosa; ne consegue che il poeta imitatore non deve essere accolto nella città ideale. Nel libro X, la discussione torna sulla poesia e l'imitazione, e si opera la distinzione teoretica tra le idee, gli oggetti sensibili e gli oggetti dell'arte. Il poeta e il pittore imitano gli oggetti sensibili, ovvero ciò che è come appare: la loro arte, imitazione dell'apparenza, è dunque tre gradi lontana dalla verità³⁴. L'arte genera illusione e si rivolge alle passioni e alle parti inferiori dell'anima, come dimostrano gli effetti negativi che la poesia tragica e comica produce sugli spettatori³⁵. Per Platone dunque, le arti svolgono soltanto un ruolo preparatorio alla

31. PLATONE, *Repubblica*, 500b-c. J. LEAR, "Inside and Outside the Republic", in *Phronesis* 37 (1992) 184-215, 191: "[the just polis] will be shaped by philosopher-king, whose thoughts are directed towards realities (500b-c). And though he will try to shape the city according to a divine paradigm (500E) he does so by first imitating these eternal realities fashioning himself as far as possible in their likeness (550C)".

32. DE STRYCKER, "The unity of knowledge and love in Socrates' conception of virtue", cit., 443: "Furthermore, yielding to the Absolute, which, for Socrates is the most characteristic element of virtue, is hardly mentioned by Aristotle, who, since he himself paid little attention to this aspect of morality, seems not to have noticed it in Socrates, and simply identified it with rationality".

33. PLATONE, *Repubblica*, VII, 540a.

34. PLATONE, *Repubblica*, X, 606a.

35. PLATONE, *Repubblica*, X, 602b.

ricezione della vera e più alta occupazione del guardiano che diventerà filosofo: la dialettica.

Tuttavia, la questione rimane aperta: è vero che l'arte ha solo una funzione propedeutica nell'educazione? È corretto ritenere che debba essere eliminata completamente dalla fase superiore ed ulteriore dell'educazione dei figli? Che ruolo svolge l'imitazione nel cammino educativo? Penso che l'arte è preziosa ed è importante per la crescita umana in tutte le tappe della vita: l'arte autentica ci aiuta ad interpretare, riflettere, essere sensibili verso la realtà ed è dunque un esercizio non semplicemente intellettualistico, né di immediata utilità, ma è un atto profondamente espressivo della nostra interiorità.

6. I TRATTI DELL'EDUCAZIONE NELLE VIRTÙ

Necessità di un legame affettivo e di un atto di fiducia verso il maestro/modello. È importante comprendere quanto sia fondamentale un legame affettivo di fiducia con la persona che viene educata³⁶: il bambino deve sentirsi amato, curato e convinto che il legame educativo con il genitore-maestro non sia un progressivo imprigionamento della sua libertà, ma piuttosto un'alleanza con una figura paterna e materna per cui il suo bene è al centro dell'attenzione e dello sforzo educativo. Si inizia un cammino insieme, quando si confida nel fatto che la guida conosca la strada e sia capace di indicarla. Pertanto, solo in questo modo il figlio gli *si* affiderà, farà un atto di fiducia decisivo e assolutamente necessario, proprio perché il bambino non è sempre in grado di cogliere sempre e subito tutto il senso delle esigenze da parte dei genitori-maestri. In questa alleanza educativa, si realizza la prima sinergia tra la conoscenza e l'adesione affettiva verso il bene³⁷ e, successivamente, verso il Bene. Infatti, un legame di fiducia

36. ANNAS, *Intelligent virtue*, cit., 4: (...) the skill analogy helps to show how a virtue can be learnt and taught. Like learning a skill, learning a virtue requires initially to trust the teacher and the context of learning, but also to go on to act from our own independent understanding. The important point emerges that this account of virtues is essentially developmental; we must always distinguish between the expert and the learner.

37. Cfr. J.J. PEREZ-SOBA, "Risvegliare un senso nell'esperienza", in J.J. PEREZ-SOBA – O. GOTIA (a cura di), *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 115-135.

e di cura con i propri genitori e maestri è importante anche perché sono loro i primi mediatori della figura di Dio.

L'imitazione del modello. Come si è visto, l'imitazione del modello è cruciale per l'educazione, proprio perché gli esempi buoni vissuti degli altri offrono la speranza secondo cui affrontare la realtà – che può talvolta spaventare il fanciullo– non è impossibile, poiché un altro come me³⁸ ci riesce. Così come per imparare a dipingere bisogna prima studiare ed imitare i classici della pittura, così anche la *mimesis* ha una funzione educativa che infonde nel figlio la sicurezza e la fiducia necessarie per affrontare l'avventura della vita. Anche la conoscenza indiretta dei contro-modelli può essere educativa, se prudentemente esposti ai fanciulli: in questo modo, infatti, essi apprendono il perché di una scelta cattiva, auto-distruttiva nonché le conseguenze che ne derivano. L'arte vera dunque, in tutte le sue forme, non è contraria o nociva all'educazione ma è sommamente utile e illustrativa. Aristotele stesso affermava che l'uomo cerca il bene, non ciò che i genitori hanno realizzato³⁹.

Fidandosi, s'impara a ragionare e ad amare. Centrale per evitare una ripetizione assoluta e permanente delle scelte dei genitori/maestri –che diventerebbe un percorso direttamente opposto alla virtù– è articolare e assicurarsi che il figlio comprenda la ragionevolezza e la motivazione delle scelte concrete compiute dai genitori o dai grandi eroi della letteratura. Non è sufficiente offrire una motivazione basata soltanto sulla cieca obbedienza autoritaria poiché il bambino non potrà cogliere la ragionevolezza e l'intelligibilità delle scelte concrete. L'atto di fiducia verso il genitore-maestro è la base per un cammino nel quale gradualmente si capiscono anche le ragioni delle azioni compiute per obbedienza amorosa. La motivazione della scelta virtuosa vera non è estrinseca, ma interna: si sceglie il bene perché è un bene in sé⁴⁰ ed è proprio questo ciò che i figli imparano nell'accoglienza obbediente delle esigenze dei genitori. Le

38. Cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, 654.

39. ARISTOTELE, *Politica*, II, 8

40. ANNAS, *Intelligent virtue*, cit., 10: "This is why virtue is a disposition which is from the start an active and a developing one. It is not a passive product of a string of impacts from outside; it is the way I (or you, an active creature, develops a character through formation and education (...)) As parents and teachers know well, we teach children to be fair and honest not by teaching them what they should do and then trying to

virtù non sono dunque delle formule matematiche applicabili in qualsiasi situazione. Sono invece scelte vere e nuove che necessitano la comprensione profonda della particolarità della situazione con la quale la ragione pratica si confronta.

Allenarsi nelle scelte buone. Se le virtù non sono formule scientifiche da memorizzare, l'unico modo di acquisirle è mediante la *praxis*⁴¹: cioè, esercitarsi nelle scelte buone, con la guida dei maestri. In questo modo l'esperienza rende il fanciullo sempre più intelligente, più sensibile al bene autentico in gioco nelle varie situazioni, più forte e più sicuro nelle difficoltà, più capace di cogliere la verità insita nei suoi desideri. Non è invece vera educazione nelle virtù quella che consiste nel non offrire mai al figlio l'occasione di diventare egli stesso protagonista della propria vita. Come già osservato, questo atteggiamento di "protezione" dalla realtà del mondo esterno è nocivo per il processo di maturazione reale del bambino.

Le scelte plasmano gli affetti. Per crescere nella virtù dunque, è cruciale comprendere le motivazioni delle scelte buone che i maestri ci presentano ed esercitare le proprie scelte, perché solo in questo modo si plasmano gli affetti: il bambino trova così la gioia nel fare il bene, gode delle sue piccole "vittorie" morali, con l'incoraggiamento dei genitori-maestri. Le virtù sono intrecci preziosi di ragione-affetto. Di contro, tutto ciò che trasforma le scelte in base al sentimentalismo o al razionalismo è una deformazione dell'*arete* autentica⁴². La persona virtuosa agisce bene perché è, essa stessa, una persona buona, come afferma Aristotele.

Creatività del proprio cammino. Allenarsi non è atrofizzarsi, esercizio non è staticità e *routine*. Ciò che appartiene ad una ripetizione meccanicistica delle azioni degli altri o alla riproduzione di un certo loro manierismo è un automatismo che non richiede l'attenzione e il ragionamento, è

interest them in having a new motivation to do this. Rather, we try to education and form motivations that are present already".

41. A. MACINTYRE, "Le virtù della dipendenza riconosciuta", in ID., *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Via e Pensiero, Milano 2001, 117-126.
42. J. NORIEGA, "La scintilla del sentimento e la totalità dell'amore", in L. MELINA & C.A. ANDERSON, *La via dell'amore. Riflessioni sull'enciclica <Deus caritas est> di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 2006, 239-249.

l'assenza dell'originalità e dell'unicità propria ad ognuno di noi. Ciò che è semplicemente eseguito, non è scelto. Pertanto, le virtù - disposizioni elettive nelle persone - non possono essere routinizzanti, a causa della novità di ogni circostanza, diversità di persone coinvolte nella situazione concreta, diversità degli oggetti messi in gioco. La scelta virtuosa "si inventa", si "crea" da parte di ognuno e dunque il cammino delle virtù di ogni persona non sarà la ripetizione di una storia passata. Le virtù, una volta acquisite, non inducono un atteggiamento passivo; al contrario, esse ci spingono a migliorare noi stessi e le nostre azioni, a diventare più attenti agli altri, a valutare meglio le circostanze che ci circondano ecc. Le virtù dunque sono dinamizzanti, non paralizzano la nostra crescita.

7. CONCLUSIONE

All'inizio della nostra breve analisi sul significato dell'educazione, si è scelto di partire dalla metafora plastica platonica dell'anima come un dipinto. Possiamo concludere affermando che, mediante l'interpretazione dei affetti e dei desideri, dunque mediante l'educazione, essi entrano profondamente nella cromatica della nostra interiorità. La nostra anima desidera la verità, l'amore, l'amicizia perché qualcuno ci ha conosciuti e amati prima, impregnando già il nostro cuore con la sua presenza. Le virtù sono modi di rispondere pienamente e con gratitudine agli amori ricevuti nella nostra vita che hanno arricchito e segnato profondamente la nostra vita. Il dipinto dell'anima che ognuno concepirà è dunque adornato sia con colori del passato, nel quale tutti i nostri genitori-maestri hanno lasciato una sfumatura, sia con colori freschi, nuovi e sorprendenti per sé e per gli altri, perché messi in rilievo dalla Luce che ci chiama a diventare più grandi di noi stessi.

SOMMARI

Italiano

La risposta alla domanda iniziale sul senso dell'educazione si affronta a partire dell'immagine plastica dell'educazione presentata da Platone nella *Repubblica* [IV, 429d - 430b]. Si analizza la portata per l'educazione del ruolo delle

inclinazioni naturali, del legame tra affetto e ragione, dell'interpretazione degli affetti e desideri umani in quanto parte intrinseca dell'acquisizione delle virtù, del significato dei piaceri, dolori e paure all'interno delle azioni umani, dell'atto di fiducia dell'educato come fondamento per un'alleanza educativa ecc. Si critica la concezione erronea delle virtù intese come routine, come automatismi privi di creatività nell'agire o come meri apprendimenti di informazioni scientifiche.

English

The article aims at analyzing the meaning of the education towards acquiring the virtues, starting from the Platonic metaphor presented in The Republic (IV, 429d - 430b). It addresses various topics like the role of natural inclinations, the nature of the relationship between reason and emotion in human moral choice, the interpretation of human affections and desires as an integral part of the acquisition of virtues, the role of pleasures, pains and fears in human actions, the act of trust as the basis for an educating alliance ecc. It criticizes the erroneous concepts of virtues understood as routines or as creativity-free automatisms or as mere informative processes of scientific learning.

Français

La réponse à la question initiale sur le sens de l'éducation est abordée à partir de l'image changeante de l'éducation présentée par Platon dans *La République* (IV, 429d - 430b).

On analyse la portée, dans les comparaisons de l'éducation, du rôle des inclinations naturelles; du lien entre affection et raison; de l'interprétation des affections et des désirs humains comme partie intégrale de l'acquisition des vertus; de la signification des plaisirs, des douleurs et des peurs dans les actions humaines; de l'acte de confiance de l'éduqué comme fondement pour une alliance éducative, etc.

On critique la conception erronée des vertus entendues comme routine, comme automatismes privés de créativité dans l'agir ou comme purs apprentissages d'informations scientifiques.

Español

Se afronta la respuesta a la pregunta inicial sobre el sentido de la educación a partir de la imagen plástica de la educación presentada por Platón en La República (IV, 429d - 430b).

Se analiza la comparación del papel en la educación de las inclinaciones naturales; del vínculo entre afecto y razón; de la interpretación de los afectos y deseos humanos como

parte integral de la adquisición de las virtudes; del significado de los placeres, los dolores y los miedos en las acciones humanas; del acto de fe del educado como fundamento para una alianza educativa, etc.

Se critica la errónea concepción de las virtudes como rutinas, como automatismos faltos de creatividad en el obrar o como el mero aprendizaje de informaciones científicas.

Português

A resposta à questão inicial sobre o sentido da educação é afrontada a partir da imagem plástica de educação apresentada por Platão em *A República* (IV, 429d – 430b).

Analisa-se o argumento com relação à educação do papel das inclinações naturais; à conexão entre afeto e razão; à interpretação dos afetos e dos desejos humanos como parte integral da aquisição das virtudes; ao significado dos prazeres, das dores e dos medos nas ações humanas; ao ato de confiança do educando como fundamento para uma aliança educativa, etc.

Critica-se a concepção errônea das virtudes consideradas como rotina, como automatismos privados de criatividade no agir ou como meras aquisições de informações científicas.

Amor operat matrimonium e matrimonium operat amorem

SANG YONG KIM*

1. INTRODUZIONE

Benché si desideri che, nell'esperienza di vita, ci sia continuità di relazione tra amore e matrimonio, vediamo affermarsi fin troppo presto, nella vita quotidiana, la difficoltà della loro coniugalità. Qualora si parli di matrimonio, per esso si intende una serie di «doveri» che non connotano per sé alcun affetto spontaneo. Nella storia in cui si evolvono la relazione di amore e la vita di matrimonio, si mostra che, là dove c'era l'amore senza matrimonio, esisteva anche il matrimonio senza amore¹. Tuttavia il fenomeno culturale della disgiunzione tragica tra amore e matrimonio, era riconosciuto, sostenuto e, a volte, consolidato, in realtà, proprio grazie all'ordinamento giuridico. Ciò implicava, inoltre, un allontanamento progressivo della spiritualità coniugale dalla normatività giuridica relativa alla vita coniugale, proprio sulla base di una visione dualistica concernente l'essere umano e la sua vita.

Nell'evoluzione storica del rapporto tra amore e matrimonio, si possono trovare diverse teorie, riducibili a due correnti, che ne presentano

* Docente di Morale presso la 'Gwangju Catholic University'.

1. Cfr. B. FRANKLIN, *The Way to Wealth and Poor Richard's Maxims. Financial and Personal Advice from One of America's Founding Fathers*, Nayika Ltd., Watford (England) 2008, 42: «where there's marriage without love, there will be love without marriage».

sia la loro confusione che la loro separazione. Queste due correnti derivano, infatti, dalla stessa origine in cui l'affettività e la razionalità vengono considerate come indipendenti o addirittura contraddittorie, in una visione di *aut-aut* che contrappone anima-corpo, natura-grazia, passione-ragione, patire-volere e senso-fine. Mettendo in dubbio la dignità della persona umana ed evitando di chiarire il senso della vita, esse sono indotte, inoltre, a tener presente una dottrina deduttiva, separata dall'esperienza vissuta, mettendo specialmente in risalto la differenziazione tra «sentire e dovere», tra «amore e libertà», all'interno della pratica morale-giuridica.

Nei confronti di questi fenomeni culturali, ci si richiama alla necessità di una ricerca, dedicata alla verifica del rapporto autentico tra amore e matrimonio, particolarmente in riferimento all'esperienza giuridica, in cui si mette a fuoco il momento del matrimonio *in fieri*, ossia quello dell'*actus voluntatis* del consenso matrimoniale, intenzionato al *consortium totius vitae* con un'altra persona di sesso differente. In tale ricerca, si indurrebbe a porre in considerazione due domande: il matrimonio, sia quello *in fieri* che quello *in facto esse*, si rende possibile, davvero, senza amore?; per amore che cosa si intende? È necessario notare che, in queste domande, si tratta del rapporto di *actus-relatio-amor*, pertinente ad una vita buona in cui si mettono in gioco *duae personae* che agiscono, rapporto che si svelerà proprio nello splendore della verità sulla persona che, originata *ex amore* e destinata *ad amorem*, non può vivere senza amore².

2. AFFECTIO MARITALIS FACIT MATRIMONIUM

Nel diritto romano in cui il matrimonio viene definito come *consortium omnis vitae* e *consuetudo individua vitae*³, oltre al *conubium* ed alla *pubertas*, affinché si abbia *matrimonium iustum* occorre il consenso dei coniugi, che,

2. Cfr. IOANNES PAULUS II, lit. enc. *Redemptor hominis*, n. 10, 4.3.1979, AAS 71 (1979) 274; ID., adhort. ap. *Familiaris consortio*, 22.11.1981, n. 2, AAS 74 (1982) 82-83.

3. «nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio» (D. 23, 2, 1: Modest.; ed. TH. MOMMSEN, 330b); «nuptiae autem sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio, individuam consuetudinem vitae continens» (I. 1, 9, 1; ed. KRUEGER, 4a).

in alcune fonti giuridiche, viene designato con il termine *affectio maritalis* o *mens coeuntium*⁴.

Proponendo di negare la contrattualità del matrimonio romano, C. Manenti presenta una nuova teoria interpretativa, secondo la quale per *consensus* non è ritenuto quello ‘iniziale’, bensì quello ‘continuativo’, proprio in relazione con l’ *affectus*, l’ *affectio (maritalis, uxoris)*⁵. L’ *affectio maritalis*, in quanto ‘anima’ ed ‘essenza’ del matrimonio, denota perciò una condizione essenziale, che si richiede di rinnovare, di continuo, per l’intera durata del percorso della vita matrimoniale. Essa non può essere confusa con un mero sentimento effimero, che si manifesti nei cuori dei coniugi, bensì può identificarsi con lo *status animi*, l’ *intentio effectiva* e la *voluntas reciproca* di essere marito e moglie: questa volontà possiede come

-
4. «sponsalia sicut nuptiae consensus contrahentium fiunt» (D. 23, 1, 11: Iul.; ed. TH. MOMMSEN, 330a-330b); «non ut pater filium, ita uxorem maritus iure postliminii recipit: sed consensus redintegratur matrimonium sit mente coeuntium, etiam si tabulae signatae non fuerint; nihil enim proderit signasse tabulas, si mentem matrimonii non fuisse constabit» (QUINTILIANUS, *Institutionis oratoriae libri XII*, 5, 11, 32; ed. L. RADERMACHER, 279); «cui fuerit sub hac condicione legatum ‘si in familia nupsisset’, videtur impleta condicio statim atque ducta est uxor, quamvis nondum in cubiculum mariti, venerit. Nuptias enim non concubitus, sed consensus facit» (D. 35, 1, 15: Ulp.; ed. TH. MOMMSEN, 540b); «si mulier et maritus diu seorsum quidem habitaverint, sed honorem invicem matrimonii habebant ... puto donationes non valere, quasi duraverint nuptiae: non enim coitus matrimonium facit sed maritalis affectio» (D. 24, 1, 32, 13: Ulp.; ed. TH. MOMMSEN, 352a).
5. Cfr. C. MANENTI, *Dell’apponibilità di condizioni ai negozi giuridici e in specie delle condizioni apposte al matrimonio*, Tip. all’insegna dell’Ancora, Siena 1889, 42: «[...] questo *consensus*, che *facit nuptias*, non è da considerarsi nel senso ordinario della parola di consenso, accordo momentaneo di due producente un vincolo obbligatorio perenne, che si conserva tale anche se quelle volontà divengono poi discordi, come nei contratti in generale, i quali hanno appunto per precipuo scopo quello di assicurare lo scambio dei servizi umani contro la mutabilità dell’umano volere. Infatti quello richiesto per le *nuptiae* è un consenso consistente in un accordo di volontà non istantaneo, ma continuato, con effetto limitato nel tempo alla sua stessa durata. È senza dubbio per questa sua continuità principalmente, che esso in concreto assume natura e nome di *affectus*, *affectio (maritalis, uxoris)*». Cfr. R. ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano dal diritto classico al diritto giustiniano*, Antonino Guffré, Milano 1951, 60-61; U. NAVARRETE, «De vinculo matrimonii in teologia et iure canonico», in AA. VV., *Vinculum matrimoniale: in iure romano, in novo testamento, apud sanctos patres, in teologia et iure canonico*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1973, 102; J. HUBER, *Der Ehekonsens im Römischen Recht. Studien zu seinem Begriffsgehalt in der Klassik und zur Frage seines Wandels in der Nachklassik*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1977, 18; A. RAVA, *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione semplice del matrimonio (can. 1157§2). Studio storico-giuridico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001, 60-63; C. FAYER, *La Familia Romana. Aspetti giuridici ed antiquari. Sponsalia. Matrimonio. Dote*, ‘L’Erma’ di Bretschneider, Roma 2005, 328.

scopo la costituzione di un'unione monogamica durabile per l'intera durata dell'esistenza ed, al medesimo tempo, ha come fine la formazione di una famiglia in ordine alla procreazione e educazione dei figli nella propria protezione mutua e nell'assistenza reciproca⁶.

Il principio del *consensus facit nuptias* si trova tanto nelle Costituzioni di Giustiniano, quanto nei testi classici. A partire dal IV secolo, la nozione del consenso viene, tuttavia, radicalmente mutata, nel senso che, non indicando più un *consensus continuus*, sta a significare un *consensus transiens*, la cui manifestazione dà esistenza al *vinculum coniugale*, il quale, una volta che è formato, non dipende dalla persistenza o meno della volontà dei coniugi⁷. Il matrimonio si considera ormai come *contractus*, invece che come *res facti*. In tale modo, l'aforisma di Ulpiano - « *affectio maritalis facit matrimonium*» - viene ad affermare che l'*affectio maritalis*, nell'epoca postclassica giustiniana, acquista esclusivamente un valore 'negoziale', come elemento 'costitutivo' del matrimonio⁸. Alcuni autori ritengono che questo termine *affectio* prenda, oltre al significato della volontà giuridica, l'implicazione di un tono 'emozionale'⁹.

-
6. Cfr. E. VOLTERRA, «La conception du mariage à Rome», in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* [terza serie] 2 (1955) 373.
 7. Cfr. R. ORESTANO, *La struttura giuridica del matrimonio romano*, op. cit., 258; G. D'ERCOLE, «Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio nel diritto romano e nei Padri della Chiesa», in *Studia et documenta historiae et iuris* 5 (1939) 18-75; E. VOLTERRA, *La conception du mariage d'après les juristes romains*, Tipografia Editrice 'La Garangola', Padova 1940, 58. Rasi e Robleda sostengono che il consenso, da sempre, è stato l'elemento iniziale, mentre Bonfante e Biondi affermano, per contro, che esso ha carattere di continuità fino all'epoca giustiniana. Cfr. O. ROBLEDA, *El matrimonio en derecho romano. Esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad*, PUG, Roma 1970, 111-144; ID., «Il consenso matrimoniale presso i romani», in *Periodica* 60 (1979) 249-285; P. RASI, *Consensus facit nuptias*, Giuffrè, Milano 1946; B. BIONDI, *Corso di istituzioni di diritto romano*, Editoriale Siciliana Tipografica, Catania 1929-1930; P. BONFANTE, *Corso di diritto romano*, Attilio Sampaolesi, Roma 1925, 192.
 8. Cfr. G. MANTUANO, *Consensus matrimoniale e "consortium totius vitae"*, Centro studi "A. Moroni" di diritto matrimoniale e della famiglia, Macerata 2006, 93; F. CASAVOLA, «Sessualità e matrimonio nelle *Novelle* giustiniane», in *Mondo classico e cristianesimo*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1982, 185, afferma che «finalizzato alla '*nativitatis propagatio*' (τεκνογονία), il matrimonio è legittimo, secondo quanto dispone la *Nov. 18, 4 pr.* del marzo del 536, se è fondato sull'*affectus indubitatus et manifestus inter coniuges*' (διάθεσις ὁμολογημένη καὶ σαφὴς μεταξύ τῶν συνοικούντων). L'*affectus*' (διάθεσις) si contrappone alla '*confusa concupiscentia*' (ἐκκεχυμένα τὰ τῆς ἐπιθυμίας), e rivela l'eguale dignità di entrambi i coniugi».
 9. Cfr. J.T. NOONAN, «Marital Affection in the Canonists», in *Studia Gratiana* 12 (1967) 487-489; M.M. SHEEHAN, «*Maritalis Affectio* Revisited», in AA. Vv., *The Olde Daunce*.

Il *consortium omnis vitae*, di cui si tratta nella definizione romana, non significa che il matrimonio romano sia indissolubile, bensì che non si ammette il matrimonio sotto condizione risolutiva oppure a termine. Quando si tiene in considerazione il mutamento della concezione del *consensus* e dell' *affectio maritalis*, si può affermare che, mentre il matrimonio classico si scioglie mediante la mera cessazione dell' *affectio maritalis*, il matrimonio postclassico persiste fino alla manifestazione positiva della volontà esplicitamente diretta alla *revocatio* dell' *affectio maritalis*.

3. MARITALI AFFECTIONE TRACTARE

Dal punto di vista giuridico medioevale, fu molto difficile riconoscere che la grazia sacramentale sia conferita al matrimonio, in quanto non si poterono trascurare la questione pecuniaria, che viene coinvolta nella conclusione del contratto matrimoniale. Ne deriva che i canonisti si concentravano sulla sacramentalità del matrimonio, proprio nel senso di vincolo sacro 'indissolubile', mentre i teologi si occupavano di tale qualità in quanto 'essenza' del matrimonio, ossia in quanto 'segno' della realtà soprannaturale¹⁰. All'interno della pratica giurisprudenziale, essi presero, quindi, in maggior considerazione il momento, nel quale il vincolo coniugale si rende indissolubile: questa questione atteneva all'efficacia giuridica del *consensus* e della *copula* oppure alla natura giuridica della *deponsatio*¹¹. Ciò implica una certa distinzione tra il momento in cui 'si fa'

Love, Friendship, Sex and Marriage in the Medieval World, State University of New York, New York 1991, 36; C.M. ROUSSEAU, «The Spousal Relationship Marital Society and Sexuality in the Letters of Pope Innocent III», in *Mediaeval Studies* 56 (1994) 105.

10. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Edizione Paoline, Roma 1968 [= *Het Huwelijk, aardse werkelijkheid en heilspysterie*, Uitgeverij H. Nelissen, Bilthoven 1963], 297.

11. Cfr. N.M. HARING, «The Interaction between Canon Law and Sacramental Theology in the Twelfth Century», in S. KUTTNER (ed.), *Proceedings of the fourth International Congress of Medieval Canon Law. Toronto, 21-25 august 1972*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1976, 483-493; J. GAUDEMET, «Recherche sur les origines historiques de la faculté de rompre le mariage non consommé», in S. KUTTNER - K. PENNINGTON (eds.), *Proceedings for the Fifth International Congress of Medieval Canon Law. Salamanca, 21-25 september 1976*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1980, 309-331.

il matrimonio e quello in cui si costituisce il sacramento matrimoniale in virtù del quale il vincolo coniugale si rende indissolubile. Essa dimostra la progressiva separazione del sistema giuridico dall'ambito teologico. Inoltre, a proposito del riferimento all'*una caro* e alla *coniunctio*, gli uni lo osservavano in relazione con la *coniunctio animorum in caritate*¹², mentre gli altri propendevano a rilevarlo nella *coniunctio corporum per naturam*¹³. Questo manifesta ancora una spaccatura tra la carità e l'atto carnale, come pure tra la grazia e la natura.

Per quanto riguarda l' *affectio maritalis*, si tengono presenti le affermazioni differenti dalla disciplina del diritto romano. Mentre, con il termine *concubinatus* nel diritto romano, si intende l'unione stabile dell'uomo e della donna, tra i quali non esista o il *conubium* o l' *affectio maritalis*¹⁴, nel *Decretum Graziani* si indica l'unione che viene costituita 'senza documenti legali ma invece con l' *affectio maritalis*'¹⁵, riconoscendo il *consensus subsequens* che si adempie *post concubinalem sive fornicarium coitum*¹⁶. Oltre a ciò, sembra che Graziano distingua l' *affectio maritalis* senza l'intenzione di procreare la prole dall'*immoderatus usus conjugatorum*, in cui viene eliminata la procreazione¹⁷. In questa dottrina graziana, si potrebbe reperire una sorta di scissione semantica tra l' *affectio maritalis* e il *consensus*.

12. Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum*, IV, d. 27, c. 3 (PL CXCII, 910); *ibid.*, IV, d. 27, cc. 5-6 (PL CXCII, 911); *In Epistolam ad Ephesios*, c. 5, vv. 29-33 (PL CXCII, 215).

13. Cfr. GRATIANUS DE CLUSIO, *Concordantia discordantium canonum*, *Apparet ergo*, C. 27 q. 2 c. 34 Gr. P. (PL CLXXXVII, 1406).

14. Cfr. E. VOLTERRA, *Istituzioni di diritto privato romano*, La Sapienza Editrice, Roma 1987, 675.

15. Cfr. GRATIANUS DE CLUSIO, *Concordantia discordantium canonum*, *Concubina autem*, D. 34 c. 3 Gr. p. (PL CLXXXVII, 189): «concubina autem hic ea intelligitur, quae cesantibus legalibus instrumentis unita est, et conjugali affectu adscitur; hanc conjugem facit affectus, concubinam vero lex nominat».

16. Cfr. *Ibid.*, *Quod autem conjugium*, C. 29 q. 1 Gr. (PL CLXXXVII, 1431): «consensus alius est praecedens, alius subsequens. Praecedit consensus, quando ante carnalem copulam in individuum vitae consuetudinem uterque consentit; subsequitur, quando post concubinalem sive fornicarium coitum consentiunt in idem. Jacob ergo et Liam non fecit conjuges praecedens consensus, sed subsequens; nec tamen ex primo concubitu fornicarii iudicantur, quum ille maritali affectu eam cognoverit, et illa uxorio affectu sibi debitum persolverit, putans lege primogenitarum et paternis imperiis se sibi jure copulatam».

17. Cfr. *Ibid.*, *Connubia legitima*, C. 32 q. 2 c. 5 Gr. p (PL CLXXXVII, 1470): «sic e contrario intelligi de iis, qui conjugali affectu sibi copulantur, quod etiamsi non causa procreandorum filiorum, sed explendae libidinis conveniunt, non ideo fornicarii, sed

In una *palea* del medesimo *Decretum* concernente i *duo modi fidei*, viene invece riconosciuta una certa relazione tra il *consensus* ed un *affectus*, proprio con l'espressione di «corde tamen et ore consentit ducere»¹⁸: nel consenso non viene coinvolto soltanto l'*os*, ma anche il *cor*, dal momento che «corde concipit, et ore pronuntiat»¹⁹. Di qui, facendo riferimento ad una certa relazionalità dell'idea graziana con l'*amor courtois* della medesima epoca, J.A. Brundage osserva che i canonisti da Graziano in poi tennero presente che, nella dottrina giuridica del matrimonio, si debba anche considerare il legame 'emozionale' di *affectio maritalis*, il quale connota un rapporto 'personale' tra i coniugi²⁰.

Alcuni decretisti e glossatori, a tal riguardo, e soprattutto coloro che presentavano opinioni contrarie alla cosiddetta teoria della *copula*, inte-

conjuges appellantur»; *ibid.*, *Praemissis*, C. 32 q. 2 c. 16 Gr. p. (PL CLXXXVII, 1475): «praemissis auctoritatibus evidenter asseritur, quod, quamvis aliqui non filiorum procreandorum, sed incontinentiae causa convenient, tamen conjuges appellantur».

18. *Ibid.*, *Duobus modis*, C. 27 q. 2 c. 51 (PL CLXXXVII, 1413-1414): «est autem fides pactionis, quando aliquis promittit fidem alicui, quod eam ducet, si permiserit ei rem secum habere, vel etiam pro consensu. Fides autem consensus est, quando, etiamsi non stringit manum, corde tamen et ore consentit ducere, et mutuo se concedunt unus alii, et mutuo se suscipiunt».
19. *Ibid.*, *Psalmista*, D. 23 c. 20 (PL CLXXXVII, 137); *ibid.*, *Sunt plurimi*, C. 5 q. 6 c. 11 (PL CLXXXVII, 730-731); *ibid.*, *Nolite timere eos*, C. 11 q. 3 c. 86 (PL CLXXXVII, 870); *ibid.*, *Si ergo post votum*, C. 17 q. 1 c. 4 Gr. p. (PL CLXXXVII, 1059); *ibid.*, *Ecce iste corde*, C. 17 q. 2 c. 2 Gr. p. (PL CLXXXVII, 1060).
20. Cfr. J.A. BRUNDAGE, «Carnal Delight: Canonistic Theories of Sexuality», in S. KUTTNER - K. PENNINGTON (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law. Salamanca 21-25 september 1976*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1988, 382-383; ID., «“Better to Marry Than to Burn?”: The Case of the Vanishing Dichotomy», in F.R. KELLER (ed.), *Views of Women's Lives in Western Tradition: Frontiers of the Past and the Future*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1990, 205-206; ID., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, University of Chicago Press, Chicago - London 1987, 239. J. Gaudemet sostiene, tuttavia, che, per i decretisti, l'«affetto maritale» non si identifica con l'amore coniugale che sfugge al dominio del diritto, ma con il consenso matrimoniale ossia la volontà di contrarre un'unione regolare. Secondo l'Autore, la distinzione graziana tra il *matrimonium* e il *concupinatus* consiste, perciò, nel fatto che l'*affectio maritalis* esista o meno all'interno della formazione dell'unione in questione. Come abbiamo già osservato, questa visione non può essere accettata, poiché tali due realtà non possono essere più distinte per mezzo del giudizio sull'esistenza dell'*affectio maritalis* all'interno di un'unione di un uomo e una donna. J. GAUDEMET, *Il matrimonio in Occidente*, Società Editrice Internazionale, Torino 1989 [= *Le mariage en Occident*, Cerf, Paris 1987], 116. In merito, anche: E.M. MAKOWSKI, «The Conjugal Debt and Medieval Canon Law», in *Journal of Medieval History* 3 (1977) 101-102; J. TALIADOROS, *Law and Theology in Twelfth-Century England. The Works of Master Vacarius (c. 1115/1120 - c. 1200)*, Brepols, Turnhout (Belgium) 2006, 55-130.

sero l' *affectio maritalis*, su cui si fonda il rapporto coniugale, come l'elemento più essenziale per la formazione dell'unione matrimoniale o per la sacramentalità del matrimonio nei confronti dell' *unio carnalis*: l' *affectio maritalis* riguardava tendenzialmente l' *unio animorum*, per la quale l'atto sessuale dei coniugi viene distinto da quello degli animali; essa non comporta una mera 'passione', che si radica nell'attrazione sessuale, ma crea una *firma amicitia* tra due persone, che hanno scelto di essere coniugi²¹.

Nel caso in cui, dopo che una coppia aveva promesso, in pubblico, di prendere l'un l'altro come marito e moglie e poi aveva coabitato per un lungo tempo procreando i propri figli, e l'uomo volesse unirsi ad un'altra donna lasciando la prima e tali figli *contra iuramentum praestitum*, Alessandro III gli 'comanda' di ritornare alla prima donna in quanto *uxor* e di trattarla con l' *affectio maritalis* («ad uxorem suam redeat, et eam maritali affectione pertractet»). Questa espressione richiama alla mente una decisione di Leone Magno, in riferimento al passo di «in affectum initum ex Deo redeunt»²². È evidente che, in questa decretale, l' *affectio maritalis* non può essere identificata con lo *iuramentum* in quanto *actus perbrevis*, neanche indica lo *ius in corpus* come diritto esclusivo, bensì con 'una disposizione attiva' che i coniugi debbano coltivare, nella quale viene già intrecciato qualcosa di 'emozionale', dal momento che il trattare la moglie con l' *affectio maritalis* e il dedicarsi ad amare il coniuge significherebbe 'qualcosa di più che una serie di atti'. Perciò, essa non può essere identificata con l' *amor*, su cui i poeti medievali cantavano nella corte, ma si avvicina molto all'amicizia coniugale oppure alla carità coniugale, di cui trattavano i teologi scolastici. In tal modo, il concetto dell' *affectio*

-
21. Cfr. HUGUCCIO PISANUS, *Summa Decretorum*, C. 27 q. 2 pr. e c. 10; *ibid.*, D. 1 c. 7 (ed. O. Prerovsky, 31-45). A tal proposito, si veda: R. WEIGAND, «Liebe und Ehe bei den dekretisten des 12. Jahrhunderts», in W. VAN HOECKE - A. WELKENHUYSEN (eds.), *Love and Marriage in the Twelfth Century*, Leuven University Press, Leuven 1981, 50-51; J.A. BRUNDAGE, «Carnal Delight: Canonistic Theories of Sexuality, *op. cit.*, 383; J. GAUDEMET, «La definition romano-canonique de mariage», in *Speculum iuris et ecclesiarum. Festschrift für Willibald M. Plöchl zum 60. Geburtstag*, Hans Lentze und Inge Gampfl (von Herausgegeben), Herder, Wien 1967, 112-113.
22. «redeant ergo in suum statum voluntaria redintegratione conjugia, neque ullo modo ad opprobrium malae voluntatis trahatur quod conditio necessitatis extorsit, quia, sicut hae mulieres, quae reverti ad viros suos nolunt, impiae habendae sunt: ita illae, quae in affectum initum ex Deo redeunt, merito sunt laudandae iudicio». GRATIANUS DE CLUSIO, *Concordantia discordantium canonum, Quum per bellicam*, C. 34 qq. 1-2 c. 1 (PL CLXXXVII, 1658).

maritalis, che non viene considerato come elemento *sine qua non* per la formazione del vincolo coniugale, viene ancora slegato da quello del *consensus*.

Quanto al caso in cui un uomo non provvedeva le cose necessarie alla vita e il debito maritale alla propria moglie, Innocenzo III ‘decreta’, nel medesimo contesto, che tale uomo debba ricevere la moglie e trattarla con l’*affectio maritalis*²³. Ponendo in risalto la parità del diritto sessuale della donna rispetto a quello dell’uomo²⁴, Egli sostiene che il vincolo, per cui i coniugi vengono invitati a trattare l’un l’altro con l’*affectio maritalis*, si formi soltanto mediante il *consensus per verba de praesenti*²⁵.

Tale trionfo del consensualismo comportò la spiritualizzazione o privatizzazione del rapporto matrimoniale, giuridicizzandolo in modo che si trascuri la dimensione ‘ontologica’ o ‘metafisica’ dell’amore umano. Ma, l’*actus voluntatis* del consenso matrimoniale non ha a che fare con alcun *affectus ininitus ex Deo*? È possibile ‘comandare’ di trattare una persona ‘con l’*affectio maritalis*’ che implica, in sé e per sé, un dinamismo spontaneo? Dove e come può essere formata questa *affectio* che, in quanto *maritalis*, si può ‘richiedere’ ad una persona?

4. NON AMOR FACIT CONIUGIUM, SED CONSENSUS

Nel Codice piano-benedettino, il matrimonio viene percepito come *contractus*²⁶ e *vinculum*²⁷ dei due individui di sesso differente, in un paradigma

23. Cfr. INNOCENTIUS III, *Regestorum sive epistolarium*, XI, 204, *Ex litteris dilectorum filiorum* [30 dic. 1208] (PL CCXV, 1518-1519).

24. Cfr. J.A. BRUNDAGE, «Sexual Equality in Medieval Canon Law», in J.T. ROSENTHAL (ed.), *Medieval Women and the Sources of Medieval History*, University of Georgia Press, Athens 1990, 66-79.

25. Cfr. *Tuas dudum*, X. 4. 4. 5: «postquam inter legitimas personas consensus legitimus intervenerit de praesenti, qui sufficit in talibus iuxta canonicas sanctiones, et, si solus defuerit, cetera, etiam cum ipso coitu celebrata, frustrantur, si personae iunctae legitime cum aliis postea de facto contrahant, quod prius de iure factum fuerat non poterit irritari».

26. Cfr. CIC/17, can. 1081 §1: «matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus; qui nulla humana potestate suppleri valet».

27. Cfr. CIC/17, can. 1110; can. 1128; can. 1129 §1; can. 1130; can. 1131 §1. Al riguardo, si vedano: F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, *Ipotesi di sviluppo della dottrina del matrimonio dopo il Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano 1971, 44; J. HERVADA, «El matrimonio “in facto esse”. Su estructura jurídica», in *Ius Canonicum* 1 (1961) 145; M.ªE.

contrattualistico. Ponendo in un maggior risalto lo *ius in corpus*, inteso come oggetto essenziale del consenso²⁸, non si tratta dell'*affectio maritalis*, concetto appartenente al diritto romano, e neppure si fa riferimento all'*amor* o alla *dilectio*, concezioni della teologia scolastica. Ne deriverebbe il fatto che è assai arduo reperire i riferimenti riguardanti le caratteristiche dell'apertura dello *ius* all'Infinito e della struttura ontologica del *corpus*, anelante a Dio²⁹: in una visione fisicista, degradando l'uomo al livello di 'oggetto', si porta a cosificarlo, tanto da dare l'impressione che la sessualità e la procreazione possano in se stesse consumare la *societas* o il *vinculum*³⁰.

Nello stesso Codice, si mostra la gerarchia dei fini del matrimonio³¹, 'intesa' come dottrina tomista³². Al punto dello *ius in corpus in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem*, coincidono, perciò, l'essenza del matrimonio *in facto esse*, l'oggetto del consenso negoziale ed anche il fine 'primario' del matrimonio. Si pongono invece al posto 'secondario' lo *ius ad vitae communionem* e lo *ius ad amorem*, i quali vengono rappresentati

OLMOS ORTEGA, «La definición del matrimonio y su objeto esencial: 1917-1960», in AA. VV., *El "consortium totius vitae"*. *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro VII*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1986, 17-20.

28. CIC/17, can. 1081 §2: «consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem». Questa dottrina si trova anche nel pensiero contrattualistico di T. Sánchez riguardo al matrimonio. Cfr. G. CABERLETTI, *L'oggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio canonico. Studio storico-giuridico sul pensiero di Tomás Sánchez*, Morcelliana, Brescia 1986, 83-157; E. DIENI, *Tradizione "juscorporalista" e codificazione del matrimonio canonico*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano 1999, 343-351.
29. Cfr. M. KOLANCINSKI, Dio fonte del diritto naturale. Linee di dibattito tra teologia morale e filosofia del diritto, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 213 ss.; M. VISIOLI, Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un'antropologia teologica, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 179 ss.
30. Cfr. TH.M. VLAMING, *Praelectiones iuris matrimonii ad normam Codicis Iuris Canonici*, P. Brand, Bussum (Hollandia) 1950⁴, 6; P. HUIZING, *Schema structurae iuris canonici latini de matrimonio cum notis bibliographicis*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1963, 95-96; C. BURKE, *L'oggetto del consenso matrimoniale: un'analisi personalistica*, G. Giappichelli, Torino 1997.
31. CIC/17, can. 1013 §1: «matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae».
32. Tommaso d'Aquino non sostenne, infatti, una 'gerarchia' tra i due fini del matrimonio, bensì la 'coesenzialità' di essi in vista dell'amicizia familiare. Cfr. E. DIENI, *Tradizione "juscorporalista" e codificazione del matrimonio canonico*, op. cit., 316-317; A. MATTHEUWS, *Union et procréation. Développements de la doctrine des fins du mariage*, Les Éditions du Cerf, Paris 1989, 38-39.

dal *mutuum adiutorium* e dal *re medium concupiscentiae*: per la formazione del *vinculum*, non si richiede “alcun affetto tra i coniugi, alcuna reciproca comprensione, alcun fine nobile ed elevato”³³.

Di qui, A.C. Jemolo prende esempi estremi concernenti le finalità in sé cattive, proposte dagli sposi, nei quali il matrimonio può darsi, invece, ‘valido’ per il motivo che, *positivo voluntatis actu*, non venissero esclusi la *traditio-acceptatio* dello *ius in corpus*, né il *bonum prolis*, né le proprietà essenziali del matrimonio³⁴. Sebbene, dal punto di vista giuridico, possa essere ‘tecnicamente’ considerata come *contractus* valido, sarebbe molto difficile, secondo il senso comune, riconoscere tale *societas odii*, riferita da Jemolo, come matrimonio-*Sacramentum*, che rappresenta l’‘Amore’ di Cristo con la Chiesa³⁵.

Oltre a ciò, la giurisprudenza rotale riconferma, di continuo, la massima: «non amor facit coniugium, sed consensus»³⁶. Il consenso non viene più inteso come *coniunctio animorum* in cui venga connotato un certo *amor* sgorgato dal *cor* delle due persone. Tale aforisma dimostra, per di più, che l’*amor* non corrisponde al *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*, dal momento che sembra ritenuto che esso non abbia alcun rapporto intrinseco con l’agere, o meglio con il *cum-agere*, il quale si fonda su uno stato di *consentire* (*cum-sentire*) e costituisca una *communitas* (*cum-munus*). Riguardo all’*amor*, cui si fa riferimento all’interno delle decisioni rotali, si tratta, dunque, di un fenomeno meramente ‘psicologico’

33. A.C. JEMOLO, Il matrimonio nel diritto canonico: dal Concilio di Trento al Codice del 1917, Società editrice Il Mulino, Bologna 1993, 123.

34. Cfr. *Ibid.*, 123-124. Gli esempi estremi che l’Autore prende sono quanto seguono: (a) il caso di colui che, con un intento di vendetta familiare, sposasse una donna con la precisa intenzione di farla soffrire, di rendere la sua vita un martirio, e di far soffrire ed umiliare i suoi parenti; (b) il caso di colui che, sempre senza escludere la *traditio-acceptatio* ed i tre beni del matrimonio, già meditasse l’uccisione della moglie.

35. Cfr. L.G. WRENN, «Refining the essence of marriage», in *The Jurist* 46 (1986) 533: «It is much more like a *Mafia* contract than a *marriage* contract; certainly it is not a *marriage covenant*».

36. coram PRIOR, 13.05.1921, n. 4: *Tribunal Apostolicum Sacrae Romanae Rotae. Decisiones seu Sententiae* [= *SRRD*] XIII, 102; coram EODEM, 17.05.1922, n. 9: *SRRD* XIV, 152; coram EODEM, 12.07.1922, n. 5: *SRRD* XIV, 231; coram GUGLIELMI, 30.12.1930, n. 14: *SRRD* XXII, 690; coram GRAZIOLI, 29.01.1932, n. 6: *SRRD* XXIV, 44; coram MANNUCCI, 31.07.1933, n. 2: *SRRD* XXV, 509; coram WYNEN, 06.02.1936, n. 3: *SRRD* XXVIII, 102; coram QUATTROCOLO, 04.02.1942, n. 4: *SRRD* XXIV, 62; coram WYNEN, 13.11.1942, n. 2: *SRRD* XXXIV, 751-752; coram BONET, 11.07.1960, n. 20: *SRRD* LII, 369-370.

tra due persone: l'*amor* viene considerato soltanto come agiuridico, *metagiuridico*. Nonostante ciò, nelle cause, basate soprattutto sul timore, si riconosce l'efficacia 'probativa' dell'*amor* tra due sposi nel senso che, se si ama, il consenso si dà liberamente³⁷.

5. AFFECTUS VOLUNTATIS; INTIMA COMMUNITAS VITAE ET AMORIS

Rispetto all'annuncio dell'«auspicato e atteso aggiornamento del Codice di Diritto Canonico» di Giovanni XXIII³⁸, che era stato espresso insieme con la manifestazione dell'intenzione di convocare il Concilio Ecumenico, Paolo VI ha richiesto di prudentemente rivedere lo *Ius Canonicum*, «dovendosi accomodare alla nuova mentalità», propria del Concilio Ecumenico Vaticano II³⁹.

Definendo, o meglio descrivendo il matrimonio come «intima *communitas vitae et amoris*»⁴⁰, il Concilio Vaticano II afferma che l'amore coniugale, «utpote eminenter humanus, cum a persona in personam voluntatis affectu dirigatur» e che esso «totius personae bonum complectitur»⁴¹: si mette in evidenza una relazione stretta della costituzione del matrimonio con il dinamismo dell'amore umano, nel senso che si tratta di un impegno della persona umana ad un'*amicitia* con un'altra persona, nel quale vengono coinvolte tutte le dimensioni, affettive, intellettuali, volitive

37. Cfr. coram JULLIEN, 10.08.1923, n. 7: *SRRD* XV, 241; coram QUATTROCOLO, 07.08.1929, n. 6: *SRRD* XXI, 396; coram ANNÉ, 16.11.1962, n. 4: *SRRD* LIV, 604; coram MORANO, 08.08.1928, n. 2: *SRRD* XX, 385; coram MASSIMI, 23.11.1929, n. 9: *SRRD* XXI, 499, coram EODEM, 21.05.1930, n. 2 e n. 9: *SRRD* XXII, 298 e 300; coram EODEM, 29, 07.1930, n. 2: *SRRD* XXII, 478; coram QUATTROCOLO, 13.12.1930, n. 10: *SRRD* XXII, 666; coram LAMAS, 19.12.1957, n. 4: *SRRD* XLIX, 890; coram FILIPIAK, 17.04.1959, n. 3: *SRRD*, LI 214; coram PINNA, 17.03.1960, n. 3: *SRRD* LII, 186; coram BONET, 11.07.1960, n. 20: *SRRD* LII, 370; coram PINNA, 27.05.1961, n. 2: *SRRD* LIII, 274; coram ANNÉ, 08.06.1963, n. 7: *SRRD* LV, 436; coram EWERS, 13.07.1963, n. 5: *SRRD* LV, 618.

38. IOANNES XXIII, alloc. *Ad E.mos Patres Cardinales in Urbe praesentes habita*, 25 gennaio 1959, *AAS* 51 (1959) 68.

39. PAULUS VI, alloc. *Ad E.mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici Recognoscendo*, 20 novembre 1965, *AAS* 57 (1965) 988: «nunc admodum mutatis rerum condicionibus – cursus enim vitae celerius ferri videtur – ius canonicum, prudentia adhibita est recognoscendum: scilicet accommodari debet novo mentis habitui, Concilii Oecumenici Vaticani Secundi proprio».

40. GS 48.

41. GS 49.

e spirituali, dell'essere umano. È necessario notare, tuttavia, che nella *Gaudium et spes*, l'amore coniugale viene ritenuto come *habitus*⁴², mentre il consenso matrimoniale viene inteso come *actus humanus*⁴³. Pertanto, essi non possono essere identificati l'uno con l'altro, benché condividano dei contenuti essenziali. Di qui, si può sostenere che il consenso è *actus*, diretto dalla *voluntas affectus*, mentre l'amore coniugale è *habitus*, formato dall'*affectus voluntatis*⁴⁴.

L'amore coniugale, in quanto *habitus* che si mette in un'intima relazione con la volontà, non potrebbe essere considerato come una mera *res facti*, dal momento che il *motus* del *cor* influisce globalmente sulla persona stessa e sull'azione che rivela la persona, proprio nei confronti di un'altra persona. Essendo un *amor* che 'si sceglie'⁴⁵, inteso non solo come *amor* passionale, bensì anche come *dilectio* riflessiva⁴⁶ che dal punto di vista scritturistico, a differenza dell'*amor*, può essere comandato⁴⁷, viene plasmato in vista della pienezza dell'*amor* che è stato prima scolpito nel *cor* della persona amante. Il consenso matrimoniale, inteso come «foedus

-
42. Al riguardo, si vedano: U. NAVARRETE, «Foedus coniugale, amor, sacramentum, attesa dottrina Concilii Vaticani II», in AA. VV., *Acta Conventus Internationalis Canonistarum. Romae diebus 20-25 mai 1968 celebrati*, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970, 664; ID., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, PUG, Roma 1994², 146: «amor, e contra, exprimitur quidem per actus, at essentialiter est habitus. Amor praeterea specificè coniugalis, ex sua natura, etsi sit habitus voluntatis». Nello schema del 28 maggio 1965 (schema di Ariccia), l'«amor inter maritum et uxorem» venne considerato, invece, come «'actus' eminenter humanus» (cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV, pars I, 479).
43. Cfr. GS 48: «[foedere coniugii] actu humano, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt, institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate».
44. Cfr. Pertanto, l'amore coniugale non può essere identificato con la «mera erotica inclinatio, quae, egoistice excultata, citius et misere evanescit» (GS 49).
45. Cfr. F. GIL HELLÍN, *Il matrimonio e la vita coniugale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, 160; J. HERVADA, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Giuffrè Editore, Milano 2000, 107. In merito, S. PINCKAERS, *Plaidoyer pour la vertu*, Éditions Parole et Silence, Paris 2007, 46-47.
46. Cfr. GS 49: «hace dilectio proprio matrimonii opere singulariter [...]»; «aequali etiam dignitate personali cum mulieris tum viri agnoscenda in mutual atque plena dilectione [...]».
47. Cfr. F. PRAT, «Charité: 1. la charité dans la Bible», in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, t. II, Beauchesne, Paris 1953, col. 512. U. Navarrete, non facendo riferimento alla distinzione tra l'*amor* e la *dilectio*, asserisce che l'amore coniugale non può essere oggetto di obblighi e diritti. U. NAVARRETE, «Consenso matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Cost. 'Gaudium et spes'», in AA. VV., *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. I. L'amore coniugale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1971, 213.

coniugii, quo coniuges sese mutuo tradunt atque accipiunt», si mette appunto in questo dinamismo dell'amore: esso non è altro che un *actus humanus*, determinato dall'amore e intenzionato a raggiungere la pienezza dell'amore⁴⁸ la cui origine ed il cui fine consistono, infatti, nella Carità divina in quanto Creatrice dell'azione e Redentrica dell'amore⁴⁹.

La circolarità o tensione dei due elementi *affectus-voluntas* ci richiama al concetto del diritto romano di *affectus maritalis*. Tuttavia, con l'*affectus*, di cui parliamo, si intende un elemento *spontaneo* della persona umana, che agisce o *re-agisce* nei confronti del valore, o meglio del 'bene della persona amata', identificata con l'*imago Dei*: si tratta di una visione non limitata soltanto all'ordine psicologico, ma estesa anche a quello 'metafisico' ed 'ontologico'. Proprio in tale visione, si porta a vedere il matrimonio, specificamente cristiano, come «imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae»⁵⁰. In vista di tale «foedus dilectionis Christi et Ecclesiae», il dinamismo dell'*amor* delle persone si pone in un intimo rapporto con l'*actus* del *foedus coniugii* a livello sia dell'*imago* sia della *participatio*⁵¹. Per quanto riguarda l'*affectus voluntatis* e la *voluntas affectus*, tali concetti dovrebbero essere presi in considerazione, perciò, da un punto di vista

48. Cfr. ID., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, op. cit., 146: «haud absque fundamento potest dici verum consensum matrimonialem, seu verum actum voluntatis quo sponsi 'mutuo sese tradunt atque accipiunt' ac constituuntur maritus et uxor, esse *essentialiter* actum amoris, quatenus unusquisque coniugum reciproce dat alteri propriam personam atque personam alterius acceptat, et quidem in perpetuum et exclusive, in ordine ad actus qui natura sua sunt expressivi amoris coniugalis»; P.J. VILADRICH, «Amor conyugal y esencia del matrimonio», in *Ius Canonicum* 12 (1972) 311: «el pacto conyugal no es tampoco otra cosa que la mutua decisión de amarse conyugalmente, esto es, el compromiso irrevocable a la total apertura, comunicación y entrega al tú del otro de toda la virilidad y femineidad respectiva. En este sentido, el pacto conyugal es el acto de amor fundacional del matrimonio».

49. Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. I, pars IV, 747: «supra autem omnia iura, officia et virtutes, proprium principatum tenens, splendet caritas, quae etiam in vita coniugali alias leges supponit et implet, immo complet et elevat [...] Est igitur caritas amoris coniugalis perfectio ac plenitudo»; GS 48: «Christus Dominus huic multiformi dilectioni, e divino caritatis fonte exortae et ad exemplar suae cum Ecclesia unionis constitutae, abundantur benedixit».

50. *Ibid.*: «proinde familia christiana, cum e matrimonio, quod est imago et participatio foederis dilectionis Christi et Ecclesiae, exoriatur».

51. Sul piano 'naturale' della Creazione, il 'significato' del matrimonio e dell'amore coniugale si riferisce, 'in un certo modo', o meglio, in modo incoativo al Mistero di Cristo. Al riguardo, si veda: K. REINHARDT, «Sacramentalità e indissolubilità del matrimonio dal punto di vista dogmatico», in H. JEDIN - K. REINHARDT, *Il matrimonio: una ricerca storica e teologica*, Morcelliana, Brescia 1981, 124-125.

metafisico ed ontologico anche all'interno della valutazione giuridica relativa al rapporto delle persone, poiché l'amore coniugale è «eminenter 'humanus'» e l'irrevocabile consenso personale è «actus 'humanus'».

Peraltro, è assai impressionante e significativo il fatto che, nella versione italiana del testo conciliare, il termine «affectus voluntatis» è stato tradotto con «un sentimento che nasce dalla volontà». Questa traduzione induce a ragionare in modo tale da far pensare che il consenso personale come atto di volontà sia un grembo da cui si genera l'amore coniugale quale *affectus*⁵²: questo verrebbe ad essere concepito come *effectus* del consenso matrimoniale, oltre che come sua *causa*⁵³.

Ciò implica, da un lato, una trasformazione dell'*amor* degli innamorati mediante il consenso, inteso come atto di amore, ed indica, dall'altro, che sebbene tale *amor* non esistesse prima di tale consenso matrimoniale, tramite l'atto di libertà consensuale gli sposi decidono di condividere l'un l'altro un impegno di *amicitia* in vista della *communio vitae*. Da questo punto di vista, il consenso matrimoniale può essere definito, oltre che atto di 'calcolo', come un atto di 'follia' mediante cui nell'intimo degli sposi viene plasmata la volontà di dare forma a tutta una serie di atti di amore, cioè all'«amare»: esso non può essere identificato con un mero contratto sinallagmatico per cui le due parti interessate controllano ciascuno i propri diritti ed i propri doveri, bensì può essere individuato come un patto oblativo mediante cui gli sposi vengono a donare se stessi l'uno all'altro al fine di godere reciprocamente del loro amore.

Il rapporto arcano tra il consenso e l'amore coniugale, la cui indole enigmatica proviene dalla struttura pluristratiforme della volontà umana innestata nel dinamismo dell'amore, dà origine a questioni complicatissime nell'ambito giurisprudenziale. Al fine di ricercare una risposta adeguata ed integrale, tali questioni giuridiche dovrebbero essere prese in considerazione proprio in connessione con la domanda filosofico-teologica sull'amore umano e sull'azione umana.

52. Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, «Essenza ed esistenza nell'amore coniugale: considerazioni canonistiche», in *Ephemerides Iuris Canonici* 36 (1980) 208-209.

53. Cfr. F. GIL HELLÍN, *Il matrimonio e la vita coniugale*, op. cit., 162-163: «se il matrimonio presuppone l'amore, l'amore coniugale è frutto a sua volta del matrimonio, giacché in questo l'amore deve essere una singolare forma di amicizia che porta a condividere generosamente tutto, senza calcoli egoistici».

6. ELEMENTUM AMORIS: MELIUS ESSE MATRIMONII

Sotto l'influsso della dottrina matrimoniale del Concilio Vaticano II, i canonisti cercano di tradurre, in termine giuridico, la dimensione personalistica della relazione coniugale, tenendo conto della sua conformità con l'aspetto istituzionale del matrimonio. Tuttavia, una visione pessimistica dell'amore umano, per la quale, mettendo maggiormente in risalto solo l'importanza della razionalità nel momento, sia dell'*in fieri* sia dell'*in facto esse*, del matrimonio, non si viene a considerare l'intenzionalità dell'affettività umana che spinge a mettere in atto una decisione, si mostra ancora all'interno della giurisprudenza rotale postconciliare, in cui si tratta della questione riguardante il *defectus amoris*.

Ritenendo che l'amore si riferisca ad un *elementum psychologicum*⁵⁴, si afferma il valore interpersonale della *relatio coniugum*, soltanto come «melius esse» del matrimonio, piuttosto che come «simplex esse» proprio⁵⁵. La rilevanza giuridica dell'*elementum amoris* viene riconosciuta, quindi, solamente a livello della *probatio indirecta*, per il giudizio sul matrimonio contratto o per *vis et metus* o per *simulatio*⁵⁶, benché le sentenze '*coram*

54. Cfr. *coram* PALAZZINI, 2.12.1970: *SRRD*, LXII, 1103-1112; *coram* Stankiewicz, 31.5.1979, n. 6: *RRD* LXXI, 310-311; *coram* PINTO, 15.7.1977, n. 4: *RRD* LXIX, 401; *coram* EODEM, 30.7.1969, n. 3: *SRRD*, LXI, 902: «at quia amoris defectus matrimonialem consensum per se non impedit, nec contrahentem omnino incapacem ad matrimonii fines obtinendos salter essentialiter reddit [...] numquam hucusque ius elementum hoc psychologicum amoris ad validitatem requisivit».

55. Cfr. *coram* PARISELLA, 31.1.1969, n. 4: *SRRD* LXI, 125; *coram* MERECIECA, 28.3.1974, n. 2: *SRRD* LXV, 248; *coram* BONET, 4.6.1968, n. 2: *SRRD* LX, 408; *coram* ABBO, 3.7.1969, n. 8: *SRRD* LXI 705-706; *coram* PINTO, 30.7.1969, n. 3: *SRRD* LXI 902; *coram* EODEM, 18.12.1979, n. 6: *Tribunal Apostolicum Rotae Romanae: Decisiones seu Sententiae* [= *RRD*] LXXI, 588; *coram* MERECIECA, 24.10.1970, n. 2: *SRRD* LXII, 933-934; *coram* PARISELLA, 22.2.1973, n. 32 e 34: *SRRD* LXV, 138; *coram* DE JORIO, 6.2.1974, n. 6: *SRRD* LXVI, 48; *coram* EODEM, 17.12.1981, n. 3: *RRD* LXXIII, 633; *coram* MASALA, 12.3.1975, n. 5: *RRD* LXVII, 132-133; *coram* AGUSTONI, 20.2.1979, nn. 4-13, in *Monitor Ecclesiastico* 104 (1979) 303-308; *coram* EGAN, 22.4.1982, n. 8: *RRD* LXXIV, 206-207; *coram* EODEM, 9.12.1982, n. 7: *RRD* LXXIV, 618.

56. Cfr. *coram* PALAZZINI, 26.7.1966: *SRRD* LVIII, 662-672; *coram* BONET, 26.4.1967, n. 16: *SRRD* LIX, 248-249; *coram* ANNÉ, 10.1.1968, n. 6: *SRRD* LX 889; *coram* EWERS, 18.5.1968, n. 25: *SRRD* LX, 355; *coram* EODEM, 4.6.1968, n. 2: *SRRD* LX, 408; *coram* FAGIOLO 18.10.1968, n. 6: *SRRD* LX, 693; *coram* EWERS, 9.11.1968: *SRRD* LX, 723-729; *coram* PUCCI, 8.1.1969, in O. DI JORIO, «Causae nullitatis matrimonii secundum novissimam iurisprudentiam rotalem», in AA. VV., *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. 2. Il dolo nel consenso matrimoniale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1972, 186; *coram* EODEM, 14.5.1969: *SRRD* LXI, 495-505; *coram*

Fagiolo' contribuiscano a verificare il rapporto intimo tra l'amore coniugale ed il consenso matrimoniale con l'espressione di «reapse numquam habetur *verus* coniugalis amor qui consensum matrimonio non exprimat, sicuti non datur *verus* consensus matrimonialis absque amore coniugali»⁵⁷. L'indirizzo personalistico della dottrina matrimoniale del Concilio porta, infine, ad una considerazione relativa allo *ius ad communionem vitae*, differenziato dallo *ius ad amorem*⁵⁸, nella misura in cui si rivolge ad un tema della psicopatologia degli sposi in riferimento all'*integratio intrapersonalis et interpersonalis* per l'adempimento di *iura et officia matrimonialia*⁵⁹. In tale modo, si afferma ancora l'adagio tradizionale di «matrimonium non facit amor»⁶⁰, considerando la domanda sull'amore come una *vexata quaestio*⁶¹: sebbene vi siano tentativi considerevoli concernenti la risoluzione del cosiddetto *caso Jemolo* e del *defectus amoris*, si tiene presente tale *elementum*

ABBO, 3.7.1969: SRRD LXI, 703-710; coram PARISELLA, 27.11.1969, in O. DI JORIO, «Causae nullitatis matrimonii secundum novissimam iurisprudentiam rotalem», *op. cit.*, 184; coram ANNÉ, 27.6.1970, n. 8: SRRD LXII, 762; coram PINTO, 26.11.1970, n. 3: SRRD LXII, 1087; coram PALAZZINI, 2.6.1971, n. 9: SRRD LXIII, 470; coram DI FELICE, 25.6.1971: SRRD LXIII, 533; coram MASALA, 20.10.1971, n. 8: SRRD LXIII, 757; coram DI FELICE, 16.12.1972: SRRD LXIV, 775-782; coram EODEM, 10.3.1973, in *Monitor Ecclesiasticus* 99 (1974) 82; coram POMPEDDA, 24.2.1975: SRRD LXVII, 75-84; coram ANNÉ, 4.12.1975, n. 10: RRD LXVII, 699; coram DE JORIO, 17.12.1981: RRD LXXIII, 631-636.

57. coram FAGIOLO, 30.10.1970, n. 6: SRRD LXII, 982-983.

58. Cfr. A. DE LA HERA, «La 'communitas coniugalis' en la Constitución 'Gaudium et spes'», in A. SCHEUERMANN - G. MAY (a cura di), *Ius sacrum*, Verlag Ferdinand Schöningh, München - Paderborn - Wien 1969, 509-520; G. LESAGE, «The *Consortium vitae conjugal*: nature and applications», in *Studia Canonica* 6 (1972) 99-113; CH. LEFEBVRE, «La jurisprudence rotale et l'incapacité d'assumer les obligations conjugales», in *Revue de Droit Canonique* 24 (1974) 376-386; P. HUIZING, «La conception du mariage dans le Code, le Concile et le 'Schema de sacramentis'», in *Revue de Droit Canonique* 27 (1977) 135-146; SUPREMUM TRIBUNAL SIGNATURAE APOSTOLICAE, [Ultraiecten], «Nullitas Matrimonii», 29.11.1975, in *Periodica* 66 (1977) 297-325; coram POMPEDDA, 22.12.1969, n. 2: SRRD LXI, 1189; coram FAGIOLO, 27.11.1970, n. 6: SRRD LXII, 1097; coram LEFEBVRE, 31.1.1976, n. 4: RRD LXVIII, 39; coram EWERS, 15.1.1977, n. 3: RRD LXIX, 2-3.

59. Cfr. coram ANNÉ, 25.2.1969, n. 13: SRRD LXI, 182; coram SERRANO, 5.4.1973, nn. 4-6: SRRD LXV, 323-326; coram EODEM, 18.11.1977: RRD LXIX, 457-467.

60. coram MASALA, 12.3.1975: RRD LXVII, 128-146; coram DE JORIO, 15.10.1975, nn. 3-6: RRD LXVII, 667-661; coram EODEM, 25.6.1977: RRD LXXIX, 346-348; coram FIORE, 22.2.1980, n. 11: RRD LXXII, 110.

61. Cfr. U. NAVARRETE, «Schema iuris recogniti 'De matrimonii'. Textus et observationes», in *Periodica* 63 (1974) 613-614.

amoris, infine, come *habitus* e come *res facti*⁶².

In questa ottica, la ricchezza dell'implicazione di termini ed incisi personalistici - «foedus», «totius vitae consortium», «bonum coniugum», «sese mutuo tradunt et accipiunt» -, è percepita come ambiguità giuridica che rischia di creare dubbi nei riguardi della *certitudo iuris* e che porta ad essere interpretata in maniera riduzionistica e più o meno positivistica, proprio nel paradigma tradizionale della dicotomia antitetica di «ius-officium». Ne deriva che dalla riflessione giuridica di tali concezioni viene esclusa la nozione dell'«amor coniugalis», sintetizzabile infatti nell'espressione conciliare di «liberum et mutuum sui ipsius donum»⁶³, nel cui dinamismo si esprime una *vocatio* verso una *communio*: in questa logica del *donum*, lo *ius* non potrà che essere tradotto, però, con l'*officium*, *officium* che 'si vuole'.

Di conseguenza, nell'*iter laboris* della revisione del *Codex Iuris Canonici*, ritenuto come *complementum* delle due Costituzioni conciliari, 'dogmatica e pastorale', e come ultimo documento del Concilio Vaticano II in cui si era considerata la relazione matrimoniale come *communitas intima 'vitae et amoris'*⁶⁴, si è sottratto l'*elementum 'amoris'* dalla definizione, o meglio, dalla descrizione della *relatio matrimonialis*, intesa come *totius*

-
62. Cfr. U. NAVARRETE, «Consensus matrimoniale e amore coniugale con particolare riferimento alla Cost. 'Gaudium et spes'», *op. cit.*, 213-214; O. ROBLEDA, «Amore coniugale e atto giuridico - 'res facti'», in *Gregorianum* 51 (1970) 367-375; ID., «Amore coniugale e atto giuridico», in AA. Vv., *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. 1. L'amore coniugale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1971, 215-221; A. D'AVACK, «Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale», in AA. Vv., *La Chiesa dopo il Concilio. Atti del Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, vol. II, Giuffrè Editore, Milano 1972, 435-449; ID., «Matrimonio e amore coniugale nella sistematica del Codex Iuris Canonici», in AA. Vv., *Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack*, vol. I, Casa Editrice Dott. A. Giuffrè, Milano 1976, 915-956; P. FEDELE, «L'ordinatio ad prolem' e i fini del matrimonio con particolare riferimento alla costituzione 'Gaudium et spes' del Concilio Ecumenico Vaticano II», in AA. Vv., *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica. 1. L'amore coniugale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1971, 3-23; Z. GROCHOLEWSKI, «De 'communione vitae' in novo schemate 'De matrimonio' et de momento juridic amoris conjugalis», in *Periodica* 68 (1979) 470.
63. GS 49: «talis amor, humana simul et divina consocians, coniuges ad liberum et mutuum sui ipsius donum, tenero affectu et opere probatum, conducit totamque vitam eorum pervadit».
64. Cfr. IOANNES PAULUS II, alloc. Ad Praelatos Auditores s. Romanae Rotae coram admissos, 26.1.1984, AAS 76 (1984) 644; ID., alloc. Ai partecipanti al corso sul nuovo Codice di Diritto Canonico, 21.11.1983, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI/2 (1983) 1114.

'vitae' consortium⁶⁵, appunto in una visione riduzionistica sulla 'vita' stessa della persona che vive nel Mistero dell'Amore.

Dato che, trascurando la fase 'ontologica', non meramente sentimentale, di 'passività' dell'amore e separandola dalla dimensione 'spirituale' dell'uomo, si tiene in considerazione l'aspetto interpersonale del matrimonio, definito nella *Gaudium et spes* come *intima communitas*, caratterizzata dalla qualificazione di «vitae et amoris», si mette tendenzialmente a fuoco, nell'interpretazione giuridica di tale definizione, soltanto l'aspetto di «totius vitae» di quella *consuetudo* e *communio*, al fine di sottolineare l'indissolubilità della *coniunctio*, ordinata per sua natura alla *procreatio atque educatio prolis*. In questa visione in cui si connota un rapporto 'estrinsecistico' di *passio-ratio-gratia*, senza mettere in luce una relazione dinamicamente trascendente di *persona-actus*, *affectus-ratio* e *amor-vita*, si traccia un eclettismo sconveniente tra la visione contrattualistica e quella istituzionalistica, tra la prospettiva istituzionalistica e quella personalistica, dovuto, come sostiene E. Corecco, al fatto che non viene approfondita l'ecclesiologia conciliare, che pone in rilievo la Chiesa come *Communio* e *Sacramentum*⁶⁶.

65. Cfr. CIC/83, can. 1055: §1. Matrimonium foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est; §2. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum». Cfr. *Communicationes* 9 (1977) 375: «consultores dicunt sub verbis 'ius ad vitae communionem' hic venire iura quae attinent ad essentielles relationes interpersonales coniugum, quaeque in hodierno contextu habentur ut complexus iurium distinctus ab aliis iuribus quae communiter in traditione numerabantur»; «consultor quidam animadvertit amorem esse fundamentum relationum interpersonalium coniugum; iamvero non videtur dari posse 'ius ad amorem', sed potius ius ad aliquas actiones quae generatim foventur ab amore. Etiamsi in Concilio plura de amore coniugali dicta sint, non videtur illa transferri posse ad categorias iuris ita ut habeatur ius ad amorem. Ceterum bonum 'communio vitae' inclusum est in bono fidei»; *Communicationes* 15 (1983) 221: «Locutio 'ad bonum coniugum' manere debet. Ordinatio enim matrimonii ad bonum coniugum est revera elementum essenziale foederis matrimonialis, minime vero finis subiectivus nupturientis»; *Ibid.*, 222: «verbum 'totius' manere etiam debet; aequivalet verbo 'omnis' in definitione iuris romani substantialiter a traditione recepta; 'consortium omnis vitae' (Dig. 23, 2, 1). Ut vitetur tamen ambiguitas, quae forte oriri potest ex verbo 'communio' in Schemate non semper uno sensu adhibito, praefendum videtur verbum 'consortium', quod melius exprimit matrimoniale convictum et maius suffragium invenit in traditione iuridica [...] dempto verbo 'intima', quod non amplius convenit [...]».

66. Cfr. E. CORECCO, *Ius et communio. Scritti di Diritto Canonico*, vol. II, G. BORGONOVO - A. CATTANEO (a cura di), Piemme, Casale Monferrato (AL) 1997, 564-591.

Tuttavia, in quanto «il periodo di *ius condendum* è terminato»⁶⁷, l'interpretazione più approfondita dei canoni in questione e la loro applicazione più arricchita vengono ormai ad essere rimandate soprattutto ai canonisti e alla giurisprudenza rotale, la cui missione «è prima di tutto un servizio dell'amore, del quale il matrimonio è realtà e segno misterioso»⁶⁸.

7. AMOR OPERAT MATRIMONIUM, MATRIMONIUM OPERAT AMOREM

Qualora si consideri il matrimonio proprio, nella prospettiva della 'prima persona', ossia 'nell'ottica dei coniugi stessi' che vogliono, da parte loro, rendersi partecipi del *totius vitae consortium* in ordine alla propria felicità, non è tanto convincente quel principio «amor non facit matrimonium», quanto è evidente che «consensus facit matrimonium». Ne deriva il pericolo di essere indotti a ritenere che esista un duplice matrimonio, l'uno quello 'del diritto' e l'altro quello 'dell'esperienza di vita'. Questa concezione, infatti, deriva da una visione 'statica' nei confronti della persona, dell'amore e del matrimonio. È ovvio che è necessario affrontare secondo una nuova prospettiva autentica il tema in questione, così come, in occasione del suo discorso alla Rota Romana, si è già espresso il Papa Benedetto XVI, avvertendo, al riguardo, la necessità di un'armonia profonda tra pastoralità e giuridicità⁶⁹.

Dalla prospettiva della 'prima persona', la questione riguardante il 'matrimonio' non è altro che quella sull'«amore», in cui si svela il senso

67. IOANNES PAULUS II, alloc. Ad Praelatos Auditores S. Romanae Rotae coram admissos, 26.1.1984, AAS 76 (1984) 646.

68. ID., alloc. Ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos, 28.1.1982, AAS 74 (1982) 450. Cfr. G. ZANNONI, Matrimonio e antropologia nella giurisprudenza rotale. Presupposti e orizzonte dell'approccio personalista, Città Nuova Editrice, Roma 1995, 26: «in quanto realtà della nuova economia, il matrimonio non è e non può considerarsi comprensibile se non in forza d'una ragione 'vera', aperta cioè alla realtà quale segno del Mistero».

69. Cfr. BENEDICTUS XVI, alloc. Ad sodales Tribunalis Rotae Romanae, 22.1.2011, AAS 103 (2011) 109: «[...] in quest'ottica, il diritto s'intreccia davvero con la vita e con l'amore; come un suo intrinseco dover essere'. Non esiste, pertanto, un matrimonio della vita ed un altro del diritto: non vi è che un solo matrimonio, il quale è costitutivamente vincolo giuridico reale tra l'uomo e la donna, un vincolo su cui poggia l'autentica dinamica coniugale di vita e di amore».

della 'vita' e si riesce a (ri-)conoscere l'identità della 'persona' stessa. È indispensabile, pertanto, mettere in luce la dimensione 'spirituale' e 'personale' dell'amore, superando, al riguardo, una visione meramente psicologica. Dal punto di vista per cui si rivendica, o meglio, si riconosce il valore 'metafisico' dell'amore, il 'dovere', sia esso morale che giuridico, non sarà ridotto ad un precetto esteriore rispetto al soggetto che agisce, ma verrà identificato come un'esigenza interiore del suo 'cor che vede e conosce'⁷⁰. E rispetto a tale soggetto, il diritto positivo e, in particolare, il diritto canonico, il cui scopo consiste nella *salus animarum*⁷¹, godrà, a sua volta, della sua posizione eminentemente diaconica come *pedaegogus* e *magister*, in relazione con il Mistero della Chiesa⁷².

7.1. *L'amore, inteso come donum e motus in relazione con l'Amore originario*

Dal nostro punto di vista, l'*amor* non è soltanto una realtà lirico-psicologica, ma anche epico-drammatica. In altri termini, esso connota, in sé e per sé, un *eventus/donum*⁷³ e, allo stesso tempo, un dramma (δρᾶμα/

70. Cfr. B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, Club des Libraires de France, Paris 1961, 337-340; M. BLONDEL, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, S. Sorrentino (a cura di), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1997², 351-352; J. LARRÚ, «Un cuore che vede: l'amore ha le sue proprie ragioni», in J.J. PÉREZ-SOBA - L. GRANADOS (a cura di), *Il logos dell'agape. Amore e ragione come principi dell'agire*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 73-87; BENEDICTUS XVI, lit. enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, in *AAS* 98 (2006) 245; ID., *Messaggio ai partecipanti al Congresso Internazionale per il 40° anniversario della "Humanae vitae" di Paolo VI*, 2.10.2008, in *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. IV/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 437.

71. Cfr. CIC/83, can. 1752.

72. A proposito del tema sulla finalità del diritto canonico, A. LONGHITANO, «Il diritto nella realtà ecclesiale», in AA. VV., *diritto nel Mistero della Chiesa. I. Il diritto nella realtà umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: le norme generali*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1995³, 133-136.

73. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae* [= *STh.*], I-II, q. 28, a. 2, co.: «sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quantum complacentiam in eius affectu»; ID., *De veritate*, q. 22, a. 14, s.c. 2; ID., *In III Sent.*, d. XXXVII, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2. Cfr. H.D. SIMONIN, «Autour de la solution thomiste du problème de l'amour», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 6 (1931) 176-198; ID., «La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective», in *Le Supplément à la Vie Spirituelle* 46 (1936) 70.

δράω)/*motus*⁷⁴, che si riferisce alla re-azione pro-vocata dalla persona⁷⁵, alla sua azione spinta (πρῶξις)⁷⁶, e, in particolare, al momento della *ratio pratica* (πρόνησις) che è *quasi dirigens ad motum*⁷⁷. Questa affermazione, fondata sul riconoscimento dell'intima relazione tra amore e persona⁷⁸, pone in rilievo la coniugalità tra l'affettività e la razionalità, a livello della

-
74. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I, q. 20, a. 1: «primus enim motus voluntatis, et cuiuslibet appetitivae virtutis est amor»; *ibid.*, I-II, q. 26, a. 2, co.: «sic etiam ipsum appetibile dat appetitui, primo quidem, quandam coaptationem ad ipsum, quae est complacentia appetibilis; ex qua sequitur motus ad appetibile [...] Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis»; *ibid.*, I-II, q. 26, a. 4, co.: «sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur, quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri». Cfr. T.M. DEFERRARI, *The Problem of Charity for Self. A Study of Thomistic and Modern Theological Discussion*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1962, 174 ss.; J. PIEPER, *Sull'amore*, Morcelliana, Brescia 1974, 40.
75. Tramite l'elemento fondamentale della differenza di sessualità, per cui accade in modo peculiare l'evento di 'una presenza attrattiva' nell'intimo della persona, si risveglia una densa libertà che, muovendosi in direzione ad una comunione con un'altra persona, aderisce al dono totale di sé, il quale si apre alla sua fecondità che implica, a sua volta, l'irruzione di un altro evento. Cfr. J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Aubier-Éditions Mounaigne, Paris 1953, 181; M.D. Philippe, «Personne et interpersonnalité. Être et esprit», in N.A. Luyten (ed.), *L'anthropologie de saint Thomas*, Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg 1974, 124-160; D.M. GALLAGHER, «Person and Ethics in Thomas Aquinas», in *Acta Philosophica* 4 (1995) 57; L. MELINA - J.J. PÉREZ-SOBA - J. NORIEGA, «Tesi e questioni circa lo statuto della teologia morale fondamentale», in *Anthropotes* 15 (1999) 268; L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore. La morale Cristiana oltre il moralismo e antimoralismo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 105.
76. Cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL-Mursia, Roma 2001, 119-120.
77. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I, q. 79, a. 11, ad 1. Cfr. L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, I.S.U. Università Cattolica, Milano 2005, 25-125; J. NORIEGA, «Guiados por el Espíritu». El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino, PUL-Mursia, Roma 2000, 410-411.
78. Cfr. M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1957, 74; ID., *Personne humaine et nature. Étude logique et métaphysique*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1963², 27-29; G. MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le «Nous»*, Félix Alcan, Paris 1938, 73; J.J. PÉREZ-SOBA, «Il mistero dell'azione: una novità per l'uomo. *Status quaestionis*», J.J. PÉREZ-SOBA - E. STEFANYAN (a cura di), *L'azione, fonte di novità. Teoria dell'azione e compimento della persona: ermeneutiche a confronto*, Edizioni Cantagalli, Siena 2010, 48.

pratica⁷⁹. A proposito della pratica attinente alla *relatio* di matrimonio, l'*amor*, in questo senso, non può essere ridotto solo ad uno degli *elementa*, costituenti la comunità dei coniugi, cioè, a quello giustapposto all'*elementum vitae*, bensì deve essere identificato come la *causa* e la *ratio* dell'*actus*, mediante il quale si costituisce effettivamente il *totius vitae consortium*.

Presupposta la circolarità dinamica tra la *passio* e l'*actio*, la vita della persona, intesa come *homo viator*, si configura in una 'storia' drammatica, messa in una tensione tra la 'promessa' di una pienezza e la sua 'realizzazione'⁸⁰. Rispetto a questa intenzionalità 'informata' della persona verso una vita riuscita, il matrimonio si identifica come *vocatio* e *missio*, mentre l'amore si caratterizza come 'motore, direttore e perfezionatore', all'interno dell'*iter* del matrimonio, matrimonio che non è un'istituzione artificiale, apportata mediante un puro raziocinio, ma quella 'naturale e divina', la cui origine si trova nell'evento della Creazione⁸¹. La nostra prospettiva riguardante il matrimonio si richiama, pertanto, al *Principium*, riferito all'«Amore originario», ossia, all'Amore di *electio*, che, come *causa bonitatis*, attira e spinge la persona umana sino alla Comunione trinitaria⁸². Si trova, qui, il fondamento metafisico della dinamica dell'*amor*,

79. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 26, a. 3, co.; *ibid.*, I-II, q. 59, a. 1, co.; *ibid.*, II-II, q. 27, a. 4, ad 1. Cfr. C.J. MALLOY, «Thomas on the Order of Love and Desire: a Development of Doctrine», in *The Thomist* 71 (2007) 68; D.M. GALLAGHER, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas», in *Mediaeval Studies* 58 (1996) 11-13; P. GONDREAU, «The Passions and the Moral Life: Appreciating the Originality of Aquinas», in *The Thomist* 71 (2007) 434-435.

80. Cfr. M. NÉDONCELLE, *La fidelidad*, Ediciones Palabra, Madrid 2002 [= *De la fidelité*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1953], 69 ss.; P. GAUTHIER, «L'enjeu de la promesse», in *Revue de Droit Canonique* 43 (1993) 163-173; J.J. PÉREZ-SOBA, «Amor es nombre de persona». *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL-Mursia, Roma 2001, 633-637; D. CRAWFORD, «Realizzazione di sé e agire morale: sequela Christi e dimensione nuziale della moralità», in L. MELINA - J.J. PÉREZ-SOBA (a cura di), *Il bene e la persona nell'agire*, Latern University Press, Roma 2002, 79-96; M. CHIODI, «Maschio e femmina' e reciprocità personale: la prospettiva personalistica», in Aa. Vv., *Maschio e femmina li creò*, Edizioni Glossa, Milano 2008, 80.

81. Cfr. Prus XI, lit. enc. *Casti connubii*, 31.12.1930, *AAS* 22 (1930) 541; GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice - Libreria Editrice Vaticana, Roma - Città del Vaticano 2003⁶, XCIII/7, nota 2, 365.

82. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 26, a. 3, ad 4; *ibid.*, I-II, q. 109, a. 3, ad 1; Id., *Contra Gentiles*, IV, c. 19; Id., *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c. 5, lec. 3. Cfr. J. LAPORTA, «Pour trouver le sens exact des termes: 'appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis', etc. chez Thomas d'Aquin», in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 40 (1973) 86, nota 125; A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna*, PUL-Mursia, Roma 1998, 168.

inteso come «aptitudo sive proportio appetitus ad bonum», *amor* in virtù del quale si desta, come «motus ad bonum», il desiderio⁸³.

7.2. Dall'unio affectus all'actus consensus

La riflessione metafisica, che si evidenzia nell'esperienza concreta, afferma che *amor praecedit desiderium*, poiché il desiderio si risveglia mediante l'irruzione della presenza affettiva di una persona, ri-conosciuta come *bonum* conveniente, perciò, attraente⁸⁴. In virtù di tale presenza dell'*amatum in amante*, che induce alla trasformazione dell'intimità dell'*amans*⁸⁵, si giunge ad una *notitia finis*⁸⁶, che indica l'*unio realis* con l'*amato*. Il dinamismo finalistico, processo dall'*unio inchoata in affectu* all'*unio compleatur in actu*⁸⁷, si sviluppa, in modo estatico, mediante l'atto di *electio* dei *bona* 'per' l'*amato* come persona, proporzionati, nell'*intentio* dell'*amans*, proprio al *bonum* 'di' tale *amato*⁸⁸.

Tale dinamismo mostra: che esso è strutturato sulla polarità di soggetto-soggetto, mediata, di necessità, dal *bonum*⁸⁹; che *ibi finis motus, ubi fuit principium, principium* che è 'pre-elettivo'⁹⁰; che l'*electio*, come atto non così isolato dal *principium*, si mette, inoltre, in relazione con l'*intentio*⁹¹.

83. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 25, a. 2, co.: «ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem». Cfr. J.R. MÉNDEZ, «El principio del Amor», in *Stromata* 43 (1987) 387; A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. Uomo-Donna, op. cit.*, 168-169; L. MELINA, «Epiphany of Love: Morality, Cosmology, and Culture», in *Communio* 32 (2005) 251.

84. Cfr. THOMAS AQUINAS, *In III Sent.*, d. XXVII, q. 1, a. 1, ad. 2.

85. Cfr. ID., *STh.*, I-II, q. 28, a. 1, ad. 2. Cfr. L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale Cristiana*, Edizioni Cantagalli, Siena 2008, 532 ss.

86. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 6, a. 1, co. Cfr. J.-CH. NAULT, *La saveur de Dieu*, Lateran University Press - Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma 2002, 199-200.

87. Cfr. ID., *Contra Gentiles*, I, c. 91, n. 6.

88. Cfr. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire, op. cit.*, 144-155.

89. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, III, c. 90, n. 6: «in hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit».

90. Cfr. ID., *STh.*, I-II, q. 26, a. 2, co.

91. Cfr. *Ibid.*, I-II, qq. 13-14.

Ciò implica l'interazione tra l'affetto, la volontà e la ragione, all'interno del cammino verso la piena realizzazione, appunto, del 'principium', accaduto come evento ed avvenuto come dono.

È ovvio che il consenso del matrimonio è un atto di scelta libera, rivolta ad una persona, oltre che ad uno stato di vita. Questa libertà di scelta, invece, affonda le sue radici nel fondamento 'pre-elettivo', cioè, nell'evento di amore, nel quale, ri-conoscendo il proprio coniuge come 'persona', amabile *propter seipsam*, si rivela il *finis* della libertà. L'atto del consenso può essere identificato, quindi, con un *re-spondere* personalmente e liberamente alla domanda sul destino della persona umana, il quale consiste in una comunione⁹². Il 'sì' del consenso viene a significare la conferma di ciò che è stato già donato e la pregustazione del *consummatum* di tale dono, nella preparazione alla realizzazione effettiva del dono, che si rende possibile, certo, mediante il dono totale di sé.

7.3. *La trasformazione dell'affectus nell'affectio maritalis, apportata mediante l'actus consensus*

Mediante l'atto consensuale di scelta, fondato sull'*unio affectus*, in cui si riconosce il proprio coniuge come fine ultimo in concreto, si porta una trasformazione nell'*affectus* iniziale stesso e nell'identità della persona. Per essa, non si intende, quindi, l'impostazione di una nuova *affectio*, indifferente al previo *affectus*. Ciò implica, anzi, che l'*affectus* iniziale medesimo si evolva, in modo più maturo e, propriamente umano ed eminentemente, mediante la corporeità e la temporalità. All'interno dell'intervento più specifico della 'ragione' e della 'volontà', impostato sull'*affectus*', si reperisce l'indole dell'*affectio*, in particolare, «maritalis», intesa come *dilectio* e come *habitus*, quell'*habitus* reciproco che genera un'intimità, appunto, coniugale, tra marito e moglie⁹³.

Tale intervento non corrisponde al momento in cui la dimensione affettiva viene soppressa e cancellata, nonché indifferenziata, bensì

92. Cfr. D.S. CRAWFORD, «Love, Action, and Vows as 'Inner Form' of the Moral Life», in *Communio* 32 (2005) 301-307.

93. Cfr. F. GALEOTTI, «Amore ed amicizia coniugali secondo S. Tommaso d'Aquino», in *Doctor Communis* 25 (1972) 134-135.

coincide con il momento in cui, mediante la ragione, l'affettività si mette in ordine alla sua piena effettività, portando ad acquistare la propria storicità⁹⁴. Tale *affectio* viene adesso a costituire l'identità di ambedue i coniugi⁹⁵ e a guidare tutta la loro intenzionalità⁹⁶. Al fine di raggiungere la pienezza di tale amore, evidentemente sono necessarie delle virtù, che sono riferibili ad un momento concreto e specifico. Ma, si deve ricordare che ciascuna di queste virtù, che «dependet aliquantulum ab amore, in quantum dependet a voluntate, cuius prima affectio est amor»: non si può tenere conto della virtù senza l'*affectus* «iniziale», poiché essa implica il movimento proprio della *passio* «cum» *ratione recta*⁹⁷. Peraltro, le caratteristiche dell'*habitus* - stabilità, facilità e gioia - diventano i fattori qualificanti, che permettono di rendersi conto della bellezza presente nella *relatio* di matrimonio, cioè, della vita coniugale in riferimento all'amore, appunto alla vocazione all'amore⁹⁸. A proposito di questo amore d'amicizia nel matrimonio, ci si rimanda, ancora, all'Amore originario, che pro-voca il nostro desiderio sin dal *Principium*.

94. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 17, a. 7, co.; *ibid.*, I-II, q. 9, a. 2, ad 3; *ibid.*, I-II, q. 59, a. 1, co. Cfr. P.J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, Paulist Press, Mahwah (New Jersey) 1992, 90.

95. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 52, aa. 1-2. Cfr. O. BONNEWJIN, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001, 321-322; T. MELENDO GRANADOS, *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999, 64-67.

96. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, lec. 10, n. 15.

97. Cfr. ID., *STh.*, I-II, q. 56, a. 3, ad 1. Cfr. J. NORIEGA, «Lo Spirito Santo e l'azione umana», in L. MELINA - J. NORIEGA (a cura di), *Domanda sul bene e domanda su Dio*, PUL-Mursia, Roma 1999, 242: «[...] questa virtù è l'affetto attraverso dalla razionalità. Permane come affetto, col suo contenuto di passionalità, col suo dinamismo peculiare, ma permeato da un fine superiore allo stesso dinamismo, elevato al suo livello, essendo capace di reagire allora *cum ratione recta* [...] Si tratta della luce che le offer la sua affettività attraversata dalla ragionevolezza. L'uomo vede ora le cose, i beni operabili o le azioni, con la luce dell'amore».

98. Cfr. S. PINCKAERS, *The Sources of Christian Ethics*, T&T Clark, Edinburgh 1995, 225; J. DE FINANCE, *Éthique générale*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, 374: «l'*habitus* ne relie pas les actes comme du dehors: il les pénètre et les perfectionne. L'acte pose par l'effet d'un *habitus* vraiment spirituel ou, mieux, pleinement humain, est meilleur, s'accomplit mieux, non seulement, sous le rapport de la facilité, du plaisir, de l'efficacité etc., mais encore et surtout parce qu'il vise plus parfaitement la fin, d'où depend principalement sa valeur morale et que nous avons vue particulièrement liée aux dispositions subjectives».

7.4. *L'actus del consenso matrimoniale e l'instinctus Spiritus Sancti*

Nel dinamismo dell'amore, è messa in rilievo la causalità dell'*amato*, la cui presenza avviene *in amante*. Il dono della nuova Presenza dello Spirito Santo rende possibile all'uomo un'*amicitia quaedam ad Deum*, in cui si implicano sia l'*unio affectus* con Dio sia la *communicatio* con Lui⁹⁹. Come l'evento della presenza affettiva dell'*amato* induce l'*amans* stesso e la sua azione ad una crescita, così la nuova Presenza divina, accolta mediante la *conversio in Deum*¹⁰⁰, permeando la persona ed il suo agire, comporta in lei una specie di deificazione¹⁰¹: in virtù della carità, l'uomo, trasformato in un vero 'soggetto' del suo *motus in Deum*¹⁰², riesce a re-agire e ad agire proprio «cum» *instinctu Spiritus Sancti*¹⁰³; la *communicatio beatitudinis* nell'amicizia con Dio porta effettivamente l'uomo a pregustare la *Beatitudo*, oltre che a prepararla, appunto nella speranza¹⁰⁴.

All'interno del matrimonio cristiano in cui il consenso è identificato con il sacramento, si apre, pertanto, un nuovo orizzonte dell'amicizia coniugale, al suo massimo livello, come *maxima amicitia*¹⁰⁵ tra i coniugi, in senso proprio, rendendosi effettivamente possibile in virtù dell'amicizia reciproca con Dio¹⁰⁶: nella carità coniugale, si ama il proprio coniuge, con l'Amore divino ricevuto, quindi *propter Deum* e affinché *ut in Deo*

99. Cfr. THOMAS AQUINAS, *STh.*, I-II, q. 65, a. 5, co.: «caritas non solum significant amorem Dei, sed etiam amicitiam quandam ad ipsum; quae quidem super amorem addit mutuam redamationem cum quadam mutual communicationem»; *ibid.*, II-II, q. 23, a. 1, co.: «amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum».

100. Cfr. *Id.*, *STh.*, I-II, q. 5, a. 5, ad 1.

101. *Ibid.*, *STh.*, II-II, q. 45, a. 6, co. Cfr. J. NORIEGA, "Guiados por el Espíritu", *op. cit.*, 547-548; S. PINCKAERS, *L'Évangile et la morale*, Éditions Universitaires Fribourg - Éditions du Cerf, Fribourg - Paris 1990, 170.

102. Cfr. J. NORIEGA, "Guiados por el Espíritu", *op. cit.*, 444-453; G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione Della doctrina morale di S. Tommaso*, LAS, Roma 1983, 165-175.

103. Cfr. J. NORIEGA, «La reciprocità nella dinamica comunicativa del bene», 196.

104. Cfr. L. MELINA, *Azione: epifania dell'amore*, *op. cit.*, 122-123; O. BONNEWJIN, *La béatitude et les béatitudes*, *op. cit.*, 237.

105. Cfr. THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, III, c. 123. Cfr. *Id.*, *STh.*, II-II, q. 23, a. 3, ad 1.

106. Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, «Agire nella carità», in L. MELINA - S. KAMPOWSKI (a cura di), *Come insegnare teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Edizioni Cantagalli, Siena 2009, 172.

*sit*¹⁰⁷. Ciò non implica un dovere aggiunto, imposto dall'esterno in modo da gravare sui coniugi, bensì un *donum* che arricchisce con la Presenza divina¹⁰⁸. Un *donum* tale che, come *lux*, illumina il cammino dei coniugi verso la vera felicità, e che, come *vis* potenziata dall'impulso dello Spirito, sollecita a raggiungere effettivamente la Comunione trinitaria, mediante la comunicazione del bene umano, relativo al matrimonio¹⁰⁹.

8. CONCLUSIONE

Per concludere, si può riconfermare che come PROPTER AMOREM (perché l'uno ama l'altro), si entra nel matrimonio mediante il consenso, inteso come atto libero, così il matrimonio esiste PROPTER AMOREM (affinché l'uno ami l'altro). Nei confronti dei coniugi, sarebbe assurdo affermare che «amor non facit matrimonium», bensì sarebbe necessario indicare che il matrimonio, una volta costituito, invoca quell'«amare», che i coniugi stessi volevano sin dall'inizio della costituzione della loro *relatio*, mediante un atto assolutamente irrevocabile, espresso in pubblico con la parola performativa del 'sì' il cui significato è il dono totale e reciproco di se stessi: rispetto al matrimonio, inteso come *totius vitae consortium*, l'*affectio maritalis* è un *amor* che viene strutturato, in forma di amicizia, sul fondamento della relazione interpersonale e della mediazione necessaria del *bonum* ed, inoltre, suppone, come *di-lectio*, lo *iudicium rationis*, appunto in riferimento ad un atto di *e-lectio* che implica un'attività intenzionale per la crescita e la felicità del proprio coniuge. Essa può essere 'identificata' proprio con l'*amor* iniziale stesso, ma rispetto a questo ultimo, può

107. Cfr. THOMAS AQUINAS, II-II, q. 25, a. 1, co. Cfr. J. NORIEGA, «Lo Spirito Santo e l'azione umana», *op. cit.*, 245-246; ID., « 'Sentite de Domino in bonitate'. Prospectivas sobre la relación entre moral y espiritualidad», in L. MELINA - J. NORIEGA - J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar*, Ediciones Palabra, Madrid 2006, 76-78; O. BONNEWJIN, *La béatitude et les béatitudes*, *op. cit.*, 219.

108. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, J.H. CROSBY (ed.), St Augustine's Press, South Bend (Indiana) 2007, 113-126; J.J. PÉREZ-SOBA, «Amore a Dio e amore al prossimo», in L. MELINA - C.A. ANDERSON (a cura di), *La Via dell'Amore. Riflessione sull'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia, Città del Vaticano 2006, 262-263.

109. Cfr. THOMAS AQUINAS, *In IV Sent.*, d. XXXIX, q. 1, a. 2, ad 1.

essere ‘definita’ come un amore di *electio*, trasformato mediante un’*electio* di amore, chiamato *consensus matrimonialis*. Tale *amor* e tale *actus*, che si mettono in relazione con la questione concernente il *bonum* e la *beatitudine*, hanno, in sé e per sé, l’implicazione, certo, ‘meta-fisica’. Si può affermare, in tale senso, che «amor operat matrimonium» e «matrimonium operat amorem», in modo sinergico di «et-et», e nella stessa luce, luce dell’Amore originario, del Bell’Amore che dal *Principium* ci attira, ci spinge e ci chiama, Amore tale che si rivela definitivamente in Cristo Gesù, Sposo della Chiesa, Sua Sposa.

A proposito della riflessione sul matrimonio, il nostro tentativo consiste in una lettura della *relatio interpersonalis*, fondata sulla logica del *donum* che si riferisce alla ‘pienezza’ di ogni persona, invece che su una logica meramente contrattualistica di *ius-officium* che riguarda solo un *minimum* di un rapporto puramente calcolato dagli individui. Infatti, la domanda sull’amore in riferimento al matrimonio non è una *vexata quaestio*, bensì coincide con la «*magna quaestio*» che si chiede: «da dove vengo e dove vado?»¹¹⁰. L’orizzonte di questa *quaestio* non si svela che nello Splendore della Verità dell’Amore.

SOMMARI

Italiano

L’aforisma giuridico di «*affectionamaritalisfacitmatrimonium*» e quello di «*matrimonium non facit amor*» manifestano una confusione ed una separazione tra *amor* e *matrimonium*, *matrimonium* inteso come *actus* e *relatio*, implicando, in sé e per sé, un mero *minimum*, al cui livello si ‘vuole’ richiamare ancora la fiamma istantanea di un sentimento inespugnabile e sopportare di nuovo una convenzione sociale, imposta dall’esterno come condizione necessaria della vita esistenziale. Tuttavia, sono proprio gli sposi medesimi, come *personae*, che ‘vogliono’ la vita matrimoniale in ordine alla propria felicità che consiste in una *communio*. Radicatosi nel dinamismo metafisico e teologico, l’*amor*, in quanto *unioaffectus*, spinge la *voluntas* al fine di realizzare se stesso in pienezza e la vo-

110. Cfr. S. GRYGIEL, *Extra communionem personarum nella philosophia*, Lateran University Press, Roma 2002, 7.

luntas, a sua volta, transforma tale *unio affectus* nell'*affectio maritalis*. In questo senso, «*amor operat matrimonium; matrimonium operat amorem*».

English

The juridical aphorisms “affectio maritalis facit matrimonium” and “matrimonium non facit amor” manifest a confusion and a separation of amor and matrimonium, matrimonium intended as actus and relatio, implying in and through itself, a mere minimum to the level of “wanting” and instantaneous flame of sentiment supported by new social convention, imposed externally as a necessary condition of existential life. However, these spouses, as personae, want matrimonial life in the order of happiness that consists in communio. Rooted in a metaphysical and theological dynamic, l’amor, insofar as it is unio affectus, pushes the voluntas toward the end of realizing its fullness, and the voluntas transforms this unio affectus into an affectio maritalis. In this sense, «amor operat matrimonium; matrimonium operata morem».

Français

L’aphorisme juridique de «*affectio maritalis facit matrimonium*» et celui de «*matrimonium non facit amor*» manifestent une confusion et une séparation entre *amor* e *matrimonium*, *matrimonium* entendu comme *actus* et *relatio*, impliquant, en soi et par soi, un pur *minimum*, au niveau duquel on ‘veut’ encore rappeler la flamme instantanée d’un sentiment inexpugnable et supporter de nouveau une convention sociale, imposée de l’extérieur comme condition nécessaire de la vie existentielle. Toutefois, ce sont vraiment les époux eux-mêmes, comme *personae*, qui ‘veulent’ la vie matrimoniale ordonnée à leur félicité qui consiste en une *communio*. S’enracinant dans le dynamisme métaphysique et théologique, l’*amor*, en tant qu’*unio affectus*, dirige la volonté jusqu’à sa pleine réalisation et la *voluntas*, à son tour, transforme cette *unio affectus* en *affectio maritalis*. En ce sens, «*amor operat matrimonium; matrimonium operat amorem*».

Español

Los aforismas jurídicos «affectio maritalis facit matrimonium» y «matrimonium non facit amor» manifiestan una confusión y una separación entre amor y matrimonium, matrimonium entendido como actus y relatio, implicando, en sí y por sí, un mero minimum, a cuyo nivel se ‘quiere’ reclamar aún la llama instantánea de un sentimiento inexpugnable y soportar de nuevo una convención social, impuesta desde el exterior como una condición necesaria de la vida existencial. Sin embargo, son precisamente los mismo esposos, como personae, quienes ‘quieren’ la vida matrimonial en orden a la propia felicidad que consiste en una communio. El amor, enraizado en el dinamismo

metafísico y teológico en cuanto unio affectus, impulsa la voluntad con el fin de realizarse él mismo en plenitud y la voluntad, por su parte, transforma tal unio affectus en affectio maritalis. En este sentido, «amor operat matrimonium; matrimonium operat amorem».

Português

O aforisma jurídico de «*affectio maritalis facit matrimonium*» e aquele de «*matrimonium non facit amor*» manifestam uma confusão e uma separação entre *amor* e *matrimonium*, *matrimonium* compreendido como *actus* e *relatio*, implicando, em si e por si, um mero *minimum*, a cujo nível se ‘quer’ evocar ainda a chama instantânea de um sentimento invencível e suportar de novo uma convenção social, imposta externamente como condição necessária da vida existencial. Todavia, são precisamente os esposos mesmos, como *personae*, que ‘querem’ a vida matrimonial ordenada à própria felicidade que consiste numa *communio*. Radicado no dinamismo metafísico e teológico, o *amor*, enquanto *unio affectus*, compele a *voluntas* a fim de realizar a si mesmo em plenitude e a *voluntas*, por sua vez, transforma tal *unio affectus* em *affectio maritalis*. Nestesentido, «*amor operat matrimonium; matrimonium operat amorem*».

Charity as the Source of Christ's Action The Synthesis of St Thomas Aquinas

JOEL WALLACE*

In the problem of the *traditio Christi* lies the question of how the Father surrenders his Son to the passion in such a way that the Son may also be said to surrender himself. At the root of the problem lies a biblical and patristic intuition in favour of a dynamism that is proper to the “anointing” of Christ’s humanity with the Spirit, yet somehow also intrinsic to his human acting. The response concerns the offering of something new in respect of the natural human dynamisms of practical reason and love. It concerns the infusion by the Father into the human will of Christ of a new dynamism, that of charity, in order that Christ might will to surrender himself to suffer for us out of the greatest possible obedience¹.

In a new synthesis between Aristotelian philosophy and certain patristic sources, the thirteenth century saw a rapid and progressive deepening of understanding of charity’s dynamics at the root of human action, with major leads being taken in a Christological context, particularly in relation to the workings of love in human affectivity and intentionality. The principal challenge to theological enquiry as *fides quaerens intellectum*

* Professor of Moral Theology at the John Paul II Institute of Marriage and Family in Melbourne. The argument of the present article is developed in my forthcoming book: *“Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem”*. *Charity, the Source of Christ’s Action according to Thomas Aquinas*, Cantagalli, Siena 2013.

1. Cfr. *SCG IV*, c. 55, n. 16.

in this regard would be to further penetrate the mystery concerning the role of the Holy Spirit in Christ's acting through the dynamics of charity, and this particularly in relation to the coadaptation of Christ's human affectivity as he produces a concrete act of surrender in obedience to the Father².

It is an historical reality that, in the scholastic tradition, the development of the question of charity as source is found in the privileged Christological context of the problem of the *traditio Christi*³. Beginning with the reflection of Augustine, the search for the source of Christ's action originates with the distinction of motives among the various chief protagonists in the passion who are described as having handed Christ over to death⁴. In affirming the goodness of the passion, the great Bishop of Hippo would recognize in this multifarious assortment of intentions, the importance of the source of Christ's salvific action in relation to the Holy Spirit⁵.

It has been pointed out in the context of the teaching of Thomas Aquinas that obedience, in order not to be reduced and limited to terms extraneous to the original moral experience, must be understood

-
2. It has been recognized that, together with St Bonaventure, St Thomas Aquinas is one of the last of the great Doctors to be very conscious of the role of the Holy Spirit in moral action. Indeed, an excessively Christomonistic approach to the Person and action of the Word Incarnate has been pointed out in the later Latin theological tradition, requiring a recovery of the lost pneumatological dimension. Cfr., *inter alia*, Y. CONGAR, "Pneumatologie ou christomonisme dans la tradition latine?", in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges G. Philips*, Gembloux 1970, 41-63. However, by following a diachronic evolution in the thought of the Angelic Doctor, we are concerned here to understand how this pneumatology of action is played out in Christ's obedient act of surrender to the passion for us.
 3. Cfr. S. THOMAS AQUINATIS, *Summa theologiae* III, q.47, a.3, ad 3, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, v. VI-VII, Ex Typographia Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, Romae 1891-1892. In this way, the *traditio Christi* becomes a singular theological moment for a consideration of the work of the Spirit in the *voluntas Christi*.
 4. In the Gospels, these include: Judas Iscariot, who hands Christ over to the Jews by betrayal; the Jews, who hand Christ over to Pilate out of envy; and Pontius Pilate, who hands Christ over to the executioners out of worldly fear. Somewhat more surprisingly, Pauline theology attests to the Trinitarian and Christological dimensions of the surrender: the Father is said not to have spared his Son but to have handed him over for us all (*Romans* 8:32); and Christ himself, loving us, is said to have handed himself over for us (*Galatians* 2:20) as a fragrant offering and sacrifice (*Ephesians* 5:2).
 5. Cfr. S. AUGUSTINUS, *De trin.* XIII, X [13] (CCSL 50A, 399-400); *In I Ioan.* 4, 9.

to proceed from charity⁶. Certainly, charity generates a filial obedience in Christ – but how? How does charity, as a *motus ad Deum*, forge the intentional unity in Christ's acting so that his obedience is not merely a formalistic acceptance of a will superior to and extrinsic to his own? How can we understand charity's operation in Christ so that the new "superadded" dynamism does not remain merely juxtaposed to the natural operations of knowledge and love?

Previous Thomistic research has approached the problem of Christ's surrender to the passion out of charity but without concentrating on the dynamics in play in the very origin of Christ's action, at the level of his human affectivity⁷. Whilst these approaches recognize Thomas Aquinas' doctrine of charity as the source of the surrender, none attempts to answer the question of *how* it may be so. A disciplined, diachronic approach to Aquinas' treatment of the problem of the *traditio Christi*, however, with due attention to the sources of his thought, throws a little more light on the increasing breadth and depth of his synthesis concerning the synergy of dynamisms in Christ's act of surrender⁸. Such an approach highlights that his final synthesis cannot be fully comprehended if the treatment of Christ's surrender in the *Tertia Pars* is treated in isolation from the treatment of the divine missions and the interpersonal character

-
6. Cfr. J.M. HORCAJO LUCAS, "Obedientia ex caritate procedit", in L. MELINA-J. NORIEGA, *Camminare nella luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, LUP, Roma 2004, 586. See also ID., "Obedientia ex caritate procedit". *Dinámica de la obediencia moral en Santo Tomás de Aquino*, Publicaciones "San Dámaso", Madrid 2011.
7. Cfr. B. CASTILLA CORTÁZAR, "'Passio Christi Ex Caritate' Segun Santo Tomas De Aquino", in *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* X, no. 5, 1986, who has examined, in terms of love and suffering, charity and merit, the texts relating to Christ's voluntary suffering and death in order to study the virtues of Christ's soul, principally those of charity, justice and obedience; P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St Thomas Aquinas*, University of Scranton Press, Scranton and London 2009, who has made a rigorous study of Christ's passions and affectivity; see also the research articles of: E. LAJE, "La Voluntad del Padre en la Soteriología de Santo Tomás de Aquino", in *Ciencia y Fe* 20, no. 1/3 (1964) 3-33; B. ROSSI, "Severità e bontà nella passione di Cristo (ST. III, q. 47, a. 3, ad. 1.)", in *EphC* 25 (1974) 140-156; and M.-R. HOOGLAND, *God, Passion and Power: Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightyness of God*, Peeters, Leuven 2003.
8. Cfr. *3 Sent.*, d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3; Cfr. also *De ver.* q. 23, a. 7; *SCG IV*, c. 55, n. 16; 18; *S. Th.* III, q. 47, a. 3. The initial synthesis of the problem of the *traditio* found in the *Scriptum* reveals already the principal theological themes that Aquinas will develop little by little toward a mature and integrated form.

of original Love in the *Prima Pars*, the dynamics of human action under the influence of the Holy Spirit in the *Secunda Pars* and the role of grace, charity and obedience in Christ's acting in the Christology of the *Tertia Pars*⁹.

The search for an adequate explanation of the intrinsic voluntary principle in the *traditio Christi* enables, in effect, an explanation of the synergy between divine and human action in Christ and a perspective which begins, not with a rational principle, but with a presence. It requires an understanding of the central role of the Holy Spirit in his act of surrender through the mediation of charity and the gifts. The explanation of charity's dynamics, within a logic of the created gift infused by the Father, highlights Christ's affective experience, thanks to an initial presence of grace. With that, the primacy of charity and the dynamism of the divine gift is able to be asserted in Christ's act of surrender. The explanation also highlights the mutuality of friendship, according to which the Father becomes also the principle of action for Christ. In the finalization of Christ's act, thanks to the new supernatural principle of charity, the divine and human forces are perfectly integrated, not juxtaposed or working as parallel dynamisms¹⁰.

In surrendering Christ to the passion, the Father ensured, by means of the infusion of charity, that Christ's action truly was his own¹¹. It is necessary, therefore, to present the position of the Angelic Doctor con-

9. Concerning the need for an adequate understanding of the properly integrated place of the *Tertia Pars* in the theological schema of the *Summa Theologiae* which would overcome the misunderstanding, found among certain 20th Century commentators, that the treatment of Christ and the Sacraments represents a poorly integrated addition to the preceding theological enterprise, see J.-P. TORRELL, *Jésus le Christ chez Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2008, 21. Concerning the topic of love and interpersonality, starting from the *Prima Pars*, see J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, "*Amor es nombre de persona*": *Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, PUL, Rome 2001.

10. Cfr. L. MELINA, "La fe, la esperanza y la caridad en la vida cristiana: caminos de la teología moral para superar el extrinsecismo", in L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Pelicano, Palabra, Madrid 2006, 185-196. (English translation, in course of publication, L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *A Light for Acting: Moral Experience, Charity and Christian Action*, trans. J.M. Wallace, Dormant Lion, Melbourne 2012; IDEM., "Cristo, Pienezza del Bene Umano e la Morale", in *Azione: Epifania Dell'Amore: La morale cristiana oltre il moralismo e l'antimoralismo*, Cantagalli, Siena 2008, 57-75.

11. Cfr. *S.Th.* III, q. 7, a. 5.

cerning how Christ, within a conformity proper to the love of friendship¹² directs his intentionality to the Father, ordering his voluntary surrender to communion with him¹³. Always with an eye for the Tradition, Aquinas frames these dynamics within the question of how precisely the Father surrendered his Son to the Passion, arriving by degrees at the formula: “By infusing charity into him, he inspired in him the will to suffer for us”¹⁴.

The formula is a concise synthesis in itself and represents the culmination of Aquinas' thought concerning the source of Christ's voluntary human action. The research traces the history of the formula which, in the works of the Angelic Doctor, was found to have a development intimately related to that of various other elements, particularly those concerning the dynamics of charity. Its patristic foundations took our investigation back to the original treatment of the biblical data concerning the *traditio Christi* in Augustine of Hippo, whose reflection on the problem was transmitted to the young Aquinas, in its essential lines, through the *Sentences* of the 12th Century Archbishop of Paris, Peter Lombard.

The most important and original aspect of the *traditio* problem concerns the seldom highlighted affective dimension of Christ's charity. It develops as a question of Christ's conformity of will and his obedience in which is contained the problem of how he makes the will of the Father his own. In order to indicate the depth of Aquinas' final synthesis on the matter, it will suffice to underline a few salient aspects of its evolution.

1. THE PROBLEM OF UNMEDIATED CHARITY: IN SEARCH OF AN INTRINSIC DYNAMISM

The first challenge that had to be fully resolved lay, on the one hand, in the Lombard's genius in recognizing the value of Augustine's intuitive treatment of the *traditio Christi* as a problem of intentionality and in transmitting this through the *Sentences*; on the other hand, it lay in his

12. Cfr. *S. Th.* III, q. 18, a. 5, ad 2.

13. Cfr. J. NORIEGA BASTOS, “Cristo, Camino al Padre” in L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud de l'Obrar Cristiano*, Palabra, Madrid 2004, 164.

14. *S. Th.* III, q. 47, a. 3, co.

self-imposed inability, in fact, to determine the intrinsic, dynamic source of Christ's action due to his option against assigning the mediation of an *habitus* to charity¹⁵.

In composing the *Sentences*, Peter Lombard had introduced his reading of Augustine's *In I Ioannem* to the problematic of the *traditio* treated in the thirteenth book of *De trinitate* on which *III Sent.* d. 20 is principally based¹⁶. By closely following the treatment in *De trinitate*, the *Magister* sought to explain that man's liberation from his enslavement "to a foreign master" which he justly deserved on account of the unrighteous use of his will and intentionality, "fittingly" has its source in the obedience of the human will and intentionality of Christ. The insertion, however, of *In I Ioan.* 4, 9, allows him to add that, in surrendering himself, Christ acts "*in caritate*".

The positive significance of the relationship of the two Augustinian texts for the Lombard's treatment of the *traditio* in *III Sent.* d. 20, c. 5 is that it allowed him to transmit the distinction between Christ's good will and intention at the root or source of his surrender as distinct from the evil root on the part of the other protagonists in the surrender of Christ to death. The limitation of the synthesis, however, lay precisely in the fact that, in the particular text chosen from *In I Ioannem*, the "*in caritate*" refers to the charity that is common to the Father and the Son, namely, uncreated Charity. On the strength of this text alone, it would hardly be possible to distinguish the intrinsically human dynamism of the theological virtue of charity. Nevertheless, we have seen that this suited the position of the Lombard, who had already opted against assigning the mediation of an *habitus* to charity based on his reading of texts found

15. Cfr. *I Sent.* d. 17, c. 6, n. 4. Peter Lombard had apparently identified the Holy Spirit with charity in us, arguing that the love of God which is poured into our hearts is the Holy Spirit by which God makes us to love. For an analysis of Aquinas' treatment of the problem, see, *inter alia*, G. HIBBERT, "Created and Uncreated Charity. A study of the doctrinal and historical context of St. Thomas' teaching on the nature of charity", in *RTAM* 31 (1964) 63-84.

16. Cfr. *De trin.* XIII, X [13] – XIV [18]. In fact, Anselm's *Glossa ordinaria* appears to have first noted the relationship between the two Augustinian reflections, leading the Lombard to include Augustine's thought concerning the *traditio* found in the homilies *In I Ioannem* in his own *Gloss in Rom.* 5:8-10. In the *Sentences*, the order of presentation taken from *De trinitate* XIII, X [13] – XIV [18] was slightly rearranged in order to insert the problem of the *traditio Christi* from *In I Ioan.* 4, 9.

in Augustine's *De trinitate VIII* interpreted in the light of passages of *De trinitate XVI*¹⁷. Although he had wanted to be more specific with regard to the human will of Christ in his surrender to the passion – he had wished to say more than that Christ suffered by the will of the entire Trinity – this posed a problem for him: How might one describe the voluntary dynamism at the root or source of Christ's human action?¹⁸

In *I Sent.* d. 17, c. 6, he interprets in his favour a text of Augustine concerning *Romans* 5:5 in which the Bishop of Hippo says that the love of God which is poured into our hearts is not that by which God loves us, but that by which he makes us his lovers. Peter contends, against those who argue that charity is a “*motus*” or “*affectus*” of the soul, that it would be “absurd and far from the truth” if the Holy Spirit who is love (“*dilectio*”) were divided into two; rather, he says, the love of God which is poured into our hearts is the Holy Spirit by which God makes us to love. His position, therefore, is that “The Holy Spirit is the Charity by which we love God and neighbour”¹⁹. Against the contrary arguments, he insists that there is a difference between the acts and movements of the other virtues and those of the Holy Spirit, for: “Only the act of loving, that is, to love, operates through itself, without the mediation of any virtue”²⁰. In recognizing charity's excellence, he shifts the Augustinian emphasis on charity's primacy from the context of the anti-Pelagian dispute to that of the divine missions²¹. In doing so, however, he opts for a literal interpretation of the North African Bishop, proposing the

17. Cfr. *I Sent.* d. 17, c. 6, n. 8: “*Diligendi vero actum per se tantum, sine alicuius virtutis medio operatur, id est diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus; ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quae istum specialiter caritati tribuit*”. For an analysis of the Lombard's reading of Augustine's *De trinitate* in this manner, see, HIBBERT, “Created and Uncreated Charity”, *cit.*, 67–68.

18. A closely related difficulty for the Lombard is found in his inability to propose a manner of integration in the various dimensions of Christ's human affectivity. For his treatment of Christ's affectivity, see *III Sent.* d. 17, c. 2. Regarding the Lombard's distinction between the “inclination” and the “fully elicited appetitive movement”, GONDREAU says: “Aquinas will to a large degree adopt this distinction between what Jesus willed through his rational affect and what he desired through his sensitive affect, though with modifications”. P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul...cit.*, 86.

19. *I Sent.* d. 17, c. 1, n. 2.: “*Spiritus Sanctus est caritas qua diligimus Deum et proximum*”.

20. *I Sent.* d. 17, c. 6, n. 8.: “*Diligendi vero actum per se tantum, sine alicuius virtutis medio operatur, id est diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus; ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quae istum specialiter caritati tribuit*”.

21. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 23, a. 2, co.: “*Et hoc dicebat propter excellentiam caritatis*”.

only theory that, in his mistaken judgement, adequately respected the latter's teaching, rooted as it was in *Romans* 5:5 and *1 John* 4:8, 13 and 16 concerning the giving of the Holy Spirit. Therefore, the *Magister*, in seeking to illuminate further the interiority of Christ's action, actually disabled his capacity to do so by effectively denying an intrinsic, human dynamism to charity. In this regard, his interpretation of Augustine was left open to a possible extrinsicist reading, due not only to the absence of a virtue for charity, but also to a limited treatment of the gifts of the Holy Spirit.

How then would the limitations in the disputed Lombardian thesis concerning charity be overcome, in order to be able to recover and develop in a more scientific manner the Augustinian intuition concerning the source of Christ's action?

With the commentaries on the *Sentences* of Alexander of Hales, Albert the Great and Bonaventure, the influence of Anselm's soteriology is brought to bear on the question of Christ's surrender to the passion, an influence which primarily highlights the soteriological value of obedience at the root of Christ's voluntary surrender²². During this period, the teaching on theological charity would undergo correction and develop-

22. Alexander, who reads Augustine differently to Peter Lombard and finds support in the former for the *habitus* theory of charity, does not integrate the created *habitus* of charity with the question of the *traditio* but is interested mainly in the soteriological significance of the relationship in Christ's activity between the affective movements of sorrow and joy. On the question of the *traditio* itself, it was Alexander, who bypassing the Augustinian source text, introduces Anselm's treatment so that the emphasis is not on Christ's good intention rooted in charity but on his obedience. The influence of Anselm's reading of Augustine will remain. Only Thomas will later reintegrate Christ's charity as source with his obedience in relation to the *traditio*.

Albert, synthesizing his findings concerning the *conformitas* with his treatment of Christ's *voluntas* in *I Sent.* d. 17, says that charity "inflames the whole of Christ's *affectus*". He does not bring his findings to bear on his treatment of Christ's *traditio* in *III Sent.* d. 20, c. 5, but nevertheless "liberates" the Father from the inconceivable charge of cruelty in the surrender of Christ by means of the movement toward the final end granted to Christ's own intentionality.

Bonaventure takes Anselm for his principle authority concerning Christ's voluntariness in the surrender and introduces the latter's consideration of *Ephesians* 5:2, with an increased emphasis on Christ's obedience. He brings a rich philosophy of love to bear on his fine presentation of the *conformitas*, which must have its source in charity. This is above all true of Christ's *conformitas* in the passion, which Bonaventure treats with finesse. Furthermore, it must be *ex caritate*. The Seraphic Doctor, however, does not apply his integration of *caritas* and *conformitas* to the discussion on the *traditio Christi*.

ment, while the respective approaches concerning Christ's affectivity and his *voluntas humana* receive a rich and varied treatment, particularly in relation to his passion and to his prayer in the Garden of Gethsemane. In this way, by means of an incremental synthesis, the overcoming of the problem of unmediated charity would make way for a new integration, allowing charity to emerge as the source of Christ's surrender.

2. INITIAL SYNTHESIS AND ITS DEVELOPMENT

The question now arose concerning how to integrate the various elements that had emerged around the problem of the *traditio Christi* in order to develop and clarify the Augustinian intuition concerning the source of Christ's action. Now that a distinction had been clarified and defended between uncreated and created charity, how could the dynamism of the latter be described as the source of Christ's surrender? The challenge of integrating the various elements around the traditional problematic now confronted the young Thomas Aquinas. In response, his treatment of the *traditio* in the *Scriptum* offers a surprising synthesis. He advances an extra step the partial but significant syntheses, particularly of Albert and of Bonaventure, by demonstrating that the created charity given to him by the Father is the source of the conformity of the *voluntas Christi* with the Father's will. In this way, he explains how the Father surrendered his Son to the passion - precisely by giving to Christ as man the charity out of which the *conformitas* might be fulfilled in Christ's voluntary surrender of himself to the passion. By explaining the perfection of the conformity of Christ's human will to the divine will in terms of charity's formal causality, Thomas demonstrates that the human voluntary dynamism in Christ's act of surrender *ex caritate* is an intrinsic principle of action, for Christ wanted to suffer for us in the same way in which the Father wanted it, that is, out of charity²³. Indeed, in discerning the goodness itself of the passion²⁴, Thomas begins to diverge

23. Cfr. *3 Sent.*, d. 20 q. 1 a. 5 qc. 1 ad 3; Cfr. also *De ver.* q. 23, a. 7.

24. The excellence of the passion arises from the goodness of the end, that is, from its being willed as ordered to the end of human salvation. Cfr. *3 Sent.*, d. 20, q. 1, a. 5, qc. 2 ad 1: "*In quantum est passio volita, et ad humanam salutem ordinata, sic est optima*".

from his scholastic predecessors, allowing the role of the end in the moral act to emerge from among the circumstances²⁵. Since for him the action of Christ is essentially voluntary and, therefore, finalized²⁶, he is able to discern the goodness of the end as a principle of rectitude in the genesis of Christ's loving act of surrender²⁷. Furthermore, he advances a synthesis between the insights of pseudo-Dionysius' definition of love²⁸ and Aristotle's insights concerning love as appetite²⁹, building in this way a foundation for understanding the transformation of Christ's *affectus* in the passion, in terms of love as a *unio affectus*.

The initial development of charity's role as a *motus in Deum*, in finalizing Christ's action in the surrender, will therefore, by degrees, allow a way of understanding the impact of its dynamism on Christ's human affectivity. Thomas' distinction between *appetere* and *amare* would open up a new way for understanding the relationship and dynamism between

-
25. Cfr. S. PINCKAERS, "Le Role de la fin dans L'action Morale selon S. Thomas", in *RSPT* 45 (1961) 393-421. Here at 402; cfr. also, *Ibid.*, 394. PINCKAERS explains here the role of intention in the "traditional" analysis of moral action, particularly concerning the definition of the third level of the good. Cfr. *II Sent.* d. 36. The first level was the level of natural goodness according to which all actions are good insofar as they are at all. The second level was called the *bonitas ex genere* which was determined by the choice of a suitable object of action or *materia debita*. To this a third level was added, the *bonitas ex circumstantiis*, on which the "perfect goodness" of a human act depended. In this approach, the end of action was considered among the circumstances in the third level. On this question, cfr. also O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, 3rd Part, II, Gembloux 1954, 489-517.
26. Cfr. PINCKAERS, "Le Role de la fin dans L'action Morale selon S. Thomas" *cit.*, 398: "L'action morale est pour lui, en son essence, une action volontaire et donc finalisée ; la finalité est l'élément premier, le facteur constitutif de l'action morale".
27. For an analysis of Aquinas' thought on the "principle of rectitude" in the *Scriptum*, see the analysis by NORIEGA, "*Guiados por el Espíritu*": *el Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomas de Aquino*, LUP, Rome 2000, 134-140. Also, GILLON, "Genèse de la théorie thomiste de l'amour", in *RT* 46 (1946) 322-329. Here at 324-325, and, *Id.*, "A propos de la théorie thomiste de l'amitié. "Fundatur super aliqua communicatio-ne" (II-II, q. 23, a. 1)", in *Ang* 25 (1948) 1-17.
28. In the analysis of love's dynamics, the Areopagite's definition of love as "*virtus unitiva et concretiva*" is treated in the *Scriptum* in such a way that the terms "*unitive*" (*ἐνοποιον*) and "*concretive*" (*συγκρατική*) are assumed to be synonyms of unity. This was the usual interpretation in his time and will be found like this in Albert the Great's commentary *Super Dionysium de divinis nominibus*, in *Opera omnia* vol. 36/1, P. Simon (Ed.) Monasterii Westf., Aschendorff 1972. It corresponds to the original text. Cfr. PSEUDO-DIONYSIUS, *DN* c. 4 § 12 (PG 3, 709 d).
29. Cfr. *3 Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, co: "*amor ad appetitum pertinet; appetitus autem est virtus passiva; unde in 3 de anima, dicit philosophus, quod appetibile movet sicut movens motum*".

the natural and supernatural orders³⁰. Since this enables him to consider *amor concupiscentiae* as an integral as opposed to a juxtaposed part of the amorous dynamism, the movement of the love of concupiscence is able to be conceived as a desire for the highest divine good and as a movement contained in the love of friendship toward God³¹. In defining the love of friendship, the principle of *likeness* (“*similitudo*”) has been deliberately introduced³², an application of Aristotle’s definition of *true friendship*, namely: “*similis a simili amari*”³³. This allows him to offer, as a singular moment in the medieval synthesis, a definition of charity as a certain friendship of man with God³⁴, by means of the establishment of a certain “association” on the basis of a gratuitous share in the divine beatitude³⁵.

-
30. 2 *Sent.*, d. 3, q. 4, a. 1: “*Quidam enim distinguunt dilectionem concupiscentiae et amicitiae: quae duo si diligenter consideremus, differunt secundum duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitae, et amare, quod est rei habitae, secundum Augustinum*”. Cfr. AUGUSTINE, *De civitate Dei* 14, 7 (CCL 48, 422). Also, GILLON, “Genèse de la théorie thomiste de l’amour”, *cit.*, 322.
31. The distinction between *amor concupiscentiae* and *amor amicitiae* had been made in the context of the question concerning a hypothetical state of pure nature in the angels, which Thomas, contrary to Albert and Bonaventure, denies, without denying the value of the discussion concerning natural tendencies. Thomas, in fact, in relation also to men, sustains that grace was received from the first moment of their existence. Cfr. 2 *Sent.*, d. 19, q. 1, a. 2.
32. The implications were clear for a future synthesis with the theology of grace, one not yet fully made. Concerning the twofold operation of the Holy Spirit in making the soul pleasing to God by charity’s causality, cf. 1 *Sent.* d. 17, q. 1, a. 1, ad 1. The foundations of the application in ARISTOTLE, *De anima*, Bk 2, text. 28; See also, S. Th. III, q. 34, a. 2, co. Also, G. EMERY, “Missions invisibles et missions visibles: le Christ et son Esprit”, in *RT* 106 (2006) 84–85.
33. Cfr. EN VIII, 3 (Bk 1157 b 6).
34. Cfr. L. CACCIABUE, *La Carità Soprannaturale come Amicizia con Dio*, Morcelliana, Brescia (1972) 17. Cfr. also KELLER, *De Virtute Caritatis... cit.*, 239, n. 10. GILLON states that the definition of charity as friendship seemed unknown prior to the first dominican Masters. Cfr. L.-B. GILLON, “A propos de la théorie thomiste de l’amitié”. “Fundatur super aliqua communicatione” (II-II, q. 23, a. 1)”, in *Ang* 25 (1948) 10. Particularly through the Aristotelian influence, the philosophical confidence in the idea of charity as friendship increased in the commentaries on the *Sentences*. However, as ...says, for example: “S. Bonaventura riconosce solo, con gli altri Scolastici, un certo modo di amicizia nella carità: questo, però, sarebbe un effetto della carità, più che l’essenza” (16).
35. Cfr. 3 *Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, co: “*Sic ergo patet quod amicitia est perfectissimum inter ea quae ad amorem pertinent, omnia praedicta includens; unde in genere huiusmodi ponenda est caritas, quae est quaedam amicitia hominis ad Deum, per quam homo Deum diligit, et Deus hominem; et sic efficitur quaedam associatio hominis ad Deum*”.

Principally in relation to Christ's prayer³⁶, this enables an initial understanding of the transformation of Christ's affectivity thanks to the affective union which enabled him to have real contact with the Father and to be drawn to communion with him³⁷.

The reflection on the affective dynamics of Christ's surrender still needed, however, to be deepened. In the fourth *Book of Salvation* of the *Summa Contra Gentiles*, the problem of the *conformitas* makes way for a new synthesis between Christ's obedience and his charity as source of his surrender³⁸. The synthesis attained in the *Scriptum* is, in the *Summa Contra Gentiles*, developed into a more concise reflection concerning Christ's voluntary obedience, the satisfying efficacy of which is due to the fact that it arises out of the *habitus* of charity as its source, which is divinely governed along a path, in Christ, of return to the Father, the end of which is man's beatitude³⁹. Within the circular schema which

36. Cfr. 3 *Sent.*, d. 17, q. 1.

37. Cfr. A. PRIETO-LUCENA, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad: Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Dissertationes Theologicae Publicaciones De La Facultad De Teología "San Damaso", San Damaso, Madrid 2007, 477. "En las cuestiones que el Angélico dedica a describir la naturaleza de la caridad, podemos encontrar elementos recogidos de la tradición, como son la temática agustiniana de la *fruitio* divina, o la enseñanza de Pseudodionisio sobre la unión de los seres por el amor, interpretados, sin embargo, de una manera original, a la luz de la psicología e ética aristotélicas. El resultado va a ser, como veremos a continuación, el enriquecimiento de la doctrina de la caridad, sobre todo en lo que respecta a su rigor científico y precisión filosófica".

38. The problem of the *conformitas* receives a new synthesis in the *SCG III*. It is argued that, by *gratia gratum faciens*, man is constituted a lover and friend of God and is therefore united to him by a conformity of wills. Cfr. *SCG III*, c. 151, n. 3: "*Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei: et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perducī nisi uniat̄ur Deo per conformitatem voluntatis. Quae est proprius effectus dilectionis: nam amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector: cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo*". The language of friendship is now constitutive of the Angelic Doctor's analysis of the effects in us of the Holy Spirit, although the development of his thought in this regard is implicitly more than explicitly related to his treatment of Christ's charity and voluntary obedience. For the development of the theme of friendship in the *SCG*, see also the study of PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad...cit.*, 566-569.

39. Christ shows the way of return to the Father, which he is. See, *inter alia*: *SCG IV*, c. 55, n. 6: "*Sed conditio hominis requirebat ut Deus sensibiliter hominem de seipso homine instrueret. Quod per Incarnationem est factum*"; *SCG IV*, c. 55, n. 10: "*quo accenderentur corda caritatis divinae affectu; et mentes instruerentur subito in scientia divinorum*"; *SCG IV*, c. 55, n. 11:

characterizes the entire theological enterprise of the *Summa Contra Gentiles*, Thomas states that the reason, on the Father's part, for the pleasure that he takes in Christ's saving will, is that "He [the Father] wrought ["operatus est"] this charity in his [Christ's] soul"⁴⁰. Therefore, "Christ did this for all, suffering death out of a voluntary charity"⁴¹.

Christ's saving action in the passion, arising out of charity and obedience is now appropriated to the question of the Incarnation. Freed from the constraints of the Lombard's own arrangement, the treatment of SCG IV, c. 55 more closely resembles the Augustinian Christology of *De trinitate* XIII. Indeed, the import of *In I Ioannem* 4, 9, with its ambiguity concerning the human dynamism of charity in the *traditio*, appears to have been omitted from Thomas' treatment of the source of Christ's action in the *Summa Contra Gentiles*. Even the verb "tradere" is not to be found in relation to Christ in the chapters of the *Summa Contra Gentiles* IV concerning the Incarnation, in the context of which Thomas treats the voluntariness of Christ's obedient suffering *ex caritate*. The problem itself of the *traditio Christi* is still treated, but intuitively, in terms of the Son's voluntary obedience to the will of the Father, concerning which the key passage is found in the response to the fourteenth objection to the Incarnation. According to this, Christ "was obedient to God in the greatest possible degree by executing the perfect act of charity"⁴².

The influence of a development in the affective value of love⁴³ was also found in the *Expositio de Divinis Nominibus* where the Dionysian definition of love as *virtus unitiva et concretiva*, is now understood as unity in difference⁴⁴. Applied to a more mature theology of friendship in the

"*primo de minimis instruuntur...daretur efficax auxilium contra peccatum per Christi Incarnationem: scilicet gratia Christi, per quam et instrueretur in dubiis, ne in cognitione deficeret; et roboraretur contra tentationum insultus, ne per infirmitatem deficeret*"; SCG IV, c. 55, n. 11: "*Sic igitur conveniens fuit ut a principio humanum genus instrueretur de his quae pertinent ad suam salutem*".

40. SCG IV, c. 55, n. 18: "...*Et hanc etiam caritatem in eius anima operatus est*".

41. SCG IV, c. 55, n. 24: "*Christus hoc pro omnibus fecit, mortem voluntariam ex caritate patiundo*".

42. SCG IV, c. 55, n. 16: "*Christus igitur, dum actum caritatis perfectissime implevit, Deo maxime obediens fuit*".

43. Described as a "deepening of the affective polarity that sustains friendship", by PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad...cit.*, 566.

44. Cfr. LDN, c. 4, lec. 9 "*Utrumque enim nomen est significativum cuiusdam virtutis unitivae, inquantum unit amantem amato, prout utrumque idem desiderant; et coniunctivae, prout*

Summa Contra Gentiles, it is then integrated with his theology of *gratia gratum faciens*, allowing him to deepen a theme already sketched, namely: the connection between trinitarian love and grace, understood in the interpersonal terms of a presence of the lover in the beloved⁴⁵. Although the connection with the charity of Christ in his surrender is not explicitly made at this stage, the resulting reciprocity proper to the development of the theme of the love of friendship (“*κοινωνία*”) is adduced as the motive for the fittingness of the Incarnation in the context of which the charity of Christ is treated⁴⁶.

In the *Summa Theologiae*, a new synthesis is made between the dynamics of Christ’s *conformitas* and the act of obedience which “proceeds from charity”⁴⁷, for “Christ suffered out of charity and out of obedience, because he fulfilled even the precepts of charity out of obedience only, and was obedient, out of love, to the Father’s command”⁴⁸. Now in a Christological context, the conformity of wills generated by obedience was united to the dynamism of charity understood as friendship⁴⁹, al-

utrumque coniungitur convenientiae alterius secundum inclinationem, secundum quam duo amantia se habent ad invicem; et differenter concretivae, secundum quod in tali coniunctione salvatur differentia utriusque amantium, quorum quandoque unum est superius aliud inferius”. At this stage, Thomas abandons the explanation of love based on the analogy with intelligence for an explanation based on the “*coaptatio*, which implies a tremendously dynamic, ecstatic relationship”, so that the schema of *transformatio-informatio-conformatio* of the *Scriptum* now becomes *immutatio-coaptatio-complacentia*. Cfr. PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad...cit.*, 535. See also NORIEGA BASTOS, “*Guiados por el Espíritu*”...*cit.*, 236, note 34; SIMONIN, “*Autour de la solution thomiste...*” *cit.*, 189-90.

45. Concerning this development, including a certain newness of the treatment in the *Summa Theologiae*, particularly in relation to how he draws increasingly on the dynamism of love to explain grace, cfr. J.J. PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, “*Amor es nombre de persona*”, *cit.*, 438-449.
46. The language of friendship is now constitutive of the Angelic Doctor’s analysis of the effects in us of the Holy Spirit, although the development of his thought in this regard is not explicitly related to his treatment of Christ’s charity and voluntary obedience. For the development of the theme of friendship in the *SCG*, see the study of PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad...cit.*, 566-569.
47. *S. Th.* II-II, q. 104, a. 3, s.c.: “*obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit*”.
48. *S. Th.* I-II, q. 47, a. 2, ad 3: “*Christus passus est ex caritate, et obedientia, quia etiam praecepta caritatis non nisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad patrem praecipientem*”.
49. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 23, a. 1, co.: “*Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. De qua quidem communicatione dicitur I ad Cor. I, fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii eius. Amor autem super hac communicatione fundatus est caritas. Unde manifestum est quod caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum*”. The treatment on

lowing an enlarged framework for the working of grace within Christ's action. Indeed, the special union between charity and obedience is due to the fact that while charity as friendship with God, founded on the *communicatio* of beatitude, establishes a certain divine, interpersonal communion⁵⁰, obedience generates "*conformitas*" in the will itself, such as occurs in friends who both will and reject the same things⁵¹.

Faced with the passion, the conformity of the power of the will in what was willed ("*in voluto*") did not eliminate the perfect conformity of the will of sensibility and the will of reason with the divine will in Christ's act of willing. Informed by charity, the act itself of obedience established the *conformitas*, and this chiefly concerned what God wanted him to will, namely the passion, for the sake of the blessed end. After all, God's command pertains to those things which are ordered to the end, and "through charity, the acts of all the other virtues are ordered to the ultimate end"⁵².

charity has been called the heart and nucleus of the *Secunda Pars*. Cfr. P. WADELL, *The Primacy of Love: an introduction to the ethics of Thomas Aquinas*, New York, Paulist Press, 1992, 22-23. See also, *Ibid.*, ch. 4: "Charity: The Virtue of Friendship with God". Also IDEM., *Friends of God. Virtues and Gifts in Aquinas*, New York, Peter Lang, 1991, 1.

50. Thomas insists, however, that the beatitude itself is not in the habit but in the act, since the end of the *communicatio* of beatitude is to cause the divine life to be made actual in the person to whom it is communicated. Cfr. SCG, I, 1, c. 100, n. 830; I, 3, c. 48, n. 2252; *S. Th.* II-II, q. 25, a. 11, ad 1. Also PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad... cit.*, 645.
51. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 104, a. 3, co.: "*Et hoc ideo est quia amicitia facit idem velle et nolle*". Cfr. also HORCAJO LUCAS, "Obedientia ex caritate procedit" *cit.*, 586. At the foundation of human affectivity, the dynamism of love itself guides obedience so that it is not merely a submission to a precept but seeks what the other seeks according to the dynamism of friendship. Thomas accepts the division of love into *amor concupiscentiae* and *amor amicitiae*. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 26, a. 4, co.: "*sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae*". According to the charity out of which Christ surrenders himself, to the passion, the created gift of the divine indwelling, may be said to be loved by him *secundum quid* with *amor concupiscentiae*, since it is willed as a good for another as if it were his own. The "other", consequently, is loved as *alter ipse*. Meanwhile, God himself and man for God's sake, according to the divine good in which he participates, are loved *simpliciter* with *amor amicitiae*.
52. *S. Th.* II-II, q. 23, a. 8, co.: "*per caritatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum*". An interesting development in this regard is found in Thomas' commentary *Super Phil. c.*

3. FINAL SYNTHESIS: CHARITY AND THE CONNATURALITY OF CHRIST'S OBEDIENCE

From here, it remains to understand comprehensively the dynamism of charity which was infused into Christ by the Father. The apparent contrariety between the surrender on the part of the Father and on the part of the Son was able to be annulled, for although "Christ as God delivered himself up to death with the same will and action by which the Father delivered him up, as man he surrendered himself by a will inspired by the Father"⁵³.

How then can the created source of Christ's action be seen in relation to the uncreated source? A key to understanding this lies in the doctrine of the divine missions. In the treatment of the *traditio Christi* of the *Summa Theologiae*, the introduction of the verb "*inspirare*" in place of the previously used "*dare*" and "*operari*" in the *Scriptum* and *Summa Contra Gentiles* respectively, concerning how the Father effects in Christ the will to suffer, highlighted a certain "movement from the exterior"⁵⁴. With this, however, a divine movement is also indicated within the human nature of Christ since, being mediated by the infused *habitus* of charity, it represents an intrinsically human dynamism⁵⁵. Christ as man receives, therefore, not just the command of the Father but also the *inspiratio*⁵⁶. In terms of the commentary on *Romans* 8:32, the Father sur-

1, lect. 2: "*Sap. I, v. 1: sentite de domino in bonitate, et cetera*. Charity, by informing the moral virtues, provides a unique knowledge of the ultimate end in the apprehension of the particular goods which are their operable ends. From the affective reaction to the fittingness of the good of the passion and its proportion to the end, known by connaturality, Christ's prudence transmitted to his intelligence a unique knowledge of the ultimate end given by charity. Cfr. NORIEGA BASTOS, "El camino al Padre" ...*cit.*, 177-78. Concerning charity as form of the virtues, see A. J. FALANGA, *Charity the Form of the Virtues according to Saint Thomas*, CUA, Washington D.C. 1948.

53. *S. Th.* III, q. 47, a. 3, ad 2: "*Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et pater tradidit eum. Sed in quantum homo, tradidit semetipsum voluntate a patre inspirata*".

54. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 68, a. 1, co: "*inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori*".

55. As related to the infused gifts, which operate *cum ratione*, cfr. *S. Th.* I-II, q. 68, a. 1, ad 3: "*Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina*".

56. Cfr. e.g., *Super Ioan.* c. 18, lect. 2.

renders his Son by inspiring his human will with the affect of charity, by which he might surrender voluntarily⁵⁷.

On the basis, therefore, of an intimate filial relationship, Christ is able to direct the intentionality of his act of surrender to the Father so that it is ordered from within itself to communion with him⁵⁸. This will require a new intentional knowledge. But how is a *perfecta cognitio finis* and *voluntas finis* produced in Christ? Furthermore, starting from a unique *notitia finis*, how does Christ construct his concrete act of surrender in such a way that the dynamism of grace does not remain extrinsic to it?

Beyond the relationship between the divine missions of the *Prima Pars* with the source of Christ's salvific action in the *Tertia Pars*, the unity between the parts of the *Summa Theologiae* also allows us to understand in a Christological context the newness which the dynamism of infused charity brings to the dynamics of love in the structure of the human act and the general understanding of practical rationality. This also enables us to see the question of Christ's obedience against the question of the *Secunda Pars* concerning how an action may be perfectly produced by the will. It is established here that the latter must receive an endowment in its source in order that the action may be produced connaturally⁵⁹. God, who "*disponit omnia suaviter*" (*Wisdom* 8:1), would move the will to its appropriate end by endowing it with a corresponding and adequate form⁶⁰. Since the act itself of charity, due to the nature of char-

57. Cfr. *Super Rom.*, c. 8, lect. 6 (713): "*humanae eius voluntati inspirando caritatis affectum*". The commentary also manifests an increased emphasis on the gifts. under the influence of the gifts of the Spirit, the spiritual man (chiefly Christ), according to the interpretation of the Pauline *Lex Spiritus*, does not act principally out of the movement of his own will but is inclined to act by the *instinctus* of the Holy Spirit. The transformative influence of charity on human affectivity is clearly affirmed, according to which the affective inclination is described as the effect of the "anointing". Cfr. *Super Rom.*, c. 8, lect. 1 (603).

58. Cfr. NORIEGA BASTOS, "Cristo Camino al Padre", in L. MELINA – J. NORIEGA – J.J. PÉREZ-SOBA, *La Plenitud de l'Obrar Cristiano*, Palabra, Madrid 2004, 164.

59. For a definition of *connaturalitas*, cfr. *Sent. Lib. Eth. Lib. 2*, lect. 5, n. 5: "*Quae quidem respectu boni sunt tres, scilicet amor, qui importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum, et desiderium, quod importat motum appetitus in bonum amatum. Et delectatio, quae importat quietem appetitus in bono amato*".

60. Cfr. *S. Th.* II-II q. 23, a. 2, co.: "*Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quae sit principium actionis. Unde Deus, qui*

ity's object, is beyond the will's natural power, it requires such a form, which Thomas describes as "*superaddita*"; otherwise, its activity would be less perfect than that of the other virtues. We must note here that it is not the end which is extrinsically superadded; rather the form—*caritas* is superadded so that there might be a connatural movement toward the end. So he judges it necessary that such a form reside habitually in the will, as a "virtue", "inclining the natural power to the act of charity and causing it to operate *prompte et delectabiliter*"⁶¹.

We reach an original moment with the recognition of an application of the theology of the *instinctus Spiritus Sancti* and the gifts of the Holy Spirit to the final formula of the *traditio* concerning the Father's surrender of the Son. The key to recognizing this is the verb *inspirare* in the formula "*inspiravit ei voluntatem...*"⁶² and its unique relationship to the integration of the Aristotelian *instinctus divinus* in the treatment of the gifts of the Holy Spirit of the *Prima Secundae*⁶³. Taking up again the treatment of *Summa Contra Gentiles* concerning the divine instinct in the origin of the act, he relates it to the gifts by interpreting it in the light of *Romans* 8:14. Accordingly, by means of the new dynamism offered thanks to the infusion of charity, the Father *inspires* in Christ the will to suffer for us. This *inspiratio* on the part of the Father enables an authentic synergy between the divine and human action in Christ, making possible an obedience that is truly connatural.

The possibility of connaturality in Christ's obedient surrender to the passion, requires that practical reason be granted the superior dynamism ("*motio divina*") of a gift. According to this superior instinct, Christ as man is made *prompte mobilis* according to the impulse of the

omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi praestitutos a Deo, et secundum hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. VIII".

61. S. Th. II-II, q. 23, a. 2, co: "*Unde maxime necesse est quod ad actum caritatis existat in nobis aliqua habitualis forma superaddita potentiae naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari*".

62. S. Th. III, q. 47, a. 3, co.

63. Cfr. ARISTOTLE, *EE*, c. VII, 1.1.2: "*in primum motum voluntatis...prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis*"; c. VII, 8: "*his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana*". Cfr. S. Th. I-II, q. 68, a. 2, co.

Spirit and the will inspired in him by the Father to suffer for us⁶⁴. There is an organic unity of dynamisms. The superior instinct is not properly understood as juxtaposed to the *instinctus rationis*, for the prompting of the Holy Spirit in Christ's humanity is not merely a secondary addition to the movement of the will *ex caritate*; rather it is "*principaliter*" according to this interior prompting that he acts⁶⁵. Similarly, all the dimensions of desire and all intentions are informed interiorly. Far from being annulled, the finality proper to each of the virtues is ordered interiorly to communion with the Father⁶⁶.

Just as the virtues integrate the appetitive power, neither destroying nor superimposing themselves upon it, so that it is disposed to be *cum ratione*, so the gifts integrate all that is human in a new dynamism, enabling it to act under the prompting of the Spirit⁶⁷. The gift-*instinctus* relationship is thereby inserted into the very origin of Christ's action, ensuring that the will of the Father who, "*Filio suo non pepercit sed pro nobis omnibus tradidit illum*" (Rm 8:32), does not remain something merely extrinsic to Christ's human will and action. Instead, thanks to the *instinctus Spiritus Sancti*, Christ truly makes his own the divine will of the Father.

As a theological virtue, charity remains however greater than the gifts, since it is their cause⁶⁸. For by charity the Holy Spirit dwells in the soul with his gifts, which render the faculties prompt to obey⁶⁹. If there is given a knowledge by connaturality of the end, it is the fruit of an intentional, active presence which, thanks to charity, is already received

64. Cfr. S. Th. I-II, q. 68, a. 1, ad 3: "*Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina*"; S. Th. I-II, q. 68 a. 3 co.

65. Cfr. *Super Rom.* 8, lect. 3 (635).

66. Cfr. S. Th. I-II, q. 68, a. 2, ad 2: "*per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti*". For a more in-depth analysis of the various uses of the term "*instinctus*", see NORIEGA BASTOS, "*Guiados por el Espíritu*" cit., 480-488.

67. Cfr. NORIEGA BASTOS, "*Guiados por el Espíritu*" cit., 489-91.

68. Cfr. S. Th. I-II, q. 68, a. 5, co. Cfr. NORIEGA BASTOS, "*Guiados por el Espíritu*" cit., 492. Charity, as a theological virtue, is said to "regulate" the gifts, uniting Christ as man to the Holy Spirit his Mover. In another sense, however, charity itself is regulated by the *instinctus divinus*, insofar as the gift enlightens *ratio practica* as to the proportion between the origin of the act and its ultimate end, guaranteeing the truth of the *motus in Deum*. Cfr. also, S. Th. II-II, q. 45, a. 6, ad 2.

69. Cfr. S. Th. I-II, q. 68, a. 2, co.: "*dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum*."

in the origin of the act⁷⁰. Insofar as Christ has an intentional knowledge through charity of the Father's will which moves him, he is moved to act, nevertheless, not by an extrinsic force but by the intrinsic dynamism of the gifts.

The particular gift that corresponds to charity is wisdom, since "charity is regulated, not by reason, as the human virtues are, but by God's wisdom...[It therefore] transcends the rule of human reason"⁷¹. Having considered the structural differences between knowing and willing, seeing and loving, his effort, in relation to the dynamism proper to the infused *habitus* of wisdom, is to bind these differences together, since the attribution of the gift to the intellect is not without a special relationship to the affective dimension by whose inclination it is able to propose a judgement by connaturality or by union at the affective level with divine things⁷². This last is owing to the fact that it concerns a knowledge born of a love, the understanding of which is the result of a synthesis.

By integrating the various traditions concerning wisdom with the biblical testimony, Aquinas has offered a reinterpretation of the Aristotelian, pseudo-Dionysian (neoplatonic) and Augustinian approaches to wisdom. Accordingly, wisdom allows that *ratio practica* might form right judgements concerning human acts *per regulas divinas* out of a certain connaturality or union with the divine which is through charity⁷³. In this way, in relation to the root of the word *sapientia*, a certain *sapor* concerning divine things is able to be understood as already given in the affective reaction before the operable good so that the resulting knowledge not only involves the affective dimension but even finds in it the *ratio finis* and the *proportio finis*⁷⁴. It is then precisely "*ex habitu caritatis*" that Christ

70. Cfr. NORIEGA BASTOS, "Guiados por el Espíritu" cit., 492-93.

71. *S. Th.* II-II, q. 45. Cf. q. 45, pr.: "*Deinde considerandum est de dono sapientiae, quod respondet caritati*". Also, *S. Th.* II-II, q. 24, a. 1, ad 2: "*Tamen ratio non est regula caritatis, sicut humanarum virtutum, sed regulatur a Dei sapientia, et excedit regulam rationis humanae*".

72. *S. Th.* II-II q. 45 a. 4 co.

73. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 45, a. 4, co.: "*facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem*".

74. Concerning the application of *sapor*, cfr. *S. Th.* II-II, q. 45, a. 2, ad 1: "*Augustinus loquitur de sapientia quantum ad suam causam. Ex qua etiam sumitur nomen sapientiae, secundum quod saporem quandam importat*".

had the inclination by connaturality for correctly judging, “*per donum sapientiae*”, the true value of the passion according to “divine rules”⁷⁵.

The relationship between wisdom and obedience is found then in the virtuous, concrete determination of Christ's intentionality in the exterior act of surrender. While charity remains “the rule and measure of his acting”, obedience, as an aspect of observance, forms a part of the virtue of justice, allowing that the work of the gift of piety, including the act of meekness, may be understood to perfect the specifically filial character of the affective movement in Christ's obedience⁷⁶. Furthermore, the gift of wisdom may be understood to produce an affective tranquillity as a result of the dynamisms in play in Christ's surrender⁷⁷. In the light of this, the recoil of the sensitive appetite and the *voluntas ut natura* before the suffering of the passion⁷⁸, far from disturbing in the sense of a disintegration of desire, rather participated in the tranquillity of the *voluntas ut ratio*⁷⁹.

75. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 45, a. 1, co. Also, *S. Th.* II-II, q. 45, a. 2, co.: “*rectum iudicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsa pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti*”.

76. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 121, a. 2, co. Following Augustine, Thomas accepts the congruity between piety and the beatitude: *Beati mites...* He also accepts, however, on account of the *ratio* of the gifts and beatitudes, a correspondence between the objects and acts of the gift of piety and the fourth and fifth beatitudes.

77. Since it belongs to charity to have peace, but to wisdom to make peace. Cfr. *S. Th.* II-II, q. 45, a. 6, ad 1: “*caritatis est habere pacem, sed facere pacem est sapientiae ordinantis*”. Insofar as peace may be *tranquillitas in ordine*, the peace in Christ's affectivity is not opposed to suffering but to disorder. It represents affective integration on the basis of charity's role in rightly ordering those things which are for the end.

78. Cfr. Thomas expresses what is for him a basic principle when he says that the passions were in Christ otherwise than they are in us, for in him they are not moved *ex necessitate* but are *ex imperio rationis*. Cfr. *Super Ioan.* c. 12, lect. 5: “*Huiusmodi autem passiones aliter sunt in nobis, et aliter fuerunt in Christo. In nobis enim sunt ex necessitate, in quantum quasi ab extrinseco commovemur et afficimur; in Christo autem non sunt ex necessitate, sed ex imperio rationis, cum in eo nulla passio fuerit nisi quam ipse concitavit*”. See also GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul...cit.*, 261–372, who places great importance on Thomas' dependency on JOHN DAMASCENE and NEMESIUS OF EMESA in the development of thought concerning Christ's human affectivity.

79. How then does Thomas understand the work of wisdom in the choice of a proximate end the bitterness of which, as regards the sensitive appetite, causes repugnance and repulsion, such as was experienced in Christ's act of surrender? Wisdom's direction of human acts, since it springs firstly from contemplation of the Principle, has the effect of sweetening even the bitterness of the proximate end and introducing the repose of the final end to the labour of its achievement. In this way, love, thanks to the gift of wisdom, becomes “a condition of the object”. According to the explanation of an

We began with the question concerning how charity is the source of Christ's action according to Thomas Aquinas. We have seen that for the Angelic Doctor the question is situated within the theological problem of the *translatio Christi*. His highly synthesized formula concerning how the Father surrenders the Son to the passion represents the pinnacle of his thought concerning the source of Christ's action, namely, that the Father, "by infusing charity into him, inspired in him the will to suffer for us"⁸⁰. The affective reaction at the very origin of the act is the fruit of charity as an affective union with God. Thanks to a relationship between the *instinctus Spiritus Sancti* and the *instinctus rationis* in the finality of Christ's acting, he is moved promptly and connaturally to obey the will of the Father, in this way making the Father's will his own. The gift of wisdom and the *instinctus* offer a powerful, affective attraction to the good of the passion, made possible by an experiential knowledge of its relationship to the end of communion with the Father.

SOMMARI

Italiano

È un fatto storico che le principali linee di sviluppo della questione della carità come fonte dell'azione, nel 13° secolo, debbano essere individuate nel contesto del problema di come Cristo si consegna alla passione. La questione Agostiniana della "translatio Christi" è stata trasmessa al Medioevo attraverso le *Sentences* di Pietro Lombardo, la cui negazione della mediazione di un *habitus* alla carità ha reso necessaria una correzione progressiva da parte dei "Grandi Commentatori". La profonda sintesi operata da Tommaso d'Aquino permetterebbe all'originale intuizione agostiniana di emergere nei termini di un dinamismo dell'*habitus* creato della carità, infuso dal Padre nella volontà umana di Cristo così che lui potesse volontariamente consegnarsi alla passione. Ispirando

early commentator of St Thomas, the proximate end chosen is then penetrated by or bathed in love so that the mind now knows or understands its object intuitively rather than by the labour of reason's operations. Cfr. JOHN OF ST THOMAS, *Cursus Theologicus*, t. V (in I-II, 68-70) Ed. Monachorum Solesmensium, Masticone 1964 (Disp. 18, a. 4), also in relation to *S. Th.* II-II, q. 45, a. 3, ad 3.

80. *S. Th.* III, q. 47, a. 3, co.: "inquantum inspiravit ei voluntatem patiendo pro nobis, infundendo ei caritatem".

la sua volontà umana, il Padre ha effettivamente disposto l'affettività di Cristo ad un atto perfettamente obbediente di resa in una nuova connaturalità, così che Cristo è teso verso il bene della passione in una conoscenza esperienziale della sua relazione con il fine della comunione con il Padre e la salvezza della genere umano.

English

It is an historical fact that the main lines of the 13th Century development of the question of charity as the source of action are to be found in the context of the problem of how Christ surrenders himself to the passion. The Augustinian question of the "traditio Christi" was transmitted to the middle ages through the Sentences of Peter Lombard whose denial of the mediation of an habitus to charity required a progressive correction by the "Great Commentators". The profound synthesis of Thomas Aquinas would allow the original Augustinian intuition to emerge in terms of the dynamics of the created habitus of charity infused by the Father into Christ's human will, in order that he might voluntarily surrender himself to the passion. By inspiring his human will, the Father has effectively disposed Christ's affectivity to a perfectly obedient act of surrender in a new connaturality, so that Christ is drawn to the good of the passion in an experiential knowledge of its relationship with the end of communion with the Father and the salvation of the human race.

Français

C'est un fait historique que les principales lignes du développement de la question de la charité comme source de l'action, au 13^e siècle, doivent être situées dans le contexte du problème des raisons pour lesquelles le Christ s'est livré à la Passion. La question Augustinienne de la "traditio Christi" a été transmise au Moyen-Âge à travers les *Sentences* de Pierre Lombard, à laquelle une négation de la médiation d'un *habitus* appliqué à la charité a rendue nécessaire une correction progressive à partir des "Grands Commentateurs". La profonde synthèse opérée par Thomas d'Aquin permettrait à l'intuition augustiniennne originale d'émerger dans les termes d'un dynamisme de l'*habitus* créé de la charité, infusé par le Père dans la volonté humaine du Christ afin qu'il puisse volontairement se livrer à la passion.

Inspirant sa volonté humaine, le Père a effectivement disposé l'affectivité du Christ à un acte parfaitement obéissant de reddition en une nouvelle connaturalité, afin que le Christ soit tendu vers le bien de la passion avec une conscience expérimentale de sa relation avec la finalité de la communion avec le Père et le salut du genre humain.

Español

Es un hecho histórico que las principales líneas de desarrollo de la cuestión de la caridad como fuente de la acción, en el s. XIII, deben ser determinadas en el contexto del problema de cómo Cristo se entrega a la pasión. La cuestión agustiniana de la “traditio Christi” se transmitió en la Edad Media por medio de las Sentences de Pedro Lombardo, cuya negación de la mediación de un habitus de la caridad ha hecho necesaria una corrección progresiva por parte de los “Grandes Comentaristas”. La profunda síntesis llevada a cabo por Tomás de Aquino permitiría sobresalir a la original intuición agustiniana en los términos de un dinamismo del habitus creado por la caridad, infundido por el Padre en la voluntad humana de Cristo de modo que pudiese entregarse voluntariamente a la pasión. Inspirando su voluntad humana, el Padre dispuso efectivamente la afectividad de Cristo a un acto perfectamente obediente de redención en una nueva connaturalidad, de modo que Cristo se orienta al bien de la pasión en una conciencia experiencial de su relación con el fin de la comunión con el Padre y la salvación del género humano.

Português

É um fato histórico que as linhas principais de desenvolvimento da questão da caridade como fonte da ação, no 13º século, devem ser individuadas no contexto do problema de como Cristo se entrega à paixão. A questão Agostiniana da “*traditio Christi*” foi transmitida ao Medieval por meio das *Sentences* de Pedro Lombardo, cuja negação da mediação de um *habitus* à caridade, tornou necessária uma correção progressiva por parte dos “Grandes Comentaristas”. A profunda síntese elaborada por Tomás de Aquino permitiria à original intuição agostiniana, emergir nos termos de um dinamismo do *habitus* criado da caridade, infuso pelo Pai na vontade humana de Cristo, de modo que ele pudesse voluntariamente entregar-se à paixão. Inspirando a sua vontade humana, o Pai efetivamente dispôs a afetividade de Cristo a um ato perfeitamente obediente de rendição numa nova conaturalidade, de modo que Cristo tende ao bem da paixão, num conhecimento experiencial da sua relação com o fim da comunhão com o Pai e a salvação do gênero humano.

Interpretar la acción sexual: una hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur

IGNACIO SERRADA SOTIL*

«Di fronte ad una quasi monotona e persistente proclamazione di una crisi diffusa del nostro tempo, la produzione di Ricoeur si pone come una sfida accattivante, l'invito a riconoscere un orizzonte di senso da cui nasce un agire capace di rendere "bella" e "buona" la propria vita»¹.

Platón, en El Banquete, pone en boca de Aristófanes estas palabras: «Los que pasan juntos toda la vida son precisamente aquellos que no sabrían ni siquiera decir lo que quieren obtener el uno del otro. De hecho, no parece ser el placer afrodisíaco la causa que hace estar juntos a los amantes con una unión tan grande. Pues parece evidente que el alma de cada uno de ellos desea alguna otra cosa que no sabe decir, aunque intuye aquello que quiere y lo comunica en forma de enigmas»². Esta sugerente intervención parece latir en el texto del célebre artículo de Paul Ricoeur: “La

* Profesor asociado de Teología moral en la Facultad de Teología de la Universidad Eclesiástica de San Dámaso, Madrid.

1. G. CUCCI, *Ricoeur oltre Freud. L'etica verso un'estetica*, Cittadella editrice, Assisi 2007, 25.
2. PLATÓN, *Simposio*, 192-D (Citado de: PLATÓN, *Simposio*, Bompiani, Milano 2000, 133. Mientras no se indique lo contrario, la traducción al español de los textos citados en otras lenguas es mía).

sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme", publicado en 1960, donde el filósofo de Valence afirma:

Cuando dos seres se abrazan, ellos no saben lo que hacen, no saben lo que quieren, no saben lo que buscan, no saben lo que encuentran. ¿Qué significa ese deseo que les empuja el uno hacia el otro? ¿Es un deseo de placer? Sí, con toda seguridad. Pero se trata de una pobre respuesta, porque al mismo tiempo decimos que el placer no tiene su sentido en sí mismo: que es figurativo. Pero, ¿de qué? Tenemos la conciencia viva y oscura [...] de que la vida es más que la vida; quiero decir, que la vida es bastante más que la lucha contra la muerte, que un retraso del plazo fatal; que la vida es única, universal, toda en todos, y que es a este misterio al que el gozo sexual permite participar. [...] La sexualidad es el vestigio de una Atlántida sumergida. De ahí su enigma. Este universo dislocado [...] no revive si no es gracias a una hermenéutica, es decir, a un arte de "interpretar"³.

Partiendo de estos textos es posible preguntarse: ¿qué es lo que hacen realmente el hombre y la mujer cuando actúan poniendo en juego su sexualidad? La intuición de Ricoeur indica que la respuesta a esta cuestión no es algo evidente, sino que exige una tarea de interpretación que permita reconstruir el significado de tan singular acción. Esta labor hermenéutica es la que se afronta aquí, tomando como guía al citado autor francés, en cuya obra es posible encontrar claves y elementos que iluminan el camino hacia la resolución de este fascinante "enigma" que es el actuar sexual⁴. Sin embargo, para lograr dicha interpretación sobre el significado de la sexualidad desde la perspectiva de la acción, es necesario dar una especie de "rodeo" que haga posible comprender los elementos en juego. Así, la reflexión se estructurará en cuatro partes: la semántica de la acción, el papel de la afectividad en la racionalidad del actuar, la dimensión simbólica del actuar humano y su carácter ético y narrativo,

3. P. RICOEUR, "La sexualité. La merveille, l'errance, l'énigme", en *Esprit* 28 (1960) 1674-1675. Debo la intuición sobre la relación entre los textos de ambos autores al Profesor Stanislaw Grygiel.

4. Para un análisis en profundidad sobre los argumentos de este artículo: I. SERRADA, *Acción y sexualidad. Hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur*, Cantagalli, Siena 2011. Dicha tarea reviste gran importancia, sobre todo en el actual ambiente cultural caracterizado por el pansexualismo, en el que se hace difícil comprender la sexualidad desde la perspectiva moral y en relación con la persona que actúa.

y el papel de la “alteridad”. Estos pasos no suponen una dispersión en el discurso, pues se dan tomando siempre como referencia el “quién” de la persona que actúa⁵.

1. LA SEMÁNTICA DE LA ACCIÓN

¿Qué elementos son los que configuran la acción y permiten identificarla como tal? Comenzar el recorrido tratando en general sobre el significado de la acción no supone un desvío del tema propuesto, pues, a fin de cuentas, el actuar sexual no deja de ser una acción humana, aunque tenga una originalidad que la hace tan especial. Partiendo del análisis lingüístico sobre el modo en que la persona expresa aquello que hace, se percibe que tales enunciados están conectados a la realidad de lo que tal persona hace; de hecho: «lo específico del lenguaje es articular una experiencia»⁶. Así, mediante los términos con los que se expresa el actuar (el “decir del hacer”, en palabras de Ricoeur), es posible acercarse a su significado⁷.

1.1. *Los conceptos de la “red de la acción” y su carácter sintético*

Hablar de acción supone mucho más que referirse a algo que sucede, a un evento o acontecimiento que tiene lugar. En el actuar está siempre implicada la persona que actúa, ante lo cual no es posible reducir la comprensión de lo que se hace a la explicación causal de un hecho que acaece. Desde esta perspectiva se han de afrontar conceptos como: intención, motivo, agente, así como las diferentes dimensiones que constituyen el discurso de la acción y que son imprescindibles para interpretarla.

5. Esta estructura recuerda los pasos propuestos por nuestro autor al afrontar la tarea de investigar sobre el significado del quién: quién es el sujeto que habla, actúa, narra y es responsable (cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Coll. “Points Essais”, Paris 1996, 27-34).

6. ID., *La sfida semiologica*, Armando Editore, Roma 2006, 101.

7. Cfr. ID., *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil, Coll. “Points Essais”, Paris 1999, 209: «L’agir proprement humain se distingue du comportement animal, et à plus forte raison du mouvement physique, en ceci qu’il doit être dit, c’est-à-dire porté au langage, afin d’être signifiant».

Uno de los elementos fundamentales que forman parte de esta red es la intención. Tal concepto permite comprender la razón por la cual lo que alguien “hace” no se agota en lo que ejecuta materialmente; es cierto que las acciones pueden ser descritas, pero esto no agota su sentido⁸. Este “nudo” de la red permite comprender que al actuar se tiende hacia algo, que se actúa “con la intención de”, aspecto que remite a la existencia de un fin de la acción. Sin embargo no basta con decir que se actúa intencionalmente, desvelando las causas que mueven a actuar. Para interpretar en su totalidad dicho actuar es necesario ver la conexión de la intención con el motivo⁹.

La pregunta por los motivos indaga también más allá del plano descriptivo, implicando en la cuestión sobre el “¿por qué?” tanto un sentido causal como un sentido final. En este punto, la semántica de la acción ayuda a comprender que el actuar no se reduce a sucesos acaecidos al haber sido causados de manera eficiente. No basta con una explicación causal del actuar, porque desde el punto de vista de la interpretación de la acción, esta no es un simple evento ni el agente una causa separada de lo que hace. Es decir: aunque a los ojos de un observador externo pueda parecer que las acciones realizadas son como una serie de efectos causados por unos motivos, de hecho en el orden de la motivación está en juego la finalidad¹⁰. El motivo no mueve la intención como su causa

8. ID., *Soi-même...*, op. cit., 94: «Ce qui distingue l'action de tous les autres événements, c'est précisément l'intention. Les actions sont certes des événements, pour autant que leur description désigne quelque chose qui arrive, comme le suggère la grammaire des verbes, mais nulle grammaire ne permet de trancher entre des verbes qui ne désignent pas des actions, tels que “trébucher”, et des verbes qui désignent des actions, tels que “frapper”, “tuer”. [...] C'est l'intention qui constitue le critère distinctif de l'action parmi tous les autres événements». Cfr. ID., “Événement et sens”, en *Archivio di Filosofia* 41 (1971) 15-34.

9. ID., “La structure symbolique de l'action”, en *Actes 14ème Conférence Internationale de sociologie des religions (Strasbourg 1977)*, CISR, Lille 1977, 34: «En invoquant un motif le locuteur demande à autrui de comprendre son intention, laquelle est singulière, à la lumière d'une classe de dispositions, de sentiments, de maximes qui constituent un nouveau contexte pour la compréhension de l'action».

10. Cfr. L. VICENTE, “Desde la acción al agente. Hermenéutica y teoría de la acción en Paul Ricoeur”, en W.J. GÓNZÁLEZ (ed.), *Acción e historia. El objeto de la historia y la teoría de la acción*, Servicio de Publicacions, Coruña 1996, 167-168: «El problema de la interpretación causalista –entendiendo la causa en sentido humeano– está, básicamente, en que desconecta al agente de la acción; con lo que se pierde la especificidad de la acción humana, que queda reducida a un simple acontecimiento. Si, por el contrario,

si no es porque implica el fin que persigue, el “para qué”, lo cual implica al agente de manera radical¹¹. De entre los conceptos de la red, el de agente da la clave definitiva para comprender la importancia del actuar. Porque: «la intención es de alguien, el motivo conduce a alguien que ha hecho algo; el agente es aquel que puede responder a la pregunta: ¿quién lo ha hecho?, mediante la respuesta: soy yo»¹². Encontrar que la persona es quien actúa, y no simplemente quien hace algo, es fundamental para entrar en una hermenéutica simbólica del actuar en el ámbito de la sexualidad.

Interesa también destacar el carácter sintético de los conceptos que configuran la red. Éstos no sólo no son independientes unos de otros, sino que, teniendo cada uno su propia entidad, interactúan entre ellos, de manera que no se comprende ni su sentido ni el de la acción que configuran sin esta interacción:

La característica principal a este respecto es el carácter de “red” de los principales conceptos empleados en este campo: intención, motivo, agente, etc. [...] El dominio de la red completa es semejante al aprendizaje de una lengua. Se trata de una competencia global y no del aprendizaje aislado de términos que poseerían sus significaciones en ellos mismos en virtud de una correspondencia término a término con sus referentes¹³.

queremos mantener esa especificidad, es menester no dejar de lado al agente; y ello implicaría apelar a intenciones, deseos, afecciones, etc., lo que, a su vez, postula una explicación teleológica».

11. Cfr. P. RICOEUR, “L’unité du volontaire et de l’involontaire comme idée-limite”, en *Bulletin de la Société française de philosophie* 45 (1951) 7: «Le motif, c’est très exactement ce qui incline le vouloir en lui dépeignant un bien (du moins un bien pour moi, ici, maintenant). [...] La cause –par opposé au motif– la cause appartient à la sphère objective et se rapporte à l’explication naturaliste des choses». Puede darse aquí una confusión en cuanto que la distinción entre el empleo del “porqué” en un sentido causal y en un sentido final (“para qué”), no existe de manera evidente en todas las lenguas. En francés, por ejemplo, la preposición “pour” indica tanto la causa como la intención. Así, la pregunta “pourquoi?”, que es a la que venimos haciendo referencia según los análisis de Ricoeur, conviene más al segundo significado, es decir, aquel que se comprende mediante la respuesta por el motivo: «La question “pourquoi” est celle qui ouvre l’éventail des réponses acceptables de la forme “parce que...”» (ID., *Temps et récit. Tome I*, Seuil, Coll. “L’ordre philosophique”, Paris 1983, 166).
12. ID., *La sémantique de l’action*, CNRS, Paris 1977, 59.
13. *Ibidem*, 21. 48. Es lo que destaca: J. VAN DEN HENGEL, “Can there be a science of action? Paul Ricoeur”, en *Philosophy today* 40 (1996) 238: «Action operates in a network of concepts, the one calling forth the other and all of them interacting with one

Cada uno de ellos recibe su sentido y su dinamismo propio por la conexión esencial que lo relaciona con los demás. Por todo esto hay que tener claro que no basta con explicar lo que sucede cuando se afronta una acción, sino que es necesario el comprender¹⁴. Porque lo que las personas hacen no son meros eventos que acontecen en el mundo, aunque de hecho “sucedan” de esta manera, sino verdaderas acciones, cuyo significado no se alcanza simplemente mediante una aguda observación externa. Es necesario un ejercicio de interpretación que exige la consideración de todos los elementos de la red que configuran el actuar, también de aquellos que se engloban en la “esfera de la pasividad”, de los que enseguida se tratará, los cuales quedan como difuminados en un análisis del actuar sólo de tipo lingüístico. Antes de dar este paso, será de gran ayuda detenerse en la relación entre desiderabilidad e intencionalidad, pues ésta ilumina la semántica del actuar.

1.1. *Intencionalidad y desiderabilidad en el discurso de la acción*

Hay que tener en cuenta que una acción tiene siempre carácter intencional, lo cual sitúa las elecciones del agente dentro de un sentido, de un orden en el que se orientan. Sin embargo, explicar esta dinámica intencional tomando sólo en consideración el hecho de dirigirse hacia un fin no permite comprender en su totalidad la construcción del actuar. Es necesario ver su relación con la desiderabilidad, estimando el papel jugado por el deseo en la semántica de la acción. Esto es fundamental cuando de lo que se trata es de unas acciones tan originales como las que se realizan en el ámbito de la sexualidad.

¿Por qué el actuar es intencional? Puede responderse diciendo que lo es porque la persona que actúa se encuentra inclinada hacia un fin; la intencionalidad no es, pues, una característica exterior a la acción, sino

another. This network constitutes the line of demarcation distinguishing actions from happenings or events».

14. Cfr. T. CALVO, “Del símbolo al texto”, en T. CALVO - R. ÁVILA (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación...*, op. cit., 127: «Piensa P. Ricoeur que puede y debe superar la dicotomía que tradicionalmente se ha presentado como irreductible entre el “explicar” y el “comprender”. Ambas formas de conocimiento, ambos métodos se complementan e integran en el denominado “arco hermenéutico”».

algo que la configura desde dentro, dándole un orden: «el mundo sólo me interesa como medio si me implica como fin»¹⁵. En otras palabras, la persona que actúa se encuentra inclinada, finalizada por este carácter intencional. El sentido pleno de esta intencionalidad viene dado por la ordenación al fin último, que se configura como la imagen de una “vida buena”, un destino plasmado por el tema de la felicidad:

La investigación sobre el actuar humano y su aspiración última revelaría que la felicidad es la plenitud de un destino, y no una terminación de deseos singulares. Es en este sentido por lo que se dice que es un todo y no una suma; es sobre su horizonte donde destacan las aspiraciones parciales, los deseos desgranados de nuestra vida¹⁶.

¿Significa esto restar importancia a las acciones concretas que se ponen por obra? La respuesta ha de ser negativa, pues el único modo que el agente tiene de elegir dicho fin último es en las realidades concretas en las que aquel se actualiza; el objeto inmediato que se pretende adquiere un significado ulterior. En otras palabras, la intencionalidad de la acción no es algo que difumine o reste importancia al hecho de querer y elegir uno u otro objeto, pero este objeto concreto no es una realidad aislada ni tiene sentido pleno al margen de la dinámica intencional que lo engloba y por la que su elección cobra verdadero sentido. Así, esta dinámica intencional preserva el obrar de una comprensión que lo encierre en un materialismo ajeno a un sentido trascendente, a la vez que lo rescata de una concepción simplemente “intencionalista” en la cual el objeto de la acción quedaría relegado a un segundo plano, pues es igualmente cierto que, a fin de cuentas, «sólo la ejecución mete a la prueba nuestras intenciones»¹⁷. Todo esto abrirá la necesidad de estimar la dimensión

15. P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1949, 252.

16. ID., *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*, Vol. I: *L'Homme faillible*, Aubier, Paris 1960, 83. Cfr. ID., *Soi-même...*, op. cit., 203: «Quelle que soit l'image que chacun se fait d'une vie accomplie, ce couronnement est la fin ultime de son action». No olvidamos que esta cuestión del fin tiene relevancia ética, aunque aquí, al tratar sobre la “semántica de la acción”, esta dimensión esté quedando velada de momento.

17. ID., *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 39.

simbólica en que se configura el actuar para comprenderlo, pues: «el simbolismo constituye la legibilidad de la acción»¹⁸.

Siendo esto así, ¿por qué se da esta dinámica intencional? Es decir, ¿por qué la persona no tiende de modo indiferente hacia cualquier cosa? Aparece aquí la cuestión del deseo, que es el elemento de la red de la acción que ilumina estos interrogantes. La primera dificultad que se encuentra al estimar la dinámica desiderativa es la interpretación que de ella se hace desde una perspectiva subjetivista y emotivista. Sin embargo, hay que estimar que el deseo no es una especie de fuerza incontrolable que surgiera sin referencia alguna a la realidad, pues se trata de algo que surge a partir de un bien que es reconocido y nos reclama. Es: «revelador de un bien anticipado»¹⁹. El deseo lo es de la persona, en cuanto que se descubre a sí misma deseando aquello que se ha configurado como deseable, y lo es de una realidad concreta, hacia la cual se orienta intencionalmente. Está en relación directa con la dinámica del actuar, pues:

El deseo no puede ser nombrado sino de acuerdo con eso hacia lo que tiende, es decir, con la acción misma; la mala gramática de la palabra deseo, tratada como sustantivo, tiende a hacer de la impresión o de la tensión un acontecimiento interior lógicamente distinto de la acción mencionada en el lenguaje público; redirijamos pues esta mala gramática y digamos: wanting is wanting to do, to get. Es cierto que el deseo puede ser rechazado, prohibido o impedido; pero, incluso entonces, no puede ser comprendido en “logical independence to doing”²⁰.

Puede decirse que el deseo tiene una “doble faz”, un carácter mixto, debido a que la persona que lo padece se encuentra, según una afortunada expresión de Ricoeur, entre dos universos del discurso. Por un lado, la del sentido, en relación con la motivación, por el que la acción entra en esa dinámica intencional. Por otro, la de fuerza, en cuanto que empuja a actuar, lo cual no significa que el agente esté constreñido a realizar todo aquello que desea. Porque no puede olvidarse nunca que el deseo lo es

18. ID., “La structure symbolique de l’action”, op. cit., 41.

19. ID., *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 248.

20. ID., *La sémantique...*, op. cit., 42-43. En otro lugar, Ricoeur se refiere al deseo con la bella expresión de: “action naissante” (ID., “L’unité du volontaire et de l’involontaire...”, op. cit., 14).

de la persona, y por tanto no es un mero impulso hacia la satisfacción de determinadas carencias. Se da así, de nuevo, un doble movimiento al que debe atenderse para comprender la semántica de la acción: la voluntad es movida por el deseo, el cual inclina sin obligar. Se pone así de relieve tanto la importancia de la afectividad en la construcción del actuar, como la «reprise de la facultad de desear por la racionalidad, que la eleva por encima de la simple naturaleza»²¹.

Aunque en este punto se ahondará al tratar sobre la relación entre afectividad y racionalidad del actuar más adelante, no cabe duda de que se trata de una cuestión clave para la interpretación del actuar sexual. Sería un error reducir el deseo sexual a una simple causa que buscara simplemente ser satisfecha, porque no se trata de un mero asunto naturalista de compensación de carencias. La atención prestada a la relación entre intencionalidad y desiderabilidad abre ahora la reflexión a la necesidad de profundizar en el papel que juega la pasividad en la semántica de la acción. Dando este paso tocamos «una de las preocupaciones fundamentales de Paul Ricoeur, quizás la principal: la acción junto con la pasión»²².

1.3. *La pasividad en la acción: corporalidad y vulnerabilidad*

Considerar la “esfera de la pasividad” en el marco de la semántica de la acción no es algo contradictorio, sino más bien necesario para su comprensión. La relación sintética entre ambas dimensiones debe siempre tenerse presente, aunque en algún momento se estimen por separado a fin de comprenderlas mejor, pues, para nuestro autor: «lo afectivo es considerado siempre bajo el prisma de la acción voluntaria»²³. La pasividad muestra que el actuar del agente no surge al margen de cualquier “dato”

21. ID., *L'Homme faillible*, op. cit., 94. Cfr. Ibidem, 91: «Il faut établir que la raison n'est pratique que si elle “influence” la faculté de désirer». Así puede comprenderse la elección: «Comme comble de la maturation préalable et comme surgissement de nouveau» (ID., *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 156).

22. J.A. OCHAÍTA, “Teoría del sentimiento en P. Ricoeur: la tristeza de lo finito y la esperanza de lo infinito”, en T. DOMINGO – J. MASIÁ – J.A. OCHAÍTA, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1998, 271. Cfr. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 419: «Ce que nous soutenons, c'est que le Cogito n'est pas tout entier action, mais action et passion».

23. OCHAÍTA, “Teoría del sentimiento en P. Ricoeur...”, op. cit., 273.

previo, sino que el ejercicio de la voluntad hunde sus raíces, por así decirlo, en una tierra que la nutre. ¿Cuáles son estos elementos de pasividad que forman parte de la semántica de la acción? En primer lugar, de lo que no se está hablando es del ámbito que podría llamarse fisiológico, de ese “nivel” en el cual la persona experimenta la vida como problema organizado y resuelto sin intervención alguna por su parte: «En efecto, es extraordinario que la vida funcione en mí sin mí, que los múltiples equilibrios hormonales que la ciencia revela se restablezcan sin cesar en mí sin mí. Esto es extraordinario porque a un cierto nivel de mi existencia yo ceso de pertenecerme como tarea, como un proyecto; soy como un problema resuelto por una sabiduría más sabia que yo mismo»²⁴.

De lo que se trata es de aquellos elementos disposicionales que forman parte de la persona que actúa; o más precisamente, que son la misma persona que actúa, y por lo tanto se encuentran en relación con su capacidad de construir la acción sin que ello suponga imposición alguna. Ricoeur emplea el término “involuntario” para referirse a esta dimensión de la persona, distinguiendo entre involuntario absoluto y relativo. De entre los aspectos que los constituyen aquí se recoge sólo lo referente a la corporalidad, por la importancia que tiene en relación con la sexualidad²⁵. Hablar de la pasividad corporal supone estimar al agente en su realidad existencial, como ser encarnado. La persona no es simplemente una realidad biofísica, así como tampoco un ente desencarnado. Es cierto que, por ser corporal, forma parte del mundo de lo material. Pero esta perspectiva no basta para comprender a la persona, y tomarla al margen de la totalidad del ser del hombre supone reducirlo. Para salvar esta dificultad es oportuno emplear una expresión que ha hecho fortuna en ámbito personalista y que fue adoptada por Ricoeur, como es la de cuerpo propio:

El cuerpo propio es el cuerpo de alguien, el cuerpo de un sujeto, mi cuerpo y tu cuerpo. [...] El cuerpo no es un objeto empírico, una cosa. [...] El cuerpo inerte e inexpresivo se ha convertido en objeto de ciencia. El cuerpo-objeto, es el cuerpo del otro y mi cuerpo arrancado al sujeto

24. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 393.

25. Para una exposición más extensa sobre estos aspectos no estimados aquí: SERRADA, *Acción y sexualidad...*, op. cit., 90-110.

al que las cosas afectan y que se expresa. Sólo es posible, pues, pasar del cuerpo-objeto al cuerpo-sujeto mediante un salto que trasciende el orden de las cosas, mientras que se va del segundo al primero por disminución y supresión. Esta disminución y esta supresión son legitimadas por el tipo de interés que representa la constitución de la ciencia empírica como conocimiento a propósito de los hechos.[...] El cuerpo como cuerpo de un sujeto y el cuerpo como objeto empírico anónimo no coinciden. [...] ¿Quiere esto decir que no existe relación alguna entre el cuerpo como mío o tuyo y el cuerpo como objeto entre los objetos de la ciencia? Debe haber relación, ya que se trata del mismo cuerpo²⁶.

El concepto de “cuerpo propio” nos ayuda a escapar tanto de la reducción de la persona a pura materialidad, como del dualismo, sabiendo que: «el extraño estatuto del propio cuerpo pone de relieve una problemática más vasta que tiene por reto el estatuto ontológico de este ser que somos, que viene al mundo bajo el modo de la corporeidad»²⁷. Se trata así de poner de relieve que el cuerpo existe siempre como mío, en cuanto que mi forma de ser es corporal. A nadie se le pregunta antes de ser concebido si desea ser o no corporalmente. Este dato no supone una limitación o una imposición externa, sino más bien revela un aspecto esencial que es necesario integrar para la interpretación de la persona y su actuar, por el que se debe considerar que, en cierto sentido, el cuerpo escapa a la decisión de la persona, en cuanto que él no ha elegido que su modo de existir sea corporal, encarnado, sexuado.

Esta realidad, sin embargo, no se agota exclusivamente en un “recibir” indiferente para la persona, como si la corporalidad fuera una estructura cerrada en sí misma. Porque incluye también un significado intencional que se expresa en el cuerpo y que se revela ya en este nivel de “pasividad radical”. Es decir: ya en la corporalidad se recibe una intencionalidad determinada, un sentido, que se expresa en la forma misma

26. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I...*, cit., 14-16. En mi opinión, el aparecer como problemático de este asunto, remite al carácter absolutamente original de la persona: «Par son corps l'homme est étonnant pour l'homme» (*Ibidem*, 256). La originalidad de Ricoeur con respecto a otros autores que emplean esta expresión se encuentra en su interés desde la perspectiva de la acción: «Le thème du corps propre s'est imposé, comme on sait, à une phénoménologie de la perception. Il n'est pas moins indispensable à une phénoménologie de l'action» (ID., *La sémantique...*, op. cit., 129).

27. ID., *Soi-même comme un autre*, op. cit., 72.

de dicha corporalidad, la cual está abierta al mundo. Tenemos aquí ya dos datos importantes: la pasividad y la apertura a la realidad que nos hace vulnerables, susceptibles de ser afectados por el mundo. Así, esta vulnerabilidad estructural del cuerpo supone, en primer lugar, que el mundo pueda enriquecer a la persona. Es también para los otros un signo que expresa la propia interioridad y permite “ser descifrado”, abriendo el acceso a la relación dialógica. Esto se percibe de manera eminente al considerar la sexualidad, siendo fundamental, como se verá, para la comprensión de su significado.

Al hecho de que gracias a la corporalidad del agente sea posible su apertura a la realidad y su relación con el mundo, se añade que implica también su capacidad de actuar y el modo en que ésta se desarrolla. Es importante hilar fino en este punto, porque no debe entenderse como si el cuerpo fuera un simple objeto o instrumento que la persona utilizara para hacer las cosas que hace. Esta sería una postura utilitarista que no corresponde a la realidad. Se está hablando del único modo en que la acción es posible: por un agente encarnado que se encuentra en relación orgánica con la realidad²⁸. No es acertado decir que la persona “tiene” un cuerpo, como si este fuera una especie de útil del que dispone. Más bien el agente se relaciona siempre corporalmente con lo que le rodea y actúa siempre mediante su cuerpo, no usándolo como un mero instrumento, sino como realidad significativa en sí que se actualiza en su acción. Se trata de una persona que no puede actuar si no corporalmente, de un “yo” que quiere. Por eso, decir: yo hago con mi cuerpo lo que quiero, supone reducir de manera utilitarista a la persona, como tristemente puede suceder en el ámbito de la sexualidad.

Ahora que se encuentran en escena los diferentes elementos que constituyen los nudos de la red de la acción, conviene avanzar en la comprensión de la racionalidad del actuar integrándolos en ella. Se irá así po-

28. Cfr. ID., *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 195: «Je ne fais pas tel ou tel mouvement: je suspends un tableau. [...] L'action n'est pas une somme de mouvements; le mouvement est issu de la décomposition d'une forme motrice par un observateur externe qui considère le corps comme un objet. [...] La forme motrice n'est pas encore l'objet véritable de l'action. En effet, quand j'agis, je ne m'occupe pas de mon corps. Je dirai plutôt que l'action “traverse” le corps».

niendo cada vez más de relieve la necesidad de realizar una hermenéutica simbólica de la acción sexual para poder descifrarla.

2. AFECTIVIDAD Y RACIONALIDAD DEL ACTUAR

Se trata ahora de profundizar en el modo en que el ámbito de la pasividad forma parte integrante de la dinámica de la acción, siendo la unidad de la persona lo que hace posible y lo que exige estimar esta síntesis²⁹. Por ello, en primer lugar se dirige la atención sobre el agente, no ya como un elemento a considerar, sino como el verdadero protagonista del actuar en su existencia concreta, del que forma parte el que pone en juego la sexualidad.

2.1. *La situación existencial de la persona que actúa*

En el primer volumen de la segunda parte de su obra *Philosophie de la volonté*, presenta Ricoeur una “Antropología Filosófica” que es clave para comprender a la persona que actúa³⁰. Esta se encuentra, como se ha dicho más arriba, entre dos universos del discurso. Por eso, el “problema” no es enzarzarse en un debate para saber cuál de ambos ámbitos le conviene más (el voluntario o el involuntario), descartando el contrario, dado que ambos confluyen en la cuestión nuclear que no debe olvidarse: el quién de la persona que actúa y el original modo en que construye sus acciones en el drama de su existencia. Esta realidad hace que padezca en sí una

29. Es lo que Ricoeur denomina “réciprocité de l’involontaire et du volontaire”: «Le besoin, l’émotion, l’habitude etc. ne prennent un sens complet qu’en relation avec une volonté qu’ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c’est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement. Il n’y a pas d’intelligibilité propre de l’involontaire. Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l’involontaire. C’est par ce rapport que la description est compréhension» (*ibidem*, 8).

30. Cfr. M. REVAULT, “Cet Eros par quoi nous sommes dans l’être”, en *Esprit* 1, n. 3-4 (2006) 286-288: «L’anthropologie philosophique de Ricoeur n’est ni un irrationalisme ni un intellectualisme mais un rationalisme élargi. Plus encore: une anthropologie fondée sur la genèse réciproque du connaître, de l’agir et du sentir et sur leur réciprocity opérante. [...] L’anthropologie philosophique que déployait la première partie de *Finitude et culpabilité* était une anthropologie enracinée dans la sphère de l’affectivité».

desproporción constitutiva, una suerte de conflicto por la “no coincidencia” consigo mismo, al reconocerse entre la “afirmación originaria” y la “diferencia existencial”. Este conflicto se revela en el sentimiento que, como se verá después, es la síntesis entre afectividad y motivación³¹.

Tal desproporción, que permite señalar la grandeza del hombre como abierto a la trascendencia, es lo de que describe la propia humanidad. Y es precisamente tomando en consideración este ámbito desvelado por la afectividad como puede comprenderse sin reducirla: «No se obtiene la humanidad del hombre añadiendo un piso a la capa de las tendencias (y de los estados afectivos) que se suponen comunes al animal y al hombre; la humanidad del hombre es esta desnivelación, esta polaridad inicial, esta diferencia de tensión afectiva entre cuyos extremos el “corazón” se halla situado»³². En esta situación, el actuar aparece como una dinámica de mediación en el cual la persona busca aquella plenitud que desea. No se trata, pues, de que se considere al hombre como un ser emplazado en el punto medio entre dos polos, uno material finito y otro espiritual infinito, entre los cuales experimentara una continua frustración existencial por no pertenecer totalmente al primero ni poder alcanzar en plenitud el segundo de los dos extremos. La cuestión es que la persona misma es “lo intermedio”, constituida esencialmente como mezcla, como el mixto de finito e infinito. Así, la “desproporción” que caracteriza al hombre, es considerada no desde una perspectiva teórica, sino existencial y práctica.

Vuelve a aparecer aquí el tema del deseo como realidad esencial para comprender a la persona en su acción. Es cierto que esta desea “objetos” concretos, y que como consecuencia de la posesión del objeto deseado se experimenta un gozo; sin embargo, este: «Sólo tiene sentido en relación con esta plenitud a la cual la necesidad tiende a través de él»³³. He

31. Cfr. M. CHIODI, *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990, 151: «L'uomo stesso non è che la mediazione vivente tra l'affermazione originaria e la differenza esistenziale: questa è la limitazione dell'uomo, la sua fragilità. La conflittualità del sentimento non è che la rivelazione privilegiata dell'uomo come conflitto originario».

32. RICOEUR, *L'Homme faillible*, op. cit., 109. Ricoeur reconoce haber tomado el término “desproporción” de Pascal: cfr. *Ibidem*, 31-34.

33. ID., *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 96. Cfr. ID., “The Antinomy of Human Reality and the Problem of Philosophical Anthropology”, en C. REAGAN-D. STEWART,

aquí la razón por la cual para interpretar el actuar que pone en juego la sexualidad no basta con hacer un análisis a nivel exclusivamente material, pues se halla integrado en esta dinámica más amplia. En otras palabras, la cuestión gira en torno a la relación entre placer y felicidad.

Claro que el deseo de placer forma parte de la dinámica de este actuar del que se viene tratando, pero concluir que es su saciedad lo que agota el significado del deseo de la persona es reducir mucho las cosas. Esto no supone negar la bondad del placer, sino iluminarlo al situarlo en el lugar que le corresponde, pues: «un placer que no se integra en la felicidad, es un placer infeliz, errático, por irracional»³⁴:

Su perfección es una perfección finita. Sólo se da en el instante; es precaria, perecedera, como los bienes mismos cuya posesión el placer manifiesta mediante el goce. Por consiguiente, esta perfección del placer es una perfección parcial que se destaca sobre el horizonte del destino en su totalidad, y la inocencia originaria del placer es una inocencia amenazada. El principio de esta amenaza reside en la estructura horizonte-acto. El actuar humano de dirige a la vez a una plenitud para sí que le será donada, que sería la beatitud, el gozo de la felicidad, y a una realización finita en los actos discretos, en los “resultados” sancionados por una consciencia de éxito o placer. La permanencia en el placer amenaza con paralizar allí mismo la dinámica de la actividad y con ocultar el horizonte de la felicidad³⁵.

(eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*, Beacon Press, Boston 1978, 29: «A reflection on desirability reveals the bipolar constitution of desire; on the one side it is anchored in the affection for self, on the other it opens onto an infinite horizon: happiness, beatitude».

34. A. FORNARI, *Razón y sentimiento. Formación del acto de pertenecer en la antropología de Paul Ricoeur*, PUL, Roma 1987, 129. Cfr. REVAULT, “Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être”, op. cit., 282: «Le plaisir n'est pas rejeté du côté du mal, il est envisagé (dans la lignée d'Aristote) comme perfection finie: perfection dans l'instant, précaire, périssable. Aucun jugement moral n'est formulé sur la finitude du plaisir qui n'a rien à voir avec une quelconque déchéance. Simplement le constat que le plaisir implique le risque d'une fermeture, d'une obturation de l'horizon affectif. [...] Le bonheur est compris comme excellence du plaisir, il est envisagé comme plénitude affective: il est le plaisir le plus grand».
35. RICOEUR, *L'Homme faillible*, op. cit., 110. Cfr. CHIODI, *Il cammino della libertà...*, op. cit., 148: «La differenza tra piacere e felicità non si propone affatto di cadere in una critica moralizzante che rigetti subito il piacere dalla parte del male, ma di mostrare che il completamento del piacere è la felicità [...] e la beatitudine totale che realizza l'essenza affermativa dell'uomo. Piacere e felicità sono due poli di una dialettica, sempre

Es, pues, la felicidad el segundo término al que debe atenderse para comprender la racionalidad de la acción en la que se integran también los elementos que entran en escena por la afectividad. Hablar de “felicidad” no supone escudarse en un dato meramente estético o figurativo que fuera un simple telón de fondo para la dinámica de la acción, sino tomar en consideración un elemento esencial para poder interpretarla. Felicidad, destino, exigencia de sentido y totalidad, no son realidades impuestas a la persona desde fuera de sí misma, con las que se viera obligada a contar o de las que pudiera prescindir a su antojo en la construcción de sus acciones, sino requerimientos internos de su querer que ordenan su actuar:

No concebiría la idea de la felicidad si no concibiese la de una destino, la de una meta asignada al hombre, el cual se rige por la exigencia de totalidad; porque el hombre exige la totalidad del sentido, su deseo se dirige hacia la felicidad, como totalidad del sentido y del contento. [...] Por la forma de la persona me propongo una síntesis de un nuevo tipo: la de un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia. Un fin, por consiguiente, un término al cual se subordinan todos los medios y todos los cálculos de medios; mejor, un fin en sí, es decir, cuyo valor no sea subordinado a ninguna otra cosa. Y al mismo tiempo una existencia que se constata³⁶.

Con relación a la sexualidad esta idea es clave, pues también ella, con las acciones que pone en juego, entra en dicho horizonte de sentido gracias al cual el actuar entra en un orden. Así como se ha dicho que el placer, abandonado a sí mismo y arrancado de su relación con la felicidad como aspiración y horizonte últimos, no encuentra un significado trascendente, hay que insistir también en la necesidad para el agente de que esta exigencia de totalidad se actualice en la realidad del actuar concreto.

in pericolo di diventare opposizione, la cui realizzazione intima non mai raggiunta è il compimento dell'una mediante l'altro».

36. RICOEUR, *L'Homme faillible*, op. cit., 88. Este discurso a propósito de la felicidad se aúna con la cuestión de la realización de la persona en su acción, de lo que se tratará más abajo, donde se verá implicada su identidad como ipse. Porque es en la apertura a este horizonte último de sentido donde la pregunta sobre el ¿quién? se despliega en toda su amplitud, y donde las acciones concretas cobran un espesor de significado hasta entonces velado.

Porque es en la síntesis de ambas dimensiones, el horizonte último de sentido y la particularidad de la acción, donde encuentra su lugar la persona que actúa. La felicidad no es consecuencia del gozo sensible buscado como un fin en sí mismo, sino que más bien el placer adquiere su significado al recibirse como fruto en la acción que está ordenada a su verdadero fin, el cual se experimenta en un instante concreto³⁷.

Es ahora cuando brilla en todo su esplendor y se descubre en toda su profundidad la realidad del deseo de la persona, el cual: «es desmesurado, infinito. Ya en el orden de la alimentación, pero con mayor evidencia en el orden sexual, un deseo humano tiene una prestancia que le distingue radicalmente de un simple ritmo biológico. Su punto de satisfacción real se halla oculto por las exigencias ficticias que hacen del bienestar físico mismo un horizonte huidizo. La necesidad es turbada y engañada en relación a su verdadera exigencia»³⁸. Sin embargo, esta dinámica que envuelve el actuar en el drama de la existencia no conduce al absurdo ni a la frustración, porque la persona que actúa es, utilizando una expresión de Ricoeur, el Gozo del Sí en la tristeza de lo finito³⁹. En lo concreto de su existencia puede gozar de la plenitud a la que apunta la aspiración última de su deseo. Este es el marco que permite interpretar su actuar en el ámbito de la sexualidad. Pero para verlo con claridad es necesario dar un paso más estimando la relación entre afectividad y motivación.

2.2. *Afectividad y motivación*

La síntesis entre lo involuntario y lo voluntario, así como el papel de la pasividad en la configuración del actuar, de la que se ha tratado al hablar de la semántica de la acción, se actualiza de manera concreta en la relación que existe entre afectividad y motivación. Gracias a estas dimensiones se comprende el modo en que aquel ámbito de la pasividad forma parte de la construcción del actuar. Hay que tener en cuenta que el papel

37. Cfr. FORNARI, *Razón y sentimiento...*, op. cit., 131-132: «La beatitud no es el suplemento del placer, sino perfección de la perfección del placer. [...] La beatitud desata el placer del instante para elevarlo a la permanencia de la destinación, del Significado, y devolverlo al instante signifiante».

38. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 98-99.

39. ID., *L'Homme faillible*, op. cit., 156: «La Joie du Oui dans la tristesse du fini».

de la afectividad en la construcción de la acción está en relación directa con su racionalidad. Es decir, no puede considerarse lo afectivo como una especie de corriente irracional al margen de dicha racionalidad. Esto es así porque la sensibilidad no es sinónimo de irracionalidad, ni el deseo es hostil a la razón, pues ambas realidades se reclaman mutuamente y no deben escindirse so pena de perder de vista la singularidad de la persona que actúa. Tampoco debe reducirse el sentimiento a “sentimentalismo”, lo cual conduce a justificar las acciones en razones del tipo: “actúa según lo que sientes”, olvidando que el sentimiento no se reduce a la intencionalidad propia del deseo comprendido como pura necesidad, puesto que ésta se asienta en su relación sintética con la motivación. Aclaremos estas cuestiones, viendo el papel que juegan la afectividad y su radicación corporal en relación con la motivación.

El papel de la afectividad en la acción es fundamental para el agente. Gracias a la afectividad, la persona puede ser modificada pasivamente. Ella se descubre “afectada” por la realidad que le rodea, desvelando la experiencia de una necesidad y el deseo de actuar hacia la obtención de aquella realidad que le ha afectado gracias a lo cual se le abre el acceso al valor de dichas realidades. Esta apertura originaria o fragilidad afectiva, que es constitutiva de la persona y que la hace vulnerable, se hace concreta gracias a la perspectiva “personal” del propio agente, el cual es afectado a través de su corporalidad.

La forma elemental de lo afectivo tiene su origen en el mismo cuerpo. [...] Todo es padecido a través del cuerpo. El cuerpo es la caja de resonancia a través de la cual todo nos afecta. De ahí que podamos decir que la afectividad es la captación de la existencia encarnada. En cuanto que revela el cuerpo mismo, la afectividad se define como el modo de acceso a la existencia encarnada. Este es el punto de partida de todo intento de definición de la afectividad⁴⁰.

Así, como se vio a propósito del deseo, se descubre en la unidad del afecto una doble dinámica: por una parte la experiencia de una carencia y, por otra, un impulso orientado hacia el objeto del que se adolece.

40. OCHAÍTA, “Teoría del sentimiento en P. Ricoeur...”, op. cit., 279.

Por ello no puede considerarse la afectividad simplemente como una especie de mecanismo de información frente al cual el agente permaneciera como un gestor indiferente, pues no se agota en una impresión estética, dado que incluye esa característica del impulso orientado. He aquí la maravilla de esta vulnerabilidad: hace posible el “caminar” de la realidad hacia el interior del agente, generando en él una intencionalidad que le permite a su vez caminar hacia la realidad que lo solicita. He aquí que la fragilidad afectiva es siempre «una fragilidad orientada»⁴¹. De este modo, en el afecto se dan de manera indivisible tanto la experiencia de una carencia como el impulso intencional, pues: «sin el aspecto intencional, el aspecto afectivo se desvanece»⁴². Esto es así porque la experiencia afectiva produce en la persona una suerte de “presencia afectiva”, que la inclina y mueve a actuar como desde dentro hacia la unión con aquello que le reclama:

Quando el objeto necesario se hace presente a nuestros sentidos, especialmente a distancia de vista y oído, se convierte en un excitante, es decir, es la promesa de un gozo que, anunciando la proximidad de la plenitud del ser, eleva la necesidad al nivel de la acción. La presencia hace que la carencia aumente, porque muestra el fin de la necesidad sin otorgarla, dado que el gozarse no será ya ni carencia ni ausencia, ni siquiera presencia, sino unión. Mas, a la vez que la presencia despierta la necesidad, también le dona una forma, forma de objeto. Y aquí está el hecho decisivo: la necesidad que ha conocido su objeto y su itinerario no será ya solamente una carencia y un impulso que nacen del cuerpo: será una llamada que viene de fuera, de un objeto conocido. No soy simplemente impulsado a salir de

41. RICOEUR, *Histoire et vérité*, op. cit., 383. Cfr. ID., *L'Homme faillible*, op. cit., 37-38: «La première signification que je lis sur mon corps, en tant que médiation de l'apparaître, ce n'est pas qu'il est fini, mais précisément qu'il est ouvert sur...; c'est même cette ouverture sur... qui le fait médiateur originaire "entre" moi et le monde; il ne m'encloût pas, à la façon de ce sac de peau qui, vu du dehors; [...] il m'ouvre sur le monde, soit qu'il laisse apparaître des choses perçues, soit qu'il me rende dépendant des choses qui me manquent, dont j'éprouve le besoin, que je désire parce qu'elles sont ailleurs ou même nulle part au monde».

42. V. SMITHERAM, “Man, Mediation and Conflict in Ricoeur's Fallible Man”, en *Philosophy Today* 25 (1981) 363.

mi desde de mi mismo, sino también atraído fuera de mi a partir de una cosa que está ahí en el mundo⁴³.

Pero dicha experiencia afectiva, que solicita a la persona en su totalidad y no sólo a nivel orgánico, no es una especie de fuerza irresistible que obligara a actuar; la acción que motiva no es un automatismo reflejo, sino una realidad a construir. Para poder comprender esto es necesario considerar la afectividad en relación con la motivación. Al entrar en este ámbito, la experiencia afectiva es situada en relación con una racionalidad en la que está en juego el bien de la persona que actúa, iluminado por el sentido último de su deseo. La motivación se encuentra en relación con esa corriente intencional que, como se ha visto más arriba, inclina sin obligar; es el modo de comprender la, en apariencia, paradójica afirmación de Ricoeur a este respecto: «El querer no mueve si no es bajo la condición de ser movido»⁴⁴.

Esta realidad posee una importancia y, por así decirlo, una complejidad mayor cuando se toman en consideración las acciones que pone en juego la sexualidad, donde la realidad que afecta al agente no es un objeto cualquiera, sino otra persona, y donde la corporalidad tiene un papel que no se reduce al de un mero instrumento que se utiliza para actuar. Se trata de una persona que no puede actuar si no es corporalmente, de un yo que quiere. También la espontaneidad corporal queda “elevada” a lo humano. En síntesis: por una parte, la motivación no puede prescindir de la afectividad, pues ésta se integra en aquella otorgándole la luz que aporta el deseo como impulso y sentido hacia la unión real. Por otra parte, la afectividad necesita ser ordenada en el campo de la motivación. Se da entre ambas realidades una relación sintética cuyo olvido conduce a considerar la acción de manera parcial, al no ver que: «El motivo arraiga

43. RICOEUR, *Philosophie de la volonté I...*, op. cit., 92. Cfr. *Ibidem*, 242: «Je me figure l'absent sur sa présence affective et kinesthésique».

44. *Ibidem*, 260. Cfr. ID., *L'Homme faillible*, op. cit., 68: «C'e n'est pas en effet vers ma perspective affective que je suis tourné; c'est plutôt à partir d'elle que les choses m'apparaissent intéressantes; et c'est sur ces choses que j'appréhende l'aimable, l'attrayant, le haïssable, le répugnant. Bien plus, ces aspects affectifs de la chose sont eux-mêmes impliqués dans les dispositions pratiques de ma volonté à titre de motivation».

en el deseo o de lo contrario no motiva, al par que deslinda al deseo de la pura necesidad»⁴⁵.

2.3. *Implicaciones para la comprensión del actuar sexual*

Los elementos expuestos hasta ahora ayudan a superar un interpretación naturalista y emotivista de la sexualidad. Las palabras que suelen emplearse en este ámbito (como deseo, impulso, atracción, etc.) han de comprenderse en el contexto que se ha expuesto, so pena de caer en una reducción de su significado, así como del actuar que en este ámbito se pone en juego. Así, cuando se habla de “deseo sexual”, nos estamos refiriendo a una experiencia que no puede ser confundida con un simple impulso, pues su arrebato emotivo se incluye en un sentido donde recibe la posibilidad de ser integrado en un ámbito de significado ulterior. Por ello, no basta con decir que algo se experimenta como apetecible para considerarse conveniente para la persona. En el caso de la acción sexual, no puede limitarse su construcción a elementos del orden del impulso y la apetencia, sino que éstos han de ser integrados en una racionalidad mayor, en relación con otros elementos en el campo de la motivación, donde forma parte del anhelo que proyecta a las personas hacia una vida lograda. Como acción humana, el actuar sexual posee un significado que no se agota en la mera impulsividad:

A este respecto, el caso de la sexualidad es el que más destaca. La sexualidad llega a ser sexualidad humana en la medida en que es atravesada, retomada, transida por el requerimiento propiamente humano. [...] De aquí que la satisfacción sexual no sea simplemente placer físico. A través del placer, más allá del placer y, en ocasiones, por el sacrificio del placer, el ser humano persigue la satisfacción de requerimientos que sobrepasan el “instinto”⁴⁶.

La acción sexual no se explica ni se justifica sin más por un sentimiento interno. Es decir, no es que “se sienta” algo, una especie de

45. FORNARI, *Razón y sentimiento...*, op. cit., 106.

46. Cfr. RICOEUR, *L'Homme faillible*, op. cit., 144.

emoción irracional, a partir de la cual el agente actúa con el fin de saciar ese deseo. Porque el sentimiento, con la fuerza turbadora que posee, nace siempre provocado por una realidad que orienta al agente, introduciendo un orden en la construcción del actuar. Lo que define el sentimiento es precisamente esta síntesis entre afectividad y motivación: manifiesta la unidad que se da en la dinámica de la acción entre pasividad y actividad, entre lo “sentido” mediante la capacidad afectiva y el “sentido” del obrar en el que este se desenvuelve. En el sentimiento se manifiesta para la persona la orientación de su actuar en cuanto sentida de manera afectiva: es la dirección de la conducta en cuanto sentida, pero no según una dinámica sentimentalista e irracional, sino en el marco de la racionalidad del actuar⁴⁷. No es posible negar “lo que se siente”, pero la verdad de los sentimientos no se agota en el sentimentalismo. Además, debe tenerse en cuenta que en el contexto de la sexualidad, la experiencia afectiva no se reduce a la relación con un objeto material, como puede suceder por ejemplo a nivel alimentario, pues implica a otra persona. Esto abre la reflexión a temas como la dimensión ética y narrativa del actuar, su carácter simbólico, y el papel de la alteridad.

3. DIMENSIÓN NARRATIVA Y ÉTICA DEL ACTUAR: LA IDENTIDAD PERSONAL EN JUEGO

El actuar no es algo que simplemente queda fuera de la persona cambiando el orden externo de las cosas, sino que tiene una dimensión ética intrínseca. Esto nos sitúa en relación directa con la identidad de la persona que actúa. El espesor ético del actuar vuelve a colocar al agente habitado y movido por el anhelo de una vida buena⁴⁸. Se trata de un ser en tensión

47. Cfr. OCHAÍTA, “Teoría del sentimiento en P. Ricoeur...”, op. cit., 289: «El sentimiento posee un doble significado: revela aspectos de las cosas y, al mismo tiempo, “revela la manera en la que el yo es afectado íntimamente”. Esto es lo paradójico: en la misma vivencia hay intención e intimidad»; REVAULT, “Cet Eros par quoi nous sommes dans l'être”, op. cit., 282: «C'est la raison comme ouverture sur la totalité qui engendre le sentiment comme ouverture sur le bonheur. En retour, le sentiment intériorise la raison: il me révèle que la raison est ma raison. Par le sentiment, je me réapproprie la raison. Le sentiment singularise et personnalise la raison».

48. Cfr. ID., *Le juste*, op. cit., 16: «C'est ainsi que je définis l'éthique par le souhait d'une vie bonne». Ricoeur no emplea los términos “ética” y “moral” como sinónimos, cfr.

cuya existencia es una tarea a realizar, y no un problema resuelto. Gracias a la relación entre afectividad y motivación, se puede empezar a comprender la posibilidad de que el actuar se configure desde las estructuras profundas del deseo razonable, adquiriendo una racionalidad dentro de un orden simbólico. Porque para la persona que actúa existe este horizonte de sentido en relación con el cual sus acciones le construyen o le desintegran. No se trata ya sólo de estimar que una acción es siempre acción de un agente, como se vio al exponer los conceptos de la red, sino de comprender que: «Interpretar el texto de la acción, es para el agente interpretarse a sí mismo»⁴⁹.

Es indudable que una persona es siempre la misma desde el momento de su concepción hasta su muerte. Y, sin embargo, ¿no se dice en ocasiones sobre alguien a quien vuelve a encontrarse después de un tiempo que ya “no es el mismo” que antes? Y esto no sólo porque se observen mutaciones en el aspecto externo de tal individuo, sino también porque se percibe que, a un nivel más profundo, esa persona ha cambiado, es diferente. Para comprender esta aparente paradoja, es de gran ayuda remitirse a los dos elementos constitutivos de la identidad personal: la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*. Así se expresa que toda persona, siendo siempre idéntica a sí misma, es decir, susceptible de ser identificada en cualquier momento de su existencia como “tal persona”, es también un ser cuya identidad personal se encuentra en tensión dinámica. En esta segunda dimensión nos sitúa la ipseidad. No es que existan dos tipos de identidades, porque que la identidad en el primero de sus sentidos expuestos es un constitutivo de la ipseidad. *Idem* e *ipse* no pue-

Id., *Soi-même...*, op. cit., 200: «C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte (on dira le moment venu ce qui lie ces deux traits l'un à l'autre). On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l'opposition entre deux héritages, un héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective téléologique, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique». Sin embargo, esto no significa que las estime como opuestas entre sí, sino más bien como complementarias, teniendo la ética una primacía sobre la moral, pues la segunda radica en la primera.

49. RICOEUR, *Soi-même...*, op. cit., 211. Cfr. *Ibidem*, 212: «Je suis cet être qui peut évaluer ses actions et, en estimant bons les buts de certaines d'entre elles, est capable de s'évaluer lui-même, de s'estimer bon».

den separarse en la comprensión de la identidad personal, mostrando que esta es una identidad narrativa.

Decir que la identidad personal es una realidad dinámica no pone en duda el, por así decirlo, ser ontológico de la persona. Simplemente se intenta destacar su carácter ético, esencial al ser personal, lo cual no introduce un dualismo en la concepción de la persona. Porque no hay una ruptura entre el ser del hombre y la dinámica de tensión hacia su plenitud, que vive de manera eminente en su dimensión práctica. Es decir, se considera que la tensión hacia su cumplimiento es interior al ser del hombre⁵⁰. Es cierto que, en la propia identidad, existen una serie de rasgos que permiten identificar en todo momento a un sujeto como tal. Pues toda persona posee un «conjunto de marcas distintivas que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo»⁵¹. Sin embargo, esto no significa que tal individuo sea inmutable, porque la identidad personal posee carácter narrativo:

“Identidad” se toma aquí en el sentido de una categoría práctica. Hablar sobre la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho tal acción? ¿Quién es el agente, el autor? En un primer momento, se responde a esta pregunta nombrando a alguien, es decir, designándolo por un nombre propio. Pero, ¿en qué se fundamenta la permanencia del nombre propio? ¿Qué es lo que justifica que se estime al sujeto de la acción, designado así por su nombre, como el mismo a lo largo de toda una vida que se prolonga desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la cuestión ¿“quién”? , como ya había indicado con fuerza Hannah Arendt, significa relatar la historia de una vida. La historia relatada dice el quién de la acción. La identidad del quién es por tanto ella misma una identidad narrativa. Sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está advocating a una antinomia sin solución: o bien se coloca a un sujeto idéntico a él mismo en la diversidad de sus estados, o bien se

50. Cfr. M. GILBERT, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève 2001, 95: «Es como categoría práctica, y no como categoría ontológica, como Ricoeur aborda la cuestión de la identidad personal. En efecto, Ricoeur consagra su búsqueda al mantenimiento de la identidad del sujeto que actúa dejando su huella en el tiempo».

51. RICOEUR, *Soi-même...*, op. cit., 144.

mantiene que ese sujeto idéntico no es más que una ilusión substancialista. [...] El dilema desaparece si la identidad comprendida en el sentido del mismo (idem), se sustituye por la identidad comprendida en el sentido del sí-mismo (ipse); la diferencia entre idem e ipse no es otra que la diferencia entre una identidad substancial o formal y la identidad narrativa⁵².

Esta dimensión dinámica de la identidad personal se manifiesta de manera eminente al estimar a la persona como sujeto agente. Ya se ha visto que al actuar la persona está haciendo algo más que cambiar un orden externo a ella misma; añádase que también está respondiendo a la pregunta clave sobre su identidad: ¿quién soy yo? He aquí que la comprensión del actuar concreto se alcanza en su conexión con un horizonte simbólico de significado en el que la persona actúa⁵³. La implicación de la identidad del agente en sus acciones y la unidad narrativa de su vida van unidas: «las acciones serían vistas en función de la orientación, en términos de planes de vida y según el telos de la vida buena. Se introduce de esta manera una circularidad en la interpretación y en la comprensión de las acciones, las prácticas y los planes de vida; una acción se comprende a la luz del plan de vida y éste se va comprendiendo en la acción concreta»⁵⁴.

52. ID., *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Seuil, Coll. “L’ordre philosophique”, Paris 1985, 355. Cfr. ID., *Soi-même...*, op. cit., 140: «Le problème de l’identité personnelle constitue à mes yeux le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d’identité. [...] D’un côté l’identité comme mêmété (latin: idem; anglais: sameness; allemand: Gleichheit), de l’autre l’identité comme ipséité (latin: ipse; anglais: selfhood; allemand: Selbtheit). L’ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n’est pas la mêmété. Et c’est parce que cette distinction majeure est méconnue que les solutions apportées au problème de l’identité personnelle ignorant la dimension narrative échouent». *Ibidem*, 212: «Dire soi n’est pas dire moi».

53. J.M. MARDONES, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Sal Terrae, Santander 2003, 80: «La identidad personal es así una identidad narrativa. [...] Para que emerja el sujeto de nuestra identidad tenemos que ordenar el simbolismo implícito en nuestras acciones, ya que éstas siempre se mueven en una atmósfera simbólica en las que son legibles, comprensibles e interpretables».

54. J. SIERRA, *La “promesa” en Paul Ricoeur*, PUG, Roma 2002, 22. Y más adelante: «La persona al interpretar la acción se interpreta a sí misma. [...] Si el objetivo ético es la vida Buena, existe una relación con nuestras elecciones particulares, que van entendidas con el objetivo de la vida Buena; se puede afirmar que la vida Buena se comprende y se concretiza en las elecciones particulares y éstas se comprenden dentro del objetivo de la vida buena; así nos interpretamos a nosotros mismos» (*Ibidem*, 23).

También las acciones que pone en juego la sexualidad, como acciones que son, deben ser leídas en esta dinámica. Existe el peligro de estimar todo lo relacionado con la sexualidad como algo accesorio a la misma persona, como un instrumento que puede ser utilizado de manera indistinta. Esto supone la caída de la sexualidad en el sinsentido, la “deshumanización del sexo”, por expresarlo en términos que Ricoeur emplea en su artículo sobre el tema⁵⁵. Pero el precio a pagar por esta reducción utilitarista de la sexualidad, por su escisión de cualquier ámbito simbólico que no sea el del disfrutar inmediato y el de la obtención del placer por el placer, es alto. Porque supone actuar “como si” lo que se hace quedara el margen del quién del que actúa. La persona que configura su actuar en el ámbito de la sexualidad fuera de su transcendencia ética, corre el peligro de extraviarse fuera del camino que conduce a la plenitud de su vida.

4. EL SIGNIFICADO SIMBÓLICO DE LA ACCIÓN Y SU INTERPRETACIÓN

4.1. *Símbolo y estructura simbólica del actuar*

Hablar de símbolo en relación con el actuar personal, puede convertirse en un arma de doble filo. Se corre el peligro de separar, por un lado, lo que el actuar realiza y significa, y por otro la acción en sí. De ahí que sea importante señalar brevemente lo que entendemos por “símbolo”. Para interpretar de manera más específica las acciones que pone en juego la sexualidad, es necesario no perder de vista que la acción expresa un contenido de sentido más allá del hecho material concreto que se realiza, lo cual no supone olvidar que tal significado se expresa precisamente en dicha realidad concreta que es la acción⁵⁶. Esto es lo que se quiere

55. Cfr. RICOEUR, “La sexualité...”, op. cit., 1672: «Ce que j’appellerai la chute à l’insignifiance. [...] Le sexuel devenu proche, disponible, et réduit à une simple fonction biologique, devient proprement insignifiant. Ainsi le point extrême de destruction du sacré cosmo-vital devient aussi le point extrême de la déshumanisation du sexe».

56. Cfr. ID., “Ipséité/Altérité/Socialité”, en *Archivio di filosofia* 54 (1986), 25: «Il m’est arrivé bien souvent de décrire l’action comme comportement symboliquement médiatisé». Es conocida la expresión de Ricoeur: el símbolo invita a pensar: ID., “Le symbole donne à penser”, en *Esprit* 27, n. 2 (1959) 60-76. El mismo título recibiría un

poner de manifiesto al seguir la indicaciones del pensamiento simbólico: la cuestión del símbolo nos sitúa ante una arquitectura del sentido, donde un sentido directo, primario, literal, designa otro sentido indirecto, segundo y figurado, el cual sólo es aprehendido gracias a la mediación del primero. Se trata, pues, de la existencia de un significado que va más allá del hecho “literal”, por así decir, que aparece y puede observarse a simple vista en lo que “sucede”. La característica principal del símbolo es la de estar constituido por esta estructura de significación de doble sentido. En pocas palabras: «Lo simbólico quiere expresar ante todo la no inmediatez de nuestra aprensión de la realidad»⁵⁷.

Es importante también señalar que, cuando se habla aquí de simbolismo en relación con la acción, no se está entrando en un ámbito de ficción o de irracionalidad, sino que se remite a la existencia de este significado velado presente en la realidad cotidiana, el cual no es menos real por el hecho de no poder ser descubierto a nivel estrictamente empírico. Es más, el problema de la interpretación que reclama el símbolo no puede realizarse “desde fuera” de la realidad, que es la que está colmada de dicho contenido de significado simbólico. Así, afirmar que la acción posee una dimensión simbólica supone reconocer en ésta un contenido de significado al que la acción misma remite, y del que no se puede prescindir si se quiere interpretar en verdad. Es fundamental atender a esta dinámica si se quiere comprender el significado que la acción expresa.

Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura [surcroit] otro sentido indirecto, secundario, figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituyen propiamente el campo hermenéutico. [...] La interpretación, decimos, es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegando los niveles de significación implicados en la significación literal. [...] Símbolo e interpretación se convierten así en conceptos correlativos; hay interpretación allí donde hay sentido

año después la conclusión de “La simbólica del mal”, segundo volumen de la segunda parte de su *Filosofía de la Voluntad*.

57. ID., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Coll. “L'ordre philosophique”, Paris 1965, 20. (La cursiva es mía).

múltiple, y es en la interpretación sobre la pluralidad de los sentidos se hace manifiesta⁵⁸.

Ha de quedar claro que reconocer esta dimensión simbólica no supone despreciar la acción en sí misma, sino más bien al contrario, estimarla en toda su amplitud; porque no es algo que se añade de manera arbitraria al hecho en sí en un momento posterior, sino un elemento esencial e intrínseco de la acción misma⁵⁹. Porque ese significado ulterior, ese surplus de sens, no existe si no radicado en la acción que se pone por obra. Es viviendo en el sentido primario como se es arrastrado más allá del mismo, de aquí que: «para aquel que participa del sentido simbólico, realmente no hay dos sentidos, uno literal y el otro simbólico, sino más bien un solo movimiento, que lo transfiere de un nivel al otro y lo asimila a la segunda significación por medio del literal. La significación simbólica, por tanto, está constituida de tal forma que sólo podemos lograr la significación secundaria por medio de la significación primaria, en donde ésta es el único medio de acceso al excedente de sentido. En efecto, la significación primaria aporta la secundaria, como el sentido de un sentido»⁶⁰.

La acción, por tanto, se configura por una estructura simbólica que hace posible su comprensión. Sin embargo, que esto suceda, está en relación directa con la construcción del actuar que la persona realiza. He aquí que la tensión propia de la dimensión intencional de la acción expuesta más arriba, encuentra una expresión privilegiada en la dinámica de su significado simbólico. En pocas palabras, aquí se afirman dos cosas:

58. ID., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Coll. "L'ordre philosophique", Paris 1969, 16-17 (la cursiva es del autor).

59. Cfr. ID., *Temps et récit I*, op. cit., 92: «Le symbolisme n'est pas dans l'esprit, n'est pas une opération psychologique destinée à guider l'action, mais une signification incorporée à l'action et déchiffirable sur elle. [...] Avant d'être soumis à l'interprétation, les symboles sont des interprétants internes à l'action».

60. ID., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México 2006, 68. Cfr. ID., "Parole et symbole", en *Revue des sciences religieuses* 49 (1975) 150: «Pour celui qui participe à la signification symbolique, il n'y a pas deux significations, l'une littérale et l'autre symbolique, mais un seul mouvement qui nous transfère d'un niveau à l'autre et qui nous assimile à la signification seconde grâce à –ou à travers– la signification littérale». Ricoeur afina su comprensión del símbolo poniéndolo en contraste con el signo, la analogía, la alegoría, la lógica simbólica, el mito y la metáfora. Para profundizar en esta línea: SERRADA, *Acción y sexualidad...*, op. cit., 211-225.

1) que el contenido simbólico de la acción está en relación directa con la configuración que de dicha acción realiza la persona que actúa; y 2) que el significado simbólico al cual refiere tal acción se descubre al actuar. No es que cada persona pueda inventar el significado último de sus acciones, sino que lo actualiza y reconoce en la medida en que configura su actuar en el horizonte último de significado simbólico. De esta manera, el significado simbólico que se descubre en la acción está relacionado con el sentido intencional en el cual el agente crea o configura su actuar.

Se ha visto, al reflexionar sobre la semántica de la acción, que no es suficiente para comprenderla el hecho de describir lo que se hace como si fuera un simple evento, al margen del campo de la motivación del que forman parte esencial los elementos considerados bajo el ámbito de la dinámica afectiva. Ahora, lo referente al símbolo permite ver que: «este contexto motivacional aparece como contexto simbólico»⁶¹. Por eso no es tanto la acción la que depende de la interpretación para poseer un significado, porque éste no es algo que se invente. Es más bien la interpretación la que está al servicio del actuar que, como realidad expresiva y tantas veces enigmática, precisa de una hermenéutica que ayude a explicar y comprender tanto su significado como la implicación en ella de aquella persona que lo realiza.

4.2. *Afectividad, intencionalidad y significado simbólico de la acción*

¿Qué relación existe entre el símbolo, con su original dinámica de significado, y el modo en que las personas construyen sus acciones, en especial las relativas a la sexualidad? Es decir, ¿cómo es posible para el agente, en último término, configurar sus acciones en una dinámica simbólica gracias a la cual sea posible vivir en plenitud el sentido pleno de su actuar? O expresado de un modo que retoma expresiones ya adquiridas: ¿por qué la acción sexual puede ser uno de estos preciosos momentos

61. RICOEUR, “La structure symbolique de l’action”, op. cit., 40. Cfr. *Ibidem*, 44: «Au plan de l’action individuelle, la motivation est la première à requérir que l’agent se représente rétrospectivement les raisons de son action et coordonne ces raisons à un ordre symbolique représenté pour lui-même de manière distincte».

privilegiados de la vida en los que es posible actualizar de una forma original el deseo último de felicidad en la tristeza de lo finito?

En primer lugar, creo que puede responderse en estos términos: afirmar que el actuar se configura simbólicamente supone situar al agente en la dinámica del deseo de una vida lograda que atraviesa su desproporción constitutiva. No debe olvidarse que se ha situado a la persona que actúa en el contexto de un drama que envuelve el misterio de su existencia. La aspiración última de su deseo “tira” del agente, le empuja fuera de sí, motivando últimamente su actuar y alimentando la configuración simbólica del mismo. En segundo lugar, diría que no es posible comprender cómo sucede esto sin hacer referencia a la afectividad de la persona. Se vio cómo en la construcción del actuar la motivación se encontraba en relación esencial con la dinámica afectiva, de modo que aquello que la persona experimenta afectivamente se integra en un horizonte de sentido mayor donde lo que hace se transforma en una verdadera acción humana.

Es cierto que tantas veces el “objeto” del deseo, en este caso la unión sexual, puede no ver más allá de la obtención de un placer sensible, perdiendo así la acción que se realiza el anclaje simbólico en su sentido último. Pero existe la posibilidad de que en esta acción pueda vivirse en plenitud tal significado, en la medida en que sea expresión, por así decirlo, de la carga afectiva de la que brota el deseo de plenitud, de felicidad. La diferencia entre estos dos modos de vivir el mismo hecho explica la distinción entre las dos tipologías de existencia apuntadas por Ricoeur: la de una “vida apasionada”, que es la de aquel que comprende la racionalidad simbólica de su actuar, y la de una “existencia pasional”, en la que el agente ha perdido la inocencia primordial de la pasión que le mueve, ignorando el carácter simbólico de su deseo: «Sólo un ser que quiere el todo y lo esquematiza en los objetos del deseo humano, puede equivocarse; es decir, confundir su tema con el Absoluto, olvidando el carácter simbólico de la ligazón entre la felicidad y un tema de deseo. Este olvido convierte al símbolo en un ídolo; la vida apasionada se transforma en existencia pasional. [...] La inquietud del apasionado es como la inocencia primordial del pasional, y al mismo tiempo la fragilidad esencial de donde procede»⁶².

62. ID., *L'Homme faillible*, op. cit., 147. Cfr. *Ibidem*, 145-146: «L'esclavage des passions est la modalité échue de la vie passionnée; le “pâtir” de fascination, de captivité et de dou-

Así, esta perspectiva supone que el agente configura su actuar motivado por la intencionalidad última que envuelve su existencia, de manera que el significado de su acción concreta posee una referencia última que otorga su verdadero sentido trascendente a lo que se está haciendo, o dejando de hacer.

4.3. *El reto de interpretar el actuar sexual*

¿Cómo recoger todo este análisis en la interpretación del actuar que pone en juego la sexualidad? Señala nuestro autor partiendo de su investigación sobre Freud: «La sexualidad [...] es lo simbolizable por excelencia»⁶³. Nos encontramos ante un tipo de acciones en las que late de manera eminente esta dinámica que ha sido descrita. La labor hermenéutica consistirá, pues, en descubrir e iluminar el significado último que estas acciones actualizan. Atribuirles un significado simbólico no supone decir simplemente que expresan un sentido por el cual no pueden identificarse con un mero evento, sino iluminarlas con una luz nueva que las abre a un significado trascendente en el cual puede atisbarse su verdadera plenitud. El problema no es que para comprender este actuar haya que añadirle una explicación simbólica, sino que la clave consiste en no olvidar que la acción sexual, de hecho, es simbólica.

El sentido que se está significando en lo inmediato, aquí en la unión de los cuerpos y los demás actos concretos que se ponen en juego, tienen en sí un sentido y no pueden despreciarse, porque es precisamente en su realización donde el agente accede a ese surplus de sens, a ese “exceso” de sentido otorgado por la referencia simbólica. La interpretación de la acción sexual no será entonces una especie de invención o atribución ulterior de un nuevo significado a la acción misma, sino la comprensión de un significado ya presente en la realidad concreta de la acción y que se desvela en el actuar.

leur serait incompréhensible, si l'aliénation passionnelle n'était contemporaine d'une grandeur originaire, d'un élan, d'un mouvement de transcendance, à partir de quoi il peut y avoir des “idoles” du bonheur».

63. Id., *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., 162.

La consideración de la acción sexual desde la perspectiva de una hermenéutica simbólica hace posible caminar hacia el descubrimiento de la maravilla y el enigma que encierra, dimensiones que en tantas ocasiones se encuentran oscurecidas por causa de una perspectiva utilitarista fundada exclusivamente en el erotismo. La acción sexual no puede ser interpretada desde una perspectiva exclusivamente técnica, cuyo fin principal fuera el de buscar la obtención de la mayor cantidad posible de satisfacción sensual. En ella hay en juego algo más que la búsqueda de un simple momento placentero. Sería un reduccionismo considerar que está conformada por un cúmulo de instintos, pues en ella se manifiesta una necesidad que no se agota en la exigencia de satisfacción fisiológica, sino que integra esta exigencia en un horizonte de sentido que la colma de significado. El placer sensual es un fruto que acompaña a la ordenación recta de la acción según su verdad, y no un fin en sí mismo. Considerarlo como un absoluto supondría acabar reduciendo al otro a un mero instrumento.

¿Significa esto que el agente no desea, al actuar sexualmente, saciar un impulso, obtener placer? Ciertamente sí lo desea. El problema es que esta pregunta es engañosa y debería ser planteada más bien en estos términos: ¿puede saciar al agente en plenitud una acción sexual que se construye teniendo como único fin la búsqueda de placer? La respuesta, en este caso, es negativa. Es decir, el gozo sensual forma parte de la realización de este tipo de acciones, pero no se agotan en él. O, por expresarlo de otro modo, la búsqueda de placer no es la raíz última que motiva su configuración simbólica. Una acción sexual que se construye a partir del placer como único fin, en realidad no sacia al agente en la plenitud que su deseo exige realmente, lo cual no significa negar la bondad del gozo sensible que la relación reporta como fruto y expresión de su sentido último. He aquí la razón por la cual el erotismo ha de permanecer anclado en la ternura, porque aislado de ésta, abandonado a sí mismo, es errático y encierra a las personas en un círculo ajeno al sentido trascendente de la acción sexual. Abandonado a sí mismo se convierte en un arma deshumanizadora, destructiva⁶⁴.

64. Cfr. ID., "La sexualité...", op. cit., 1671: «Le terme d'érotisme est ambigu: il peut désigner d'abord une des composantes de la sexualité humaine, sa composante instinc-

¿Podría decirse, entonces, que las personas actúan sexualmente porque buscan ser felices? Tampoco creo que sea exacto. De hecho, como dice Ricoeur, cuando dos personas se unen no saben en realidad lo que hacen, ni lo que quieren, ni lo que buscan, ni lo que encuentran. Es un hecho que no todo encuentro sexual es un camino hacia la plenitud. Habría que decir más bien que las personas actúan, o dejan de hacerlo, porque ven actualizarse en tal acción, o en el abstenerse de ella, la posibilidad de construir una vida lograda. Para responder a estas preguntas es necesario abrir la reflexión a un elemento clave que hasta ahora ha quedado velado: la alteridad.

5. SOBRE LA ALTERIDAD

Es una característica propia de la acción el que en ésta se halle implicada una dimensión de alteridad, de tal manera que: «Actuar, es siempre actuar “con” otros»⁶⁵. Considerar este elemento es esencial en el camino de interpretación del actuar sexual. La alteridad, además, está implicada en la cuestión sobre la identidad personal. De hecho, afirma Ricoeur que: «La alteridad no se añade desde fuera a la ipseidad, como para prevenir su deriva solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad»⁶⁶, de manera que la identidad personal «no consiste sólo en el designarme a mi mismo como el autor de mis actos, en una relación de yo a yo, sino sobre todo en el responder a la

tuelle et sensuelle; il peut désigner ensuite l'art d'aimer édifié sur la culture du plaisir sexuel: comme tel il est encore un aspect de la tendresse, aussi longtemps que le souci de la réciprocité, de la gratification mutuelle, du don, l'emporte sur l'égoïsme et le narcissisme de la jouissance; mais l'érotisme devient désir errant du plaisir, lorsqu'il se dissocie du faisceau des tendances liées par le souci d'un lien interpersonnel durable, intense et intime. C'est alors que l'érotisme fait problème».

65. *Id.*, *Temps et récit I*, op. cit., 89.

66. *Id.*, *Soi-même...*, op. cit., 367. Cfr. *Ibidem*, 13-14: «L'identité-ipse met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipséité et de la mêmété, à savoir la dialectique du soi et de l'autre que soi. Tant que l'on reste dans le cercle de l'identité-mêmété, l'altérité de l'autre que soi ne présente rien d'original: "autre" figure, comme on a pu le remarquer en passant, dans la liste des antonymes de "même", à côté de "contraire", "distinct", "divers", etc. Il ne va tout autrement si l'on met en couple l'altérité avec l'ipséité. Une altérité qui n'est pas –ou pas seulement– de comparaison est suggérée par notre titre, une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même».

llamada del otro que me interpela y cuenta conmigo»⁶⁷. Considerar esto a partir de lo expuesto hasta ahora y poniéndolo en relación con el actuar sexual es clave, y remite a preguntas como: ¿Quién es el otro y qué papel juega? ¿Existe algún ámbito concreto en el que esta acción pueda ser construida según su verdad, o es suficiente la espontaneidad de un hombre y una mujer para que la relación sexual exprese todo su sentido? En síntesis, ¿qué significado de “amar al otro” permite interpretar la bondad y plenitud de estas acciones?

5.1. ¿Quién es el “otro”?

Establece Ricoeur en la reflexión sobre la alteridad la distinción entre el *prochein* y el *socius*, para poner de manifiesto que no todos los “otros” que encontramos en las relaciones interpersonales están a la misma distancia de uno mismo⁶⁸. No es esta una distinción sociológica, como si hubiera diferentes tipos de personas, sino que está en relación con el contenido de las relaciones que se ponen en juego. El primer término aducido abre al campo de la amistad, el segundo al de la justicia en las relaciones de intercambio. Y es el primero el que conviene a las relaciones que entran en el ámbito de la sexualidad, marco en el que las personas se convierten en “prójimos privilegiados”.

La amistad no se reduce a camaradería. Abre a un tipo de relación en la que está en juego el bien último de la persona. En la perspectiva de Ricoeur, la amistad está conectada al deseo de plenitud en una vida buena, lo cual apunta a la esencial relación que existe entre la estima de sí y la solicitud⁶⁹. Se encuentra aquí la dimensión ética de la alteridad, por

67. F. BELLINO, “Etica della persona e giustizia”, en A. DANESE, (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, 256.

68. P. RICOEUR, “La relation à autrui. Le ‘socius’ et le prochain”, en *L'amour du prochain* (Cahiers de la vie spirituelle), Cerf, Paris 1954, 293-310.

69. Cfr. RICOEUR, *Soi-même...*, op. cit., 225: «À l'estime de soi, entendue comme moment réflexif du souhait de “vie bonne”, la sollicitude ajoute essentiellement celle du manque, qui fait que nous avons besoin d'amis; par choc en retour de la sollicitude sur l'estime de soi, le soi s'aperçoit lui-même comme un autre parmi les autres». Cfr. G. FIASSE, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur. Analyses éthiques et ontologiques*, Peeters, Louvain-Paris 2006, 25: «L'estime de soi nécessite pourtant la sollicitude d'autrui parce que, sans elle, elle serait menacée par le repli sur le moi. La sollicitude

la que no es posible comprender el deseo de la “vida buena” sin incluir al otro en cuanto “amigo”. En relación con las acciones que pone en juego la sexualidad, esto ayuda a comprender su carácter esencialmente interpersonal. Lo fundamental es destacar que no es la acción sexual la que origina una relación de amistad. Más bien es en el ámbito de una amistad verdadera, en la que un hombre y una mujer se aman por lo que son, donde pueden construir tal actuar. Pero, ¿qué supone este “se aman”? ¿Significa simplemente que se atraen sexualmente? ¿O que cada uno es capaz de otorgar al otro la mayor cantidad posible de gozo sensual? Hay que comprender bien que se está hablando de un actuar que no se orienta a un objeto cualquiera, sino hacia una persona. Está en juego algo cualitativamente diferente a lo que pasa en el ámbito del apetito sensible:

El amor sexual no es deseo de unión en el mismo sentido; los requerimientos que lo atraviesan, en particular el de reciprocidad, excluyen que pueda reducirse, si no es por inmadurez o regresión, a una necesidad de orgasmo en orden al cual el otro no fuera más que un medio accidental y no una parte esencial. Ya en la misma estructura biológica del deseo sexual está inscrita la referencia a unas señales externas que dirigen de entrada a un semejante de la misma especie, irreductible a un objeto para consumir. Con mayor razón el amor de amistad se sitúa en un orden distinto al amor de concupiscencia. [...] Es el encuentro con el otro lo que rompe la figura cíclica y finita del apetito sensible⁷⁰.

El “otro” no es un objeto de consumo, como tampoco lo es el “sí-mismo” para el otro. Por eso no cualquier persona es susceptible de jugar tal papel en la construcción de este actuar. El otro es único: sólo esa persona, ese tú insustituible e irremplazable es destinatario de la propia entrega, porque con ella se entra en la configuración de un proyecto, de una historia común a lo largo del tiempo, horizonte en el que cobra su significado simbólico tan peculiar actuar. Sólo tal persona puede ser

révèle la dimension dialogale de l'estime de soi. [...] L'estime de soi acquiert une nouvelle signification dans l'amitié où la réciprocité est complète et où chacun estime l'autre autant que lui-même. Comme le souligne Ricoeur, l'estime de soi et la sollicitude ne peuvent pas se vivre et se penser l'une sans l'autre».

70. RICOEUR, *L'Homme faillible*, op. cit., 125-127 (la cursiva es mía).

destinataria de una entrega cuyo sentido actualiza en un instante la totalidad de la existencia, sólo a ella puede uno prometerse a sí mismo; y es en este marco donde adquiere su verdadero significado el actuar sexual: «Que la sexualidad devenga o no vida y amor, en el sentido verdadero y pleno de estas palabras, es lo que, en última instancia, decide sobre lo que ella es»⁷¹.

5.2. El “mutuo reconocimiento”: llamada al don de la persona

El reconocimiento mutuo sitúa la relación mucho más allá de un intercambio recíproco de tipo mercantilista. El significado interpersonal de la acción sexual no se fundamenta en un “dar algo para recibir algo a cambio”; cuando se trata de la acción sexual la lógica de mercado no es suficiente, pues está en juego algo más que el hecho de intercambiar cosas. Lo que sucede en la acción sexual se ha de comprender más bien a partir de la “mutualidad”, cuyo significado gira en torno a la lógica del don y la gratuidad del amor, y donde aparece ese “algo más”, ese sentido simbólico que surge en esta singular relación⁷². Por eso, aunque es innegable que el actuar sexual implica para el hombre y la mujer la entrega de sus cuerpos, el significado de lo que se dan el uno al otro no se agota en la realidad material de tal intercambio. Para poder comprender esta afirmación es necesario dar al término “intercambio” el nombre que adquiere en el ámbito del actuar sexual desde la perspectiva del amor, donde más bien se debe hablar de “don”.

Desde una perspectiva de la reciprocidad comercial en la que prima el intercambio, se diría que cada uno se ofrece al otro con la intención de

71. A. DE WAELHENS, “Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse”, en ID., *Existence et signification*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1958, 211 (De este autor Ricoeur se confiesa deudor en su pensamiento sobre la sexualidad).

72. Cfr. P. RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Gallimard, Paris 2005, 359-360: «Dans le marché, le paiement met fin aux obligations mutuelles des acteurs de l'échange. Le marché, pourrait-on dire, c'est la réciprocité sans mutualité. [...] Je réserve le terme de “mutualité” pour les échanges entre individus et celui de “réciprocité” pour les rapports systématiques dont les liens de mutualité ne constitueraient qu'une des “figures élémentaires” de la réciprocité. Ce contraste entre réciprocité et mutualité est dès maintenant tenu pour une présupposition fondamentale de la thèse centrée sur l'idée de reconnaissance mutuelle symbolique».

obtener un beneficio para sí, como puede ser gozar del placer, adquirir nuevas experiencias o huir de la propia soledad. En cambio, hay otra respuesta posible a la que se llega a la luz del amor, donde el don no se opone al intercambio, «sino a la forma mercantil de intercambio, al cálculo, al interés. [...] La contrapartida del don, en efecto, no es recibir, sino donar a cambio, devolver»⁷³. En este sentido, la acción sexual no ha de comprenderse como una relación contractual, sino dialógica, en la que existe un mutuo juego de llamada y respuesta entre sus coprotagonistas.

La generosidad del don no suscita una restitución que, estrictamente, anularía el primer don, sino algo así como la respuesta a un ofrecimiento. En último término, es necesario tomar el primer don como el modelo del segundo don, y pensar, si puede expresarse así, el segundo don como una suerte de segundo primer don. [...] En lugar de la obligación de devolver, hay que hablar, bajo el signo del *agape*, de respuesta a una llamada resultante de la generosidad del don inicial. [...] Una palabra ha de ser evocada: “gratitud”. Mas resulta que la lengua francesa es una de aquellas en las que “gratitud” se dice también “reconocimiento”. [...] Bajo el régimen de la gratitud, los valores de los regalos intercambiados son incommensurables en términos de costes de mercado. Ahí reside la marca de lo que no tiene precio en el intercambio de dones⁷⁴.

Lo que sucede en la mutua entrega de los esposos no es un movimiento de recibir-devolver, sino más bien la síntesis de un doble don. En la acción de donarse al otro tiene lugar una llamada a la que sólo es posible responder con la propia donación. He aquí el verdadero sentido del mutuo reconocimiento, el cual: «Pone el acento sobre “el gesto mismo de donar” y comprende este gesto como una llamada, no a donar a cambio, sino a donar a su vez. La noción de mutualidad se distingue en este punto de la reciprocidad; y el reconocimiento recibe el sentido de “agradecimiento” dirigido por una persona a aquella de la que ha recibido lo que no tiene precio: la garantía a la vez “grave” y “gozosa” de su

73. ID., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Coll. “Points Essais”, Paris 2003, 622.

74. ID., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., 373-375. Cfr. *Ibidem*, 344: «L’*agapè* rend inutile la référence aux équivalences parce qu’elle ignore la comparaison et le calcul».

propia dignidad»⁷⁵. Lo que donan los agentes no es algo diverso de ellos, sino a sí mismos.

Se debe afirmar que la bondad de las acciones que se construyen en el ámbito de la sexualidad está en relación con el bien de la persona amada. Si la acción no se hace por amor al otro, en esta dimensión de la solicitud y la mutualidad, tal acción se desvía de su fin y pierde su verdadero significado simbólico. Este es un dato central: la acción sexual no se comprende desde un punto de vista egoísta, desde un amor codicioso y narcisista que persiga sólo el propio beneficio; o, más bien, que crea hacerlo, pues según se ha visto, todo actuar que margine al otro aleja al agente de su propia plenitud. Amar al otro es amarse a sí mismo, porque quien se dona no renuncia al propio bien, pues se “perfecciona” en la entrega⁷⁶. Las acciones que se construyen configuradas en este ámbito del amor, están guiadas por el mutuo reconocimiento. Y es debido a esta relación que existe entre estima de sí y solicitud, por lo que de alguna manera se abre la posibilidad de que cada uno de los agentes se experimente como otro, como el tú del otro. No sólo como el sí mismo que es y será siempre, sino también como la persona única e insustituible que es para el otro.

Así, es el amante el que hace “ser” al amado, y es entonces cuando el mutuo reconocimiento llega a transformarse en experiencia de gratitud, de agradecimiento profundo. En la acción sexual así configurada tiene lugar, pues, una misteriosa paradoja, en la cual cada uno de los protagonistas, renunciando a sí mismo en un movimiento de donación total al otro, se encuentra a sí mismo, al ser a su vez destinatario de un don similar. Es en este sentido en el que se ha dicho que se superan los límites de la alteridad, porque al ser cada uno totalmente para el otro puede surgir una nueva identidad común, un sí mismo que sea un “nosotros”⁷⁷.

75. O. ABEL – J. PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, Ellipses, Paris 2007, 70-71.

76. Cfr. P. RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps Présent, Paris 1948, 201: «Car je suis, au sein de moi-même, l'œuvre de l'autre. Autre paradoxe: en m'ouvrant à l'autre, en me révélant, je deviens moi-même».

77. DE WAELHENS, “Réflexions sur les rapports...”, op. cit., 208-209: «Chacun des partenaires tentant de se manifester absolument pour l'autre, ayant accepté de n'être plus pour lui-même mais pour l'autre, chacun est ainsi absolument restitué à lui-même par l'autre et dans l'autre. En effet, si je suis absolument pour un autre, si je m'aban-

6. HERMENÉUTICA SIMBÓLICA DEL ACTUAR SEXUAL

Al final del recorrido por todo este “arco hermenéutico” es posible reafirmar la convicción inicial sobre la necesidad de alcanzar una «valorización de la sexualidad como relación humana portadora de sentido»⁷⁸. El interrogante que motivaba el comienzo de esta reflexión giraba en torno a la comprensión de la sexualidad desde el punto de vista del actuar; es decir, ¿qué es lo que hacen realmente el hombre y la mujer cuando actúan poniendo en juego su sexualidad? Después de haber aglutinado diferentes elementos como la semántica de la acción, la relación entre afectividad y motivación, las dimensiones ética, simbólica y narrativa del actuar y su carácter de mutua donación, se trata ahora de concluir con una respuesta a la cuestión planteada que sintetice tales elementos. Porque el significado del actuar sexual se encuentra en ocasiones como “oscurecido”, y de él no se observan y experimentan más que vestigios. Para contemplar su maravilla y descifrar el enigma que encierra ha de interpretarse en el horizonte simbólico en el que se configura el actuar⁷⁹.

donne totalement à l'autre, cet autre cesse d'être autre. Car il n'y a de vraiment autre que ce qui s'oppose à moi. En me renonçant moi-même, j'enlève aussi à l'autre son altérité. Ainsi arrive-t-il que le double “pour-autrui”, auquel tend la relation sexuelle, surmonte toute altérité et fait exister (ou peut faire exister, car c'est ici le nœud du drame) dans la parfaite présence d'une corporéité à une corporéité et de chaque moi à sa corporéité, une nouvelle subjectivité, indistincte, où autre et moi sont deux termes totalement réciproques. Le sens ultime de la relation sexuelle est donc, par la perte du moi au profit de l'autre, le dépassement de l'altérité dans la constitution d'une subjectivité nouvelle et commune». Cfr. RICOEUR, “Journal du 16 octobre 1942” (citado por: F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, La Découverte, Paris 2008², 89): «La sexualité nous arrache à l'égoïsme et nous plonge en pleine continuité vitale. Redevenir vivant par le tout-puissant contact. Alors les choses elles aussi deviennent intimes... [...] Je refuse de voir dans l'union corps et âme de l'homme avec sa femme, une descente, une chute, une rançon de l'amour au corps».

78. A. LACOCQUE – P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Seuil, Coll. “Points Essais”, Paris 2003, 465.

79. Cfr. RICOEUR, “La sexualité...”, op. cit., 1675: «Cette conscience vive est aussi conscience obscure, car nous savons bien que cet univers à quoi la joie sexuelle participe s'est effondré en nous; que la sexualité est l'épave d'une Atlantide submergée. De là son énigme»; ID., *Le conflit des interprétations...*, op. cit., 192: «L'énigme est ce qui est rendu manifeste par l'interprétation. [...] L'énigme est le résultat restitué par l'interprétation».

6.1. *El marco de significado*

Es innegable, ya se ha comentado más arriba, que cuando un hombre y una mujer actúan poniendo en juego su sexualidad lo hacen “empujados” por el deseo. Teniendo en cuenta el marco en el que se desarrollan la existencia y el actuar que en ellas se realiza, es posible comprender ahora que este deseo del que se habla no se agota en el mero impulso sensual erótico; está incluido en él, pero no lo agota. No se está diciendo que quien actúa no desee saciar una cierta carencia, obtener un placer, o que no actúe movido por un impulso; la pregunta que está en juego es: ¿puede saciar al agente en plenitud una acción sexual que se construyera teniendo como único fin la búsqueda de placer? La respuesta es negativa, porque la búsqueda de una saciedad placentera no es lo que en último término motiva su deseo. La relación que se ha descrito entre las dimensiones afectiva e intencional permite comprender cómo dichos elementos no deben ignorarse, sino ser integrados en el marco de la racionalidad del actuar sexual. La exigencia de totalidad que reclama el corazón del hombre permite reconocer el carácter dinámico de la intencionalidad última que atraviesa todo deseo. En esta dinámica, el deseo de placer adquiere para el agente un valor figurativo, un sentido trascendente, ocupando su “lugar” como fruto del actuar y expresión de su sentido último⁸⁰. Para aquel cuyo actuar participa del sentido simbólico no hay en realidad dos sentidos, sino un único movimiento semántico que lo asimila al significado último precisamente en la acción concreta.

80. Cfr. Id., “La sexualité...”, op. cit., 1674: «Voilà l’homme engagé dans une lutte exténuante contre la pauvreté psychologique du plaisir lui-même, qui n’est guère susceptible de perfectionnement dans sa brutalité biologique. L’érotisme va donc construire son fabuleux dans l’intervalle de la dissociation hédonique et dans les limites de la finitude affective. De là le caractère quasi-désespéré de son entreprise: érotisme quantitatif d’une vie vouée à la sexualité, érotisme raffiné à l’affût de la variation, érotisme imaginaire du montrer-cacher et du refuser-donner, érotisme cérébral du voyeur que s’insinue en tiers dans tous les rôles érotiques: sur toutes ces voies se construit un fabuleux sexuel, projeté dans divers héros de la sexualité; mais d’une forme à l’autre on le voit glisser de la promiscuité à la solitude désolée. Le désespoir intense de l’érotisme – qui n’est pas sans rappeler le fameux tonneau percé de la légende grecque – c’est de ne jamais compenser la perte de la valeur et du sens en accumulant des ersatz de tendresse».

¿De qué depende que esta acción exprese un significado ulterior? Porque un hombre y una mujer pueden, en apariencia, realizar lo mismo, y sin embargo estar expresando un significado diverso en su acción, de manera que en realidad se puede afirmar que hacen cosas distintas. La respuesta a esta cuestión se aclara al iluminar el reto de la polisemia con la inteligencia simbólica desarrollada. Pues en la acción que pone en juego la sexualidad se actualizará su significado pleno en la medida en que no se rompa la relación intrínseca existente entre sus sentidos literal y figurativo. Esta es una cuestión fundamental para la sexualidad, pues en las acciones que pone en juego es posible reconocer dicha síntesis. Es decir, supeditar el significado del actuar concreto a un fin ulterior no supone minusvalorar tal actuación, sino que más bien debe comprenderse el tema de la mediación en el sentido de “lugar”, de “ámbito” concreto en el que existe la posibilidad actualizar el anhelo último del deseo. El deseo sexual queda situado en la perspectiva del “bien de la persona”, en conexión con la relación sponsal en que se propone. Porque en el ámbito de la sexualidad la realidad que las personas desean no son objetos cualquiera, sino otra persona. Y no una cualquiera, sino ese hombre y esa mujer, únicos e irrepetibles, siendo la presencia del amado la que abre la puerta para que el erotismo pueda entrar en la significación simbólica de la acción sexual, en lugar de ser arrastrada cayendo en la insignificancia.

La alteridad permite situar estas acciones en el contexto de significado que les corresponde, porque lleva a comprenderlas como expresión de una realidad más profunda, en la que está en juego la construcción de una vida en común. Son acciones en las cuales un hombre y una mujer se entregan mutuamente, expresando simbólicamente la entrega para toda la vida de sus propias personas. Por eso, el otro con el que se construye este singular modo de actuar no puede ser “cualquiera”, sino aquel a quien se ha hecho la promesa de sí mismo. En esta perspectiva, la espontaneidad del deseo personal encuentra la posibilidad de ser ordenado en el horizonte del deseo último de plenitud, en el contexto más amplio de un destino, de la vocación a una “vida lograda” que no es indiferente para la persona. Sus acciones no serán jirones de una prenda destruida, restos de un naufragio, sino el ir tejiendo un tapiz único e irrepetible.

Es, por tanto, imprescindible interpretar la acción sexual en la dimensión del amor, porque: «Es él quien trasciende ese plano donde se

oponen el mismo y el otro»⁸¹. Y es fundamental porque fuera de esta lógica existe el peligro, como dice Ricoeur, de “hacer el amor sin amar”. Es al margen de esta dinámica donde la sexualidad corre el peligro de convertirse en fuente de destrucción: «Probablemente la sexualidad no es perniciosa ni peligrosa más que en la medida en que ejerce un poder sobre otro, al que transforma en objeto. En otras palabras, cuando ella no expresa un reconocimiento mutuo, el asentimiento mutuo de una carne a la otra»⁸². A custodiar este ámbito contribuye de manera esencial el marco de la institución matrimonial, la cual lejos de constituir una ruina para la intimidad y la libertad, crea un espacio esencial para que el actuar sexual llegue a ser plenamente humano⁸³. La institución no supone un obstáculo con relación a la espontaneidad del obrar, sino que, más bien, remite a una suerte de “hogar”, a un ámbito privilegiado que favorece a los esposos la construcción de su actuar según el bien para el otro y para sí.

6.2. *Lo que “hacen” los esposos*

Es ahora posible responder a la pregunta que ha motivado todo este recorrido. La acción sexual requiere de una hermenéutica simbólica para ser comprendida, porque en los hechos concretos que se ponen por obra se está significando algo que trasciende la pura materialidad de los actos. Es cierto que lo que sucede materialmente en la acción sexual es la unión de los cuerpos, pero no lo es menos que en ese instante, en ese unirse corporalmente, puede estar ocurriendo en realidad algo mucho más grande, gracias a la intencionalidad de los esposos: la donación de sus propias personas. Los cuerpos no son objetos impersonales, sino cuerpos propios de ese hombre y esa mujer concretos que, amándose, se donan

81. Id., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers...*, op. cit., 182.

82. Id., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, Paris 1995, 231.

83. Cfr. Id., “La sexualité...”, op. cit., 1670: «L’imposture accompagnera l’homme aussi longtemps qu’il ne pourra faire coïncider la singularité du désir et l’universalité de l’institution. [...] Le mariage veut protéger la durée et l’intimité du lien sexuel et ainsi le rendre humain».

en la unión corporal al hacerse totalmente presentes en su corporalidad⁸⁴. En esta entrega, la corporalidad se transforman en prenda, en símbolo que hace posible el reconocimiento, donde se expresa una realidad intangible que es el don mutuo de los esposos⁸⁵. Así, lo estrictamente biológico entra en síntesis con una racionalidad más amplia en la que la corporalidad participa de la misma red con otros elementos en un horizonte simbólico que implica la globalidad de una vida.

Esta perspectiva abre el camino a «una interpretación de la mutualidad del don fundada sobre la idea de reconocimiento simbólico»⁸⁶. Lo que está en juego es el reconocimiento de la otra persona, de su dignidad como tal, lo cual se simboliza en las acciones que se construyen en el ámbito de la sexualidad, que pasa a ser un lugar singular y privilegiado de encuentro personal. Los actos concretos mediante los cuales los esposos se donan expresan simbólicamente su mutuo reconocimiento, que se convierte en gozo por la gratitud que brota de ser reconocido; es así como esta dinámica puede desenvolverse con un sentido plenamente humano.

¿Por qué los esposos pueden configurar su actuar en este horizonte simbólico? ¿Por qué la acción sexual puede ser uno de estos preciosos momentos privilegiados de la vida en los que es posible actualizar de una forma original el deseo último de felicidad en lo precario de la existencia presente? Gracias a que su corazón es plasmado afectivamente por el

84. Cfr. DE WAELENS, “Réflexions sur les rapports...”, op. cit., 207: «C’est dans le corps que j’éprouve pour moi-même le sens le plus profond que chacun de nous accorde spontanément au verbe exister, c’est-à-dire être-là et se manifester. C’est par le corps et seulement par lui que moi je puis être là et me manifester, exister. Il est à la fois la seule présence non fuyante, et la seule présence que je suis moi-même, si toutefois présence veut dire être manifeste. [...] Tel est bien un premier caractère fondamental de la sexualité: elle cherche à présenter le corps comme un absolu, totalement manifeste et qui, par là, n’indique plus vers le monde. Toute la mimique sexuelle a pour fin de réduire le corps à lui-même».

85. Cfr. P. RICOEUR, “Devenir capable, être reconnu”, en *Esprit* 3 (2005) 128: «Je préfère suivre ceux qui voient dans l’échange de dons une reconnaissance de l’un par l’autre qui ne se connaît pas et se symbolise dans la chose échangée qui en devient le gage».

86. Id., *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., 342. Cfr. *Ibidem*, 365: «J’ajouterais qu’on peut tenir la relation de mutualité pour une reconnaissance qui ne se reconnaît pas elle-même, tant elle est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu’en se symbolisant dans le cadeau»; A. GARAPON, “Justice et reconnaissance”, en *Esprit* 1, n. 3-4 (2006) 232: «La reconnaissance nous introduit dans une dimension symbolique, oubliée voire refoulée par la modernité».

anhelo de felicidad. En primer lugar, no debe olvidarse que se ha situado a la persona que actúa en el contexto de un drama que envuelve el misterio de su existencia. La aspiración última de su deseo “tira” del agente, le empuja fuera de sí, motivando últimamente su actuar y alimentando la configuración simbólica del mismo. En segundo lugar, no es posible comprender cómo sucede esto sin hacer referencia a la afectividad de las personas. Se vio cómo en la construcción del actuar la motivación se encontraba en relación esencial con la dinámica afectiva, de modo que aquello que la persona experimenta afectivamente se integraba en un horizonte de sentido mayor donde lo que hace se transforma en una verdadera acción humana.

Es cierto que tantas veces el deseo puede no ver más allá de la obtención de un placer sensorial, perdiendo así lo que se hace aquel anclaje simbólico en su sentido último. Pero existe la posibilidad de que en esta acción pueda vivirse en plenitud tal significado, en la medida en que sea expresión de la carga afectiva de la que brota el deseo de plenitud, de felicidad. Es en esta dinámica simbólica donde el deseo de placer adquiere para las personas un valor figurativo, un sentido trascendente. La cuestión es entonces: ¿cómo es posible que la persona pueda acceder en su acción a la verdad última de su intencionalidad? Podrá vivir en la acción sexual su significado simbólico, lo que supondrá experimentarla en plenitud sin hacer de ella un “ídolo”, en la medida en que su afectividad, su corazón, donde radica el deseo que le llevará a actuar, esté plasmada por su verdadero fin último. O por expresarlo con palabras de Ricoeur: en la medida en que haya tenido lugar la figuración afectiva de la felicidad en el *θυμος* (corazón):

Es, pues, al deseo de felicidad y no al deseo de vivir con el que es necesario relacionar la pasión. En la pasión, en efecto, el hombre pone toda su energía, todo su corazón, porque un tema de deseo ha llegado a ser todo para él. Y ese “todo” es la marca del deseo de felicidad: la vida no aspira a todo; la palabra “todo” no tiene sentido para la vida, sino para el espíritu: es el espíritu el que quiere el “todo”, el que piensa el “todo” y el que no encontrará su reposo si no es en el “todo”. Pero la pasión no es tampoco una vaga esperanza de felicidad. [...] Yo veo en la pasión el “mixto” del deseo ilimitado que he llamado *θυμος*, y el deseo de felicidad. Si el hombre apasionado quiere el “todo”, pone su “todo” en uno de esos

objetos. [...] De pronto, uno de esos objetos simboliza, en una especie de inmediatez afectiva, la totalidad de lo deseable; se diría que el infinito de la felicidad desciende en lo indefinido de la inquietud. El deseo del deseo, alma del $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$, ofrece sus objetos de referencia como imagen, como figuración ostensiva, a la aspiración sin objeto de la felicidad. Ahí está la fuente y la ocasión de todo desprecio, de toda ilusión. Pero este desprecio, esta ilusión presuponen una realidad más originaria que yo llamo la figuración afectiva de la felicidad en el $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$. Es de esta figuración afectiva de la felicidad en el corazón de donde la pasión obtiene toda su fuerza organizativa, toda su acción dinámica. Pues, por una parte, la pasión recibe del Eros toda su potencia de entrega, de “abandono”; y por otra, la pasión extrae del $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$ toda su “inquietud”⁸⁷.

Lo infinito de la felicidad desciende, se hace presente, en lo indefinido de la inquietud mediante una suerte de inmediatez afectiva; de alguna manera se ofrece así a la aspiración sin objeto de la felicidad una figuración real y concreta en la persona del amado. Y cuando esto sucede, gracias a la figuración afectiva de la felicidad en el corazón, la persona elige en lo concreto de su existencia aquello que es su destino último, llenando así su actuar de significado simbólico. Se abre entonces el camino para que en la acción sexual no haya simplemente un hombre y una mujer que unen sus cuerpos abandonándose a la sensualidad. Porque allí estarán en juego dos “corazones” que persiguen actualizar la aspiración última de su deseo, aunque sea sin hacerse de ello una sistematización racional y dentro de la precariedad que supone actuar en el drama de la existencia⁸⁸.

En los besos, las caricias, las palabras, en todo lo que se actúa como parte de esta intriga que culmina en la unión sexual, precisamente en

87. ID., *L'Homme faillible*, op. cit., 146-147 (la cursiva es mía). Cfr. ID., “The Antinomy of Human Reality...”, op. cit., 34: «These demands aspire to the promise of totality in which we have recognized the desire of happiness. So, man invests all his energy, all his heart, in “passion” because an object of desire has become everything for him: in this “everything” we find the mark of the desire for happiness».

88. Cfr. ID., “L’homme et son Mystère”, en *Le Mystère. Semaine des intellectuels catholiques*, 18-25 novembre 1959, Pierre Horay, Paris 1960, 130: «Le “cœur” se projette dans les images de ses aspirations, qui donnent une quasi-extériorité au mouvement de notre désir; le “cœur” se laisse fasciner et tirer hors de soi par cela qui représente la visée de son désir; ces phantasmes, pour une part nous échappent, pour une part sont notre œuvre; et le degré de notre liberté intérieure se mesure à notre empire sur eux».

esas realidades tan frágiles los esposos están haciendo y declarando algo mucho mayor: el amor mutuo que se expresa de manera eminente en la mutua entrega⁸⁹. Así, cuando se afirma que la acción sexual exige una interpretación simbólica, no se está despreciando el modo en el que tiene lugar, sino llamando la atención sobre lo que allí se está significando en toda su profundidad. Sin embargo, tampoco puede perderse de vista que integrar la sexualidad en la verdad de la relación esponsal no supone cercenarla, sino más bien abrirla a un ámbito en el que el actuar que pone en juego pueda ser construido según su verdad y el bien de los esposos. Es en la propia experiencia donde puede percibirse esta realidad; pues, para aquel cuyo actuar participa del sentido simbólico no hay en realidad dos sentidos, sino un único movimiento que sintetiza lo que hace con su significado último a través de la acción concreta.

Así, en la acción sexual, construida simbólicamente por los esposos en el horizonte de plenitud de una vida lograda y en el ámbito de la construcción de una historia personal en común, se actualiza en el presente concreto el “punto final” que configura últimamente su deseo, su anhelo de felicidad. Esto, de alguna manera, permite comprender su componente de exhaustividad, mediante el cual el tiempo parece quedar como suspendido por un instante en la eternidad, realidad de la que el placer es figurativo.

SOMMARI

Italiano

Cosa fanno l'uomo e la donna quando agiscono mettendo in gioco la propria sessualità? Questa domanda, che si desta in tutti coloro che si avvicinano al mistero della sessualità, viene qui affrontata da una prospettiva precisa: l'azione umana. L'articolo prende come riferimento l'opera del filosofo francese Paul

89. Se realiza lo que Ricoeur denomina “síntesis de lo heterogéneo”, que expresa: «La coordination soit entre événements multiples, soit entre causes, intentions, et aussi hasards dans une même unité de sens» (ID., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., 313). Cfr. ID., *Temps et récit I*, op. cit., 11: «L'innovation sémantique consiste dans l'invention d'une intrigue qui, elle aussi, est une œuvre de synthèse: par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète».

Ricoeur che, sebbene non abbia sviluppato sistematicamente questo argomento, si pose tuttavia la questione in maniera suggestiva in un noto articolo pubblicato nel 1960. A partire dal suo pensiero è possibile integrare i diversi elementi necessari per comprendere l'azione sessuale sia come azione propriamente umana sia come azione avente una sua originalità.

A questo scopo, si percorrono la semantica dell'azione; la relazione tra affettività e razionalità dell'agire; le sue dimensioni narrativa ed etica; il significato simbolico dell'azione e la alterità. La sintesi di questi elementi, nodi di una medesima rete, permette di realizzare un'ermeneutica simbolica dell'azione sessuale, necessaria per rispondere alla questione sollevata.

English

¿Qué hacen el hombre y la mujer cuando actúan poniendo en juego su sexualidad? Esta pregunta, que se suscita en todo aquel que se acerca al misterio de la sexualidad, se afronta aquí desde una perspectiva precisa: la acción humana. Para ello, se toma como referencia la obra del filósofo francés Paul Ricoeur quien, aunque no desarrolló este asunto sistemáticamente, se plantea la cuestión de manera sugerente en un conocido artículo publicado en 1960. A partir de su pensamiento es posible integrar los diferentes elementos necesarios para comprender este actuar, tanto como verdadera acción humana, como en lo que tiene de original. Con este fin se hace un recorrido por la semántica de la acción, la relación entre afectividad y racionalidad del actuar, sus dimensiones narrativa y ética, el significado simbólico de la acción y la alteridad. La síntesis de estos elementos, integrados a la manera de los nudos de una red, permite realizar una hermenéutica simbólica de la acción sexual, necesaria para responder a la pregunta planteada.

Français

Comment font l'homme et la femme lorsqu'ils agissent en mettant en œuvre leur propre sexualité? Cette question, qui s'éveille en tous ceux qui approchent du mystère de la sexualité, est ici abordée à partir d'une perspective précise: l'action humaine. L'article prend comme référence l'œuvre du philosophe français Paul Ricoeur qui, bien qu'il n'ait pas développé de manière systématique ce sujet, se pose toutefois la question de manière suggestive dans un article connu publié en 1960. Il est possible d'intégrer, à partir de sa pensée, les divers éléments nécessaires pour comprendre l'acte sexuel soit comme action proprement humaine soit comme action ayant sa propre originalité. A cette fin, ceux-ci parcourent la sémantique de l'action; la relation entre affectivité et rationalité de l'agir; ses dimensions narrative et éthique; le sens symbolique de l'action et l'altérité.

La synthèse de ces éléments, nœuds d'un même réseau, permet de réaliser une herméneutique symbolique de l'acte sexuel, nécessaire pour répondre à la question soulevée.

Español

¿Qué hacen el hombre y la mujer cuando actúan poniendo en juego su sexualidad? Esta pregunta, que se suscita en todo aquel que se acerca al misterio de la sexualidad, se afronta aquí desde una perspectiva precisa: la acción humana. Para ello, se toma como referencia la obra del filósofo francés Paul Ricoeur quien, aunque no desarrolló este asunto sistemáticamente, se plantea la cuestión de manera sugerente en un conocido artículo publicado en 1960. A partir de su pensamiento es posible integrar los diferentes elementos necesarios para comprender este actuar, tanto como verdadera acción humana, como en lo que tiene de original. Con este fin se hace un recorrido por la semántica de la acción, la relación entre afectividad y racionalidad del actuar, sus dimensiones narrativa y ética, el significado simbólico de la acción y la alteridad. La síntesis de estos elementos, integrados a la manera de los nudos de una red, permite realizar una hermenéutica simbólica de la acción sexual, necesaria para responder a la pregunta planteada.

Português

O que fazem o homem e a mulher quando agem colocando em jogo a própria sexualidade? Tal pergunta, que desponta em todos aqueles que se aproximam do mistério da sexualidade, vem aqui afrontada desde uma perspectiva precisa: a ação humana. O artigo toma como referência a obra do filósofo francês Paul Ricoeur, que embora não tenha desenvolvido sistematicamente este argumento, colocou-se a questão em maneira sugestiva num notável artigo publicado em 1960. A partir do seu pensamento é possível integrar os diversos elementos necessários para compreender a ação sexual, seja como ação propriamente humana, seja como ação estimada na sua originalidade.

Com esta finalidade, percorrem-se a semântica da ação; a relação entre afetividade e racionalidade do agir; as suas dimensões narrativa e ética; o significado simbólico da ação e a alteridade. A síntese destes elementos, nós de uma mesma rede, permite a realização de uma hermenéutica simbólica da ação sexual, necessária para responder à questão levantada.

Human Flourishing and the Family: What does Alasdair MacIntyre have to say?

ANTHONY LICKTEIG

1. INTRODUCTION

The following article explores the relationship between virtues, flourishing and the family, and does so through the thought of one of the most respected contemporary philosophers of virtue in the English-speaking world, Alasdair MacIntyre. For this research, I thus posed the following question to MacIntyre: “What is the relationship between human flourishing and the family?”. This is not a question that he has explicitly answered, so this research was also a challenging one. But it was MacIntyre who gave me an expanded vision of morality, a morality centered on the need for each of us to be transformed. And it was from MacIntyre that I began to understand how each of us enters life lacking the resources to accomplish this transformation. These two realities changed the way I viewed relationships with others. Rather than being in competition with others, I am joined with them on a common quest for human flourishing, a quest that is impossible without the enriching help of others. It is my hope that the following few pages will help in your own understanding of human flourishing and the importance of the family in that transformation.

2. MACINTYRE'S UNDERSTANDING OF FLOURISHING

What does it mean to flourish as a human being? According to Alasdair MacIntyre, being practically rational, that is performing rational actions, is critical to our flourishing as human beings. He writes, "Human beings need to learn to understand themselves as practical reasoners about goods, about what on particular occasions it is best for them to do and how it is best for them to live out their lives. Without learning this human beings cannot flourish"¹. Further on in the same work, MacIntyre reiterates that, "...to develop our powers as independent reasoners, and so to flourish...is to [make] our own independent judgments about goods, judgments that we are able to justify rationally to ourselves and to others"². In other words, human flourishing is connected to our ability to engage in practical reasoning of goods; that is, being able to identify what action is best for us to do and what good is best for us to achieve.

To understand what MacIntyre means about being able to make independent judgments about goods and thus being able to make judgments about what it is best to do (and thereby flourish), one first has to understand practical rationality and thus the relationship between actions, goods and rationality. As MacIntyre stated above, human beings need to understand themselves as practical reasoners about goods. This is because my action is rational if it serves some good³. So a concept of a good is required for an action to be rational. But aren't there many different conceptions of what is good? How can any choice among them be called rational? MacIntyre agrees that a multiplicity of goods exists in our lives⁴, and that we are all faced with the question "of what place to

1. ID., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, 67.

2. *Ibid.*, 71.

3. Cfr. *Ibid.*, 24: "So if asked to state my reason for acting as I did, I cite the good served by my action, the good towards the realization of which it was directed".

4. Cfr. A. VOORHOEVE, "Alasdair MacIntyre: The Illusion of Self Sufficiency", in A. VOORHOEVE, (ed.), *Conversations on Ethics*, Oxford University Press, New York 2009, 119: MacIntyre says, "Consider the range of evaluations that we make in calling something good. We may evaluate something as instrumentally good – good as a means to further ends – and we may also call 'good' a range of things worth pursuing for their own sake, including goods internal to particular activities, such as those goods that are to be achieved in the playing or the enjoyment of music, in scientific enquiry, or in

give in our lives to the multifarious kinds of good that we have learned that is it possible for us to achieve”⁵. According to MacIntyre’s ethical vision (which is based upon his understanding of Aristotle and Thomas Aquinas – what he calls the “Thomistic Aristotelian” tradition), what is needed for this ordering of goods to be rational is some concept of an ultimate or supreme good. This supreme good would be the end towards which our actions strive, that is, their *telos*.

By reflecting on our own experience, we can see that each of us indeed has just such a concept of a supreme good or *telos*. MacIntyre observes, “...our final end is revealed in the way in which we organize those goods, in which good or goods it is to which we give the highest place, in what are we prepared to sacrifice for what, in our priorities”⁶. Thus in judging what is good and best to do under certain circumstances, MacIntyre writes that, “we presuppose some classification and rank ordering of goods...a hierarchy that gives expression to my conception both of what the good life for human beings in general is and what the good life for me is”⁷.

And it is this concept of the final end, or supreme *telos*, for human beings that, according to MacIntyre and his Thomistic Aristotelian tradition, is so critical for flourishing. This supreme good or *telos* is not just about supplying an initial premise for a logical argument, or a standard for a set of moral rules that have to be followed. In other words, the focus of practical judgment (and thus of moral actions) is not, according to MacIntyre, mere rule-following⁸. Rather practical rationality according to MacIntyre (and his Thomistic Aristotelian tradition) and the *telos*

the activities and relationships of the family. With respect to this range of goods, we need to judge which of them to pursue and in which combination”.

5. A. MACINTYRE., “Aquinas and the extent of moral disagreement”, in A. MACINTYRE, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, New York 2006, 70.
6. ID., “Aquinas and the extent...”, cit., 71.
7. ID., “Rival Aristotles: Aristotle against some modern Aristotelians”, in A. MACINTYRE, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, New York 2006, 33.
8. Cfr. ID., *After Virtue*, Notre Dame Press, Notre Dame 2007³, 150: “The exercise of such judgment is not a routinizable application of rules”.

without which this practical reasoning would not be rational, are about becoming a certain kind of person⁹. MacIntyre explains:

Within that teleological scheme there is a fundamental contrast between man-as-he-happens-to-be and man-as-he-could-be-if-he-realized-his-essential-nature. Ethics is the science which is to enable men to understand how they make the transition from the former state to the latter... We thus have a threefold scheme in which human-nature-as-it-happens-to-be (human nature in its untutored state) is initially discrepant and discordant with the precepts of ethics and needs to be transformed by the instruction of practical reason and experience into human-nature-as-it-could-be-if-it-realized-its-*telos*¹⁰.

A certain transformation of the person must occur, and this transformation occurs in part by performing certain actions. Thus if it were part of my *telos* to be just, I can only become so by performing just actions¹¹. Actions therefore have a real impact on who we are; they really can change us. Part of this *telos* as conceived by Aristotle is to become virtuous, to possess certain stable dispositions and desires, not as means to the *telos*, but as constituting the *telos* itself¹². Therefore, practical rationality requires a concept of a supreme good and a corresponding concept of the virtues. We will now investigate MacIntyre's thoughts on each of these in turn; that is, where goods and the supreme good or *telos* come from, and what exactly virtues are.

3. WHERE GOODS COME FROM: PRACTICES AND NATURE

What makes MacIntyre's ethical theory most distinctive is the concept of what he calls "practices". Practices are "...those cooperative forms

9. Cfr. *Ibid.*, 118: "...what sort of person am I to become? This is in a way an inescapable question in that an answer to it is given *in practice* in each human life...The primary question from their [Enlightenment moralists] has concerned rules: what rules ought we to follow?" (emphasis original).

10. *Ibid.*, 52-53.

11. Cfr. *Ibid.*, 154: "We become just or courageous by performing just or courageous acts".

12. Cfr. *Ibid.*, 149: "For what constitutes the good for man is a complete human life lived at its best, and the exercise of virtues is a necessary and central part of such a life...".

of activity whose participants jointly pursue the goods internal to those forms of activity and jointly value excellence in achieving those goods”¹³. Examples of practices are fishing, architecture, farming, and the scientific inquiry found in physics, to name a few¹⁴. What is important for our present discussion is that a practice (or “craft” as MacIntyre also later calls it) “involves standards of excellence and obedience to rules as well as the achievement of goods. To enter into a practice is...to subject my own attitudes, choices, preferences...to the standards which currently and partially define the practice”¹⁵. Within a practice, an authority of standards and a hierarchical ordering of goods exist which rule out any judgments based solely on personal preferences¹⁶. The internal goods of each practice supply it with its *telos*, so that all actions within that practice are judged as reasonable or not according to that common standard.

But practices are not enough to define goods for human beings. MacIntyre writes, “It is only because human beings have an end towards which they are directed by reason of their specific nature, that practices...and the like are able to function as they do”¹⁷. MacIntyre believes that we are directed by our nature to among other things, protect ourselves and stay alive, to bear children and educate them in the forms of human life, to form societies and to pursue the knowledge of the truth¹⁸.

13. ID., “Plain Persons and Moral Philosophy”, in K. KNIGHT (ed.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame Press, Notre Dame 1998, 140. For a more formal definition, see ID., *After Virtue*, Notre Dame Press, Notre Dame 2007³, 187: “By ‘practice’ I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended”.

14. Cfr. *Ibid.*, 187.

15. ID., *After Virtue*...cit., 190.

16. Cfr. *Ibidem*

17. *Ibid.*, xi.

18. Cfr. ID., *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, 173-174: “Practical human activity is informed by different kind of directedness (*inclinatio*). There is the directedness of each person *qua* being toward persisting in that being, toward self-preservation. There is the directedness of each person *qua* animal expressed in the purposiveness of the bearing and education of children to participate in the forms of human life. And there is the directedness of each person *qua* rational and social being expressed in the purposiveness of the pursuit of those rational goods which include the pursuit of knowledge...”, Regarding the search for truth as part

Therefore it appears that MacIntyre believes that some ends or goods exist that are not only dependent upon a community of practice, but are rather dependent on our nature. Everyone thus possesses a “directedness” towards certain goods, a directedness that according to MacIntyre Aquinas names “*inclinaciones*”. MacIntyre further explains:

Some goals [ends] are biologically given, some are social...[but] one inescapably discovers oneself as a being in norm-governed direction towards goals which are thereby recognized as goods. These norm-governed directednesses are what Aquinas calls *inclinaciones*...We human beings are indeed by our specific nature directed towards certain hierarchically ordered ends, and it is not in our power to have a nature other than that which we have, and so not in our power to have ends other than these. But it is in our power whether or not in our rational decision-making to direct our activities towards the achievements of those ends...So, according to Aquinas, in one way our ends are in our power and in another way they are not¹⁹.

MacIntyre also recognizes that every human being possesses this capability of independent practical reasoning by nature, but this potentiality must be activated through the course of development. MacIntyre identifies three stages that must occur in this development for a human to be able to make independent judgments about goods: “the movement from merely having reasons to being able to evaluate our reasons as good or bad reasons and by so doing to change our reasons for acting and in consequence our actions”²⁰; learning “how to stand back in some measure from our present desires, so as to be able to evaluate them”²¹; and lastly, “the movement from awareness only of the present to awareness

of our nature, see also ID., “Truth as a good: a reflection on *Fides et Ratio*”, in A. MACINTYRE, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, New York 2006, 213: “It is characteristic of human beings that by our nature we desire to know and to understand, that we cannot but reflect upon the meaning of our lives, upon suffering, and upon death, and in so doing attempt to pursue our good, making our own the tasks of rational enquiry and the achievement of truth”.

19. ID., “Plain Persons...”, cit., 138-139.

20. ID., *Dependent...*, cit., 71-72.

21. *Ibid.*, 72.

informed by an imagined future is a third dimension in the transition from infancy to the condition of and independent practical reasoner”²².

How does MacIntyre describe this transition? First, he recalls that man is by his biological nature vulnerable and in need of care from others²³, and is by his biological nature (like other intelligent animals) dependent upon these social relationships for his flourishing²⁴. But man, unlike other intelligent animals, needs others to teach him what flourishing even is²⁵. This flourishing, as MacIntyre has already stated, is developing into an independent rational animal, and so to perform actions directed towards one’s supreme end. But as MacIntyre explains, “the acquisition of the necessary virtues, skills, and self-knowledge is something that we in key part owe to those particular others on whom we have had to depend”²⁶. Thus man is biologically dependent upon others for care and for understanding what it means to flourish. Therefore, to achieve my good, that of becoming an independent practical reasoner, I need to be in a network of relationships with others who make my good their good²⁷. Thus “we cannot have a practically adequate understanding of our own good, of our own flourishing, apart from and independently of the flourishing of that whole set of social relationships in which we have found our place”²⁸. Yet such a community flourishes only insofar as its members take the need of another member as the reason for action²⁹. So, to achieve my good, I need to be concerned with making and sustaining these relationships of giving and receiving, knowing that at times I will

22. *Ibid.*, 74.

23. Cfr., *Ibid.* ..., cit., 82.

24. Cfr. *Ibid.*, 67: “Like dolphins their [human beings’] social relationships are indispensable to their flourishing...”.

25. Cfr. *Ibid.*, 68: “Humans at times cannot flourish without arguing with others and learning from them about human flourishing”.

26. *Ibid.*, 96.

27. Cfr. *Ibid.*, 108: “So each of us achieves our good only if and insofar as others make our good their good by helping us through periods of disability...”. See also *Ibid.*, 113. “So the practical learning needed, if one is to become a practical reasoner, is the same learning needed, if one is to find one’s place within a network of givers and receivers in which the achievement of one’s individual good is understood to be inseparable from the common good.”

28. *Ibid.*, 107-108.

29. Cfr. *Ibid.*, 109: “For it is insofar as it is *need* that provides reasons for action for the members of some particular community that that community flourishes” (emphasis original).

be a giver and at times I will be a receiver. Therefore, human flourishing according to MacIntyre is directly connected to living in a community that meets each other's needs, a community of giving and receiving³⁰. Without acknowledging this dependence and the need for this community, and without participating in it, we cannot flourish.

In addition to practices and nature, MacIntyre expounds two other concepts that round out his understanding of goods and the supreme good and *telos* of one's life: narrative unity and tradition. He writes, "The claims of one practice may be incompatible with another in such a way that one may find oneself oscillating in an arbitrary way, rather than making rational choices"³¹. What is needed is the concept of "a *telos* which transcends the limited goods of practices by constituting the good of a whole human life, the good of a human life conceived as a unity"³². To understand someone's actions, it is never enough to view these actions in isolation, but rather as part of a life lived as a whole, as a history³³, a life that is at all times informed by some vision of the future that presents itself in the form of a *telos*³⁴. A person thus needs to find some rational way of answering the question, "What place should the goods of each of the practices in which I am engaged have in my life?"³⁵. But what a person discovers, as MacIntyre has already identified, is that he or she cannot answer this question by him or herself "apart from those others together with whom she or he is engaged in the activities of practices"³⁶. This idea holds that "the identification of my good, of how

30. Cfr. A. VOORHOEVE, "Alasdair MacIntyre:...", cit., 127: "In order to flourish, each of us needs to live in a community in which we are committed to meeting others' needs".

31. ID., *After Virtue...*, 201.

32. *Ibid.*, 203.

33. Cfr. *Ibid.*, 214: "An action is a moment in a possible or actual history or in a number of such histories. The notion of a history is as fundamental a notion as the notion of an action".

34. Cfr. *Ibid.*, 215-216: "But it is crucial that at any given point in an enacted dramatic narrative we do not know what will happen next... There is no present which is not informed by some image of some future and an image of the future which always presents itself in the form of a *telos* – or a variety of ends or goals – towards which we are either moving or failing to move in the present".

35. ID., "Politics, Philosophy and the Common Good", in K. KNIGHT, (ed.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame Press, Notre Dame 1998., 240.

36. *Ibidem*.

it is best for me to direct my life, is inseparable from the identification of the common good of the community, of how it is best for the community to direct its life”³⁷. MacIntyre is thus saying that “the individual in order not just to pursue, but even to define her or his good in concrete terms has first to recognize the goods of the community as goods that she or he must make her own. And the history of how each practice and community answers the question of what “our good” is MacIntyre calls “tradition”, because “...the individual’s search for his or her good is generally and characteristically conducted within a context defined by those traditions of which the individual’s life is a part, and this is true both of those goods which are internal to practices and of the goods of a single life”³⁸. Thus “the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity. I am born with a past...”³⁹. This larger story is the living tradition of “a socially embodied argument...about the goods which constitute that tradition”⁴⁰.

4. VIRTUES

MacIntyre thus has located the supreme good that allows rational ordering of goods and actions in the context of practices, human nature, communities of giving and receiving, the narrative unity of one’s life and tradition. And from earlier, we understood that a concept of the virtues also is needed to understand human flourishing. But what exactly is a virtue? To explain, MacIntyre again returns to his concept of practices. He writes:

Everyone of us initially brings to the practices in which we engage a set of motivations grounded in our antecedent desires: we want to please our parents or teachers, we want rewards of income and prestige that excellence in this or that particular type of activity may bring...But what successful initiation into every particular practice requires...is that one should come to recognize the goods internal to that practice and the standards of excellence necessary to achieve those goods. So our desires have to be

37. *Ibid.*, 241.

38. *Ibid.*, 222.

39. *Ibid.*, 221.

40. *Ibid.*, 222.

redirected and transformed. And in the course of this education of the desires we have to learn that it is never sufficient to explain or to justify our actions by citing some desire... This distinction between goods and objects of desire is one that is primarily embodied in our everyday practice...⁴¹.

The redirection and transformation of our desires towards certain goods are what practices, with their rules and standards, accomplish. What occurs in this transformation is not that goods are chosen or actions taken *without* desire. Rather, we begin to desire *what* practices have shown us to be goods.

Why must our desires be transformed? Don't we already desire what is truly good? To answer that question, MacIntyre returns to what makes human beings unique: the ability to reflect on one's reasons for acting. In other words, like animals, we begin life as infants who cannot evaluate the goods presented to us by our desires⁴². But what a child must do is to learn from others how to make the distinction between judgments that express desires and judgments about what is good or best for him or her⁴³. By participating in more and more activities directed towards goods, a child begins to widen his or her understanding of what goods are⁴⁴. These activities are nothing more than the day-to-day activities or practices in which a child normally participates. And by participating in these practices, a child or apprentice begins to make two key distinctions. MacIntyre explains:

To become adept in a craft [practice]...one has to learn how to apply two kinds of distinction, that between what as activity or product merely seems

41. ID., "Aquinas and the extent of moral disagreement", in A. MACINTYRE, *Ethics and Politics: Selected Essays, Volume 2*, Cambridge University Press, New York 2006, 70.

42. Cfr. ID., *Dependent...*, cit., 69: "The small child, if possible, acts on its desires, finding in them reasons for action... What the use of language enables it to achieve is... the evaluation of its reasons... The child has to learn that it may have good reason to act other than its most urgently felt wants dictate...".

43. Cfr. *Ibid.*, 70: "...the child also has to recognize a further difference between judgments that give expression to or report our wants and judgments about what is good or best for us".

44. Cfr. *Ibid.*, 72: "And if we did not become gradually able to engage in more and more of those activities through which children and young adults learn to recognize a range of different goods we would not progress towards its [transition to sound practical reasoner] conclusion".

to me good and what really is good, a distinction always applied retrospectively as part of learning from one's earlier mistakes and surpassing one's earlier limitations, and that between what is good and best for me to do here and now given the limitations of my present state of education into the craft [practice] and what is good and best as such, unqualifiedly⁴⁵.

The teachers of these practices apply these distinctions to our actions (through rules and standards) so that we recognize certain defects and limitations in ourselves with respect to achieving the internal goods of the practice, "defects and limitations in habits of judgment and habits of evaluation, rooted in corruptions and inadequacies of desire, taste, habit, and judgment"⁴⁶. But this is nothing more than learning which vices to eradicate and which virtues to acquire⁴⁷.

But a child has need of more than this. These practices involve a "shared understanding of present and future possibilities... For different or alternative futures present me with different and alternative sets of goods to be achieved"⁴⁸. So a child must begin to grow in knowledge and imagination⁴⁹. But to develop either of these two capabilities (evaluating judgments about goods and imagining alternative futures), a child must develop the third capability: that of learning to stand back from his or her desires. Part of learning to distinguish between desires and goods is learning about other goods through various activities and instruction, and learning to imagine different alternative futures. But to be able to learn to make this distinction and to understand possible futures, a child must have already learned how to step back from his or her desires; otherwise the child is not educable⁵⁰. Each of these capabilities is possible "only for those who have acquired a certain range of intellectual

45. Cfr. *Id.*, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame Press, Notre Dame, 1990, 127.

46. *Ibid.*, 62.

47. Cfr. *Ibid.*: "So the apprentice learns what it is about him or herself that has to be transformed, that is, what vices need to be eradicated, what intellectual and moral virtues need to be cultivated".

48. *Id.*, *Dependent...*, cit., 74-75.

49. Cfr. *Ibid.*, 75.

50. Cfr. *Ibid.*, 91: "For what the child has to learn in order to be so educable is how to stand back from its own desires and how to ask if this or that particular desire is one which is best for it to satisfy here and now...".

and moral virtues”⁵¹, and whose teachers have also acquired those same intellectual and moral virtues.

Thus by being involved in practices directed towards internal goods, by learning how to apply the two key distinctions mentioned above, by beginning to acquire the virtues from our teachers, we begin to stand back from our desires, to learn to evaluate them, and to make choices based on the possibilities of future alternatives. What we see is again the importance of transforming our desires, because what the virtuous person is able to do is to distinguish “between what it is good to do or to achieve and what we currently happen to want”⁵². A virtuous person’s desires, therefore, have been so transformed that there is no separation between what is judged to be ordered towards his or her true good and what he or she desires. MacIntyre concludes by explaining, “What then distinguishes nonrational animals in the generation of behavior from human beings, insofar as they are successfully rational animals, is that [their] desires...are ordered to what they have truly judged to be their good, rather than *epithumia* [desire] ungoverned by such judgment”⁵³. To be truly rational is to be moved not just any desire but by a desire informed by judgment, a desire informed by the true good, a desire that is the product of the virtues.

Thus virtues are nothing more than transformed desires that are directed towards what is truly good. An authentic virtue is a desire directed towards a true good, and a true good is what is desired by a human being who possesses the virtues. And by performing actions that are directed towards our true supreme good, we are on the path of authentic flourishing. Now any reasonable person will notice that this appears to be circular reasoning. Are we not back to our original question: aren’t there many different conceptions of what is good, or what is virtuous? What makes one more rational than another? MacIntyre also recognizes this. He writes:

...the practice of those virtues in a adequately and increasingly determinate way already presupposes just those truths about the good and best

51. *Ibid.*, 96.

52. *Id.*, “Aquinas and the extent...”, cit., 70.

53. *Id.*, *Whose Justice?...*, cit..., 130.

for human beings, about the *telos* for human beings, which it is the object of moral and political enquiry to discover. So the only type of moral and political enquiry through which and in which success can be achieved is one in which the end is to some significant degree presupposed in the beginning, in which initial actualities presuppose and give evidence of potentiality for future development⁵⁴.

The only way out of this circularity is to understand man as having a common human nature, guaranteed by the existence of an absolute standpoint⁵⁵. Without this understanding of the existence of something that is both real and true, the whole enterprise of moral enquiry is absurd⁵⁶. We will return to this subject later when we discuss MacIntyre's understanding of human nature.

54. ID., "First principles, final ends, and contemporary philosophical issues", in A. MACINTYRE, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, New York 2006, 150.

55. Cfr. ID., "Philosophy recalled to its tasks: a Thomistic reading of *Fides et Ratio*", in A. MACINTYRE, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1*, Cambridge University Press, New York 2006, 194: "To understand human beings as having their place within an intelligible order of things is to understand them as possessing, like members of other species, a determinate and given nature. To what ends they are directed by that nature, to what norms they must conform if they are to achieve those ends, what relationships between them are required by those norms, and what their natural mode and direction of development is, so that they may pass from conception and birth through education to the achievement of their flourishing, are all aspects of that determinate and given nature. In different types of social order those aspects may appear in very different cultural guises. But the recognition of a common humanity enables us to recognize the expression in varying cultural forms of a single human nature.' See also: ID., "Truth as a good...", cit., 208: "...it is the possibility of such a [absolute] standpoint that renders intelligible the notion of a directed movement of our enquiries towards an ultimate end. For if we lacked any conception of such an absolute standpoint, we might well conclude that there is no such thing as a final terminus for enquiry concerning any particular subject matter."

56. Cfr. *Ibid.*, 192: "Were we incapable of arriving at intellectually satisfying answers to our questions, were we incapable of completing our enquiries, then the human condition would be one of predestined disappointment, of absurdity. But the necessary conditions for its not being absurd, the necessary conditions for the possibility of the completing of the human questioning enterprise, are just those specified by Thomistic realism in its account of what is required for perfected understanding and of what it is that makes such understanding possible. Thomistic realism is in this way a doctrine presupposed by the questioning of plain persons." See also, ID., *Three Rival...*, cit., 42: "Nietzsche, as a genealogist, takes there to be a multiplicity of perspectives within each truth-from-a-point-of-view may be asserted, but not truth-as-such, and empty notion, about *the* world, an equally empty notion. There are no rules of rationality as

MacIntyre, therefore, has presented us with a conceptual framework of what it means to flourish as a human being. To flourish, human beings, through their involvement in everyday practices, learn about a variety of goods that are not merely the product of their untutored desires. By being subjected to various standards and rules by various teachers, their desires are slowly transformed so that they become directed to what is truly good, and so they acquire the virtues. These virtues not only help us to do the good, they also help us to know what the good is. So as we grow in virtue, we are able to reflect on the goods presented to us both through our culture and tradition and by our human nature. Therefore to develop our distinctive rational capabilities, and thus to perform actions directed towards our true good (and thus to flourish), we need to possess the virtues. But we are dependent upon others to acquire these virtues, and we thus need to participate in communities of giving and receiving. But the whole framework is dependent upon every human possessing a common human nature that is real and true. In the end, according to MacIntyre, a human being needs to acquire both the virtues of independent practical reasoning and acknowledged dependence on others. We are now ready to look at MacIntyre's understanding of the relationship of the family to this human flourishing,

5. FAMILY AND PRACTICES

In his book, *Dependent Rational Animals*, MacIntyre describes the kind of community necessary to sustain and transmit the virtues of acknowledged dependence and independent practical reasoning, the virtues needed if we are to flourish as human beings. What interests our discussion is that MacIntyre says that the contemporary family does not realize this form of community. His reason is that "the family flourishes only if its social environment also flourishes... [because] the common good of a family can only be achieved in the course of achieving the common goods of the local community of which it is a part"⁵⁷. As we continue our

such to be appealed to, there are rather strategies of insight and strategies of subversion" (emphasis original).

57. *Id.*, *Dependent...*, cit., 134.

discussion, it is important to keep in mind that no matter the relationship between family and human flourishing, the family by itself is not enough to guarantee human flourishing.

But what is the relationship of the family to acquiring the virtues of acknowledged dependence and independent practical reasoning so that one's desires are transformed and ordered towards the supreme good? To begin with, MacIntyre does consider the family a practice in the full sense of the word, as he writes that practices include "those of making and sustaining families and households, schools, clinics, and local forms of political activity"⁵⁸.

The family as a practice therefore is like other practices because it teaches children and the youth through various rules and standards to make distinctions between goods, thus transforming desires and instilling the virtues. But what MacIntyre suggests is that those who fulfill the role of parent uniquely care for a child to the point where it can be educated by others in practices how to make further judgments about goods and where it can imagine possible futures and goods. In other words, parents uniquely help a child develop the capability to stand back from its desires, thereby making it educable in further virtue and thus allowing it to develop the other two capabilities needed to become a sound practical reasoner⁵⁹. How does a child's relationships with its parents help it do this?

MacIntyre writes that a child must learn to free itself from two kinds of desire: the desires for felt needs and the desires to please others (especially parents) who satisfy those desires⁶⁰. To develop the capability to stand back from these desires, the child will have to free itself from them through a series of conflicts⁶¹. MacIntyre cites the psychoanalyst D. W. Winnicott in linking a sense of trust in another with creative play and thus to the growth

58. *Id.*, *After Virtue...*, cit., xv.

59. *Cf. Id.*, *Dependent...*, cit., 107: "Those relationships are initially formed and then developed as the relationships through which each of us first achieves and is then supported in the status of an independent practical reasoner. They are generally and characteristically first of all relationships of the family and household..."

60. *Cf. Ibid.*, 83-84: "For it is not just that the infant desires immediate satisfaction of clamorous felt needs. It is also that those desires become focused upon whomsoever and whatever it is that satisfies those needs...The child will have learned through its experiences of attachment and affection that, in order to satisfy its desires, it must please its mother and other adult figures".

61. *Cf. Ibid.*, 84.

in a sense of self⁶². This play is important in part “because it releases those who engage in it from the pressures of felt need”⁶³. The sense of self that comes from this play allows the child “to put into question the relationship between my present set of desires and motives and my good”⁶⁴.

How does the child learn to play? What is necessary for the child to begin to play? MacIntyre explains that mothers provide the environment necessary for children to become self-aware and so to learn to free themselves from their desires. He writes:

The ordinary good mother provides the child with a setting in which the child is secure enough to test out, often destructively, what can be relied upon in its experience and what cannot. In doing so the child becomes self-aware, aware of itself as the object of recognition by a mother who is responsive to its needs, who is resilient and non-retaliating in the face of its destructiveness, rather than insisting that the child adapt to her⁶⁵.

So the security of this motherly care, of this motherly relationship, provides is the growth in the self-awareness and self-identity of the child. MacIntyre further notes that while the mother does perform the role of a teacher of her child, the character of this instruction is not only unique from the instruction given in later practices, it is critical for the child’s development as a learner⁶⁶.

In addition, MacIntyre writes that without this relationship with its mother, a child “becomes unable to acquire an adequate sense of either of external reality or of itself. It is deprived of what it needs to become someone who adequately distinguishes between fantasy and reality”⁶⁷. This self-

62. Cfr. *Ibid.*, 85: “Winnicott has shown us how in achieving this sense of self there is a sequence in which ‘relaxation in conditions of trust based on experience’ is followed by ‘creative, physical and mental activity manifested in play,’ so that finally there is a ‘summation of these experiences forming the basis for a sense of self...’”

63. *Ibidem.*

64. *Ibid.*, 85–86.

65. *Ibid.*, 89–90.

66. Cfr. *Ibid.*, 89: “Indeed the care that the very young child needs from its mother...may seem to be so different from its later education into the activities of various practices that it may appear odd to treat the mother’s role at this stage as that of an educator. But she is an educator and the quality of her care is crucial for the child’s later development as a learner”.

67. *Ibid.*, 90.

knowledge is required for later learning because it allows the child to realistically imagine the alternative futures (and goods) between which it must choose⁶⁸. This self-knowledge is increased by our further interaction with others. MacIntyre explains that self-knowledge depends on learning about ourselves from others, and having others confirm our judgments about ourselves⁶⁹. He writes, “I can be said truly to know who and what I am, only because there are others who can be said truly to know who and what I am”⁷⁰. Though MacIntyre does not explicitly link parents to the “others” in this last quotation, we can perhaps note that parents are certainly the first of the “others” to know who and what their child is.

Therefore, a deep sense of security provided by our relationship to our mothers allows us as children to engage in critical play, which increases our sense of self and allows us to begin to distance ourselves from our desires and develop our imagination of various futures. But recall that to do this, to begin to instill certain virtues, mothers must already possess them⁷¹. In discussing these virtues, MacIntyre notes that fathers also play a role in providing this sense of security. He writes that parents (and other family members) provide this security because they have a unique relationship with their children⁷². This relationship is unconditional. MacIntyre explains:

Utilitarianism appears to provide no place for genuinely unconditional commitments – yet such commitments play a crucial role in human life.

68. Cfr. *Ibid.*, 95: “And, because adequate self-knowledge is necessary, if I am to imagine realistically the alternative futures between which I must choose...”.

69. Cfr. *Ibid.*, 94: “But our self-knowledge too depends on key part upon what we learn about ourselves from others, and more than this, upon a confirmation of our own judgments about ourselves by others who know us well, a confirmation that only others can provide”.

70. *Ibid.*, 95.

71. Cfr. *Ibid.*, 88: “The progress of the child towards a condition in which she or he is able to stand back from her or his desires and evaluate them is then in key part an extended initiation into those habits that are the virtues. And the child’s teachers will need themselves in some measure to possess those virtues, if they are to be able to instruct the child”.

72. Cfr. *Ibid.*, 90: “What virtues must a mother have, what virtues must fathers and other family members also have, to provide the right kind of security and the right kind of responsive recognition? Parents stand in a different relationship to their own children from that of other teachers to those who learn from them...”.

Take, for example, the commitment of a parent to a child of the form: “However things turn out, I will be there for you.” Such a parent is committed to caring for his or her child, even if the child is gravely retarded or delinquent. *This* parent accepts that *this* child is *her* or *his* responsibility, whatever the consequences of assuming that responsibility. It is essential for a child’s development that the parental attitude should take this form, for only in a relationship structured by this commitment does the child enjoy the security and recognition it needs to develop⁷³ (emphasis original).

A parent’s relationship towards his or her child must be unconditional if it is to provide the necessary security and recognition to play and to develop its sense of self and thus learn how to stand back from its desires. Therefore, parents in families must learn to make “a commitment to care for the child, even if it turns out to be ugly, sickly, and retarded...it is the parents of the seriously disabled who are the paradigms of good motherhood and fatherhood as such, who provide the model for and the key to the work of all parents”⁷⁴.

This is why MacIntyre can write that good parents bring their children to the point that they are educable⁷⁵. He writes that what a child who is educable achieves is that it “moves beyond its initial animal state of *having reasons for acting in this way rather than that* towards its specifically human state of *being able to evaluate those reasons...*”⁷⁶ (emphasis original). What happens at this point is that the child becomes dependent upon “those who have the task of teaching children and young adults the elements of various practices...”⁷⁷. And now we are at the point where rules and standards of practices further direct a person’s actions, a directing that leads to further development of virtue. But the beginning point in this development are not the rules and standards of the practices (even the practice of the family), but in the kind of relationship parents have

73. A. VOORHOEVE, “Alasdair MacIntyre...”, cit., 116.

74. A. MACINTYRE., *Dependent...*, cit., 91.

75. Cfr. *Ibid.*: “What those who perform the role and function of a good parent achieve is to bring the child to the point at which it is educable, not only by them but also by a variety of other different kinds of teacher”.

76. *Ibidem*

77. *Ibid.*, 91-92.

with their children that allows them to slowly learn to become independent of their desires and develop a sense of self.

6. FAMILY AS A UNIQUE PRACTICE

So there exists a real relationship between families and human flourishing. But is there a *unique* relationship? Is the family uniquely tied to human flourishing? We learned that practices form around common internal goods. These goods are only achieved through the common shared activity of the practice, a shared activity that results in the transformation of the practitioners and their growth in virtue. We learned that MacIntyre considers the education and nurturing of children to be just such an internal good of the practice of the family. Activities directed toward this good transform the children into independent practical reasoners and the parents into those whose commitment for their children models the commitment of parents with severely disabled children. To be a unique practice, the family must be unique in one or more of these characteristics of MacIntyrean practices.

We learned that families are practices that have a distinctive human good (educating and nurturing children). They are practices characterized by a teacher–student (or master–apprentice) relationship between parents and children. They are practices that transform the practitioners (both parents and children), and because of this, they result in the practitioners understanding their internal common good more perfectly. From this it appears that MacIntyre views the family like any other practice, and thus that it is not unique.

However, we learned that MacIntyre considers the relationships between parents and children to be unlike any other relationship. He writes, “Parents stand in a different relationship to their own children from that of other teachers to those who learn from them...”⁷⁸. MacIntyre explains that the care the mother provides for her child is unique with respect to the education provided in any other practice⁷⁹. We also

78. *Ibid.*, 90.

79. Cfr. *Ibid.*, 89: “All teaching requires some degree of care for the student *qua* student as well as for the subject matter of the teaching...But with those whose care for the

learned that this parent-child relationship of giving and receiving is the model for every kind of relationship of giving and receiving. MacIntyre explains:

Indeed, as I suggested earlier, the relationships of parents to young children and of adults to their elderly parents are both paradigm cases of relationships that can be sustained only by those virtues [of acknowledged dependence]. And so is the relationship of the able and independent members of a family to other members who are temporarily or permanently disabled and largely or wholly dependent⁸⁰.

Relationships of giving and receiving are needed to instill the virtues required for full human flourishing, and they need to be unconditional if they are to achieve a common good⁸¹. So the unconditional relationships between independent family members and dependent family members (especially between parents and children) are the paradigms of the kind of relationship of giving and receiving needed for flourishing.

Therefore, if the practice of the family is to be unique according to MacIntyre, it must be because the relationship of master to apprentice is so unlike that found in any other practice. What is it about these relationships that make them unique? Perhaps it is because the “apprentice” in this practice undergoes a kind of transformation that is so unique to any other practice. As mentioned earlier, parents bring their children to the point that they are educable. So before this transformation, the child is unable to “benefit” from any other practice. Therefore the dependence

young child begins from birth – and in the case especially of the mother from soon after conception – the care that becomes instructive has to be of quite another order with some quite other virtues. Indeed the care that the very young child needs from its mother...may seem to be so different from its later education into the activities of various practices that it may appear odd to treat the mother’s role at this stage as that of an educator (emphasis original)”.

80. *Ibid.*, 135.

81. *Cfr. Ibid.*, 156: “...the acquisition and the exercise of those virtues [of independent practical reasoning and acknowledged dependence] are possible only insofar as we participate in social relationships of giving and receiving...the moral and political relationships that are required for the achievement of that common good [of those who participate in relationships of giving and receiving] involve commitments that are in some respects unconditional not only to a certain range of goods, but also to those particular others together with whom we attempt to achieve that common good”.

and vulnerability of the “apprentice” in the family are unique with respect to apprentices in any other practices. And this implies that the education and nurturing provided by the “masters” of the family are unique, too. After all, the parents provide the child a sense of self and enable it to stand back from its desires. Thus the internal good of the practice of the family must be unique with respect to the internal goods of any other practice. Furthermore, since these relationships are the paradigm of the relationships of giving and receiving necessary for full human flourishing, we can say that without the education and nurturing of parents (whose model is the unconditional care provided by those parents of severely disabled children), a human cannot fully flourish.

Is there anything in MacIntyre’s writings that suggests *why* the relationships in families are so unique? Can we answer the question of why the unconditional relationships in the family uniquely provide the environment needed for a child to develop along the path of acquiring the virtues of independent practical reasoning and acknowledged dependence? MacIntyre never discusses this question directly, but when he analyzes what exactly human nature is, he provides some clues as to how he might answer this question.

MacIntyre’s Thomistic Aristotelian tradition presupposes a human nature with certain essential characteristics: it naturally asks questions of reality and thus expects to discover an intelligible order in it⁸²; it is naturally “in-relation” to others (and to an Other), whose perspectives are necessary to learn about itself and reality⁸³; its natural reason enables it to understand that without friendship and community (and without following the natural precepts needed to sustain those relationships), it cannot learn about what is good for it; and it is biologically dependent

82. Cfr. *Id.*, “Philosophy recalled to its tasks...”, cit., 192. Writing about the encyclical *Fides et ratio*, MacIntyre explains: “We need at this point to return to the encyclical’s account of human beings as one of whose essential characteristics is that they are moral and metaphysical questioners and self-questioners, beings inescapably engaged in practical enquiry and often compelled into theoretical enquiry too”.

83. Cfr. *Ibid.*, 194: “To understand oneself as having such a determinate and shared nature and correspondingly a well-defined place in the order of things is, on a Thomistic view, to understand oneself as a part of more than one whole... I am therefore in key part constituted as who I am, and what I am by the social roles to which I find myself assigned and by the relationships within which my life is embedded”.

upon others to meet its fundamental needs. Let us now examine each of these in turn with respect to practices and to the family.

According to MacIntyre, it is part of our nature to ask questions of reality. Yet this questioning presupposes that we expect to receive an intelligible answer. Otherwise, our asking questions would be exercises in futility. In other words, if reality were entirely open to being transformed by our will, no internal determinate structure would exist. But it is essential to MacIntyre's idea of practices that its practitioners strive to achieve internal goods that are real, that cause the practitioners themselves to be transformed. The questioning by practitioners leads them to *discover* reality, not *create* it. The common goods of practices and larger communities have an authority because they are considered objectively real. Yet MacIntyre writes that contemporary society today believes that our choices (and thus our wills) have no limit in determining reality, and this has displaced the idea that a determinate reality exists⁸⁴. In this same essay, MacIntyre acknowledges the influence of an unpublished article written by a Grace Goodell on this idea⁸⁵. Interestingly, Goodell's essay links our belief in the determinateness of reality to our experience of the corporate family as an immutable given⁸⁶. Therefore, according to a view with which MacIntyre would be familiar, the determinate struc-

84. Cfr. *Id.*, "Philosophy recalled to its tasks...", cit., 195: "Yet it is this shared contemporary conception of choice that has played a key part in displacing older understandings of the determinateness of the order of things and of the relationship of individuals, families, and political communities to that order".

85. Cfr. *Ibid.* See also G. GOODELL, "The Social Foundation of Realist Metaphysics: The social bond at the core of Catholic theology and philosophy", in: <http://maritain.nd.edu/jmc/ti99/goodell.htm> [last viewed 14.5.2011]. This lecture was given at the Thomistic Institute Summer 1999 Conference, University of Notre Dame. Her hypothesis is: "that realist metaphysics is not likely to be restored to a position of prominence within Western culture - perhaps not even within Christian philosophy - without a restoration of the transgenerational and translocal corporate family, fundamentally because a belief in the reality of metaphysical forms is directly connected to the social experience and objective, society-wide 'truth' of transcendent, morally-bound groups, whose paradigm is such a family".

86. Cfr. G. GOODELL, "The Social Foundation...": "Unless the family as an unseen, timeless reality is as immutable, as given, as the sun or the Alps...it is improbable that a society will put forth and be open to serious metaphysical affirmation in any of its three dimensions outlined above. Ordinary people believe in the objective reality of essential forms and of invisible things like nature and God when they live in a non-contrived social order..." (emphasis original).

ture of the family gives us confidence that our common capacity to ask questions of reality is intelligible⁸⁷. Thus the family is a unique practice because it is the first place where reality is experienced as a given, an experience that underlies the intelligibility of all later practices.

But what about the other three characteristics of nature, that it is: “in-relation”; rational; and biological? Is the family a unique practice based upon this view of nature? When MacIntyre characterizes human nature as being “in-relation”, he is saying that social relationships are not to be understood primarily as the product of an individual’s act of will, but are rather something that is given, something that constitutes our identity. But the first practice that meets these criteria is the practice of the family⁸⁸. He then suggests that this is the case because of what the family is. MacIntyre writes:

Nothing however prevents individuals from misunderstanding themselves and their relationships to family and to political community and such misunderstandings often find cultural and social expression in everyday practice. So individuals in some particular culture might over time learn to think of themselves as free to redefine and to remake their relationships to family and to political community and this to an indefinite extent. Those relationships would be, on this new view, whatever individuals might choose to make of them and any attempt to insist upon the givenness and determinateness of those relationships would appear as the provision of a metaphysical disguise for an imposition of arbitrary limitations upon their freedom of choice. And just this has of course happened in our own

87. Cfr. A. MACINTYRE., “Philosophy recalled...”, cit., 195-196: “Individuals who learn to reimagine themselves in this way, so that they become what they imagine, are prevented thereby from understanding themselves as having an ultimate end, a final good to which they are directed by their essential nature”.

88. Cfr. ID., “Once More on Confucian and Aristotelian Conceptions of the Virtues: A Response to Professor Wan”, in R. WANG (ed.), *Chinese Philosophy in an Era of Globalization*, State University of New York Press, Albany 2004, 154: “Only in and through the relationships of the household and the political community are human beings able to develop as human beings. Our social relationships are constitutive of our individual humanity and of our capacities as moral agents...Aristotle argues that the individual as independent and distinct person is constituted by her or his social relationship and ties”. See also, ID., “Philosophy recalled...”, cit., 194: “But households and families as milieus in terms of which individuals understand themselves and political communities as the milieus in terms of which individuals and families understand themselves have persisted through many types of change”.

culture, so that what were once understood as unconditional relationships have increasingly assumed a conditional and temporary character...Any determinate conception of the family has become contestable and the commitment to the family has been increasingly undermined⁸⁹.

Other practices form around a desire for a human good, and from the perspective of the spouses, this could also be true about the practice of the family. But from the perspective of a child, the family is not one of these practices. It is rather a practice into which a child finds itself, and which is critical to forming its identity. Thus the family is a unique practice because it is the first place where being “in-relation” is experienced, an experience of relationships that help constitute my identity.

MacIntyre also notes our nature is rational, and that part of the rationality of human nature is knowing that friendship with others is needed to pursue one’s own good. This natural reason includes the knowledge of the precepts of the natural law (such as don’t kill, don’t steal, etc.), which if followed in one’s friendship with others, will begin forming the virtues needed to grow in practical reason. While acknowledging the need for others, whether they be our parents/elders or our friends later in life, to grow in virtue, MacIntyre is committed to saying that knowledge of these precepts is tradition-independent; that they are found in all cultures and times because they are accessible to reason. But asking the question, “Is the other is a good for me?” would in MacIntyre’s view first be one posed in practice and not in theory⁹⁰. What practice except the family would be the place where a child first begins to discover the value of the other in the pursuit of its individual good? Thus the family is a unique practice because it is the first place that practical reason apprehends that the other is a good for us.

In looking at the third characteristic of human nature according to MacIntyre, we see that practices which embody relationships of giving and receiving are necessary for full human flourishing. These practices

89. ID., “Philosophy recalled...”, cit., 194–195.

90. Cfr. ID., *Whose Justice?...*, cit., 174: “Each individual is initially confronted by such questions as: How am I to achieve those goods set before me? Which is the best for me to achieve now?...And this confrontation is initially not theoretical, but in the context of the immediacies of practice”.

are formed, initially at least, around the common good of unconditionally helping each other fulfill certain biological needs⁹¹. To pursue this good effectively is to place a distinctive value on each particular member of the practice that embodies these kinds of relationships⁹². According to MacIntyre, this foundation of practices on our human biological needs makes the formation of practices intelligible⁹³. Practices that embody relationships of giving and receiving are thus intelligible because they correspond to characteristically human needs. But where are human needs first encountered but in the context of the family? Thus, the family is a unique practice because it is the place where, because of the biological character that marks the beginning of our lives, we first discover others as givers and ourselves as receivers, laying the foundation for the intelligibility of all communities of giving and receiving.

So far, much of what we have said pertains to the uniqueness of the family from the perspective of children, because it is the first practice where we experience fundamental characteristics about our nature. But can we infer anything about the uniqueness of the family from the perspective of the spouses? As earlier, one of the common goods of the family is the education and nurturing of children into independent practical reasoners. This internal good is achieved by the care and protection of the parents, which according to MacIntyre, is their special

91. Cfr. *Id.*, *Dependent Rational...*, cit., 108: “So each of us achieves our good only if and insofar as others make our good their good by helping us through periods of disability to become ourselves the kind of human being – through acquisition and exercise of the virtues – who makes the good of others her or his good...And I also have to understand that the care I give to others has to be in an important way unconditional, since the measure of what is required of me is determined in key part, even if not only, by their needs”.

92. Cfr. *Ibid.*, 161: “It is in and through the relationships of friends that the particularity of each and the distinctive value of each as being *this* particular individual with her or his own distinctive good to achieve is accorded recognition. And we each of us need this recognition, if we are to pursue our own good effectively within networks of giving and receiving” (emphasis original).

93. Cfr. *Id.*, “Notes from the Moral Wilderness”, in K. KNIGHT, (ed.), *The MacIntyre Reader*, Notre Dame Press, Notre Dame 1998, 41: “That is to say, we make both individual deeds and social practices intelligible as human actions by showing how they connect with characteristically human desires, needs and the like. Where we cannot do this, we treat the unintelligible piece of behaviour as a symptom, a survival or superstition”. Though originally written in the late 1950s, this shows MacIntyre’s desire to make human action and more particularly social practices, intelligible.

responsibility⁹⁴. Why this is so MacIntyre does not say. He does believe, however, that the natural law that deals with sexuality and family concerns this common good. And he gives us a way forward to justify these precepts. MacIntyre explains:

So that even those precepts of the natural law that are to do with sexuality and the lives of families are precepts that concern the relationships between rational agents. This bare sketch of an argument needs to be filled out by a more detailed account both of what is involved in the transition from dependence to independence and of what caring for and protecting requires. What should emerge from such an account is an identification of both the common good and the individual goods of family life and an explanation of how without family relationships structured by conformity to the precepts of the natural law those goods cannot be achieved⁹⁵.

So by analyzing how internal good of educating and nurturing children is possible only by conforming to the sexual precepts of the natural law, we could perhaps discover why the family is a unique practice from the perspective of the spouses. But we shall end our investigation here by observing that it appears MacIntyre would be comfortable asserting that the family is critical to human flourishing because of what it is, not because of what it does.

7. CONCLUSION

As this study on the relationship between human flourishing and the family concludes, we must thank MacIntyre for illuminating several key points. He has reminded us that the moral life is fundamentally not about following rules or norms, but about being transformed through our own

94. Cfr. ID., "From Answers to Questions: A Response to the Responses", in L. CUNNINGHAM, (ed.), *Intractable Disputes About the Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, Notre Dame Press, Notre Dame 2009, 339: "...those parents and family members have a special responsibility for caring for this particular human individual and ensuring that she or he is able to develop from total dependence to adult independence, just as they have done. This responsibility to care and protect falls especially on the parents".

95. *Ibid.*, 339-340.

actions as we achieve certain ends. This helps us see that morality and ethics must be focused on the concept of human flourishing, on the answer to the question “Who am I called to be?”. And if my transformation and my flourishing is achieved through my actions, through my achieving certain ends, then morality is about becoming the kind of person who always acts to achieve these ends, these goods. Morality, therefore, is about becoming virtuous, about always acting to achieve our true good. In this way, morality is rational.

It is therefore critical that we know what our true good is, what we are called to become. But we are not born knowing who we are called to be; we are dependent on others to help us discover our final end. MacIntyre has helped us to see that while morality is about transforming the subject, it is not about an individualistic quest for whatever satisfies our desires, a quest whose only criteria is my own will. Rather, through our relationships with others, we are awakened to other goods that furnish us with criteria on how we are to be transformed. We realize that these goods, which are true human goods, cannot be achieved without others. Therefore becoming virtuous is never something that we can accomplish on our own. And so, thanks to MacIntyre, we realize that our transformation is always a work in which others play a critical and necessary role.

This acknowledged dependence on others reveals that we are recipients of a gift that is outside our control. Therefore, prior to any desire or use of reason, there exists another. And since we could not achieve our transformation without this other, what is good for the other is good for us, too. So we give to others because we first have received (or will receive) our good from them. These relationships of giving and receiving are not founded on self-interest nor are they founded on altruism; they are founded on goods that every human shares and that are achievable only in common. Thus our transformation is achieved by being in relation to something external to me, but this end is truly our good, and it truly transforms us into who we are called to be. Our dependency therefore is not something that denies my freedom, because the other to whom we are dependent is necessary to the achievement of our good and thus to our transformation.

But what is the model of this relationship of giving and receiving that makes the good of the other our good? According to MacIntyre, these kinds of relationships are first encountered in the family. He provides valuable insight into the uniqueness of the parent-child relationship. He shows us how a child receives both its self-identity and the ability to stand back from its immediate desires (and so recognize other criteria besides its own will) from its parents. Thus a child's parents are not others with whom the child is in competition. Rather, a child sees in its parents others who help it achieve its own good, who help it become truly human, capable of using its reason to judge its own actions. And this trust is foundational for every human relationship of giving and receiving.

Thus from relationships of giving and receiving that are so fundamental to human flourishing, we understand that we have received a gift from another, and that we have a corresponding obligation towards them. Yet the relationship of a child to its parents is a special kind of relationship, as MacIntyre repeatedly stated. What he did not mention is that this relationship of child-parent is different from every other master-apprentice relationship because what the child receives from its parents is the very gift of existence, of being. And so the child is in debt to its parents to a much greater degree than to any other person. This debt and obligation of the child towards its parents is called piety, and it is a special form of justice, of giving another his or her due. Yet this filial piety is an attitude not of subservience but of gratitude and love, for it is an attitude of willing the good of the other. It is an attitude that provides the foundation for every kind of friendship, those relationships formed around the reciprocal willing and communication of a common good, relationships of giving and receiving that are necessary for us to achieve our good and thus to be transformed into who we are called to be. Thus filial piety is the root of all the virtues and of our transformation, and filial relationship of children towards their mothers and fathers is constitutive to human flourishing.

SOMMARI

Italiano

Questo articolo analizza la relazione tra il raggiungimento della pienezza dell'uomo e la famiglia nel pensiero di Alasdair MacIntyre.

Sebbene MacIntyre non risponda direttamente a questa domanda nei suoi scritti, l'articolo riassume il suo pensiero sulla trasformazione dell'uomo ed il suo fiorire mediante la pratica delle virtù e [riassume] i suoi pensieri, pubblicati, sulle virtù di un ragionamento pratico indipendente e la riconosciuta dipendenza che è necessaria a questa trasformazione. Questo articolo descrive nel dettaglio il nesso che MacIntyre individua tra le virtù, i beni, le pratiche, la natura umana, l'unità narrativa della vita e la tradizione.

Data la teoria di MacIntyre su come le virtù siano acquisite nelle azioni del dare e del ricevere (e nelle comunità), l'articolo sostiene che le famiglie sono il luogo privilegiato(e la comunità privilegiata) in cui si praticano il dare e il ricevere, e pertanto sono necessarie per un pieno raggiungimento della pienezza dell'uomo.

English

This article explores the relationship between human flourishing and the family in the thought of Alasdair MacIntyre.

While MacIntyre does not directly answer this question in his writings, the article summarizes his thinking on human transformation and flourishing through the practice of the virtues and his published thoughts on the virtues of independent practical reasoning and acknowledged dependence required for this transformation. This article details MacIntyre's connection between virtues, goods, practices, human nature, the narrative unity of one's life and tradition. Given MacIntyre's theory of how the virtues are acquired in practices (and communities) of giving and receiving, the article argues that families are a unique practice (and community) of giving and receiving, and thus are necessary for full human flourishing.

Français

Cet article analyse la relation entre la réalisation de la plénitude de l'homme et la famille dans la pensée d'Alasdair MacIntyre.

Bien que MacIntyre ne réponde pas directement à cette question dans ses œuvres, l'article résume sa pensée sur la transformation de l'homme et sa floraison moyennant la pratique des vertus et [résume] ses pensées, publiées, sur les vertus d'un raisonnement pratique indépendant et la dépendance reconnue qui est nécessaire à cette transformation. Cet article décrit dans le détail le nœud que MacIntyre identifie entre les vertus, les biens, les expériences, la nature humaines, l'unité narrative de la vie et la tradition.

Une fois que la théorie de MacIntyre sur la manière dont les vertus sont acquises dans les actions du donner et du recevoir (et dans les communautés) est donnée, l'article soutient que les familles sont le lieu privilégié (et la

communauté privilégiée) dans lequel se pratiquent le donner et le recevoir, et par conséquent qu'elles sont nécessaires pour une réalisation parfaite de la plénitude de l'homme.

Español

Este artículo analiza la relación entre el alcance de la plenitud del hombre y la familia en el pensamiento de Alasdair MacIntyre.

Si bien MacIntyre no responde directamente a esta cuestión en sus escritos, el artículo resume su pensamiento sobre la transformación del hombre y su florecimiento mediante la práctica de la virtud y [resume] sus pensamientos, publicados, sobre las virtudes de un razonamiento práctico independiente y la dependencia reconocida que es necesaria para esta transformación. Este artículo describe detalladamente el nexo que MacIntyre determina entre las virtudes, los bienes, las acciones prácticas, la naturaleza humana, la unidad narrativa de la vida y la tradición.

Conocida la teoría de MacIntyre respecto a cómo se adquieren las virtudes en la acción de dar y de recibir (y en la comunidad), el artículo sostiene que las familias son el lugar privilegiado (y la comunidad privilegiada) en las que se practica el dar y el recibir, y por ello son necesarias para un alcance completo de la plenitud del hombre.

Português

Este artigo analisa a relação entre o alcance da plenitude do homem e a família no pensamento de Alasdair MacIntyre.

Ainda que MacIntyre não responda diretamente a esta questão nos seus escritos, o artigo reassume o seu pensamento sobre a transformação do homem e o seu florescer mediante a prática das virtudes e (reassume) os seus pensamentos, publicados, sobre as virtudes de um raciocínio prático independente e a reconhecida dependência que é necessária a esta transformação. Este artigo descreve detalhadamente o nexo que MacIntyre individualiza entre as virtudes, os bens, as práticas, a natureza humana, a unidade narrativa da vida e a tradição.

Dada a teoria de MacIntyre sobre como as virtudes sejam adquiridas nas ações do dar e receber (e nas comunidades), o artigo sustenta que as famílias são o lugar privilegiado (e a comunidade privilegiada) no qual se praticam o dar e receber, e portanto são necessárias para um pleno alcance da plenitude do homem.

Filiation in Ratzinger: Towards an Understanding of the Filial Meaning of the Body

PHILIP A. SMITH

1. INTRODUCTION

As Pope John Paul II delivered his final catechesis on “Human Love in the Divine Plan” on November 28, 1984, he emphasized that the term “theology of the body” was a “working” term that was not exhausted by his study, and as such, was open to further theological exploration¹. One theme that is present in these Wednesday audiences of the late pontiff and open to further explication is the theme of filiation². Recently, authors have drawn attention to the importance of recognizing the “filial meaning of the body” in the work of Pope John Paul II, in addition to the commonly recognized “spousal meaning of the body”³.

-
1. Cfr. JOHN PAUL II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, Engl. Transl. M. WALDSTEIN, Pauline Books and Media, Boston 2006, 660.
 2. The theme of filiation is also dealt with extensively in the poetic and theatrical works of Pope John Paul II. See for example, K. WOJTYLA, “Our God’s Brother” in ID., *The Collected Plays and Writings on Theater*, Engl. Transl. B. TABORSKI, University of California Press, Berkely 1987, 159-266; ID., “The Jeweler’s Shop” in *The Collected Plays*, cit., 277-322; ID., “Radiation of Fatherhood” in *The Collected Plays*, cit., 333-364; ID., “Reflections on Fatherhood” in *The Collected Plays*, cit., 365-368; JOHN PAUL II, *Roman Triptych*, Engl. Transl. J. PETERKIEWICZ, Catholic Truth Society, London 2003.
 3. See for example, C. ANDERSON – J. GRANADOS, *Called to Love: Approaching John Paul II’s Theology of the Body*, Doubleday, New York 2009; J. GRANADOS, “The Theology of the Body in the United States” in *Anthropotes* 25 (2009) 101-125; J. J. PÉREZ-SOBA, “Vocazione all’amore e teologia del corpo” in *Anthropotes* 27 (2011) 97-123; Cf. A.

In order to further explore and develop the “filial meaning of the body”, this study will consider the role of filiation in the theology of Joseph Ratzinger⁴. This study will first briefly consider Ratzinger’s approach to theological anthropology. Secondly, this study will consider Ratzinger’s understanding of filiation which has a Christological focus. Thirdly, this study will consider Ratzinger’s understanding of the relationship between filiation and the sacrament of Baptism. By elaborating the role of filiation in these areas of the theology of Ratzinger, this study has as its aim a deepening of the understanding of the “filial meaning of the body” and thus also, a deepening of the understanding of the “theology of the body” of Pope John Paul II.

2. RATZINGER’S THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY

At the foundation of the anthropological vision of Joseph Ratzinger are questions of fundamental theology. For Ratzinger a proper anthropological perspective is only possible if one has a proper Christian understanding of the conception of God, and the relationship between faith and reason⁵. Ratzinger emphasizes that a proper Christian understanding of God considers God as both all-powerful and creator of all, while also

SCOLA, “Il mistero nuziale. Originarietà e fecondità” in *Anthropotes* 23 (2007) 57-70. David Schindler has emphasized that the “filial meaning of the body” is especially relevant for the context of the United States of America. See D. SCHINDLER, “America’s Technological Ontology and the Gift of the Given: Benedict XVI on the Cultural Significance of the *Quaerere Deum*” in *Communio* 38 (Summer 2011) 237-278; ID., “The Embodied Person as Gift and the Cultural Task in America: *Status Quaestionis*” in *Communio* 35 (Fall 2008) 397-431.

4. For a comprehensive bibliography of Ratzinger’s work see, V. PFNÜR (Editor), *Joseph Ratzinger Papst Benedikt XVI. Das Werk. Bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, CD-ROM, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2009. For a helpful summary of the characteristics of Ratzinger’s approach see J. MURPHY, *Christ Our Joy: The Theological Vision of Pope Benedict XVI*, Ignatius Press, San Francisco 2008, 7-17.
5. For examples of works where Ratzinger considers these themes see: J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*, Itl. Transl. E. COCCIA, Marcianum Press, Venezia 2007; ID., *The Nature and Mission of Theology*, Engl. Transl. A. WALKER, Ignatius Press, San Francisco 1995, 13-29; ID., *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, Engl. Trans. H. TAYLOR, Ignatius Press, San Francisco 2004; ID., *Faith and the Future*, Ignatius Press, San Francisco 2009, 61-85; ID., *Introduction to Christianity*, Engl. Transl. J. R. FOSTER, Ignatius Press, San Francisco 2004², 137-163.

being a personal God, an “addressable” God who is capable and willing to enter into a relationship with humanity. The Christian God is not relegated solely to the realm of sentiment, feeling, or religious experience, but God is also the Logos and Being which stand at the foundation of the universe⁶. Thus, there is meaning and order that the Creator has written into creation, which can be discovered by the human person⁷. For Ratzinger it is thus imperative to emphasize that faith and reason are not opposed to one another⁸. With faith and reason the human person is also able to discover the order written into creation, which includes a moral order⁹.

At the center of the anthropological vision of Ratzinger is his understanding of Jesus Christ as the “New Adam” or “Final Adam”. Ratzinger emphasizes that the Incarnate Son, Jesus Christ, is the key to a proper understanding of creation and humanity¹⁰. Ultimately, Jesus Christ, *the Image of God*, reveals that man as *imago Dei* must be understood in Christological and Trinitarian terms¹¹. Ratzinger emphasizes that “[t]he real God is by his very nature entirely being-for (Father), being-from

6. Cfr. ID., *Introduction to Christianity*, cit., 26-29.

7. Cfr. ID., *'In the Beginning. . . ' A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, Engl. Transl. B. RAMSEY - H. SAWARD, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1995, 13, 23-25.

8. Cfr. *Ibid.* 17-18.

9. Cfr. ID., *Introduction to Christianity*, cit., 27; ID., *'In the Beginning. . . '*, cit., 25-27; ID., “Truth and Freedom” in *Communio* 23 (Spring 1996), Engl. Transl. A. WALKER, 16-35, 32. It is interesting to note here the emphasis of Ratzinger on the relationship between filiation and morality. See ID., “Prolusione Dell’Em.mo Cardinale Prefetto in apertura del Simposio” in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *L’Antropologia della Teologia Morale secondo l’Enciclica “Veritatis Splendor”*: Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, 19-22.

10. See for example: ID., *The God of Jesus Christ: Meditations on the Triune God*, Engl. Transl. B. MCNEIL Ignatius Press, San Francisco 1976, 54; ID., “The Dignity of the Human Person,” in *Commentary on the Documents of Vatican II*, vol. 5, ed. H. VORGRIMLER ET AL. Engl. Transl. W. J. O’HARA, Herder and Herder, New York 1969, 115-163, 120-121, 159-160; ID., *'In the Beginning. . . '*, cit., 48; ID., *Introduction to Christianity*, cit., 234-243. Rowland states that “[f]or Ratzinger, the starting point of anthropology has to be the notion of Christ as the new Adam: a merely theistically coloured account of the human person is both an inadequate anthropology and an inadequate theology of creation”. See T. ROWLAND, *Ratzinger’s Faith: The Theology of Pope Benedict XVI*, Oxford University Press, New York 2008, 34.

11. Cfr. ID., *'In the Beginning. . . '*, cit., 44-49.

(Son), and being-with (Holy Spirit)”¹². The human person as a relational being “is God’s image precisely insofar as the “from,” “with,” and “for” constitute the fundamental anthropological pattern”¹³. Ratzinger sees this structure present into the fundamental structure of human existence. He cites the example of the unborn child in the womb of its mother as a paradigmatic model for understanding this structure of human existence. In this relationship of parent and child the “child” is fundamentally a being who is “with” others, and who is “from” which demands a being “for”. One will note that even when the unborn child “is born and the outer form of its being-from and –with changes, it remains just as dependent on, and at the mercy of, a being-for”¹⁴. This structure of existence remains for the entirety of human life. The human person receives “life not only at the moment of birth but every day from without – from others who are not ourselves but who nonetheless somehow pertain to us”¹⁵. Because of this understanding of relationality as intrinsic to human existence, Ratzinger insists that an adequate notion of human freedom involves an understanding of freedom as a “shared freedom” that has a filial character¹⁶. This freedom involves living responsibly in relation to others, while responding to the design of creation and the truth of the moral order established by the Creator. One can see that dependence, trust, and relationships do not stand in the way of this sort of freedom, but rather, are necessary for its fulfillment¹⁷.

With this brief summary of the foundations of Ratzinger’s anthropological approach one can see that an adequate response to the question of the meaning of filiation and the filial meaning of the body will require a Christological focus. Thus, this study will consider Ratzinger’s approach to filiation in Christology by first summarizing Ratzinger’s

12. ID., “Truth and Freedom”, cit., 28.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. ID., *In the Beginning. . .*, cit., 72.

16. Cfr. ID., “Truth and Freedom”, cit., 28.

17. Cfr. For examples of Ratzinger’s understanding of freedom see: ID., *Church, Ecumenism, and Politics: New Endeavors in Ecclesiology*, Engl. Transl. M. MILLER, Ignatius Press, San Francisco 2008, 186-190, 255; ID., “Truth and Freedom”, cit.; ID., *In the Beginning. . .*, cit., 59-100; ID., *God and the World: Believing and Living in Our Time*, Engl. Transl. H. TAYLOR, Ignatius Press, San Francisco 2002, 94-95.

understanding of the Biblical revelation of Jesus Christ as “the Son”, and the development of the understanding of this revelation through the Councils of the Early Church. Then this study will consider the implications of the Incarnate Son being understood as the “New Adam” or the “Last Adam”, focusing particularly on the filial obedience of the Son that redeems humanity and opens up to humanity the possibility of true freedom.

3. FILIATION AND CHRISTOLOGY

3.1. *Jesus Christ: “The Son”*

3.1.1 “The Son” in the New Testament

Ratzinger consistently emphasizes in his Christological explorations that there is an identification of person and mission in Jesus Christ. Ratzinger emphasizes that the teaching and mission of Jesus are his sonship, his filial communion with the Father¹⁸. The entirety of Jesus’ mission of revelation and redemption must be understood in filial terms, as its root, efficacy, and finality are found in the filial dialogue of the Son with the Father. Ratzinger points out that the Gospel of Luke emphasizes that “the essential events of Jesus’ activity proceeded from the core of his personality and that this core was his dialogue with the Father”¹⁹. Some examples of the key events that occur within the context of Jesus’ prayer in the Gospel of Luke are the calling of the Twelve, Peter’s confession of faith, and the Transfiguration²⁰. With this testimony of the Gospel of Luke, as well as the presence of Jesus’ filial prayer in the other synoptic texts²¹ and also in the Johannine text, one can see that the filial dialogue

18. For a succinct summary of this common theme in Ratzinger see ID., *Introduction to Christianity*, cit., 202-212.

19. ID., *Behold the Pierced One*, Engl. Transl. G. HARRISON, Ignatius Press, San Francisco 1986, 17-18.

20. Cfr. *Ibid.*, 18-20; ID., *The God of Jesus Christ*, cit., 80-82.

21. Cfr. *Ibid.*, 17: “For the entire gospel testimony is unanimous that Jesus’ words and deeds flowed from his most intimate communion with the Father; that he continually went “into the hills” to pray in solitude after the burden of the day (e.g., Mk 1:35; 6:46; 14:35, 39)”.

of Jesus with the Father was the center of Jesus' life and ministry²². Thus, Ratzinger asserts that while there were many titles applied to Jesus by his early disciples, it is clear that the title "the Son" became essential to a proper understanding of Jesus' life and ministry. In fact, the title of "Son" is a basic confession in the sense that it provides the key to interpretation, making everything else accessible and intelligible²³. As the early Church clarified and developed its understanding of the person of Jesus Christ there was a certain focalization on the appellation of the title "Son" to the person of Christ. Ratzinger emphasizes that "in concentrating on "Son" as the comprehensive interpretative category for the figure of Jesus, the Church was responding precisely to the basic historical experience of those who had been eyewitnesses of Jesus' life" as the Gospel texts indicate²⁴.

3.1.2 "The Son" in the early Church Councils

For Ratzinger the formulation of dogmatic statements about the person of Christ in the early centuries of Christianity expressed the personal experience of those disciples who had experienced the revelation Jesus Christ as "the Son" in his dialogue with the Father. To put it succinctly, "[t]he core of the *dogma defined in the councils of the early Church consists in the statement that Jesus is the true Son of God*"²⁵. Ratzinger points for example to the Council of Nicea whose use of the language of *homoousios* emphasized that the application of the term "son" to Jesus Christ was not a mere metaphor or comparison. Rather, the Council of Nicea asserted that the term "son" in reference to Jesus Christ was to be understood literally²⁶.

As the early Church continued to clarify its understanding of Christology, Ratzinger affirms that the Council of Chalcedon "represents the

22. Cfr. *Ibid.*, 22; Ratzinger emphasizes that the evangelists even present Jesus' death as an act of prayer: "Jesus died praying"; ID., *The Feast of Faith: Approaches to a Theology of the Liturgy*, Engl. Transl. G. HARRISON, Ignatius Press, San Francisco 1981, 66.

23. *Ibid.*, 17.

24. Cfr. *Ibidem*.

25. *Ibid.*, 32; ID., *Introduction to Christianity*, cit., 227.

26. Cfr. *Ibid.*, 36; ID., *The God of Jesus Christ*, cit., 89-90; ID., *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, Engl. Transl. M. F. MCCARTHY, Ignatius Press, San Francisco 1987, 114.

boldest and most sublime simplification of the complex and many-layered data of tradition to a single central fact that is the basis of everything else: Son of God, possessed of the same nature as God *and* of the same nature as we have²⁷. Ratzinger sees in Chalcedon an affirmation of the full Trinitarian weight of the title “Son of God”, which affirms Jesus Christ is divine not just in terms of election or his own “conscious dedication to the Lord” but rather, Jesus is divine in his very being²⁸. Chalcedon also affirms the fullness of humanity possessed by Christ and thus affirms the dignity of human nature. In Jesus Christ, one can see then that “[m]an is the being who is capable of expressing God himself” as “[t]he being of man is incorporated into the being of God” in the one person of Jesus Christ, the Son of God²⁹.

The Third Council of Constantinople continued to further clarify the relationship between the divine nature and the human nature in the one person of Jesus Christ, the Son of God. Third Constantinople affirmed that “the unity of divinity and humanity in Christ which brings “salvation” to man is not a juxtaposition but a mutual indwelling”³⁰. With this mutual indwelling of the divine nature and the human nature there is not a dualism, parallelism, or schizophrenia of freedoms in the person of Jesus Christ. In particular, the human will of Christ is not destroyed by the divine will, as Constantinople III emphasized that “the unity of God and man in Christ involves no amputation or reduction in any way of human nature”³¹. While maintaining the ontological distinction of two wills in the one person of Christ, the Council emphasizes that there is an existential communion (κοινωνία) of the human will and the divine will³². “The two “wills” are united in the way in which two wills can be united, namely, in a common affirmation of a shared

27. ID., *Dogma and Preaching: Applying Christian Doctrine to Daily Life*, Engl. Transl. M. MILLER – M. O’CONNELL, Ignatius Press, San Francisco 2011, 122; ID., *Jesus of Nazareth: Holy Week: From the Entrance into Jerusalem to the Resurrection*, Engl. Transl. VATICAN SECRETARIAT OF STATE, Ignatius Press, San Francisco 2011, 157-159.

28. Cfr. *Ibid.*, 120.

29. Cfr. *Ibid.*, 6-7.

30. ID., *Behold the Pierced One*, cit., 38-39.

31. *Ibidem*.

32. Cfr. *Ibid.*, 92.

value”³³. This common affirmation of a shared value is found in the “Yes” of the Son to the will of the Father. The existential communion of the two ontologically distinct wills of Jesus Christ is found in the filial obedience of the Son who in his humanity and in his divinity gives his “Yes” to the will of the Father³⁴.

3.2. *The New Adam, freedom, and obedience*

3.2.1 The prayer of Jesus on the Mount of Olives

The prayer of Jesus on the Mount of Olives is, for Ratzinger, an important example of the communion of the divine will and the human will in the person of Jesus Christ³⁵. Here he prays “Abba, Father, all things are possible to thee; remove this cup from me; yet not what I will, but what thou wilt”³⁶. Ratzinger points to the setting of this prayer of Jesus in the garden to be a clear allusion to the garden of the book of Genesis, the place of creation and of the fall. Here Ratzinger sees Christ as the New Adam, the Final Adam whose obedience in the garden will redeem the disobedience of the First Adam³⁷.

In interpreting the meaning of the words of the prayer of Jesus on the Mount of Olives, Ratzinger follows the interpretation of Maximus the Confessor who battled the heresy of monothelitism in the 6th and 7th century³⁸. Maximus strongly argued against the position that held that

33. *Ibidem*.

34. Cfr. *Ibid.*; See also ID., *Jesus of Nazareth: From the Baptism*, cit., 149.

35. Cfr. ID., *Jesus of Nazareth: Holy Week*, cit., 157; Ratzinger proposes that “[n]owhere else in sacred Scripture do we gain so deep an insight into the inner mystery of Jesus as in the prayer on the Mount of Olives”.

36. Mark 13:46 RSV; cf. Jn 12:27–28.

37. See J. RATZINGER, *Daughter Zion: Meditations on the Church’s Marian Belief*, Engl. Transl. J. McDERMOTT, Ignatius Press, San Francisco 1983, 40–41; ID., *‘In the Beginning. . .’*, cit., 74–77.

38. See for example ID., *Jesus of Nazareth: Holy Week*, cit., 160–162; ID., *Behold the Pierced One*, cit., 40–42; ID., *The Spirit of the Liturgy*, Engl. Transl. J. SAWARD, Ignatius Press, San Francisco 2000, 56; ID., *A New Song for the Lord: Faith in Christ and Liturgy Today*, Engl. Transl. M. MATESICH, Crossroad Publishing Company, New York 1996, 8–9, 22–24. Ratzinger credits Hans Urs von Balthasar with rediscovering the thought of Maximus the Confessor, especially with his work: H. U. VON BALTHASAR, *The Cosmic Liturgy*, Engl. Transl. B. DALEY, Ignatius Press, San Francisco 2004. Ratzinger also consistently points to the work of Shönborn in this field, especially C. SHÖNBORN,

there was no human will in the person of Christ. In his interpretation of the prayer of Jesus on the Mount of Olives, Maximus identifies the will of the human nature of Jesus as his “natural will”. “In Jesus’ natural human will, the sum total of human nature’s resistance to God is, as it were, present within Jesus himself” as the anguish of Jesus clearly displays³⁹. At the same time, there is also present within Jesus the “personal will” of the “I” of the Son. As the Gospels clearly indicate, the “I” of the Son is oriented and directed towards the Father and doing the will of the Father. In Jesus’ prayer on the Mount of Olives the personal will of the Son draws the natural will into itself in total obedience to the will of the Father. Maximus emphasizes that such a union of wills in no way leads to a loss or annihilation of the natural will of the human nature of Christ. This is “because the human will, as created by God, is ordered to the divine will”⁴⁰. Therefore, in this “synergy” of the natural will with the personal will, understood in terms of “working together”, there is the fulfillment of the human will and the fullest possible expression of human freedom⁴¹. “The drama of the Mount of Olives lies in the fact that Jesus draws man’s natural will away from opposition and back toward synergy, and in so doing he restores man’s true greatness”⁴². The truly human will of Christ, which took upon itself all the anguish of sin and death, in the obedience of the Son has made possible the synergy between the divine will and the human will that brings to the human will its full dignity and fulfillment. In this synergy is located the possibility for the full expression of human freedom, as the human will participates in the subordination, self-giving, and self-expropriation of the “I” of the Son to the “Thou” of the Father⁴³.

Therefore, in his prayer on the Mount of Olives, Jesus redeems the freedom of humanity, making it possible for humanity to participate “in the Son’s freedom”⁴⁴. In this way one can see that the teaching of Con-

God’s Human Face: The Christ-Icon, Engl. Transl. L. KRAUTH, Ignatius Press, San Francisco 1994.

39. Cfr. ID., *Jesus of Nazareth: Holy Week*, cit., 161.

40. *Ibid.*, 160.

41. Cfr. *Ibidem*.

42. *Ibid.*, 161.

43. Cfr. ID., *Behold the Pierced One*, cit., 41.

44. *Ibid.*, 42.

stantinople III has implications for the freedom of all of humanity with the affirmation that “when the human will is taken up into the will of God, freedom is not destroyed; indeed, only then does genuine freedom come into its own”⁴⁵. The filial obedience of Jesus Christ lived in the full depths of its humanity, gives to all human persons the possibility of finding the fulfillment of their human freedom as they are invited to enter into the filial obedience of the Son to the will of the Father⁴⁶.

3.2.2 Filial obedience and Hebrews 10

A key passage often considered by Ratzinger as an expression of the filial obedience of the Son is *Hebrews* 10:5-7⁴⁷. This passage from *Hebrews* is a very clear reference to *Psalms* 40 [39]:6-8. Ratzinger asserts that “[t]he Letter to the Hebrews sees these words from the psalm as the revelation of the dialogue between the Father and the Son that is the Incarnation”⁴⁸. The text of *Psalms* 40 emphasizes that what is most important for humanity in relation to God is to have open “ears”. The “ears” of man symbolize the capacity to hear, and thus, the capacity of man to obey. Therefore, what God really wants from man rather than exterior acts of animal sacrifice is man’s offering of himself in obedience to God. This self-offering in obedience is what is truly pleasing to God. “Man’s true thanksgiving, the thanksgiving that is in accordance with God, means entering into the will of God”⁴⁹.

If one considers the text of *Hebrews* 10:5-7 one notices that there is one small change to the text of *Psalms* 40 that is otherwise paraphrased rather precisely by *Hebrews* 10. What is different in *Hebrews* 10 is that the word “ears” has been replaced by another word: “body”. For Ratzinger this change of one word has tremendous consequences, as the “body”

45. *Ibid.*, 38.

46. With this background one can understand the reason for Ratzinger’s critique of the treatment of freedom in *Gaudium et Spes* #14, which lacks a Christological foundation. See *Id.*, “The Dignity of the Human Person”, cit., 136-140.

47. For some examples of Ratzinger’s references to this passage see: *Id.*, *Jesus of Nazareth: Holy Week*, cit., 80, 233; *Id.*, *Jesus of Nazareth: From the Baptism*, cit., 334; *Id.*, *The God of Jesus Christ*, cit., 65-68; *Id.*, *Principles of Catholic Theology*, cit., 20.

48. *Id.*, *The God of Jesus Christ*, cit., 67.

49. *Ibidem*.

here refers to the Incarnation of the Son who takes on the fullness of human nature and the bodily existence that this entails. With the Incarnation of the Son, the eternal obedience of the Son to the Father has become incarnate. Ratzinger affirms that the “body, or more correctly the humanity of Jesus, is the product of obedience, the fruit of the loving response of the Son; it is, so to speak, prayer that has taken on a concrete form”⁵⁰. For Ratzinger the Incarnation is the fruit of the dialogue of love and obedience between the Son and the Father, and with the Incarnation the filial obedience of the Son is expressed in the human nature of Jesus Christ within creation. Ratzinger states that “[t]he Son’s gift of himself to the Father emerges from the dialogue within the Godhead; it becomes the acceptance, and thus the gift, of that creation that finds its synthesis in man”⁵¹. It is crucial to Ratzinger’s understanding of the humanity of Christ to emphasize that when the filial obedience of the Son becomes incarnate it takes the form of humility (*Phil* 2:8), the form of suffering love, as the Son who comes from the Father gives himself totally back to the Father⁵².

The obedience of the Son that becomes flesh in the Incarnation is seen by Ratzinger as the redemption of humanity, as the obedience of the Incarnate Son is what “bears the whole of humanity back to God” and makes true worship of God possible⁵³. The obedience of the Incarnate Son is therefore the locus where human life and human freedom find true meaning and fulfillment in worship. In Hebrews “[t]he incarnate obedience of Christ is presented as an open space into which we are admitted and through which our own lives find a new context”⁵⁴. As will be discussed in chapter 3 of this study, for Ratzinger the incorporation of the human person into the “open space” of the filial and bodily obedience of the Son occurs in a particular way through the sacrament of Baptism and is further experienced in the Holy Eucharist⁵⁵.

50. *Ibidem*.

51. *Ibid.*; *Id.*, *Principles of Catholic Theology*, 20: This passage from Hebrews reveals that “Incarnation is acceptance by Father and Son in word – in a dialogue in the Spirit – of the body “prepared” for the Cross”.

52. *Cfr. Ibid.*, 67-68.

53. *Cfr. Id.*, *Jesus of Nazareth: Holy Week*, cit., 235.

54. *Ibid.*, 236.

55. *Cfr. Ibid.*, 235.

3.3. *The body and the sonship of Christ*

Ratzinger emphasizes that the human nature of the Incarnate Son includes the bodily dimension of human existence. Ratzinger points out that the “body” and “corporality” can seem to be in one sense a “dissociating principle” for humanity, as the body “erects a dividing line that signifies distance and limit” between one person and another person, as well as, between the person and the cosmos⁵⁶. Yet, at the same time, one can see that “body” and “corporality” necessarily imply history and community as “corporality implies descent from one another”. Unlike a pure spirit that could be thought of as existing strictly for itself, bodily existence implies that human beings depend on each other for their lives⁵⁷. This dependence is a physical dependence, as bodily existence implies the need for help from other human beings with the necessities of life and cohabitation in the cosmos together. This physical dependence also points to the fact that every human person belongs to the whole of humanity. Bodily existence signals a long chain of relationships that can be traced back in history through generations of ancestry that all merge into the experience of human parentage and family. Further, human knowledge and human love can only be most fully experienced in the context of relationships as something coming “from another” and as realities that ultimately are experienced through the body and its senses. Ratzinger thus asserts that the bodily existence of man is indicative of the truth that for man to “be” in the full sense of his human nature, he must “be” in relation to others. In other words, for Ratzinger the body is a reminder of the relationality of the person and the fundamental dependency of the person. While the human person can fight to become independent and autonomous, such a pursuit will ultimately end in frustration as one is fighting against the truth of the very nature of bodily, human reality⁵⁸.

56. Cfr. ID., *Introduction to Christianity*, cit., 245.

57. Cfr. *Ibid.*, 245-246.

58. Ratzinger sees in Gnosticism a rejection of the dependence that is inherent to corporal existence. See ID., *In the Beginning. . .*, cit., 96-100; ID., *Introduction to Christianity*, cit., 160; Cfr. ID., “Man between reproduction and creation: Theological questions on the origin of human life”, Engl. Transl. T. CALDWELL, in *Communio* 16 (Summer 1989) 197-211, 208.

Ratzinger emphasizes that the Son, through the Incarnation, embraces the full import of the dependence and relationality inherent to human nature and bodily existence. The Son embraces this dependence and relationality in a particular way through his childhood. Ratzinger considers it to be no accident that Jesus asserts that his followers must become like children to enter the kingdom of heaven⁵⁹. In the human childhood of the Son of God one can learn much about the nature of true human existence, as the childhood of Jesus reveals what it means to truly be a child. Ratzinger states that the childhood of Jesus shows us that to be a child means “dependence”, to be in need of support and help from others. “As a child, Jesus came not only from God, but from other human beings. He grew in the womb of a woman, from whom he received his flesh and his blood, his heartbeat, his gestures, his language. He received life from the life of another human being”⁶⁰. Bodily existence is indicative that the child, and in a particular way the child Jesus, receives from others the “inheritance” of his ancestors and the whole winding path of generations that lead back to Adam⁶¹. Further, the bodily existence of a child indicates the dependence of the child on others not only in the realm of biological reality and common ancestry, but also in the child’s reception from others of forms of thinking and of looking at reality.

Ratzinger emphasizes that Jesus’ words in *Mt* 18:3 show that “being a child” is not just a transient phase of life “that is a consequence of man’s biological fate and then is completely laid aside”⁶². In fact, Jesus’ words show that “it is in “being a child” that the very essence of what it is to be a man is realized”⁶³. The childhood of Jesus reveals that human realization is not found in the search for autonomous self-gratification, but rather, human realization is to be found in the filial relationship of the dependent Child with the loving Parent, the relationship of the Son with the Father. Ratzinger asserts that the human childhood of Jesus corresponds in a significant way with his most profound personal mystery,

59. Cfr. *Mt* 18:3.

60. J. RATZINGER, *The God of Jesus Christ*, cit., 70.

61. Cfr. *Ibid.*, 70-71.

62. *Ibid.*, 71.

63. *Ibidem*.

his divine Sonship. The highest dignity of Christ is found in his divinity which “is ultimately no power that he possesses on his own” as “it is rooted in the fact that his existence is oriented to the Other, namely, to God the Father”⁶⁴. The dependence of the Son on the Father is not lived by the child Jesus as a burden to be overthrown or escaped, but it is rather the source of his highest dignity. For Ratzinger, the fact that the early Councils of the Church consider the highest title of Jesus Christ to be “the Son” is indicative of the correspondence between his divinity and his existence as a child. With the emphasis on the word “Son”, “[t]he divine dignity is specified by means of a word that describes Jesus as a perpetual child”⁶⁵. The perpetual childhood of the eternal Son orients the entire existence of the Incarnate Son in relation to *Abba*, the Father. The Incarnate Son in his perpetual childhood continually receives his filial existence from the Father, and in his bodily existence responds to the Father’s generosity in loving, filial obedience⁶⁶.

3.4. *Christological implications for the filial meaning of the body*

From these Christological reflections of Ratzinger one can begin to establish a proper understanding of the “filial meaning of the body”. In the filial existence of the Incarnate Son one can see that the body of Jesus Christ is a place of relationality and dependence, which are freely accepted and lived in relation to God the Father and in relation to human persons. This filial existence of the Son that is continually received from the Father is embraced by the Incarnate Son who responds to the Father in loving obedience. Thus, the body in its filial meaning signifies origin, dependence, and receptivity which open up the possibility for freedom to express itself in obedience and love. Ratzinger’s approach to Christology helps one see that the Incarnate Son thus reveals the true nature of the filial meaning of the body, and opens up to the human per-

64. *Ibid.*, 72.

65. *Id.*, *The Blessing of Christmas*, Engl. Transl. B. McNEIL, Ignatius Press, San Francisco 2007, 76.

66. *Cfr. Id.*, *The God of Jesus Christ*, *cit.*, 72–73.

son the possibility of living the fullness of the filial meaning of the body. Ratzinger emphasizes that in the New Testament Jesus Christ:

does not regard his divine sonship as something reserved only for himself: the meaning of the Incarnation is rather to make what is his available to all. Man can be “in Christ”, enter into him, and become one with him; and whoever is in Jesus Christ shares his sonship and is able to say with him, “Abba”, “my father”⁶⁷.

In Jesus Christ the human person can become a “son in the Son” and enter into a more profound relationship with the All-powerful Creator, God the Father, who is accessible to humanity. By entering into the perpetual childhood of Christ the Christian is able to ultimately share in divine life⁶⁸. For Ratzinger this entrance into the perpetual childhood of Christ takes place in a particular way through the sacrament of Baptism, and thus Baptism will be the focus of the final stage of this study.

4. FILIATION AND BAPTISM

4.1. *The rite of Baptism*

When considering the sacrament of Baptism Ratzinger begins by reflecting upon the liturgical rite of the sacrament⁶⁹. As with every sacrament, there is a material sign (matter) and word (form) that make up the sacramental rite of Baptism. In the sacrament of Baptism the matter of the sacrament is water. Ratzinger perceives clearly that in the contemporary world the symbolism of Baptism is routinely unappreciated

67. *Ibid.*, 49.

68. Cfr. *Id.*, *The Blessing of Christmas*, cit., 76; While Marx and others argue that being dependent is not freedom since one is not autonomous, the childhood of Christ shows that “Marx’s words declare love to be slavery. For *love* means that I need the other and that I need his goodwill”. See *Ibid.*, 58.

69. Cfr. *Id.*, *Principles of Catholic Theology*, cit., 28. When considering the current state of affairs of sacramental theology, Ratzinger laments the disunity that often exists between sacramental theology and liturgical theology. For a summary of the complementary relationship between liturgical theology and sacramental theology in the thought of Ratzinger see A. DIRIART, “L’orientation liturgique de la sacramentaire de J. Ratzinger” in *Anthropotes* 26 (2010) 319–351, 323–335.

and ignored. After all, one can ask, what do a couple drops of water at a Baptism really have to do with salvation?⁷⁰ Ratzinger notes that in order for the symbolism of Baptism and the other sacraments to be perceived in the contemporary world, there must be first a re-discovery of the sacramental structure of reality⁷¹. He points out that water has a very rich symbolism of cleansing and cleaning which provides some insight into what happens at Baptism where one is cleansed of sin⁷². Ratzinger emphasizes that in the history of salvation water also symbolizes death⁷³, so immersion into the water of Baptism “is a symbol of death, which recalls the death symbolism of the annihilating, destructive power of the ocean flood”⁷⁴. The flowing waters of the Red Sea and the “rescue” of the people of Israel by God are also called to mind by the deadly power of water. Therefore, water is also a symbol of life, especially since water is necessary for life, and nourishes and fructifies life. Ratzinger asserts that these symbolisms of water all communicate the truth of the event that transpires in the sacrament of Baptism. The symbolism of death inherent to water points to a real death that must take place at Baptism, while also pointing to a new life that is born at Baptism as well. Water expresses the fact that Baptism involves death and resurrection, which can be described as a “re-birth”⁷⁵.

The full meaning of the re-birth that takes place in the sacrament of Baptism can be more fully grasped by considering the word of this sacrament. The word of the sacrament of Baptism is the invocation of the Trinity. The invocation of the name of God with the Trinitarian formula at Baptism is indicative of the change that occurs in the one who is baptized. Ratzinger uses the analogy of the change of name that

70. Cfr. ID., *Principles of Catholic Theology*, cit., 28.

71. Cfr. ID., “La fondazione sacramentale dell’esistenza cristiana” in *Opera Omnia* Vol. XI: *Teologia della Liturgia*, Itl. Transl. I. STAMPA (Editor), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 221-241; For a summary of Ratzinger’s position see A. DIRIART, “L’orientation liturgique”, cit., 347-348.

72. Cfr. For example, see Ratzinger’s discussion of the theme of water in the Gospel of John in ID., *Jesus of Nazareth: From the Baptism*, cit., 238-248. For a summary of the meaning of water in relation to Baptism, see ID., *The Spirit of the Liturgy*, cit., 222-223; ID., *Dogma and Preaching*, cit., 297-299.

73. Cfr. ID., *Principles of Catholic Theology*, cit., 38-39.

74. ID., *Jesus of Nazareth: From the Baptism*, cit., 15.

75. *Ibid.*, 16.

occurs with a marriage in patriarchal societies to help explain the reality of this change in the baptized. When a bride takes on the name of her husband with marriage, the change of a name is an external manifestation “of the fact that, from now on, they form a new unity by virtue of which they abandon their former mode of existence and are no longer to be met separately but always together”⁷⁶. With Baptism, the invocation of the name of God is an expression of the fact that the human person who is baptized abandons his former way of life and is brought into a communion of existence with the Trinitarian God. Ratzinger emphasizes that this theme of the name of God can only be properly understood in light of the history of salvation found in the Old Testament. There one finds that God names himself with reference to men, as God is identified as the God of Abraham, Isaac, and Jacob. Here these men are associated with God in a way that makes them belong to God, the living God⁷⁷. This reality finds its fulfillment in the person of Jesus Christ who is the Son of God. As “Son” Jesus Christ is united to God and belongs to God more intimately than any of the ancestors whose names were previously identified with God⁷⁸. With Baptism a person is identified with the name of God who is Father and Son united by the Holy Spirit. In Baptism the person being baptized is able “to enter into the Son’s relationship with God and so to be transported into the unity of the Spirit with the Father. Being baptized would thus be the call to share in Jesus’ relationship with God”⁷⁹. By being identified with the name of God in Baptism, the Christian is inserted into a new mode of existence that is a participation in the filial existence of the Son in relation to the ever-living Father.

The word of the sacrament of Baptism is thus indicative of a change in subject, or a change in the “I” of the baptized. Through Baptism the former “I” of the individual must die, so that the baptized individual may enter into the “I” of the Son in relation to the Father. This entrance into the filial existence of the Son with the Father “attacks the roots of

76. Id., *Principles of Catholic Theology*, cit., 31.

77. Cfr. *Ibid.*; cfr. Mk 12:18-27.

78. Cfr. *Ibid.*, 31-32.

79. *Ibid.*, 32.

our autonomy more deeply than the deepest earthly bond can do”⁸⁰. The filial existence of the baptized person demands that the whole of one’s life becomes “sonlike”, belonging completely to the Father so that one can become an “attribute” of God. The death of one’s “I” in Baptism brings about a rebirth in the “I” of the Son that is an “I” that necessarily embraces the entirety of the whole Christ, Head and Body. Therefore, Baptism is the “entrance into the great family of those who are sons along with us”⁸¹. The form (word) of Baptism thus expresses that Christian existence, existence in Christ and in the Trinity, for the baptized is necessarily both a filial and an ecclesial existence⁸².

4.2. *Infant Baptism*

With a proper understanding of Baptism as entrance into the filial relationship of the Son with the Father, one can see that Baptism is something that cannot be earned or created on one’s own, but it is something that must be “received”. As Ratzinger points out, “no one can make himself a son” since sonship is something that can only be received⁸³. Baptism and the entrance of the baptized into the filial relationship of the Son with the Trinity is a gift. The truth of the gift nature of Baptism is, for Ratzinger, communicated by the practice of infant Baptism. It is God who awakens and calls one to faith, and while this engages human decision and abilities, the reality of sonship conferred by Baptism goes above and beyond anything the human person is capable of doing on his own⁸⁴. Ratzinger emphasizes that the eternal childhood of the Son is lived out in terms of receptivity. The eternal Child “is always one who receives. The Son does not simply design his own existence; he receives it in a most profound dialogue with God”⁸⁵. The participation of the baptized in this receptivity of the eternal childhood of the Son is

80. *Ibid.*, 33.

81. *Ibid.*, 32-33.

82. Cfr. *Id.*, *The Meaning of Christian Brotherhood*, Engl. Transl. W. A. GLEN-DOEPLER, Ignatius Press, San Francisco 1993², 45-55.

83. Cfr. *Id.*, *Principles of Catholic Theology*, cit., 32.

84. Cfr. *Ibid.*, 41-42.

85. *Ibid.*, 32.

lived out in a manner that is completely different from the fallen man who wishes to be his own god, to be independent, and to owe nothing to anyone. Ultimately, in accepting his dependence on the Father in open receptivity, the baptized is able to receive the loving affirmation of the Father. With Baptism one is able to enter as a child into the eternal dialogue of the Son with the Father, and receive the Father's love as the Father affirms: "It is good that you exist"⁸⁶. In this way, the baptized is freed to find harmony within himself, the harmony that is only possible if one has first received love. This love that is first received provides the foundation from which one can then eventually fully give oneself in love to others⁸⁷. Ratzinger emphasizes that the true foundation of the entire life of Jesus that was lived as a pro-existence of self-giving love for others is located in this love that he had received from the Father⁸⁸. Only when the free gift of the love of the Father is first received is one then able to fully give oneself away in love – only then is one able to find the true joy that is found in communion with God and with the human family.

4.3. *Christ and Baptism*

Ratzinger insists that there must be a clear Christological focus in order for any of the seven sacraments to be fully understood. Thus, for Ratzinger it is necessary to consider the Baptism of Jesus in order to understand the sacrament of Baptism. Ratzinger describes the culmination of the economy of salvation in the Incarnation of the Son in terms of descent and ascension⁸⁹. This whole movement is vividly made present at Jesus' own Baptism, where his descent into the water points to his descent into the depths of human sinfulness and misery in his passion

86. *Ibid.*, 80-81; ID., *To Look on Christ: Exercises in Faith, Hope, and love*, Engl. Transl. R. NOWELL, Crossroad Publishing Company, New York 1991, 83-86; Here one can see the influence of Pieper, see: J. PIEPER, *Faith, Hope, Love*, Ignatius Press, San Francisco 1997, 163-172.

87. In this way one can see how the "filial meaning of the body" provides the foundation for the "spousal meaning of the body" and the "parental meaning of the body".

88. Cfr. ID., *Principles of Catholic Theology*, cit., 73-74.

89. Cfr. ID., *The Spirit of the Liturgy*, cit., 123.

and death on the Cross. His ascension from the waters at his Baptism and the voice of the Father confirmed his filial identity and pointed to his resurrection where the whole of history that Christ had taken upon his shoulders was transformed and carried to its fulfillment⁹⁰. For Ratzinger Christian Baptism is an entrance into this movement of the Incarnate Son, as it is in Baptism that the catechumen descends to die with Christ and ascends to be re-born in Christ. Ratzinger states,

To accept the invitation to be baptized now means to go to the place of Jesus' Baptism. It is to go where he identifies himself with us and to receive there our identification with him. The point where he anticipates death has now become the point where we anticipate rising again with him⁹¹.

Therefore, it is by entering into Jesus' descent that one becomes identified with Jesus in his filial existence, and it is because of this filial existence that one is also able to share in the resurrection of Jesus that is understood by the New Testament to be a filial event.

Ratzinger emphasizes that the movement of Christian Baptism does not "stop" though with the event of the resurrection of Jesus. Rather, Christian Baptism also incorporates a person into the ascension of Jesus to the right hand of the Father. Ratzinger states that "Baptism is a participation in Jesus' ascension as well as his resurrection. The baptized person, as such and on that account, is already included in the ascension and lives his hidden (his most individual) life there, in the elevated Lord"⁹². Here Ratzinger cites *Ephesians* 2:6 to emphasize the fact that Baptism gives the baptized a share in the filial existence of the ascended, Incarnate Son in relation to the Father. As the mystery of the Assumption of Mary also makes clear, the bodily dimension of human existence is not opposed to the eternal life of the Trinity. Through the humanity of the Incarnate Son, now ascended to the right hand of the Father,

90. Id., *Jesus of Nazareth: From the Baptism*, cit., 18-20.

91. *Ibid.*, 18: Ratzinger interprets Romans 6 as a commentary on this process of entering into the descent and ascension of Jesus that is symbolized by his baptism.

92. Id., *Daughter Zion*, cit., 80.

human nature is able to share in the filial rapport of the Son with the Father⁹³.

Ratzinger asserts, referencing 2 *Corinthians* 5:16-17, that in Baptism the baptized becomes a “new creation” in Christ by sharing with Christ in his ascended existence at the right hand of the Father. Through Baptism the Christian is given access to the communion of the Son with the Father, and this heavenly communion becomes the central reference point for the existence of the baptized. “Through Baptism, our life is already hidden with Christ in God – in our current existence we are already “raised” with him at the Father’s right hand (cfr. *Col* 3:1-3)”⁹⁴. Therefore, Baptism gives a Christian a radical newness that is a share in the heavenly life of the Incarnate Son with the Father. This filial relationship gives a completely new orientation to the human existence of the baptized as it provides a goal and destination for both the “body” and the “history” of the baptized. In the filial existence of the Incarnate Son at the right hand of the Father, the baptized person finds the true fulfillment of their human existence in both its corporal and historical dimensions⁹⁵.

A key passage for Ratzinger’s understanding of not only Baptism, but of the entire Christian life, is *Galatians* 2:20. Here St. Paul affirms, “I have been crucified with Christ; it is no longer I who live, but Christ who lives in me; and the life I now live in the flesh I live by faith in the Son of God, who loved me and gave himself for me”⁹⁶. Ratzinger understands this passage in terms of the movement that takes place in Christian Baptism, as the catechumen is incorporated into Christ’s descent into death and into his ascent with his resurrection and ascension into the eternal life of God. To understand the dynamic of the movement described by *Gal* 2:20, Ratzinger refers to the teachings of the

93. *Ibid.*, 80-81.

94. *Id.*, *Jesus of Nazareth: Holy Week*, cit., 286.

95. *Cfr. Id.*, “La fondazione sacramentale dell’esistenza cristiana”, cit., 235-236.

96. RSV. Ratzinger cites this passage in many of his works. See for example, J. RATZINGER, *To Look on Christ*, cit., 95: “In the encounter with Christ there occurs, to use the technical language of theology, a *communicatio idiomatum*, a mutual inward exchange in the great new “I” into which I am led and made at home by the transformation of faith”.

Third Council of Constantinople⁹⁷. This Council, in declaring that the human will and the divine will of Christ are united by the “Yes” of the Son to the will of the Father, points to the obedience of the Incarnate Son as the fulfillment of the human will and of human nature. Ratzinger concludes that through Baptism the Christian is incorporated into the filial obedience of the Incarnate Son through which the human will finds its fullest perfection and fulfillment. In Baptism, the catechumen is “taken up into Christ’s obedience” to Father⁹⁸. In taking on corporal, bodily existence (cfr. *Hebrews* 10; *Psalms* 40) the Son has made a new obedience possible, “an obedience that surpasses all human fulfillment of the commandments. The Son becomes man and in his body bears the whole of humanity back to God. Only the incarnate Word, whose love is fulfilled on the Cross, is perfect obedience. . . .”⁹⁹

With Baptism then one must die to one’s own selfish will whose obedience to the will of the Father is marred by disobedience. In the sacrament of Baptism, “[t]he incarnate obedience of Christ is presented as an open space into which we are admitted and through which our own lives find a new context”¹⁰⁰. The practical consequences of entering into the filial obedience of the Son means one’s entire life is subject to a conversion, a *metanoia*. Ratzinger emphasizes that Christian existence involves more than just a change in some external behaviors in certain spheres of life or the following of a set of moral norms¹⁰¹. Rather, the change that Baptism brings in the life of a catechumen is a change that involves the orientation of the entirety of one’s life. This change in the “depths of one’s being” requires one to become a child¹⁰². Christian

97. Cfr. J. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, cit., 91.

98. Cfr. ID., *Jesus of Nazareth: Holy Week*, cit., 235.

99. *Ibidem*.

100. *Ibid.*, 236; In this way one can see why Ratzinger, following the lead of the Fathers of the Church, locates the pierced side of the crucified Jesus as a reference to the sacrament of Baptism. As the new Adam who exists in filial obedience as totally “from” the Father and “for” others, Jesus opens up the possibility for a “new community of men” who can live as “sons” in the complete openness of the filial existence of the Son. See, ID., *Introduction to Christianity*, cit., 241; ID., *Jesus of Nazareth: From the Baptism*, cit., 243; ID., *Dogma and Preaching*, cit., 298-299.

101. Cfr. ID., *Principles of Catholic Theology*, cit., 60-61: In this context Ratzinger cites the contribution of Dietrich von Hildebrand. See D. VON HILDEBRAND, *Transformation in Christ: On the Christian Attitude*, Ignatius Press, San Francisco 2001⁴.

102. Cfr. *Ibid.*, 65.

conversion for Ratzinger involves a continual fundamental openness that does not hold back any sphere of one's existence from the transforming love of the Father¹⁰³. Continual conversion or *metanoia* is understood by Ratzinger in terms of the words of Jesus in *Matthew* 18:3 who summarizes conversion in terms of becoming childlike. Ratzinger considers the "little way" of many saints from recent history to be providential reminders that this "little way" of childlike existence is the true definition of Christian conversion¹⁰⁴.

4.4. A "new" body and a "new" time

To summarize, one can affirm that the conversion that takes place at Baptism is a rebirth into the eternal childhood of the incarnate Son of God¹⁰⁵. This conversion is a reality that must be lived out continually throughout the whole of one's life as a fundamental disposition of childlike openness to the Father's transforming love and his eternal will. With the "rebirth" of Baptism the Christian receives a "new" body, as the Christian is united to the filial existence of the Incarnate Son at the right hand of the Father. This "new" body does not make the present bodily existence of the Christian irrelevant or unimportant. Instead, the corporal existence of the Son provides the ultimate goal and meaning to the bodily existence of the baptized¹⁰⁶. The resurrected body of the

103. Cfr. For von Hildebrand, Christian perfection is most fundamentally an unfolding of the life of Christ into which the Christian was inserted at Baptism. The Christian life is about becoming the "new man" (cfr. *Eph* 4:22-14) who is Christ. This process involves primarily an attitude of receptivity in which the Christian allows his existence to be formed by Christ. See D. VON HILDEBRAND, *Transformation in Christ*, cit., 3, 6, 87, 133-134.

104. Cfr. J. RATZINGER, *Principles of Catholic Theology*, cit., 65-67: Here Ratzinger highlights the example of Saint Thérèse of Lisieux and also refers to Blessed John XXIII; Cfr. ID., *Jesus of Nazareth: From the Baptism*, cit., 76-79, 99.

105. Cfr. ID., *The Blessing of Christmas*, cit., 59: "The child Jesus points us to this primal truth of human existence: We must be born again. . . We must be born again, laying aside our pride and becoming a child. In the child Jesus, we must recognize and receive the fruit of life".

106. Cfr. ID., *Eschatology*, Engl. Transl., M. WALDSTEIN – A. NICHOLS, Catholic University of America Press, Washington DC 1988, 236-237: In discussing heaven Ratzinger points out that that "[t]he "exaltation" of Christ, the entry of his humanity into the life of the triune God through the resurrection, does not imply his departure from this

Son shows that the meaning of the body is found in a dependence that is not slavery, but is instead, the freedom that is the result of being “from” the love of the Father and existing “for” and “with” others in love. The risen body of the Son shows that the body finds its true meaning in filial obedience lived as self-giving love. With the body of the risen Son as a point of reference, the baptized await with anticipation the resurrection of their own bodies¹⁰⁷.

With Baptism the catechumen also receives a “new” time, as the baptized is given a participation in the eternal existence of the Son¹⁰⁸. This should in no way be seen as a discarding of time or denigration of earthly time, but rather, in the Son who entered into time one can experience time in its fullest dimension. Ratzinger sees the eternal obedient “Yes” of the Son lived in his corporal and temporal existence to be the source of the new time that makes eternity accessible in corporal and temporal existence¹⁰⁹. “In the Word incarnate, who remains man forever, the presence of eternity with time becomes bodily and concrete”¹¹⁰. In the filial obedience of the Incarnate Son the history of disobedience was overcome, and the past, present, and future were given an eternal meaning¹¹¹. As was often communicated by the Fathers of the Church,

world but a new mode of presence in the world. In the imagistic language of the ancient creedal symbols, the mode of existence proper to the risen Lord is that of “sitting at the right hand of the Father.” It is sharing in God’s sovereign power over history, a power which is effective even where it is concealed. Thus the exalted Christ is not stripped of his worldly being but, by coming to transcend the world, is related to it afresh. “Heaven” means participation in this new mode of Christ’s existence and thus the fulfillment of what baptism began in us”. Thus, “heaven” means “that power over the world which characterizes the new “space” of the body of Christ, the communion of saints”.

107. Cfr. *Id.*, *The Spirit of the Liturgy*, cit., 218–219.

108. Cfr. *Id.*, *Eschatology*, cit., 160: “. . . the place where true life is found is the risen Christ. . . Christ brings time to its completion by leading it into the moment of love. When human life is lived with Jesus it steps into the “time of Jesus”: that is, into love, which transforms time and opens up eternity”.

109. Cfr. *Id.*, *The Spirit of the Liturgy*, cit., 92: “At first it seems as if there can be no connection between the “always” of eternity and the “flowing away” of time. But now the Eternal One himself has taken time to himself. In the Son, time co-exists with eternity. God’s eternity is not mere time-lessness, the negation of time, but a power over time that is really present with time and in time”; *Id.*, *The Feast of Faith*, cit., 32; *Id.*, *A New Song for the Lord*, cit., 11.

110. *Ibidem*.

111. Cfr. *Ibid.*, 60, 117.

the “new” time of the baptized is the time of the “eighth day”, the day of resurrection of the Incarnate Son¹¹². In the sacrament of Baptism the risen Incarnate Son becomes the point of reference for the existence of the baptized, rather than the looming inevitability of earthly death. While death in itself signals loneliness, the resurrection points to loving communion as the eternal meaning of historical and bodily existence¹¹³. In light of this understanding of Baptism one can see that the filial meaning of the body not only points to the origin of the human person, but it also orients the human person towards his final destiny in the filial existence of the Incarnate Son. In this way one can see that it is through the re-birth of Baptism that the human person is oriented towards the possibility of living the fullness of the “filial meaning of the body”.

5. CONCLUSION

In the final lines of *The Jeweler's Shop*, Karol Wojtyła points to the importance of the gift of filiation as Stefan says to Anna: “What a pity that for so many years we have not felt ourselves to be a couple of children. Anna, Anna, how much we have lost because of that”¹¹⁴. When one considers the richness of the filial meaning of the body that is illuminated by the theology of Joseph Ratzinger, one can see that it is indeed a great pity and much is lost when one does not recognize and live the filial meaning of the body. As Ratzinger affirmed at a symposium in Rome in September 2003, the category of filiation is not only fundamental to an adequate understanding of the person of Jesus Christ, but it also “equally reveals the ultimate identity of every man”¹¹⁵. As this study has shown, the full truth about the origin and destiny of a human person cannot be understood without reference to filiation. A proper emphasis on the

112. Cfr. *Ibid.*, 97.

113. Cfr. *Ibid.*, 101-103, 137-138: For Ratzinger Baptism is the fulfillment of the Exodus event, as it brings true freedom from the absurdity of death, and opens up communion of life and love between God and humanity.

114. K. WOJTYŁA, “The Jeweler’s Shop”, cit., 322.

115. J. RATZINGER, “Prolusione Dell’Em.mo Cardinale Prefetto in apertura del Simposio”, cit., 20. Translation by author.

filial meaning of the body within the greater context of the “theology of the body” is thus essential for an adequate anthropology.

In considering the results of this study in light of the “theology of the body” developed by Pope John Paul II, one can see the importance of a proper understanding and emphasis of the concept of “original solitude” within the greater context of the “theology of the body”. One can also see the importance of the “filial meaning of the body” as a foundation for an experience and understanding of the both the “spousal meaning of the body” and the “parental meaning of the body”. When one considers the question of the development of the “theology of the body”, Ratzinger’s approach to filiation provides a model of theological methodology in which the import of human nature and the human body is taken seriously – especially in relation to Christology. The approach of Ratzinger demonstrates most clearly that the “theology of the body” is worth developing and how such development provides far reaching implications into various areas of theological research and inquiry.

SOMMARI

Italiano

L’articolo cerca di sviluppare una comprensione del significato filiale del corpo attraverso uno studio del ruolo della filiazione nella teologia di Joseph Ratzinger. Esso inizia riassumendo brevemente l’antropologia teologica di Ratzinger, la quale enfatizza la relazionalità della persona umana. In secondo luogo, uno studio della Cristologia di Ratzinger mostra l’importanza della filiazione in una adeguata comprensione del Figlio Incarnato e mostra le implicazioni dell’eterna filiazione di Cristo per l’umanità intera.

In terzo luogo, l’articolo affronta la teologia di Ratzinger sul Battesimo, la quale concepisce il Battesimo come una rinascita del catecumeno nell’esistenza filiale e nella libertà filiale del Figlio Incarnato. L’articolo conclude che un’adeguata comprensione del significato filiale del corpo illumina la vera origine ed il vero destino della persona umana.

English

This article seeks to develop an understanding of the filial meaning of the body through a study of the role of filiation in the theology of Joseph Ratzinger. The article

begins by briefly summarizing Ratzinger's theological anthropology, which emphasizes the relationality of the human person. Secondly, a study of Ratzinger's Christology shows the importance of filiation in a proper understanding of the Incarnate Son, and the implications of the eternal childhood of the Son for all of humanity. Thirdly, the article addresses Ratzinger's theology of Baptism, which understands Baptism as a rebirth of the catechumen into the filial existence and the filial freedom of the Incarnate Son. The article concludes that a proper understanding of the filial meaning of the body illuminates the true origin and destiny of the human person.

Français

L'article cherche à développer une compréhension de la signification filiale du corps à travers une étude du rôle de la filiation dans la théologie de Joseph Ratzinger. L'étude débute en résumant brièvement l'anthropologie théologique de Ratzinger, laquelle proclame avec emphase la rationalité de la personne humaine. En second lieu, une étude de la Christologie de Ratzinger montre l'importance de la filiation dans une compréhension adéquate du Fils Incarné, et montre les implications de la filiation éternelle du Christ pour l'humanité toute entière.

En troisième lieu, l'article aborde la théologie de Ratzinger sur le Baptême, laquelle conçoit ce dernier comme une renaissance du catéchumène dans l'existence et la liberté filiales du Fils Incarné. L'article conclut qu'une compréhension adéquate de la signification de la filiation du corps illumine la véritable origine et la véritable destinée de la personne humaine.

Español

El artículo intenta elaborar una comprensión del significado filial del cuerpo por medio de un estudio del papel de la filiación en la teología de Joseph Ratzinger. Se inicia resumiendo brevemente la antropología teológica de Ratzinger, que pone su énfasis en la relacionalidad de la persona humana. En segundo lugar, el estudio de la Cristología de Ratzinger muestra la importancia de la filiación en una comprensión adecuada del Hijo Encarnado y enseña las implicaciones para toda la humanidad de la filiación eterna de Cristo.

En tercer lugar, el artículo afronta la teología de Ratzinger sobre el Bautismo, en la que concibe el Bautismo como un re-nacimiento del catecúmeno en la existencia filial y en la libertad filial del Hijo Encarnado. El artículo concluye que una comprensión adecuada del significado filial del cuerpo ilustra el verdadero origen y destino de la persona humana.

Português

O artigo busca desenvolver uma compreensão do significado filial do corpo mediante um estudo do papel da filiação na teologia de Joseph Ratzinger. Inicia-se reassumindo brevemente a antropologia teológica de Ratzinger, a qual enfatiza a dimensão relacional da pessoa humana. Em segundo lugar, um estudo da Cristologia de Ratzinger mostra a importância da filiação numa adequada compreensão do Filho Encarnado e mostra as implicações da eterna filiação de Cristo para a humanidade inteira.

Em terceiro lugar, o artigo afronta a teologia de Ratzinger sobre o Batismo, a qual concebe o Batismo como um renascimento do catecúmeno na existência filial e na liberdade filial do Filho Encarnado. O artigo conclui que uma adequada compreensão do significado filial do corpo ilumina a verdadeira origem e o verdadeiro destino da pessoa humana.

VITA DELL'ISTITUTO

A. Situazione statistica degli studenti

Totale studenti iscritti nell'Anno Accademico 2011/2012 = 2.426

a) Sede centrale

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 =	565
Dottorato	97
Licenza	96
Master in Scienze del Matrimonio	28
Master in Scienze del Matrimonio – ciclo speciale -	55
Master in Bioetica e Formazione	19
Maser in Fertilità e Sessualità Coniugale	33
Corso di Diploma in Pastorale Familiare	116
Studenti ospiti	44

b) Sezione statunitense (Washington, D.C.)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 =	89
Licentiate in Sacred Theology of Marriage and Family	8
Doctorate in Sacred Theology of Marriage and Family	9
Master of Theological Studies in Marriage and Family	44
Studenti programma Ph.D.	17
Studenti ospiti	11

c) Sezione messicana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 =	881
Licenciatura en Ciencias de la Familia	132
Maestría en Ciencias de la Familia	643
Diploma	106

d) Sezione spagnola

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 =	670
Licenciatura en Teología del Matrimonio y la Familia	16
Master en Ciencias del Matrimonio y la Familia	251
Especialidad Universitaria en Pastoral Familiar	403

e) Sezione Brasiliana

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 = 40

f) Sezione per l'Africa francofona (Cotonou, Benin)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 = 28

g) Sezione indiana (Changanacherry, India)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 = 58

Licenza 23

Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia 23

Master in Scienze del Matrimonio e della Famiglia
(spec. Bioetica) 12

h) Centro associato di Melbourne (Australia)

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 = 70

i) Centro associato del Libano

STUDENTI ISCRITTI NELL'ANNO ACCADEMICO 2011/2012 = 25

Licenza 6

Master 19

B. Situazione dei titoli di studio

a) Sede centrale

DOTTORATO IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

1. Dichiarati dottori in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

CHIHANE YOUAKIM, *La chasteté conjugale. Dialogue inter-religieux: Magistère de l'Eglise Catholique et Islam* (estratto)

COOPER ADAM GLYN, *Deification in Modern Catholic Theology: Reginald Garrigou-Lagrange, Henry de Lubac, Karl Rahner*

FIALA TIMOTHY RAPHAEL, *The Implications of John Paul II's Theology of the Body for a Return to Asceticism and Penance*

- GONZALEZ OÑA JUAN MARÍA, *“Sub Christi lumine”*. *Hacia una renovación cristocéntrica de la teología moral. Lineas de reflexión sobre el Magisterio del Vaticano II a Veritatis splendor*
- GRANADOS GARCÍA LUIS, *La “synergia” en San Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano*
- KNAPP JAMES GERARD, *Celebrate Chastity in the Life of the Priest in the Light of the Teaching of Karol Wojtyła / John Paul II*
- KUNES JAN, *La paternità spirituale in Doroteo di Gaza. Prospettive antropologiche e pedagogiche*
- LOMBARDO NICOLÒ, *Unioni di fatto e pastorale: un problema antropologico, culturale e sociale (estratto)*
- MARCHEWKA JACEK, *L'esistenza come dramma. L'uomo nella filosofia della speranza di Józef Tischner*
- MAZUR GRZEGORZ, *The Nature and Limits of Proxy Consent to Experimentation on Human Subjects*
- PATTERSON COLIN PETER, *Freedom, Virtue and Narrative. A Comparative Study of the Work of Alasdair MacIntyre and Stanley Hauerwas*
- VAZHAPPILLY TWINKLE ANTONY, *Truth, Love and Virtue: the Guiding Principles and Ends of Education in Josef Pieper (estratto)*

2. Dichiarati degni del Dottorato in S. Teologia del Matrimonio e della Famiglia:

- COOPER ADAM GLYN, *Deification in Modern Catholic Theology: Reginald Garrigou-Lagrange, Henry de Lubac, Karl Rahner*
- HOLGADO RAMIREZ ALEJANDRO, *“Sponsus et Exemplar”*. *El seguimiento de Cristo Esposo como participación en sus virtudes, según S. Buenaventura*
- KIM SANG YONG, *“L’ affectio maritalis” nella definizione del matrimonio*
- KUCIC RENATO, *La comunità nel pensiero di René Girard. Dalla comunità fondata sull’unanimità del meccanismo della vittima espiatoria alla comunità cristiana fondata sul sacrificio di Cristo*
- MALASPINA LUIS DANIEL, *“Tota Lex Christi pendet a Caritate”*. *La ley nueva, hermenéutica definitiva de la ley natural en la perspectiva de Santo Tomás de Aquino*

McLAUGHLIN EAMONN, *The Sanctification of Intelligence: Inquiry into the Transition from Rational to Mystical Knowledge in the Works of Edith Stein*

NKODO TSENG GABRIEL, *Le problème pastoral de la dot et ses implications morales dans le mariage coutumier. Esquisse d'une pastorale du mariage dotal au Cameroun*

PERDIZ FIGUEROA OSCAR, "Ascendens in personam". *La génesis de la vida hacia la persona. El acceso adecuado de Julián Marías (1914-2005) a la realidad humana*

PESCE FRANCESCO, *Amore di Dio e amore dell'uomo tra teologia e antropologia in Eberhard Jüngel*

VAZHAPPILLY TWINKLE ANTONY, *Truth, Love and Virtue: the Guiding Principles and Ends of Education in Josef Pieper*

WALLACE JOEL MATTHEW, "Inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei caritatem": *Charity, the Source of Christ's Action according to Thomas Aquinas*

LICENZA IN SACRA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

ABI ZEID WALID, *Neuroscience, Affectivity, and Happiness: a Confrontation Between A. Damasio and G. Marcel*

BARON JAMES MATHEW, *Education as Human Formation. Considering an Educative Anthropology in Light of the Work of Alasdair MacIntyre and René Girard*

CANDIDO DE MORAIS VALDIR, *O Encontro de Casais com Cristo como serviço a pastoral familiar no Brasil a luz da Familiaris Consortio 66*

CHEERAKATHIL SAYUJIA, *Truth and Mercy as the Principles of the Family Ministry in the Recent Magisterial Teachings*

EL MADI MARIO, *L'esperienza del dono nelle "Catechesi sull'amore umano" di Giovanni Paolo II*

FERNANDEZ MONTANA CARLOS ARTURO, *Economía relacional en el pensamiento de Stefano Zamagni*

GALUSZKA PAWEL STANISLAW, *L'azione di Dio e l'azione dei fedeli nell'Eucaristia secondo Robert Sokolowski*

- GARCIA RODRIGUEZ WILSON AUGUSTO, *El concepto de paternidad en Claudio Risé y Giuseppe Angelini con una aplicación pastoral en latinoamérica*
- HA DANG DINH, *Le norme morali fondamentali nella regolazione della fertilità secondo Humanae Vitae*
- HUBER VINCENT, *Prudence and Love in the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*
- KIM SOO JUNG, *Il cammino delle virtù. In dialogo con il pensiero di un confuciano coreano del XVIII secolo, Tasan*
- KREMER ALVAREZ JULIAN ANDRES, *El misterio de “Una caro” a la luz del pensamiento de Michel Henry. Fonomologia de la encarnacion*
- LEE HYUN-SEUNG, *Il rapporto tra il sacramento del matrimonio e gli altri sacramenti in Giovanni Paolo II*
- MEZZALIRA JOAO BAPTISTA, *“Prudência e amor”. Recentes interpretações da “prudencia” tomista em confronto*
- MONFORT VALLES JUAN JOSÉ, *La visión de la promesa en Gabriel Marcel. Ensayo a la luz de la fidelidad, la paternidad y la trascendencia*
- MWANGA RAPHAEL FERNINAND, *The Role of the Christian Family According to the Familiaris Consortio in the Context of Tanzanian Society*
- NGUYEN BAN MANH, *Il diritto e il dovere dei genitori all’educazione della fede dei figli nella famiglia vietnamita di oggi, secondo Familiaris Consortio*
- NELLANATTU ANTONY JOLLY, *Identità della persona e della famiglia tra frammentazione e ricomposizione. Impatto del relativismo sul matrimonio e sulla famiglia nell’insegnamento di Benedetto XVI*
- OFALSA RHEO, *The Relationality Between Jesus and the Blessed Virgin Mary According to Hans Urs von Balthasar*
- PENARAN ZEPEDA SERAFIN, *Maria icona de la nueva maternidad y esponsalidad en la historia de la Salvación. Percurso para una teología del matrimonio y la familia*
- PISANESCHI VANDRO, *Valor do Testemunho na educação cristã*
- PRATT MICHAEL DEAN, *A Study of Disordered Love in the Writings of C. S. Lewis*
- ROSIER CHRISTOPHE GEORGES, *Participer au “Grand Mystere”: la sublime vocation des Epoux Chretiens selon le Bienheureux Jean-Paul II*

SHAYO SIMON SUNGUKA, *The Relationship Between the Roles of Parents in African Traditional Family and the Teaching of Vatican II Council on Education of Children in Catholic Church of Tanzania*

SIKU JATA JOHANES FRANSISKUS, *Lettura pastorale del libro di Rut*

SMITH PHILIP ANDREW, *Filiation in Ratzinger. Towards An Understanding of the Filial Meaning of the Body*

SUICO ELIGIO, *Towards an Authentic Education to Love for the Filipino Youth. A Critique and an Alternative Proposal to the Sex-Education Module of the Department of Education of the Philippines*

TAURINI BRUNO, *La sfida della modernità: l'uomo tra individuo e società in Charles Taylor*

VIGOUROUX PIERRE ANDRE GEORGES, *Les personnes en état de Disorders of Sex Development. Problématiques éthiques et anthropologiques*

WARA BERNARDUS BELAWA, *La famiglia come comunità d'amore alla luce dall'enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*

ZAMFIRACHE NICOLAE, *Il Magistero della Chiesa in materia di fecondazione artificiale: dalla Donum Vitae alla Dignitas Personae*

ZVIRBLYS NERIJUS, *L'ideologia del "Gender" a confronto col pensiero di E. H. Erikson sull'identità personale*

MASTER IN SCIENZE DEL MATRIMONIO E DELLA FAMIGLIA

ANANIYAN VIKTORIYA, *L'impatto della globalizzazione sui rapporti familiari*

ARCANGELI OMBRETTA, *La grazia nuziale. Familiaris consortio e sua ricezione*

ASCANI ANDREA, *Il fenomeno delle convivenze: analisi delle cause e possibili prospettive di intervento pastorale*

CAMPEOTTO GIOVANNI MARCO, *La promozione della famiglia come scelta di salute. Le politiche pubbliche alla luce della verità sul bene comune*

DEL BENE PIERO, *Amore e matrimonio alla luce della "Gaudium et Spes"*

GALERA NIDA, *The Connection Between Virtues, Friendship and Happiness in the Thought of Paul Wadell*

IMPERIALE ROBERTA, *Il matrimonio alla luce della teoria mimetica*

LAURITANO MARIA TERESA, *Evangelizzare in prospettiva relazionale. Una risposta alla crisi della famiglia*

MAZZEI TOMMASO, *La famiglia nella missione della Chiesa: storia di un'identità da riscoprire e valorizzare, con uno sguardo nuovo*

MILANI DENNIS ROMEO, *La relazione fraterna tra figli adottivi*

MONSERRATI DONATO, *La famiglia cristiana "comunità credente ed evangelizzante"*

POZZI MARCO, *A che punto è la pratica pedagogica di Freire in Brasile?*

PULVIRENTI ANTONINO, *Un padre cristiano oggi: quale ruolo? Storia, identità, risorse, prospettive*

SCIALDONE ASSUNTA, *La storia dell'uomo alla luce delle Catechesi sull'Amore Umano*

ZARNAY STEFAN, *El Esposo pasa por la calle. La ayuda efectiva de Cristo en el matrimonio cristiano segun Karol Wojtyla*

MASTER IN BIOETICA E FORMAZIONE

BOUCHARLAT DE CHAZOTTE CHANTAL, *La genie de la femme infirmiere a partir de Jean Paul II*

MAIOLI SABRINA, *Bioetica: formazione e "riflessione". La proposta di fondazione poliambulanza*

NICOLI FEDERICO, *Educazione e bioetica di inizio vita. Dal protocollo di intesa tra MIUR e CNB alla didattica in classe*

b) Sezione statunitense

LICENTIATE IN SACRED THEOLOGY

BIOSCA EMILIO, *Fr. Felix Varela: Herald of the Culture of Life*

DUBROY MATTHEW, *Christian Philosophy: St. Thomas Aquinas, Jacques Maritain, and Fides et Ratio*

c) Sezione messicana

MAESTRÍA

ARRIOLA LADRÓN DE GUEVARA MARÍA DE LA LUZ, *La importancia del autoconocimiento en el ser humano, como un camino hacia la autorealización y trascendencia*

AVALOS SALAZAR SILVIA, *La nueva masculinidad y la participación de los varones en distintos escenarios: Trabajo y familia*

CÓRDOVA PÉREZ GINA GRACIELA, *Artículos especializados en Orientación a Familias*

GARCÍA AMARO MARÍA DE LOURDES, *Artículos especializados en Orientación a Familias*

GONZÁLEZ GUZMÁN CARMEN JUDITH, *Sugerencias para establecer límites en niños de 6 a 12 años siguiendo líneas de acción concretas*

LAMUÑO LINARES MARÍA SOLEDAD, *¿Quién soy? ¿Quién quiero ser?*

OLVERA ÁNGELES CLAUDIA, *Programa de Formación Humana en la Sexualidad Ordenada al amor para Adolescentes y Padres de Familia*

PATIÑO ROMERO ANA BERTHA, *Diseño de implementación del Departamento de Orientación*

PITTALUGA MORENO CLAUDIA, *Un Modelo para vivir el arte de Amar en la familia con hijos adolescentes con base en el estudio de casos de familias nuevas de México*

ROMANO SANZ MARÍA DE LAS NIEVES, *Proyecto de prevención de adicciones en los jóvenes para el programa “Más salud por Puebla” de la asociación Familia Fuerza del Futuro*

RUGARCÍA MENÉNDEZ MARÍA DE LA CRUZ, *Propuesta de un Centro de Orientación Familiar como ayuda a la Familia Poblana*

SÁNCHEZ GARZA MARIO, *Artículos especializados en Orientación a Familias*

TORRES LÓPEZ DE CÁRDENAS CLAUDIA, *Diagnóstico de necesidades de la afectividad de adolescentes de segundo de preparatoria de Bachillerato UPAEP*

d) Sezione spagnola

LICENCIATURA EN TEOLOGIA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

FERNÁNDEZ LÓPEZ JUAN, *Preparación al Sacramento, hoy*

FLORES GUTIÉRREZ FRANCISCO JAVIER, *Las Virtudes en San Juan de La Cruz*

GUEROLA ARRASTRARIA JUAN ANTONIO, *Directorio de preparación al matrimonio en la diócesis de Tortosa*

JARAMILLO LÓPEZ ELKÍN DE JESÚS, *EL significado de la Castidad en la obra amor y responsabilidad de Karol Wojtyła*

PIÑERO MARIÑO RAMÓN, *El misterio de la iniquidad: el pecado original y sus consecuencias antropológicas*

MASTER EN CIENCIAS DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

AGUILÓ FURIÓ JAIME, *El enmarcado semántico del aborto en los medios de comunicación*

AMARO FERMÍN MARTHA LUZ PLACIDA, *El derecho a la Vida*

BEDOYA GALLEGRO DIANA MARCELA, *Madres adolescentes y la vocación radical al amor. Una perspectiva desde la teoría relacional de D. Winnicott y la Antropología adecuada de Juan Pablo II*

BENITO GINER ISABEL, *Cómo desarrollar la resiliencia en los niños*

BERNABEU MÁS JOSÉ RAMÓN, *La Familia Cristiana, lugar privilegiado para transmitir la fe*

COELLO DE PORTUGAL ERHARDT BORJA ALEJANDRO, *Santidad matrimonial*

CONEJOS MÁRTINEZ ESTEFANÍA, *Familia y escuela en un mundo cambiante*

EGUÍA RECUERO RAÚL, *Adicción sexual: Origen, desarrollo, efectos y terapia de un fruto de la Revolución Sexual*

FERRER BARBERÁ VICENTA, *La obra del beato Padre Manyanet. Una Pedagogía fecunda para el siglo XXI, a la luz de la Sagrada Familia*

FERNÁNDEZ-MONTEJO ALFONSO SALVADOR, *Diseño y organización de una escuela de padres y madres "adecuada"*

FOSSATI MARZÀ RENZINA, *Marco Psicopedagógico para la educación sexual de etapa adolescente en los centros educativos*

- GARCÍA LÓPEZ FRANCISCO JAVIER, *Niños en peligro. Repercusiones de la ruptura familiar. Orientaciones para ayudarlos desde el centro escolar*
- GRAU PAVÍA M^a ENCARNACIÓN, *Familia y valores. Adolescentes y nuevas tecnologías*
- HAYA SERRANO M^a LUISA, *El perdón coo factor terapéutico en la reconciliación matrimonial*
- HURTADO CONTRERAS ÁNGEL LUIS, *Las teorías evolutivas y la esencia humana*
- JUESAS TORRES MARÍA, *Trastorno de personalidad no especificado y su influencia en la nulidad del matrimonio*
- LAZARO LAHUERTA JUAN M^a, *La ideología de género en España. Ejes transversales presentes en todas las modificaciones de la normativa legal de las legislaturas VIII y IX de la democracia Española*
- LAZZARO LÓPEZ JUAN FRANCISCO, *La Oración Matrimonial y familiar. Una experiencia de retorno a la Casa del Padre*
- LORENTE GRACIA MATÍAS, *Verdad, libertad y conciencia en la Veritatis Splendor*
- MARÍN MARTÍN DAVID, *La educación Sexual que demanda hoy la sociedad en los centros docentes*
- ORERO CLAVERO ANTONIO, *La participación de los padres en las escuelas católicas*
- PENADES CLIMENT JOSÉ, *La defensa del papel educativo de la familia frente al estado*
- PERLADO CASAS M^a DOLORES, *Las comidas Familiares entre el antiguo y el nuevo testamento*
- PONS IBORRA M^a DEL CARMEN, *Técnicas de reproducción artificial o procreación responsable. Consecuencias de la de la elección para la familia y la sociedad*
- RIOS ROMERO REBECA ROSAURA, *Memoria V Edición Máster oficial en Ciencias del Matrimonio y la Familia*
- SAMOL STEVEN, *La sanación interior y el perdón en el matrimonio. ¿Por qué te fijas en la paja del ojo de tu cónyuge y no adviertes la viga en el tuyo?*
- SANCHIS CUENCA ANA LUISA, *La mujer y la serpiente; aproximación a Génesis 3 desde una perspectiva femenina*

DE SANTIAGO HERNANDO PILAR, *Verdad e interpersonalidad en Juan Pablo II*

SERRANO PERIS MERCEDES, *La dimensión nupcial de la persona humana a través de "El taller del Orfebre" y la obra poética de Wojtyła*

M^a DEL SOCORRO VALENCIA ALZATE, *Familia y responsabilidad social corporativa necesaria e indisoluble alianza estratégica*

VERDEJO CALLADO NARCISO MOISÉS, *Las legítimas como elemento de cohesión familiar*

ESPECIALIDAD UNIVERSITARIA EN PASTORAL FAMILIAR

GÓMEZ PULIDO JUAN ANTONIO - CIRERA BERNAL INMACULADA, *La pedagogía del cuerpo*

GUTIÉRREZ GIL M^a CARMEN - GUIRADO GUTIÉRREZ JOSÉ M^a, *El significado de la paternidad responsable*

PEREA MERINA JESÚS M^a, *Iniciación cristiana y sacramento del matrimonio*

e) Sezione africana

LICENCE D'UNIVERSITÉ

HIDJO JUDITH KPÊMINADO, *Éducation sexuelle des enfants: enjeux et implications*

KABORÉ MARTINE, *L'importance de la communication et du dialogue dans la vie de famille*

MABUSANDRODU BÉATRICE-GRACIELLE, *Phénomène de Mariage précoce en milieu rural: Pour une Pastorale familiale selon le charisme dominical*

MUKAMUHUTU MARIE-CHRISTINE, *Problématique de la fidélité dans le couple chrétien catholique africain: Cas de la paroisse Bé-Klikamè*

TISSEGUEH HERVÉ, *La Traite des enfants chez les BETÄMMARIBE*

MASTER SCIENCE DU MARIAGE ET DE LA FAMILLE

ADJINDA FÉLICITÉ, *Importance du mariage civil dans la bonne gestion de la famille*

DOSSOU ANICETTE, *Statut Anthropologique de l'enfant à naître*

HOUNNONKPÈ ADRIEN, *L'éducation aux valeurs morales sexuelles au Bénin: un enjeu pour la femme moderne*

ILIZABALIZA OSCAR, *Recrudescence de la traite des enfants au Togo et ses facteurs explicatifs: Cas du village de Vo-Attivé-Kossidamè*

LICENCE CANONIQUE

ANIAMBOSOU ROCK, *Phénomène de Mariage précoce en milieu rural: Pour une Pastorale familiale selon le charisme dominical*

HOUETOUNGAN THÉODORE, *La Traite des enfants chez les BETĀMMARIBE*

NIYONZIMA ZACHARIE, *La conscience de l'identité chrétienne, une solution théologique aux divages ethniques dans le mariage au Burundi*

YEBOUA YAO FÉLIX, *Problématique de la fidélité dans le couple chrétien catholique africain: Cas de la paroisse Bé-Klikamè*

f) Sezione indiana

LICENCIATE

ARETHEDAM BINISH, *The East Syrian Theology of Marriage*

BABY BOSE, *Empowerment of Women for the Participatory Church with a Special Focus on The Teaching of Mar Ivaniose*

GEORGE RIJI, *Marian Significance in Family Spirituality*

KANNAMPILLY CHAKKAPPAN POULOSE, *Eucharist as the Source of Communion in the Church. Based on "Ecclesia De Eucharistia" in Relation to the Kerala Church*

CHAMAKALA SEBASTIAN, *Family: "The Domestic Church". Ecclesial Nature of the Family Vineeth Karukaparambil-The Sign at Cana a Paradigm of Love and Life in the Family*

MUVVALA SOLOMON RAJU, *Consent: The Basis of Christian Marriage*

REX SAHAYA ANTHUVAN, *The State and Responsible Parenthood (with Special Reference to the Proposed Women's Code Bill 2011 in Kerala)*

THARAPEL BENNY, *The Christian Parenting Perspectives and Implications Today*

MASTER DEGREE

ALICE JAMES FCC, *A Positive Mindset is the Backbone of a Healthy Family*

ANNIE SEBASTIAN, *Suffering Women and the Relevance of Family Counselling*

CLARIS MSMI, *A Study on Eucharist the Love of Religious Life*

DAISY DSS, *Upliftment of Dalit Families through Psycho-Spiritual Integration*

LINET FCC, *Relevance of Franciscan Eco-Spirituality in the Ecological Crisis of Today*

g) Centro associato di Melbourne (Australia)

MASTERS IN THEOLOGICAL STUDIES

CHUI NICK, *On Being Catholic and Singaporean: Identity and Mission with Reference to Ecclesia in Asia*

SMITH SIMONE, *St. Joseph and the Nuptial Mystery*

C. Attività scientifiche

a) Sede centrale

L'8 novembre 2011 si è svolta la solenne cerimonia d'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2011/2012. La celebrazione si è aperta con il messaggio di saluto del Gran Cancelliere, Cardinale AGOSTINO VALLINI, seguito dal saluto del Rettore della Pontificia Università Lateranense, S.E.Mons. ENRICO DAL COVOLO, S.D.B. Il Preside, Mons. LIVIO MELINA ha poi ripercorso nella sua relazione le attività dell'A.A. 2010/2011. Momento centrale della cerimonia è stata la Prolusione affidata a Sua

Eminenza il Cardinale MARC OUELLET, Prefetto della Congregazione per i Vescovi, dedicata al tema: “Cooperatori della verità dell’uomo”.

In occasione dell’inaugurazione dell’Anno Accademico 2011/2012, sono stati conferiti i premi ai migliori studenti del Dottorato, della Licenza e del Master dell’A.A. 2010/2011.

Il Premio *Sub Auspiciis*, concesso alla tesi dottorale che si è maggiormente distinta nell’Anno Accademico precedente, è stato attribuito al Rev.do P. KIM SANG YONG, per la tesi dal titolo *L’affectio maritalis nella definizione del matrimonio*, difesa il 4 ottobre 2011 con la votazione di 90/90 *Summa cum Laude*.

Dal 25 al 27 novembre 2011 si è tenuto il Convegno sul tema “La fecondità di *Familiaris consortio* da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI”, nato da un percorso condiviso tra l’Ufficio Nazionale CEI per la Pastorale della Famiglia, il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia e il Forum delle Associazioni Familiari. Sono intervenuti: S. Em.za ENNIO CARD. ANTONELLI, Prof. LIVIO MELINA; Proff. STANISLAW e LUDMILA GRYGIEL, Prof. PIERPAOLO DONATI; S.E. Mons. ENRICO SOLMI; DAVIDE e NICOLETTA OREGLIA; Prof.ssa MARIA LUISA DI PIETRO; LUCA e LAURA RUSSO; SERGIO e MARIA TERESA BERTOLDO; Prof.ssa ELENA GIACCHI; Prof.ssa RAFFAELLA IAFRATE; TOMMASO e GIULIA CIONCOLINI; SALVATORE e LUCIANA MARTINEZ; Prof. STEFANO ZAMAGNI; ENZO ROSSI; DARIO e LAURA VIRGA; S. E. Mons. MARIANO CROCIATA.

Il 2 dicembre, si è svolta la presentazione del libro “Il cambiamento demografico”, a cura del Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana, pubblicato da Laterza. Oltre al Presidente del Comitato, S.E.R. CAMILLO CARD. RUINI, nella discussione sulle tematiche del libro hanno partecipato: Mons. LIVIO MELINA e i Proff. SERGIO BELARDINELLI, GABRIELLA GAMBINO e GIAN CARLO BLANGIARDO.

Il 5 dicembre 2011 si è tenuta la presentazione del libro di Mons. MASSIMO CAMISASCA, “Amare ancora. Genitori e figli nel mondo di oggi e di domani”. Oltre all’Autore, sono intervenuti S.E. Mons. JEAN LAFFITTE, Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia, il dott. MAURIZIO AMOROSO, la dott.ssa MARIA TERESA TOSETTO e Mons. LIVIO MELINA.

L'11 gennaio 2012 si è tenuto il Seminario di studio “Quale famiglia per quale società”, organizzato in collaborazione con l'Istituto pastorale *Redemptor Hominis*. Tale evento si collocava tra le iniziative ufficiali in preparazione al VII Incontro mondiale delle famiglie previsto a Milano, dal 30 maggio al 3 giugno 2012. Sono intervenuti, oltre al Preside, il Rettore della Pontificia Università Lateranense, S.E. Mons. ENRICO DAL COVOLO, don DAVIDE MILANI, responsabile delle comunicazioni sociali della diocesi di Milano e del VII Incontro mondiale delle famiglie, i Prof. JOSÉ NORIEGA e CHIARA PALAZZINI e il Prof. DARIO EDOARDO VIGANÒ, Preside dell'Istituto *Redemptor Hominis*. Le conclusioni sono state affidate al Card. ENNIO ANTONELLI, presidente del Pontificio Consiglio per la Famiglia. Ad arricchire il convegno, inoltre, le testimonianze degli attori ALESSIO BONI e CRISTIANA CAPOTONDI nonché GUIDO CHIESA.

Dal 13 al 17 febbraio si è tenuto il corso *Visiting professors*, dedicato al tema “I primi anni di matrimonio”, con la presenza dei Prof. CARL A. ANDERSON, FRANCESCO BELLETTI, CARLO ROCCHETTA e EUGENIA SCABINI.

Il primo semestre è stato inoltre scandito dalle varie giornate del Corso Executive “Famiglia e sviluppo sostenibile”, organizzato dal Pontificio Istituto Giovanni Paolo II insieme a SRI Group e alla Fondazione Benedetto XVI. Cinque sono state le sessioni, dedicate rispettivamente ai temi: “Famiglia e profitto”; “Alleanza generazionale e sostenibilità”; “L'ambiente aziendale, gli impiegati e la famiglia”; “Verso altre forme di impresa”; “Politiche economiche e familiari”. Sono intervenuti il Sen. CARLO GIOVANARDI, Prof. LIVIO MELINA, Dott. GIULIO GALLAZZI, Dott. PIERO DAMOSSO, Dott.ssa DONATELLA TREU, Prof. MARIO MOLTENI, Dott. GIORGIO TROMBETTA, Prof. LUIGI CAMPIGLIO, Prof. PIERPAOLO DONATI, Dott. BERNHARD SCHOLZ, Prof. SERGIO BELARDINELLI, Prof. JOSÉ GRANADOS, Prof. GUGLIELMO FALDETTA, Dott.ssa CLAUDIA PAOLETTI, Dott. FRANCESCO BELLETTI, Prof. STEPHAN KAMPOWSKI, Prof. STEFANO ZAMAGNI, Prof. DANIELE PACE, Prof. FRANCESCO D'AGOSTINO, Prof. CARL A. ANDERSON, Arch. PAOLA MURATORIO, On. LUISA CAPITANIO SANTOLINI.

Durante il secondo semestre, a partire dal 23 febbraio si è tenuto il Ciclo di Conferenze “*Saper portare il vino migliore*. Strade di pastorale familiare”, organizzato in collaborazione con l'Ufficio nazionale della CEI

per la Pastorale della Famiglia. I temi presentati in tale ciclo sono stati: “Fecondità nell’infertilità” (Proff. Sr. BENEDETTA ROSSI e MARIA LUISA DI PIETRO); “L’adozione e l’affido” (Prof. MAURIZIO CHIODI e Dott. MARCO MAZZI); “Fedeltà nella separazione” (Mons. EUGENIO ZANETTI e Dott. EMANUELE SCOTTI); “Educare alla vita buona del Vangelo e alla vocazione” (Prof. FURIO PESCI e Sr. ROBERTA VINERBA); “I tempi del lavoro e la vita della famiglia” (coniugi CLAUDIO e LAURA GENTILI e coniugi DARIO e LAURA VIRGA).

Il 3 maggio si è tenuta la conferenza pubblica dal titolo “Parola di Dio, matrimonio e famiglia. Le prospettive dell’esortazione apostolica *Verbum Domini*”. Sono intervenuti i Proff. BRUNO OGNIBENI, LUIS SANCHEZ NAVARRO e BENEDETTA ROSSI.

Da febbraio a maggio 2012 si è svolto in cinque sedute il Seminario interno dei docenti dell’Istituto, che si sono confrontati sul tema “Il significato dell’*una caro*”. Sono intervenuti come relatori i Proff. JOSÉ NORIEGA, GILFREDO MARENGO, JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, OANA GOTIA e JOSÉ GRANADOS.

Oltre al Seminario di Studio “Quale famiglia per quale società”, l’Istituto si è fatto presente in vari modi al VII Incontro Mondiale delle Famiglie di Milano. Insieme al Forum delle Associazioni Familiari, l’Istituto ha tenuto uno stand nella Fiera di Milano durante i giorni precedenti l’incontro con il Santo Padre. Il Prof. JOSÉ GRANADOS è stato invitato a partecipare all’Incontro “Celebrare la festa in famiglia: riti e gesti nell’esperienza familiare” il 1° giugno 2012, all’interno del Congresso Teologico Pastorale organizzato in tale occasione. Inoltre, la Prof. ssa OANA GOTIA ha rappresentato l’Istituto nel *World NFP Operators Summit*, che ha avuto luogo sabato 2 giugno a Milano, in occasione dell’IMF, di cui questo evento faceva parte. Sempre in occasione dell’Incontro di Milano, è stato pubblicato il volume “*Sposi e santi. Dieci profili di santità coniugale*” (a cura di L. e S. GRYGIEL), frutto di un ciclo di conferenze su tale tema.

In data 1° giugno, in adeguamento ai nuovi Statuti, il Dott. VICTOR SOLDEVILA è stato nominato Segretario Generale dell’Istituto.

Nei giorni 27-28 giugno la Sede Centrale ha ospitato i lavori del Consiglio di Istituto, che ha visto la partecipazione dei Vice-Presidi e Decani di tutte le sezioni extraurbane e centri associati, insieme ad alcuni

docenti, convenuti per le sessioni di lavoro, dedicate al tema “Nuova evangelizzazione e famiglia”. Sono intervenuti, presentando le proprie relazioni i docenti JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, THÉOPHILE AKOHA, STEPHAN KAMPOWSKI, CARL A. ANDERSON, TRACEY ROWLAND e CARLOS GRANADOS.

Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale

Nei giorni 18-19 novembre 2011, l'Area Internazionale di Ricerca in Teologia Morale ha organizzato, con il sostegno del Servizio Nazionale della CEI per il Progetto Culturale, l'XII Colloquio dal titolo “*La soggettività morale del corpo*” (cfr. VS 48). Tra i relatori principali: Prof. PAOLO GOMARASCA (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof.ssa EVA FEDER KITTAY (Stony Brook University, New York); Prof. STEPHAN KAMPOWSKI (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); Prof. EMMANUEL FALQUE (Institute Catholique, Parigi); Prof. GIUSEPPE MAZZOCATO (Facoltà di Teologia del Triveneto); Prof. JOSÉ NORIEGA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); Prof. RÉAL TREMBLAY (Pontificia Accademia Alfonsiana, Roma); Prof. JOSÉ GRANADOS (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma); Prof. LIVIO MELINA (Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, Roma).

Dal febbraio a maggio 2012 si è svolto un ciclo di seminari sul tema *Persona e natura nell'agire morale*, realizzato in preparazione del XIII Colloquio.

Un appuntamento particolare è stato rappresentato dalla Giornata di Studio, riservata a professori e dottorandi, che ha avuto luogo il 14 aprile 2012 presso il Santuario di Schönstatt ed al quale sono intervenuti i Proff. FURIO PESCI, DANIEL GRANADA, JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA, OANA GOTIA, STEPHAN KAMPOWSKI, MARIO BINASCO.

Cattedra Wojtyła

Dal 5 al 7 dicembre 2011 la Cattedra Karol Wojtyła ha organizzato la quarta edizione delle *Wojtyła lectures*, sotto la guida del Prof. GEORGE WEIGEL, biografo di Giovanni Paolo II e Consigliere anziano dell'*Ethics and Public Policy Center*. Le giornate di studio divise in tre sessioni sono state dedicate al tema della dottrina sociale in Giovanni Paolo II.

All'interno del seminario il 6 dicembre 2011, il Professore ha tenuto anche una conferenza pubblica dal titolo: "*Blessed John Paul II and the Crisis of Freedom*".

Biblioteca

La Biblioteca dell'Istituto, nata nel 2003, offre una qualificata e specialistica raccolta di volumi sul matrimonio e la famiglia, con particolare riferimento alle scienze bibliche, all'antropologia teologica, alla teologia morale, alla bioetica ed alla psicologia.

Dal gennaio 2008 partecipa alla rete Urbe (Unione Romana Biblioteche Ecclesiastiche) ed in collaborazione con le altre Università ed Istituti pontifici ha avviato un programma di riqualificazione catalografica, ritenendo l'adozione di standards e regole comuni nella descrizione bibliografica dei singoli cataloghi punto di partenza imprescindibile per la creazione di un futuro Opac virtuale che renda sempre più facile la ricerca da parte di un'utenza internazionale, quale è quella che caratterizza i Pontifici Atenei Romani.

Inoltre, sempre in contesto Urbe, la Biblioteca partecipa al gruppo di lavoro per lo sviluppo di un nuovo soggetto per i termini di ambito religioso, a sua volta inserito nel più ampio progetto del *Nuovo Soggettario* della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

La Biblioteca, come da tradizione, cura la spedizione delle tesi pubblicate dall'Istituto a 70 centri universitari in Italia e all'estero e l'invio delle altre pubblicazioni dell'Istituto ad *American Theological Library Association* (ATLA), *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Intams Chair for the Study of Marriage & Spirituality*, *Centro Internazionale Studi Famiglia* (CISF) e *Centro G.P. Dore di documentazione e promozione familiare*, affinché vengano inserite nelle relative rassegne bibliografiche e banche dati.

Ricordiamo, infine, che il suo posseduto consta di 6780 volumi e 94 titoli di riviste correnti.

Pubblicazioni

P. DONATI, *La politica della famiglia: per un welfare relazionale e sussidiario* (Amore umano – 12), Cantagalli, Siena 2012.

- J. J. PEREZ- SOBA, *Amore: Introduzione ad un mistero* (Amore umano – 13), Cantagalli, Siena 2012.
- L. GRYGIEL – S. GRYGIEL, *Sposi e santi. Dieci profili di santità coniugale* (Amore umano – 14), Cantagalli, Siena 2012.
- L. MELINA – J. GRANADOS (a cura di), *Famiglia e nuova evangelizzazione: la chiave dell'annuncio* (Amore umano – 15), Cantagalli, Siena 2012.
- J. GRANADOS, *I segni nella carne. Il matrimonio nell'economia sacramentaria*, (Amore umano - Strumenti 8) Cantagalli, Siena 2011.
- G. SALMERI, *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia* (Amore umano - Strumenti 9, Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI, *Contingenza creaturale e gratitudine*, (Amore umano - Strumenti 10) Cantagalli, Siena 2012.
- L. GRANADOS, *La synergia en san Máximo el Confesor. El protagonismo del Espíritu Santo en la acción humana de Cristo y del cristiano* (Studi sulla persona e la famiglia – Tesi), Cantagalli, Siena 2012.
- F. PILLONI (a cura di), *La comunione nuziale. Oriente e Occidente in dialogo sull'amore umano e la famiglia* (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2011.
- J. J. PÉREZ-SOBA – M. MAGDIČ (a cura di), *L'amore principio di vita sociale. "Caritas aedificat" (1Cor 8,1)* (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2011.
- S. KAMPOWSKI (a cura di), *Neuroscienze, amore e libertà*, (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2012.
- G. MARENGO – F. PESCE (a cura di), *Creazione dell'uomo, generazione della vita. In dialogo con M. Henry* (Studi sulla persona e la famiglia – Atti), Cantagalli, Siena 2012.
- G. ZUANAZZI, *Nel bene e nel male. Psicologia e morale a confronto* (Studi sulla persona e la famiglia), Cantagalli, Siena 2012.
- S. GRYGIEL – P. KWIATKOWSKI (a cura di), *Sull'onda dello stupore. Quattro voci sull'uomo in Giovanni Paolo II* (Sentieri della verità – 9), Cantagalli, Siena 2012.
- L. MELINA – S. BELARDINELLI (a cura di), *Amare nella differenza. Le forme della sessualità e il pensiero cattolico: studio interdisciplinare* (Fuori collana), Cantagalli, Siena 2012.

b) Sezione americana

Il 1° gennaio 2012, P. ANTONIO LÓPEZ, ha assunto l'incarico di *Provost-Dean* della Sezione.

L'Anno Accademico si è aperto, il 13 settembre 2011, con la Santa Messa che ha avuto luogo nella Cripta del Santuario Nazionale dell'Immacolata Concezione.

Il 3 novembre 2011, il Dott. GUADALUPE ARBONA ABASCAL della *Universidad Complutense de Madrid* ha tenuto una conferenza agli studenti del programma di *Ph.D.* sul tema "El Quijote: 'Alma de Cántaro'".

Numerose sono state le iniziative promosse dal *Center for Cultural and Pastoral Research*, fondato per portare l'antropologia teologica nel dibattito sulle più attuali questioni culturali attinenti la vita umana, e per sviluppare iniziative pastorali rispetto a questi temi. Il lavoro del Centro è stato suddiviso in tre temi principali intorno ai quali sono stati organizzati molteplici eventi di cui si segnalano i principali:

Il 6 febbraio 2012, il Centro ha ospitato il suo primo evento "In Conversation with", che ha visto la partecipazione del Dott. ANDREW ROOT del *Luther Seminary*, St. Paul, Minnesota. Il Dott. Root ha presentato il suo libro *The Children of Divorce: Loss of Family as the Loss of Being*.

Dal 12 al 14 aprile il Centro ha organizzato una conferenza dal titolo: "Recovering Origins: Adult Children of Divorce". All'evento sono intervenuti la Dott.ssa ELIZABETH MARQUARDT ed il Dott. DAVID BLANKENHORN dell'*Institute for American Values*, la Dott.ssa MAGGIE GALLAGHER dell'*Istituto per il Matrimonio e la Politica Pubblica*; la Dott.ssa VICKI THORN del *National Office for Post Abortion Reconciliation and Healing*, il Dott. BRADFORD WILCOX dell'Università della Virginia, il Dott. GINTAUTAS VAITOSKA dell'*International Theological Institute*, Trumau (Austria). Il Decano della Sezione ha tenuto una conferenza su "Memory, Childhood and the Task of Being".

Il 22 ottobre 2011, la Dott.ssa MARGARET MCCARTHY ha tenuto un seminario sulla "Teologia del Corpo di Giovanni Paolo II" presso la Chiesa Anglicana Truro a Fairfax, in Virginia. Il workshop, che rientrava nella *Truro's Relationship Central Conference*, ha visto la partecipazione di cinquecento persone.

In collaborazione con la *National Association of Catholic Family Life Ministers* e la Conferenza Episcopale degli Stati Uniti, dall'11 al 12 aprile, il Centro ha ospitato 28 direttori diocesani di vita familiare provenienti da tutto il paese per formulare nuovi orientamenti in materia.

Il 14 e 15 ottobre 2011, i docenti hanno tenuto un Simposio sul tema “La morte cerebrale è la morte di un essere umano?”

Il corso *Health and the Nature of Medicine* si è tenuto nella primavera del 2012. Anche quest'anno il corso ha visto la partecipazione dei docenti dell'Istituto e dei dottori della *Majo Clinic*.

Nel mese di marzo 2012, il Centro ha lanciato una nuova rivista trimestrale on-line *Humanum: Issues in Family, Culture, and Science*.

Nell'ambito dei *Visiting Professors*, il Vice Preside della Sede centrale, P. JOSÉ GRANADOS ed il Prof. STANISLAW GRYGIEL, hanno visitato la Sezione Statunitense nel mese di gennaio 2012, tenendo rispettivamente i corsi: “The Nuptial Body in Theological and Historical Perspectives” e “Modernity and the Three Great Myths of Plato”. Dal 12 al 14 gennaio, la Sezione Statunitense ha promosso una conferenza sul tema “Keeping the World Awake to God: The Challenge of Vatican II” nell'ambito della quale S.Em.za FRANCIS CARD. GEORGE, Arcivescovo di Chicago, ha tenuto una relazione su “The Significance of Vatican II.”

Nell'ambito dell'editoria, la Sezione ha raggiunto un accordo con la Eerdmans Publishing Company, per pubblicare una collana chiamata *Humanum*. Il primo libro della serie, *Love and the Dignity of Human Life: On Nature and the Natural Law* di ROBERT SPAEMANN, è stato pubblicato nel mese di gennaio 2012.

Nel giugno del 2011, la Sessione di Washington ha inoltre ricevuto l'accreditamento civile dalla *Middle States Commission for Higher Education*.

c) Sezione messicana

Tra le diverse iniziative promosse per la celebrazione del ventesimo anniversario della fondazione della Sezione del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II in Messico, si è organizzato un incontro dei direttori e del personale dell'Istituto con Sua Santità Benedetto XVI.

Ad ottobre 2011, il Preside dell'Istituto, Mons. LIVIO MELINA, ha partecipato in videoconferenza all'inaugurazione ufficiale dell'Anno Accademico della Sezione Messicana, intervenendo con una prolusione dal titolo "La familia y el bien común de la sociedad".

Al fine di promuovere lo sviluppo di politiche pubbliche a favore della famiglia, la Sezione ha collaborato all'VIII Congresso Internazionale delle Famiglie nell'organizzazione del *Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia del Estado de Jalisco*.

L'Istituto ha organizzato un seminario di studio dedicato alle *Catechesi sull'amore*.

d) Sezione spagnola

Il 10 novembre 2011 si è celebrata la Giornata Lateranense presieduta dal Vice-Gran Cancelliere S.E. Mons. CARLOS OSORO SIERRA. Dopo la celebrazione della Eucaristia, S.E.R. Mons. CLAUDIO GIULIODORI, Vescovo di Macerata, ha tenuto la lezione inaugurale sul tema *La familia, lugar de trabajo y reposo festivo*.

Il 21 maggio 2012, il Vicepresidente S.E. Mons. JUAN ANTONIO REIG PLÁ ha presieduto, a Valencia, la celebrazione della festività della Madonna di Fatima, patrona dell'Istituto.

Nell'ambito dei *visiting professors*, presso la sede di Valencia, il 6 e 7 febbraio 2012, il Prof. STEPHAN KAMPOWSKI ha svolto un corso intensivo sul tema: "¿Quién es el Hombre? Trascendencia y verdad". L'11 e 12 giugno ed il 18 e 19 giugno il Prof. LUIS GRANADOS ed il Prof. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA hanno svolto rispettivamente due corsi su "Familia e Iglesia: la fecundidad de las minorías creativas" e "La subjetividad moral del cuerpo".

Riguardo alle nuove pubblicazioni, nel corso dell'Anno Accademico sono stati pubblicati i seguenti volumi: PONTIFICIO INSTITUTO JUAN PABLO II, *Aprender a Amar. 30 preguntas para no equivocarse en la aventura más importante de la vida*, BAC, Madrid 2012; J.M. GRANADOS, *Mujer, ayúdame a Amar*, Colección Familia y Nueva Evangelización, n° 1, Edicep, Valencia 2012; J.M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid 2012; J.I. PRATS, *La forma cristiana de educar*, Edicep, Valencia 2012.

e) Sezione brasiliana

Nell'ottobre del 2011, è stato realizzato il Secondo Congresso Teologico Internazionale sul tema "Possibilità e Sfide della Famiglia Contemporanea: a 30 anni dalla *Familiaris Consortio*", che ha visto la partecipazione Preside, Mons. LIVIO MELINA, del Segretario del Pontificio Consiglio per la Famiglia, S.E. Mons. JEAN LAFFITTE, del Cardinale di São Paulo, S.Em.za ODILO CARD. SHERER, dell'Arcivescovo di Salvador, S. E. Mons. MURILO KRIEGER, e altri teologi di rilievo. I contributi offerti durante il Congresso sono stati pubblicati dalla Casa Editrice della Conferenza Episcopale.

L'esperienza delle "Scuole di Famiglia" promossa dalla Sezione Brasiliana in Bahia sta portando avanti un progetto per la sua progressiva apertura a tutto il Brasile.

È stato tradotto e pubblicato in portoghese il libro intervista del Prof. JEAN LAFFITTE, "La scelta della Famiglia".

A febbraio 2012 è stato firmato un accordo di cooperazione accademica tra l'Arcidiocesi di Salvador, l'Università Cattolica ed il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II che prevede tra l'altro lo svolgimento di due corsi di post-dottorato.

Nel 2011 il Pontificio Consiglio per la Famiglia ha chiesto alla Conferenza Episcopale del Brasile di svolgere una ricerca sulla famiglia in Brasile. La Conferenza Episcopale ha affidato tale studio alla Sezione Brasiliana che ha coinvolto tutti i professori del Corso del Master dell'Università Cattolica ed altri collaboratori. I risultati della ricerca, raccolti in due pubblicazioni, sono stati presentati all'Incontro di Roma promosso dal Pontificio Consiglio per la Famiglia nel mese di marzo 2012.

f) Sezione per l'Africa francofona

Il 5 novembre 2011, si è svolta una giornata per i docenti della Sezione nell'ambito della quale ha avuto luogo un convegno in cui Padre RAYMOND SOBAKIN ha tenuto un intervento sulla "*Sapientia Christiana* di Papa Giovanni Paolo II".

Momento fondamentale per tutto il paese dell'Africa francofona e per la vita dell'Istituto è stata la visita del Santo Padre BENEDETTO XVI in

Benin, dal 18 al 20 novembre 2011, che in più occasioni ha menzionato il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II.

Oltre alle attività accademiche, la vita del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II in Benin è stata caratterizzata da diversi eventi, tra cui si segnalano i seguenti:

Il 2 dicembre 2011, per il tempo d'Avvento, ha avuto luogo presso il Centro Brésillac un momento di riflessione sul tema: "Gesù nella nostra vita" tenuto dal Padre CLAUDE TEMPIO della Società delle Missioni Africane.

Il 22 febbraio 2012, Mercoledì delle Ceneri, il Padre PHILIPPE KINKPON, Vice Presidente della Sezione per l'Africa francofona ha tenuto una conferenza sul tema "Chi ha sete, venga a me", presso il *Foyer de Charité Maria Regina della Pace* a Sègbohòuè.

Il 12 gennaio 2012 S.E. Mons. BARTHÉLÉMY ADOUKONOU, Segretario del Pontificio Consiglio della Cultura e già docente del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II, ha celebrato una Santa Messa di ringraziamento alla presenza di tutti gli studenti, gli insegnanti ed il personale amministrativo.

Il professor THÉODORE GBETIE, docente presso l'*École Normale Supérieure* di Porto-Novo e presso la Sezione, ha moderato una giornata di formazione per le autorità accademiche ed il personale amministrativo.

Con riguardo alle pubblicazioni, occorre rilevare che il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II si è arricchito di quattro nuovi volumi PH. KINKPON, *Se marier dans le Seigneur: le couple chrétien et son identité*, La Croix du Bénin; PH. KINKPON, *L'Esprit Saint dans la vie du couple chrétien*, La Croix du Bénin; TH. AKOHA, *Les Jeunes et les pièges de l'amour: ce qu'il faut savoir*, Amour et Vie; TH. AKOHA, *Sexualité, mariage et virginité consacrée*, Amour et Vie.

È inoltre stato creato un sito web per la Sezione che è ora online e accessibile all'URL www.ipjp2-benin.org.

g) Sezione Indiana

L'inaugurazione del quattordicesimo Anno Accademico si è svolta il 4 settembre 2011 con una solenne Celebrazione Eucaristica presieduta da P. CYRIAC KOTTAYARUKIL, già Direttore di Cana.

Una delle principali attività dell'Istituto è il Simposio Internazionale che quest'anno ha avuto come tema la “*Familiaris Consortio*”. Il tredicesimo Simposio si è tenuto presso l'Istituto il 26 e 27 gennaio 2012. S.E. THEKKETHECHERIL, Vescovo della Diocesi di Vijayapuram, ha svolto la relazione inaugurale. Il Prof. GIOVANNI SALMERI, dalla Sede Centrale, ha tenuto l'intervento principale. Il 27 gennaio 2012, nella giornata conclusiva del Simposio si è svolta la cerimonia di consegna dei diplomi agli studenti di Licenza e Master che hanno concluso con successo i loro studi. Hanno presieduto la cerimonia S.E. Mons. JOSEPH PERUMTHOTTAM, Vice Gran Cancelliere della Sezione, ed il Prof. GIOVANNI SALMERI.

Il Prof. GIOVANNI SALMERI, dal 30 dicembre 2011 al 3 gennaio 2012 ha tenuto un corso *visiting* sul tema: “Perché la filosofia ha bisogno dell'antropologia. Quale il contributo della famiglia”.

In occasione della commemorazione del Post Giubileo Centenario dell'Arcidiocesi di Changanassery, il Card. MANUEL MONTEIRO DE CASTRO, Penitenziere Maggiore della Penitenzieria Apostolica, ha visitato l'Istituto.

Con riguardo alle pubblicazioni si segnalano i seguenti volumi di docenti dell'istituto: A. CHUNDELIKKAT, *Body and Body Symbolism*, S. KANYAKONIL, *Catholic Teachings on Artificial Reproduction*, J. KOIPPALLY, *Credo*.

h) Centro Associato di Melbourne

Il 20 luglio 2011, l'Istituto ha celebrato il suo decimo anniversario in occasione del quale è stata offerta una cena di rappresentanza alla presenza del Direttore del Centro, S.E. Mons. PETER ELLIOTT, i membri del Consiglio di Facoltà, gli studenti e gli amici dell'Istituto. L'Ambasciatore di Polonia, S.Ecc.za ANDRZEJ JAROSZYNSKI, è stato l'ospite d'onore.

Nel 2011 il Centro Associato ha offerto un nuovo *Diploma di Laurea in Educazione Religiosa*, progettato *ad hoc* per gli insegnanti di religione. A differenza di altri corsi di Diploma del genere, il corso offerto dal Centro di Melbourne comprende lo studio della teologia del corpo, l'educazione sessuale e la bioetica. Il corso è diretto dal Prof. GERARD O'SHEA, docente del Centro Associato di Melbourne.

Il Prof. O'SHEA ha, inoltre, tenuto oltre 50 seminari di sviluppo professionale per genitori ed insegnanti in materia di educazione alla sessualità.

Il Prof. NICHOLAS TONTI-FILIPPINI, docente del Centro Associato, ha scritto una serie di sette libri su argomenti di bioetica.

Il 22 gennaio 2012 si è aperto il *2012 Colloquium for Australian Catholic Bioethicists* organizzato in collaborazione con i Cavalieri di Malta e l'*Australian Catholic University*. L'evento di apertura ha visto la presentazione dell'ultimo libro di S.E. Mons. ANTONY FISHER, O.P. *Catholic Bioethics for a New Millennium*.

Il 2 aprile 2012, in occasione del settimo anniversario della morte del Beato Giovanni Paolo II, la Prof.ssa TRACEY ROWLAND, Decano del Centro Associato, ha tenuto una conferenza commemorativa presso l'Università Cattolica di Lublino sul tema *La civiltà dell'amore nel pensiero del Beato Giovanni Paolo II*. Il 26 giugno 2012 la professoressa ha tenuto un intervento dal titolo: "Cristo, la cultura e la nuova evangelizzazione", alla Conferenza sul Concilio Vaticano II e la nuova evangelizzazione presso il *Trinity College* dell'University of Leeds, nel Regno Unito.

Il 7 giugno, la Prof.ssa ROWLAND ha ricevuto la Croce dell'Ordine al Merito della Repubblica di Polonia. L'onorificenza, rilasciata agli stranieri per il loro contributo offerto alla Polonia, è stata assegnata per la prima volta ad un teologo. Il Premio è stato presentato presso il Centro Associato dall'Ambasciatore polacco.

i) Centro Associato del Libano

Dal 3 al 7 febbraio 2012 il Preside, Mons. LIVIO MELINA ed il Segretario Generale, il Dott. VICTOR SOLDEVILA hanno visitato il Centro Associato in Libano. In occasione di tale viaggio il Preside ha visitato il Seminario Interdiocesano Maronita di Ghazir, il Seminario *Redemptoris Mater* a Beirut e il Seminario di Sant'Agostino a Kafra. Il Preside ha inoltre incontrato numerose autorità ecclesiastiche tra cui S. E. Mons. PAUL MATAR, Arcivescovo maronita di Beirut e Gran Cancelliere dell'Università *La Sagesse*, il Patriarca armeno cattolico Sua Beatitudine NARCISSE BEDROSS, il Patriarca della Chiesa siro-cattolica Sua Beatitudine YOUSSEF YOUNAN IGHNATIO, il Vescovo della Chiesa greco cattolica

di Beirut, S.E. Mons. KYRILLOS SALIM BOUSTROS, il Patriarca maronita Sua Beatitudine BECHARA RAÏ. Il Preside ha infine incontrato il Rettore dell'Università *La Sagesse*, Prof. CAMILLE MOUBARAK ed il Presidente della Commissione Famiglia dell'APECL (*Assemblée des Patriarches et Evêques Catholiques du Liban*), Mons. ANTOINE NABIL ANDARI.

Con riguardo alle pubblicazioni, occorre rilevare la pubblicazione in arabo degli atti della conferenza tenutasi nel febbraio del 2010 sui matrimoni misti che raccolgono, tra gli altri, gli interventi tenuti da S. Em.za ENNIO Card. ANTONELLI, e S.E. Mons. JEAN LAFFITTE ed il Prof. FRANCESCO PILLONI.

INDICE ANNATA

INDICE ANNATA 2012

Il futuro di una via: la fecondità di <i>Familiaris consortio</i> 30 anni dopo	
J. NORIEGA, <i>Editoriale</i>	7
Articoli	11
I. Perché la famiglia? Fecondità della via di Giovanni Paolo II	13
J. LAFFITTE, <i>Familiaris consortio 30 anni dopo. L'approfondimento teologico e pastorale del Magistero in materia di matrimonio e famiglia</i>	15
C. CAFFARRA, <i>Perché la famiglia? Fecondità della via di Giovanni Paolo II</i>	37
T. ROWLAND, <i>Generation and sacramental vision of love</i>	47
J. GRANADOS, <i>Perché la famiglia? Il luogo delle alleanze originarie per la società e la Chiesa</i>	57
II. Quale uomo? Le relazioni che costituiscono la persona	83
J. A. REIG-PLÁ, <i>Quale uomo? Vocazione all'amore e magna quaestio</i>	85
A. SCOLA, <i>Quale uomo? Le relazioni che costituiscono la persona</i>	87
S. KAMPOWSKI, <i>Chi sono? L'identità relazionale dell'uomo</i>	101
III. Perché l'amore? Luce per una pienezza	111
P. ELLIOTT, <i>Love in other words</i>	113
L. MELINA, <i>Perché l'amore? Luce per una pienezza</i>	119

IV. Quale società? L'amore che genera il bene comune	139
C. ANDERSON, <i>Which Society? The Love that Generates the Common Good</i>	141
P. DONATI, <i>Ripensare i "diritti della famiglia" e le politiche familiari a trent'anni dalla Familiaris consortio</i>	161
J. J. PÉREZ-SOBA, <i>La revelación de una misión: la familia, camino de la Iglesia</i>	207

* * *

L. F. LADARIA, <i>"Caro salutis est cardo"</i>	327
J. GRANADOS, <i>Bonaventure and Aquinas on Marriage: between Creation and Redemption</i>	339
O. GOŞIA, <i>Il dipinto dell'anima. Quale orizzonte per l'educazione alle virtù?</i>	361
S. Y. KIM, <i>Amor operat matrimonium e matrimonium operat amorem</i>	379
J. WALLACE, <i>Charity as the Source of Christ's Action. The Synthesis of St Thomas Aquinas</i>	411
I. SERRADA SOTIL, <i>Interpretar la acción sexual: una hermenéutica simbólica a partir de Paul Ricoeur</i>	435
A. LICKTEIG, <i>Human Flourishing and the Family: What does Alasdair MacIntyre have to say?</i>	483
P. A. SMITH, <i>Filiation in Ratzinger: Towards an Understanding of the Filial Meaning of the Body</i>	513

Cronaca Teologica	297
--------------------------	-----

L. MELINA – J.J. PÉREZ-SOBA, <i>La soggettività morale del corpo (VS 48) (XII Colloquio di Teologia Morale, 18-19 novembre 2011)</i>	299
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

In rilievo	237
-------------------	-----

N. PETROVICH, <i>Trinità e nuzialità</i>	239
------------------------------------------	-----

L. GRANADOS, *La sinergia, un concetto teologico? Lo Spirito Santo nell'agire
di Cristo alla luce di san Massimo il Confessore* 279

Vita dell'Istituto 543

Indice annata 2012 573

EDIZIONI CANTAGALLI
Via Massetana Romana, 12
Casella Postale 155
53100 Siena
Tel 0577 42102 Fax 0577 45363
www.edizionicantagalli.com
e-mail: cantagalli@edizionicantagalli.com