

## INTEGRALITÀ CRISTIANA E FONDAZIONE MORALE

SOMMARIO: I. Significati ed equivoci a proposito della morale autonoma. — II. Significati ed ambiguità nell'«ambito» della «legge naturale». — III. Etica e «specificità» cristiana.

Nel presupposto che si conoscano i termini del dibattito relativo rispettivamente all'autonomia della morale (Weltethos) e allo specifico etico cristiano (Heilsethos) — un dibattito ormai non solo sintomatico ma esplicitamente strutturale <sup>(1)</sup> —, proponiamo qui alcune considerazioni sulle implicazioni e sulle esigenze che tale dibattito coinvolge e che domandano di essere espressamente rilevate. Ci chiediamo quindi se non debbano essere percorse alcune vie precise, se si intendono superare le aporie che, diversamente, ci appaiono inevitabili e non invece accedere ad alcune soluzioni che ci sembrano ancora generiche, se non confuse, non sufficientemente pensate e non proposte con rigore.

Il discorso si svilupperà in forma sintetica intorno al senso di un'autonomia morale, e al senso di un'etica cristiana, come si dice, nella sua «specificità», anzitutto formulando gli interrogativi che le due figure legittimano, e poi offrendo la suggestione di una immagine di etica dove a essere originaria è la predestinazione creatrice in Cristo, o l'«Intero Originario», oltrepassando il linguaggio della semplice specificità, ed eludendo una positività giustappositiva col rilievo dell'inclusione e dell'«ingredienza» della dimensione «naturale» in quello stesso «Intero». Usufruiremo per fare questo, della struttura dell'«interlocuzione oggettiva», destinata a «risolversi» con la «fede», ma non a scomparire.

(1) Ci limitiamo, al riguardo, a citare i seguenti studi che rendono con critica precisione i termini del dibattito e danno analitica informazione: F. CITTERIO, *Morale autonoma e fede cristiana. Il dibattito continua: La Scuola Cattolica* 108 (1980) 509-561; 109 (1981) 3-29 (a cui aggiungere sempre dello stesso Autore: *La revisione critica dei tradizionali principi morali alla luce della teoria del «compromesso etico»*: *Ib.* 110 (1982) 29-64. Si veda anche: G. ANGELINI, *Fede e morale: Teologia* 8 (1983) 211-228. Del medesimo Autore: *Singularità di Cristo e universalità della norma morale: La Scuola Cattolica* 103 (1975) 798-833; e: «*Fine della metafisica*» e *teologia morale: Teologia* 4 (1979) 66-75; A. LEONARD, *Foi et raison dans la détermination des règles concrètes de l'agir chrétien: Anthropotes* 3 (1987) 43-55.

### *I. Significati ed equivoci a proposito della morale autonoma*

1. Le ragioni delle elaborazioni della teoria di una «morale autonoma» sono diverse, sia per matrice ideologica sia per finalità. A noi preme non perseguirle nell'analisi, ma raggiungere le pregiudiziali.

Un primo significato della morale autonoma è quello di strutturare la motivazione del comportamento etico disponendolo al riparo di ogni possibile alterazione o eteronomia che alla fine priverebbe l'atto etico del suo stesso valore e della sua dignità, attinta precisamente nell'autonomia, che sola può offrire lo spazio della «libertà» e perciò dell'eticità. Questa «intenzione» multiformemente aperta, mentre almeno metodologicamente o tendenzialmente incomincia a «prendere le distanze» o a non lasciarsi «coinvolgere» subito in una «Glaubensethik», è invece logicamente inclinata a tematizzare e a esaltare la «ratio», la «natura», e la capacità della ragione a trovare immanentemente i principi della fondazione morale e quindi della sua istituzione contenutistica più o meno sistematica. Tale contesto non può che offrire il terreno fertile per l'immagine di una «legge naturale», qui per ora prescindendo da una sua più serrata formalizzazione, e riconoscendola esigittivamente, se non altro in una immediata nominalità, nella misura in cui si rileva come fonte dell'etica una «pura» antropologia preoccupata a non lasciarsi originariamente recuperare. E per sé senza pregiudizio al valore di un «Heilsethos», cui il «Weltethos» debba poi riferirsi.

Ma l'ambiguità e la disponibilità di tale «autonomia» è plurivalente, fino a giunger, in una confusa solidarietà, a posizioni tra loro esattamente antitetiche, anche se, forse, non senza remote e induttive connivenze.

2. Una prima linea di analisi deve rivelare l'improponibilità teoretica di una autonomia che sospetti o sia risentita nei confronti della teonomia. D'altra parte l'ovvietà, in un certo senso, di una simile affermazione domanda l'attenzione a precise «sfumature», per una corretta concezione della relazione teonoma o teo-logica originaria. La concezione di una relazione teo-logica originaria può essere corretta unicamente a condizione di non accettare lo schema dell'alternativa antropologia/teo-logia: uno schema che sarebbe deviante con l'ammissione di un corto circuito ai due estremi, quello antropologico e quello teo-logico. E vi si concluderebbe comunque necessariamente quando, più o meno surrettiziamente, si ammettesse l'idea della spartizione dei campi o della circospetta custodia, sulla ipotetica eventualità di una reciproca invadenza da prevenire.

Il problema vero non è quello di fare il giusto posto a Dio nel campo dell'etica, per essere nella convenienza antropologica, così come, per essere nella convenienza antropologica, è necessario riconoscere il diritto del prossimo o quello «politico». Si resterebbe ancora su un piano di pariteticità, dove in qualche modo il sospetto o la prevenzione sarebbe «giustificabile».

La questione è invece quella di un senso dell'autonomia etica quando il referente sia esattamente quello teo-logico, in rapporto al quale l'«autonomia» (non discutibile e incompromissibile, se ci si voglia realmente muovere nei termini dell'attività etica) viene ad acquisire una sua formulazione e possibilità non-comparabile.

Tale relazione, prima che in termini di «doveri», domanda di essere espressa e interpretata in termini di tradizione creativa, per cui una semantica di autonomia al riguardo diviene radicalmente precaria e «smobilitata». Per questo dicevamo che l'ambito religioso non è regionale, anche se ha o può avere una sua regionalità in seconda posizione. Sempre sotto questo profilo, più che l'ambito, il rapporto «religioso» (teo-logico) ridimensiona l'autonomia, ma non per sequestrarla nella compromissione ma per suscitare nella identità. Abbiamo usato i termini di sospetto e di risentimento per connotare la concezione di una relazione teo-logica dell'antropologia che sia di fastidio, o di sopportazione, o di rassegnazione e non invece di creazione. D'altra parte, di una «creazione» che, non essendo «alternativa» o paritetica, non può essere di eteronomia, nel significato superficiale del termine, o di rischio, o di nomicità estrinseca. Come d'altra parte non può essere, per la stessa improponibilità dell'immagine della pariteticità, di semplice ipoteticità determinata dal gradimento.

3. Se effettivamente e pregiudizialmente si vuole vincere ogni equivoco o ambigua eccezione dell'immagine dell'autonomia etica, occorre per un lato formalizzare la relazione teo-logica nei termini espressi della «creazione» — che pure preciseremo più avanti per evitare il pericolo diffuso di un non pertinente riferimento ad essa —, e per un altro lato occorre praticare una formalizzazione che la riscatti da ogni intromissione di genere «naturalistico» o «fisicistico», che in realtà ne sarebbe la contraffazione, lasciando l'etica spaesata e insieme «assoluta».

Il discorso diviene così di tipo «metafisico» ossia esigente di intelligibilità «ultima». Ma prima di accennare, evocando quella che viene chiamata «fine della metafisica», alla questione del rapporto etica-metafisica, enunziamo la sintesi del senso di una tematizzazione teo-logica, imprescindibile nell'etica, o meglio anche nell'etica.

4. La struttura dell'identità variamente correlata della persona nella sua autoposizione e quindi nella sua decisione storica in vista della propria identificazione compiuta, si delinea certamente nella forma dell'autonomia. Nello stesso tempo (a prescindere dai nessi cronologici della resa di coscienza o del processo «pedagogico») tale struttura dell'identità antropologica non può giustificarsi come assolutamente prima, pur nell'avvertenza di una sua «assolutezza» che coincide con lo stesso essere persona. La riflessione espone l'identità nella condizione della creaturalità e della dipendenza, ossia del poter essere e dell'essere non per struttura assolutamente originaria o di «potere». Il Principio di identificazione «precede», e l'identità antropologica appare di «risultanza»; e d'altra parte di risultanza costitutiva o di positività «inedita», non categoriale: il che va sottolineato nella misura in cui la «positività» si associasse all'idea dell'estrinsecità impositiva e quindi condizionante surrogatoriamente.

Non è qui il luogo per lo svolgimento del tema, ma solo per alcuni rilievi fondamentali e introduttivi.

Se l'uomo non si autocostruisce originariamente, ma viene costituito in essere e in «identità» (strutturale) non per propria assoluta deliberazio-

ne, ma dalla «Precedenza» teologica, questa stessa ne dispone obiettivamente il senso. Ossia l'uomo appare soggetto e portatore di senso ricevuto creativamente: e qui distinguiamo accuratamente il «creativamente» dal «passivamente», così come sopra abbiamo subito preavvisato di non equivocare sulla relazione creatrice come di genere «naturalistico» o «fiscistico». Su questi preavvertimenti, possiamo senz'altro asserire che «senza la restaurazione della relazione teologica [...] si sottrae ogni plausibilità al discorso morale», che per altra via non può che rimanere finalmente interrotto e inconclusivo, precisamente come interrotta e inconclusiva è costretta a rimanere un'autonomia assolutamente irriverita. «È come dire la improponibilità di una immanenza antropologica che si risolva in se stessa e non venga "ridotta" trascendentemente», e non solo trascendentalmente. «Ne deriva che l'autoespressione morale non autocrea in indipendenza il senso e l'identificazione o i contenuti della progettualità; che questi sono radicalmente recepiti e in questo senso condizionanti; che essi con la stessa radicalità sono in sé medesimi teologici», così che si trova privata di obiettiva consistenza una colluttazione o conflittualità tra teologia e antropologia, quando la teologia, in senso di «res» «genera» l'antropologia, «la pone in essere, incontrovertibilmente, conferendole significato, che è equivalente a finalità» <sup>(2)</sup>.

5. Ma a questo punto è necessario precisare la prerogativa propria e indivisibile della relazione creativa, esattamente per lo scioglimento della conflittualità paritetica, che in caso contrario insorgerebbe inevitabilmente. D'altronde è quanto si trova necessariamente all'interno del concetto di creazione. E anzitutto il carattere «gratuito» della relazione creativa, per cui l'uomo (od ogni essere) non rappresenta il bisogno di Dio. L'identificazione dell'uomo, il suo essere persona, e quindi la sua autonomia, non possono essere minacciati da Dio. Rischio dell'uomo è l'idolo, cioè il non-Dio: «la minaccia e il rischio sono concepibili quando ci si ponga sul piano della pariteticità (già accennata) delle relazioni, ma non su quello che connette l'immanenza creaturale con la trascendenza interiore creativa» <sup>(3)</sup>. Se non si discrimina questa differenza anche il discorso dell'«autonomia» morale resta inevitabilmente pregiudicato.

6. Su questo fondamento consegue che l'atteggiamento obiettivamente iniziale dell'uomo, compresa la sua prassi etica, non può che essere giustificativamente quello del riconoscimento o dell'affidamento, o se vogliamo della «fede», concepiti non come un soprappiù del proprio essere uomo, «ma come condizione per l'identità e l'intelligenza del proprio essere stesso: né si tratta di un atteggiamento lasciato alla indifferenza, anche se non può essere imposto decisamente dall'esterno, ma deve manifestare l'atto — obiettivamente e costitutivamente — primo della consapevolezza e della libertà dell'uomo, la condizione della propria comprensione, il

(2) Riprendiamo qui alcuni concetti espressi in: *Fondazione teologica-cristologica-ecclesologica della morale: Persona, Verità e Morale*, Roma 1987 (Atti del Convegno Internazionale di Teologia Morale, Roma 7-12 aprile 1986), p. 29.

(3) *Ib.*

fondamento per la rimozione della propria comprensione, il fondamento per la rimozione della propria assurdità» (4).

Si delinea così il proprio senso come «con-senso» o come conformità; e consentire significa l'oltrepasso precisamente di una specie di risentimento antropologico nei confronti del teo-logico che non solo comprometterebbe la morale, ma ne eliderebbe tendenzialmente il soggetto stesso.

7. Se la relazione teo-logica fonda l'identità e le conferisce il senso radicale, e se l'atteggiamento conseguente di principio è l'affidamento o il consenso, occorre correlativamente dire subito che la struttura morale derivante assume la forma della «dialogicità» (sia pure, come vedremo, ancora non immediata, ma mediata e attivamente mediabile). Conseguenze cioè che il termine teo-logico dell'azione morale non è gestibile nella «anonimità» del precetto, che deve ricevere la figura del «sintomo» o del «simbolo». L'iniziativa creativa e finalmente il confronto giudicativo non sono «senza volto o senza nome». «La creaturalità, configurata personalmente — com'è nel caso dell'uomo — e la trascendenza — che lo pone — sono intercorrenze che esibiscono la proprietà delle persone, nella differenza ontologica che, certo, deve rivestire il rapporto tra creatura e Creatore. Non c'è morale umana se non evidenzia l'osservanza come consenso e come fiducia così compresi» (5).

Appare dunque a questo punto che, se l'autonomia morale distorna il riferimento teo-logico così rappresentato, rivendicando una sua originaria assolutezza, non può evitare l'improponibilità; e appare che, se si prosegue a parlare di autonomia morale, questa deve impiegare espressamente e includere tematicamente la relazione teo-logica, ed essere occupata d'altronde a decifrare con esattezza l'indole caratteristica della propria relazione col referente teo-logico: indole inequivocabile della relazione antropologica, originariamente personale.

8. Va così subito rilevato che, se la crisi o la «fine della metafisica» comportasse la crisi o la fine della relazione teo-logica, ne risulterebbe decretato l'esaurimento della possibilità etica, ma per una decisione estrinseca o arbitraria, riflessivamente non «documentabile». E va aggiunto che propriamente non si tratta di salvare la metafisica — qui intesa come relazione alla dimensione o all'esigenza trascendente — per poter volonterosamente salvare l'etica: questa è seconda e derivante. Si tratta di riconoscere la relazione creaturale/trascendente per «salvare» (ma il termine è improprio) l'identità antropologica originaria e il suo senso prima ontologico che etico. Detto diversamente: una proclività a sciogliere per decisione filosofica il nesso creaturale induce al non-senso ultimo il soggetto etico, e il risultato non è sostanzialmente e praticamente differente quando comunque lo si lasci in un ambito sia di estrinsecità sia di impositività, come abbiamo accennato.

La conclusione è l'occorrenza di un giudizio critico da questo punto di vista teo-logico (e metafisico) di ogni forma di proposta di autonomia

(4) *Ib.*, p. 30.

(5) *Ib.*

della morale, al fine di verificare la portata esatta della qualificazione dell'«autonomia», anche a motivo della diversa semantizzazione che il termine di autonomia può presentare.

9. Abbiamo detto sopra che l'orizzonte dell'autonomia conferisce, sia pure in una prima risonanza, una risorsa particolarmente propizia e persuasiva alla categoria e al discorso della ragione, della legge naturale e quindi dell'ermeneutica razionale, ovviamente consentanee alla rilevazione e all'attribuzione dell'immanenza etica.

La varietà dei possibili incroci e delle differenti connivenze rende complesse al riguardo le individuazioni e le identificazioni.

Movendoci per successione si deve incominciare a riconoscere che, non a dispetto ma proprio per la comunicazione creatrice o per la comunicazione dell'essere quale tradizione di intrinseca qualificazione, l'antropologia è posta «consistentemente» e in questo senso «autonomamente» in identità. È posta cioè in autoproprietà, o è «liberata» a se stessa, con un movimento teo-logico non di distrazione o di contestazione, ma, in senso inverso, di consegna creatrice. Il che vuol dire di obiettivazione della «volontà» di Dio nella sua iscrizione creaturale appunto «liberata». La relazione teo-logica volta all'uomo o la vocazione divina all'uomo, o i termini della «dialogicità», presentano i tratti della consistenza dell'uomo stesso. L'uomo acconsente — o raggiunge il senso come con-senso — determinandosi in conformità con il proprio essere, e questo non è più «teo-logicamente» contestabile o impertinente, quando la relazione intrinseca e liberante sia tematicamente, o anche solo obiettivamente, o equivalentemente, riconosciuta. L'alternativa o la cofilittualità sono infatti preventivamente risolte. Di più: allora la dipendenza creaturale viene esattamente e rigorosamente espressa e compiuta nella coerenza con l'identità dell'uomo coincidente con l'oggettività del suo essere, che soggettivamente e deliberatamente attivata, è la risposta alla vocazione o alla volontà di Dio. «L'eteronomia teologica si realizza concretamente per l'uomo nella sua autonomia. In tal modo, l'uomo che tende a essere se stesso in compiutezza, che nella storia delle sue opzioni porta a maturazione la sua iniziale — e iscritta — progettualità, realizza il consenso a Dio, e oltrepassa l'alterità apparente — anche se deliberabile — tra autonomia ed eteronomia» (6).

10. Si può denominare tutto questo con il termine di mediazione della «legge eterna», per usare un'espressione di san Tommaso che, come vedremo più avanti, pone la legge eterna — non senza le problematizzazioni che rileveremo — come la legge che sta al principio e che le altre sono chiamate a tradurre e a interpretare. La legge eterna è la «ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum» (S. Th. 1-2,93,1c). È il disegno divino sapienziale pratico e universale, che è reperibile appunto nella mediazione. Questo ci sembra intenda affermare san Tommaso quando — antecedentemente a ogni «successiva» legge speciale (e anche il termine e concetto di «legge» non è tutto riparabile o ripa-

(6) *Ib.*, pp. 30-31.

rato da ogni perplessità) — dichiara: «Dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae» (*Ib.* 2c); «nullus... eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus» (2m). San Tommaso (*in corp.*) parla anche di «similitudo» come forma per noi di tradizione e quindi di apparizione della legge eterna o del disegno sapienziale e pratico di Dio.

Tali mediazioni o similitudini potranno assumere delineazioni e consistenze differenti (che abitualmente e un po' ambiguamente saranno chiamate leggi), ma non potranno, a qualsiasi livello vengano trovate, essere recepite né con la categoria dell'autonomia alternativa né con la categoria della estrinsecità. Al riguardo ci sembrano illuminanti alcune affermazioni sempre di san Tommaso che dispongono emblematicamente allo scioglimento dell'obiettivo conflittualità fenomenologica o anche «drammaticità» che è interiore sia all'affidamento, di cui abbiamo parlato, sia alla similitudine che è la forma della nostra relazione teo-logica, rispetto a quella del «possesso». Queste espressioni di san Tommaso sono: «Detrahare perfectioni creaturarum est detrahare perfectioni divinae virtutis» (*ScG III*, 68-69); «Participat [...] rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare [...] Actus rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam quantum sunt actus personales» (*Ib.* 113); «Substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se» (*Ib.* 112); e infine: «Quanto aliquis natura est Deo vicinior, tanto minus ab alio inclinatur et magis nata est seipsam inclinare» (*De ver* 22, 4c).

«La volontà di Dio appare, in tal modo, all'opposto di un contrasto, quasi di una "preoccupazione" di limitare o addirittura di irrisconoscere il contrassegno dell'uomo come persona, consapevolezza, libertà, impegno di discriminazione responsabile: che sono invece tanto più consistenti quanto maggiore è l'intensità e la validità dell'uomo come "immagine e somiglianza" divina [...] La trascendenza divina si trova [...] quasi elargita nella forma reale dell'immanenza umana, la quale non si spartisce nei confronti di Dio, che invece vi ha creativamente consentito» (7).

L'intenzione etica fondamentale, sullo sfondo di quanto siamo venuti dicendo, appare ora come quella del rilevamento esattamente del contenuto della «similitudo» nella forma umana (o della «trascendenza iscritta» nel modo della dipendenza e quindi della liberazione creatrice dell'uomo); solo che dei termini critici si trovano posti, generali ma non generici, e comunque tali da richiedere un esame preventivo preciso per l'autonomia morale, ed esplicitamente nei termini del riconoscimento sia della relazione teo-logica con le implicazioni evidenziate, sia della consistenza di quanto san Tommaso chiama «similitudo» o «irradiatio», specialmente dal punto di vista del significato di tale «similitudo» o «irradiatio» in relazione alla sua funzione di essere ermeneutica della «ratio divinae sapientiae», «precedentemente» e creativamente istitutiva di senso antropologico.

(7) *Ib.*, p. 31.

Ma dobbiamo anche aggiungere che su queste premesse teoretiche devono sentirsi doverosamente «imputate» le prospettive morali, in certa misura tradizionali, o per la loro concezione o formulazione estrinsecista della figura della legge e del comandamento, e prima ancora del rapporto di istituzione creativa di Dio nei riguardi dell'uomo e della sua etica, o per l'inadeguata specificazione di tale rapporto nel senso preciso dell'uomo, dove l'iscrizione immanente non è interpretabile secondo la forma puramente esecuzionale, ossia statica e non critica.

Ma continuiamo tenendo ancora a tema i «possibili» sviluppi dell'autonomia morale.

11. Con lo scioglimento teo-logico — nella misura in cui la relazione trascendente non sia adeguatamente riconosciuta secondo la figura da noi sinteticamente elaborata, e venga invece premuta isolatamente o dialetticamente l'autonomia antropologica intesa come creativa di senso, nella trasgressione della «similitudine» della «legge eterna» —, difficilmente l'autoriferimento sarebbe preservato dalla sua storicizzazione, nella varietà che il termine e le sue possibilità possono assumere.

Certo, anche la relazione culturale e la storicità possono essere indebitamente obiettate, a motivo di una sostanziazione nel concepire sia il rapporto teo-logico sia l'identità o la similitudine (la legge), e allora a trovarsi contestabile è una determinata forma di eteronomia. In ogni caso, una relazione teo-logica e una similitudine che non abbiano la consistenza di una figura «essenziale», dai tratti precisamente decifrabili, avrebbero come risultanza l'indecifrabilità stessa dell'uomo, e risolutivamente il non senso, fino all'impossibilità di un'ermeneutica dell'uomo e della condizione dell'agibilità. In altre parole, a trovarsi ridotta al silenzio e all'impotenza sarebbe l'antropologia. L'inaccettabilità, d'altra parte, proverrebbe da un'inversione di struttura, inammissibile proprio dall'esperienza della stessa struttura originaria, dove al principio «logico» (da «logos») non si trova il desiderio ma l'«apparizione» della desiderabilità e quindi l'esigenza di senso del desiderabile medesimo. L'inaccettabile separazione delle due facoltà (intelletto e volontà) non è convertibile né nell'identificazione né nell'indifferenza della loro disposizione. Nell'unità del soggetto — che sempre secondo la struttura originaria avverte riflessivamente il «divario» tra la creaturalità e la trascendenza, tra la «Precendenza» e la «rispondenza» — i due momenti, meglio, le due facoltà secondo il linguaggio recepito, sono distinguibili, ed è competenza della prima l'elaborazione di senso come reperimento del senso dato originariamente e decodificabile nella similitudine o nella «parabola» della legge.

Indubbiamente sale o si instaura, da questo contesto, l'immagine della «invalidabilità», ma essa non ha nulla di inquietante o di insopportabile quando semplicemente renda l'identificazione o traduca in termini di forma antropologica, comunque non dialettica, la liberazione creativa, che solo equivocamente potrebbe essere evocatrice di «limite».

Ogni storicismo etico è la conseguenza di un «renversement» teo-logico da parte dell'antropologia, qualunque sia la forma dello storicismo stesso, dal momento che la residenza della elaborazione decisiva (la libertà) è fatta coincidere con quella della immanente e autonoma posizione

dei termini assoluti; in una scomparsa propriamente dei riferimenti reali di Bene o di Male, se non in rapporto al soggetto stesso situato: ed è appunto la rigorosa corrispondenza con la dissoluzione teo-logica.

Bene e Male ricevono allora la figura della funzione, secondo la determinazione del soggetto antropologico. E tale posizione è contestabile non solo per un'estrinseca o volontaristica decisione teo-logica, ma immediatamente per l'ontologica «alterazione» del soggetto.

Non sorprende che in questa linea non sia recepibile un «intrensece malum», sia per la sparizione del concetto stesso di «intrinseco», sostituito dal «funzionale», sia per la estradizione di un «malum», se non in riferimento al soggetto che si deputa il potere dispositivo o «creativo».

Secondo la stessa coerenza, la disponibilità al rifacimento etico, fuori da un ideale programmato — ossia il soggetto teoricamente identificato —, prende la forma a sua volta della funzionalità al posto di contenuti «imposti» o «doverosi», dove tuttavia l'imposizione e il dovere, sottratti alla situazione, rappresentano la versione della identità del soggetto medesimo. In tal caso l'autonomia, storicamente concepita e vissuta, viene in realtà a compromettere una vera storicità, originando una storia dissipata nell'episodicità.

Ma al riguardo occorrono due riflessioni. La prima per richiamare quanto sopra si diceva dell'antropologia a «intenzione» teo-logica, per cui l'uomo, nella propria creaturalità, si colloca non in posizione di pregiudiziale avversione o risentimento nei confronti del Creatore, ma in quella dell'affidamento o della fiducia, per cui da un lato non pone le mani sopra o non possiede Dio e il senso esauriente e finale della sua relazione con lui e quindi anche della propria azione quale compimento della sua «volontà».

La seconda riflessione è per dire che una consistenza sensata del soggetto è possibile quando si riconosca la consistenza e il senso, o gli avvertimenti offerti da quanto abbiamo chiamato «mediazione» o «similitudine» della legge eterna o del disegno creativo divino. Inalveare in una pura insignificanza dal punto di vista oggettivo le «*naturales inclinationes*» e quindi farne la materia di un utilizzo unicamente circostanziale e funzionale, porta a concludere a una perfetta opacità intenzionale dei dati del soggetto, a un'impossibilità ermeneutica a proposito del suo «senso» e della sua identità, con la conseguenza rigorosa di una impossibilità che possa essere un soggetto storico, a meno di intendere per storia una fattualità disarticolata, e non il compimento — certo libero e responsabile e quindi critico e in questa misura creativo — di un soggetto definito, sia pur non «staticamente».

Il richiamo della persona come soggetto e come valore non è soltanto pertinente, ma necessario; tuttavia, l'indebolimento dei contenuti o la loro instabilità viene ad intaccare e a compromettere il soggetto stesso, a meno di intenderlo nominalisticamente. Così non è più il divario tra «essere» e «dover essere», tra pro-getto e conseguimento (divario che è l'ambito della storia critica antropologica), a essere misconosciuto, ma è il soggetto stesso, che viene coinvolto nel divario al punto da non essere propriamente più soggetto identificato. Diviene cioè un termine o un dato del divario

o del percorso. In sintesi: la storicizzazione desoggettivizza e compromette la storia.

Già abbiamo accennato alla crisi o alla fine della metafisica: se questo volesse dire lo sfaldarsi delle «de-finizioni», cioè il disorientamento teoretico, è chiaro che avrebbe come esito lo sconcerto dell'etica, ma per preciso smarrimento del soggetto, che non tanto si tratta di voler a ogni costo o a-prioristicamente tenere in assetto determinativamente di là dalle «naturalis inclinationes», o dalla fenomenologia — che si autocomprenderebbe esaurientemente senza la risoluzione metafisica —, quanto di riconoscere per esigenza di intelligibilità del soggetto stesso fenomenologicamente — e solo fenomenologicamente — dato e accessibile. La concezione della metafisica come un «al di là» invece che un ambito che si discerne e si rinviene per l'intelligibilità esauriente del «soggetto» (in generale) è responsabile della compromissione della metafisica stessa, relegata nel ruolo dell'astratto o del logico funzionale.

Raccogliendo, per contrapposizione, i rilievi critici che via via siamo venuti puntualizzando, possiamo allora concludere questa prima serie di riflessioni con una riconcezione della «legge» come espressione e interpretazione di identità. Essa è la «de-finizione» del soggetto antropologico che l'etica ha il compito di «avverare». Essa è la sintesi, per così dire, dell'antropologia e della teo-logia, che dà sul soggetto stesso e lo avverte insieme della sua proprietà e della volontà di Dio. «La legge non sta tra Dio e l'uomo separatamente, ma da un versante coincide con Dio e dall'altro con la "natura" dell'uomo (qui intesa non in una connessione con "sovrannatura"), cioè con la sua risultanza dalla predestinazione creatrice, a cui l'uomo è chiamato a essere fedele nelle sue deliberazioni e nella sua storia. Una diversa concezione della legge sarebbe alterante dell'identità personale dell'uomo e prima ancora dell'assolutezza creatrice di Dio» <sup>(8)</sup>.

Ed è quando la legge sia mediativa dell'identità «teoretica» o del senso «de-finitivo» che essa riceve prerogativa o dignità per cui diviene referente «assoluto», la cui disattesa o contraddizione sovvertirebbe l'identità stessa. È a questo preciso livello che può essere compreso il discorso sull'«intrinsece malum», quando a essere toccato è ciò che conferisce alla identificazione antropologica, questa d'altronde non astrattamente ridotta o risolta, ma contenutisticamente «usufruibile», ossia sostanziabile di azioni precise permesse, doverose o vietate, in una coincidenza tra intrinseco e identificante.

## II. *Significati e ambiguità nell'«ambito» della «legge naturale»*

Un discorso di «morale autonoma» è indubbiamente presente anche in una tradizione cattolica «comune», con la valorizzazione della «ratio» e della legge naturale, razionalmente interpretabile e formulabile, sul presupposto della «natura». Ora, se l'autonomia dell'etica, di ispirazione variamente kantiana, o trascendentale, o in qualche misura connessa o equi-

(8) *Ib.*, p. 32.

valente, induce logicamente o strutturalmente agli esiti sopra individuati (anche se praticati con evidenti differenze, per cui sarebbe illegittima una pura indistinzione), l'uso tradizionale del tema dell'«autonomia» sembra condurre a sua volta per vie quanto meno problematiche, anche se, indubbiamente, si deve tener conto del senso diverso e in un certo modo opposto dato al termine «autonomia».

1. In questa tradizione viene tracciato un campo dell'etica sotto l'insegna della legge o del diritto naturale. Tralasciamo la modalità di tipo nominalistico/volontaristico nella concezione della legge naturale, per prendere anzitutto in esame paradigmaticamente la modalità tomisticamente formulata.

San Tommaso, dopo aver trattato della «legge eterna» (*S. Th.* 1-2, 93), passa a parlare della «legge naturale» (*Ib.* 94), che, come ogni altra legge, è concepibile e accettabile, secondo la dottrina di Agostino espressamente richiamata da Tommaso, quale derivazione dalla legge eterna: «Omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna» (*in corp.*). Obiettiva traduzione quindi del disegno divino sapienziale, San Tommaso definisce la legge naturale come «participatio legis aeternae in rationali creatura» (*Ib.* 91,3c), una «participatio» «intellectualiter et rationaliter» (*Ib.* 3m); o «secundum proportionem capacitatis humanae naturae» (*Ib.* 91,4,1m). Dalla legge naturale l'uomo attinge i «prima principia operum humanarum» (*Ib.* 94,1,2m), e più radicalmente il «bonum», quale «primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus», e di conseguenza il «primum principium in ratione practica [...] quod fundatur supra rationem boni», e dunque il «primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum et malum est vitandum» (*Ib.* 94,2c). Risorsa poi o luogo di proposizione della legge naturale sono «omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem» e che la «ratio», proprio a motivo del carattere di «inclinatività» e quindi di finalità, «naturaliter apprehendit ut bonum» (*Ib.*) — in ogni caso sempre nella mediazione della «ratio» stessa, «secundum quod regulantur ratione» (2m) —, in base all'assunto: «ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam [...] Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem» (*Ib.* 3c).

Non ci interessa qui soffermarci sugli interrogativi che le affermazioni di san Tommaso possono sollevare e hanno sollevato. Rileviamo soltanto che, in riferimento a quanto abbiamo svolto nel paragrafo precedente, san Tommaso ritiene che ci sia precisamente una obiettiva risorsa — le «naturalis inclinationes», formalizzate dalla «ratio», che esibiscono il contenuto della versione umana della legge o della sapienza eterna, di là, dicevamo, dai «sintomi» da lui espressamente ricordati (*Ib.* 2c). Notiamo inoltre che per san Tommaso la legge naturale così formalizzata, «quantum ad prima principia communia» «est eadem apud omnes» (*Ib.* 4c); e indubbiamente si tratta nell'Angelico di un'affermazione di fatto. Tale legge, sempre «quantum ad prima principia» (che qui non ci interessa tematizzare,

una volta posto il principio della consistenza e della significatività delle «*inclinationes naturales*»), è immutabile: «*quantum ad principia prima legis naturae lex naturae est omnino immutabilis*» (*Ib.* 94,5c).

La legge naturale, infine, è secondo san Tommaso, discernibile attraverso il «*lumen rationis naturalis*» (91,2c). Compete ad esso investire le «*naturales inclinationes*», rinvenendovi i «*principia communia et inde monstrabilia*» (*Ib.* 91,3c).

La legge naturale appare così la coerenza più intima e più necessaria alla propria identità quale essa è resa ed è percepita dal «*lumen rationis naturalis*», ossia alla propria identità nella misura in cui essa consista e sia resa tramite le componenti naturalmente costitutive del soggetto etico secondo la dimensione che la «ragione» avverte. A giudizio di san Tommaso se ogni legge traduce quella eterna che è il disegno sapienziale, in ogni caso è comunque l'identità e la legge naturale a rappresentare la struttura essenziale e permanente, rispetto alla quale è solo possibile parlare di «addittività»: «*gratia — egli scrive — etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini et ideo magis permanens*» (*Ib.* 94,6,2m).

La legge divina — ossia la rivelazione — si sopraggiunge, ma, in questa logica dell'«addittività», non «definisce», almeno nella misura in cui è definiente la «*lex naturalis*»: «*in bonis — egli scrive — et supra cognitionem naturalem boni est cognitio fidei et sapientiae, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis*» (*Ib.* 93,6c). La ragione di questa «superadditio», che proviene dalla rivelazione, è trovata da san Tommaso radicalmente nell'eccedenza del fine dell'uomo rispetto alla sua natura, ossia nel «*finis supernaturalis*»: «*Si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem [...]. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae [...] ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem [...] dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data*» (*Ib.* 91,4c). L'asserzione è ribadita: «*Per naturalem legem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex aeterna participatur altiori modo*» (*Ib.* 1m); «*consilium est inquisitio quaedam, unde oportet quod procedat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quae sunt praecepta legis naturae, propter praedicta, sed oportet quod superaddantur quaedam alia principia, scilicet praecepta legis divinae*» (*Ib.* 2m).

Non ci riguarda qui una analisi critica delle altre ragioni che san Tommaso porta per la «necessità» di una legge rivelata, «ulteriore» a quella naturale (*Ib.* 91,4c), anche se tale analisi solleverebbe l'interrogativo sulla effettiva consistenza o sull'effettivo valore operativo della legge naturale quanto a certezza, a efficacia e a compiutezza, risultando l'impressione alla fine di una legge naturale inevitabilmente estenuata e vincolata, a dispetto delle chiare affermazioni di principio. Nonostante comunque l'«aggiuntività», la dottrina di san Tommaso sembra presentare non una teoria

di reciproca estrinsecità tra legge naturale e legge rivelata, e neppure di giustapposizione nella misura in cui la legge nuova viene concepita «realisticamente» come dono dello Spirito Santo e come infusa in una interiorità «motiva». Si pensi a quanto egli dichiara a proposito della vita etica degli «spirituales viri». Questi, «per caritatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit», «voluntarie id quod legis est implent», tanto che «opera hominis qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis» (*Ib.* 93,6,1m).

La teoria è esplicita nelle questioni sulla legge nuova <sup>(9)</sup>, dove essa è concepita come «gratia Spiritus sancti, quae datur fidelibus» (*Ib.* 106,1c), come «interior habitus nobis infusus inclinans nos», come «interior instinctus gratie» (*Ib.* 108,1,2m), come «lex indita», anche se, a differenza della legge naturale, la legge nuova è un «aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum» (*Ib.* 2m), dove forse il «quasi» è significativo.

Secondo san Tommaso la legge naturale e quella rivelata non si risolvono reciprocamente: per un verso, egli dice, nella rivelazione «multa traduntur supra naturam» e dall'altro «ea quae sunt de lege naturae plenarie ibi traduntur» (*Ib.* 94,4,1m). La legge naturale si trova, nell'orizzonte della rivelazione, in forma «piena»: solo che non è ulteriormente specificato il senso di questa pienezza. In ogni modo, la rivelazione di fatto «conforta» la legge naturale in varietà di forma e la riferisce «compiutamente».

2. Prima di sollevare alcune domande critiche a proposito della legge naturale in rapporto con la legge della grazia in san Tommaso, segniamo la strada percorsa da una tradizione etica nel senso dell'«autonomia» sia pure di ispirazione né immediatamente, né mediatamente, né in qualche modo connessa con quella kantiana e trascendentale. È la linea della dottrina della legge naturale elaborata sull'area della natura «separata» dalla soprannatura, della natura fatta equivalere con il piano della «creazione», e riconosciuta come capace di offrire uno schema e dei contenuti strutturali, dotati delle prerogative della universalità, della immutabilità, a motivo della loro razionalità; e quindi capaci di essere un terreno comune, proprio perché «neutro», dove è attendibile, e anzi necessaria la convergenza, di là o in precedenza rispetto alla fede. L'uso «politico» di questa elaborazione è variamente disponibile e aperto. Inclinatoriamente potrebbe indurre esattamente e per altra via alla direzione della morale autonoma, ma, restando nella linea da essa differente, sono evidenziabili i problemi che essa pone originariamente dal punto di vista teologico: problemi del resto che sono suscitali dalla precomprensione tomistica stessa, con la concezione della «natura essentialior homini et ideo magis permanens» (*Ib.* 94,6,2m).

Nella prospettiva della tradizione ricordata la «natura» è «opposta» alla «soprannatura», la «creazione», che la supporta e ne è l'istituzione, è più o meno implicitamente «di fronte» alla «redenzione»; la «creazione»,

(9) Cfr. I. BIFFI, *L'«auctoritas» di sant'Agostino nelle questioni sulla legge nuova della «Summa Theologiae» di san Tommaso d'Aquino: La Scuola Cattolica* 115 (1987) 220-248.

offrendo la «natura», offre l'«essenza» (dell'uomo e della legge naturale), la redenzione offre «la storia». Ancora: la prima offre «lo statico», l'«immutabile», la seconda invece la «mobilità». Sono, così, delimitati i due ambiti: della ragione e della fede dal punto di vista pratico, o del dovuto e del gratuito.

In particolare, per quanto riguarda il discorso della intrinsecità e quindi dell'«intrinsece malum», il richiamo viene logicamente fatto al dato «naturale»/immutabile, in quanto esprimerebbe esso solo il piano dell'essenza e quindi di ciò che inalterabilmente obietta alla modificazione e all'«alterazione» e quindi è deputato a permanere assolutamente, mentre tale immutabilità non sarebbe per sé in grado di garantire quanto è puramente, anche se soprannaturalmente, storico.

Come si vede, siamo nel problema del «soprannaturale», che è tra quelli che maggiormente ha condizionato e, secondo una certa impostazione, successivamente ipotecato la teologia in ogni suo ambito. Il tema non è trattabile in questa sede e non è sicuramente «risolvibile» né discutendo la «gratuità» del soprannaturale né, quindi, negando la possibilità o la pensabilità di un ordine storico dove non sia elargita la vita di Dio, la figliolanza e il dono dello Spirito Santo, in quanto queste prerogative non sono inerenti a nessuna struttura creata come tale. Ma, su questa pregiudiziale, il problema va tutto reimpostato a partire dalla predestinazione originaria e identificante dell'uomo concreto, per cui non è più ovvio che si possa parlare di una legge «naturale» come traduzione puramente dell'ambito creativo, o solo della stessa legge come struttura per il discorso dell'«intrinsece malum», e neppure di «autonomia» che solo circoscriva un'etica naturale rispetto a un «Heilsethos».

La fondazione teo-logica, di cui abbiamo parlato nel primo paragrafo, deve di fatto, ma necessariamente, per un discorso veritativo, essere convertita in fondazione teo-logica/cristologica, e non per giustapposizione, ma per «grazia». L'antropologia «cristica» non è «una differenza specifica su un genere prossimo»; non è una forma successiva, una redenzione che si apponga a una creazione autonoma e separata; un senso qualitativamente o cronologicamente successivo; una soprannatura che quasi dall'esterno si «agganci» a un ordine di «natura», che propriamente a questo punto rimane senza precisi termini contenutistici, voluto in sé e indipendentemente. «Ciò significa che l'identificazione dell'uomo, che intenda essere teologica, deve — per rigorosa coincidenza — essere cristologica»<sup>(10)</sup>. Questa dà l'immagine reale di uomo, corrispondente al disegno creativo di Dio, che non contempla come immagine dell'uomo se non quella modellata su Gesù Cristo. È la relazione obiettiva con la sua «singolarità» universale che offre compiutamente e concretamente le componenti dell'essere uomo, cioè «un essere uomo secondo la predestinazione eterna di Dio, che ha eletto l'umanità di Gesù Cristo risorto da morte e, in solidarietà con lui e in relazione a lui, tutti e singoli gli uomini»<sup>(11)</sup>. «La storia del mondo inizia nell'eternità, con la decisione di Dio, di avere un uomo come suo figlio proprio [...] Tutti gli altri esseri sono stati voluti

(10) *Persona, verità e morale*, cit., p. 32.

(11) *Ib.*

in quanto si conformano a lui e in quanto, sussistendo in lui, sono chiamati a partecipare alla sua condizione filiale [...] Gli altri esseri hanno alla radice della loro stessa esistenza - e non quindi sopraggiunta in un secondo tempo — la vocazione divina ad essere *filii in Filio*.<sup>(12)</sup> Ecco perché è esatto parlare di «compredestinazione» e di «impredestinazione»<sup>(13)</sup>.

3. Non è difficile «ri-trattare» ora i contenuti del discorso fatto nel primo paragrafo, e «ri-assumerlo» in senso cristico, non certo contestandone i contenuti o dissipandoli, ma «realizzandoli». La relazione identificante di cui si parlava va convertita nella relazione cristologica; l'affidamento teologico, la fede e il con-senso per avere senso devono essere riferiti a Gesù di Nazaret, risorto da morte, perché è lui nella sua singolarità che esprime la teo-logia creatrice e l'antropologia. Ossia: «Se il senso dell'uomo è nel suo con-senso a Dio creatore, qui diciamo, non aggiungendo ma esplicando: il senso dell'uomo è il suo consenso a Cristo; Cristo è il senso di Dio nella creazione, per noi. Gesù Cristo è l'Originale posto assolutamente all'inizio»; ripetiamo: «certo senza pregiudizio alla gratuità radicale della scelta divina, della "Soprannatura"»<sup>(14)</sup>.

4. Allora, crediamo, ci si affida indebitamente quanto meno alla sola legge naturale per il discorso, come già accennavamo, relativo alla immutabilità della legge, alla sua universalità e intrinsecità. Ma non perché si mettano in dubbio queste prerogative in riferimento a una legge naturale, ma perché esse in realtà si devono cogliere valide per la relazione teo-logico-cristologica creatrice e quindi per quell'ambito che tale relazione viene a definire in rapporto alla concreta identità dell'uomo. Intrinsecamente male appare allora compiutamente quanto obietta ossia altera l'identificazione in Cristo.

Colto poi Gesù Cristo come «l'Originale posto assolutamente all'inizio», ad apparire mutevole o storica categorialmente da punto di vista etico non è la relazione con tale originale, quindi la relazione con l'Oggetto della predestinazione, ma la forma di tale relazione. In tale modo comunque una legge «naturale» appare non estrapolabile, ma inclusa nello storico, a partire dall'«inizio».

5. Ci soffermiamo brevemente sulla figura dell'inclusione nell'«Intero», nell'«Originario», o nell'«Unito» precedentemente e creativo (abbiamo parlato di predestinazione creatrice e non solo redentiva o successiva). Il timore che il rilievo dell'Originario cristico comprometta l'identificazione naturale è vano. A meno di inserire una dialettica dirompente nel disegno stesso di Dio, o di mettere in alternativa, con infondata distorsione, il dato della figliolanza (la grazia) e l'aspetto antropologico, forse propriamente non decifrabile in astratto, che è la «ratio»: ratio, sintomatica-

(12) G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, Milano 1970, p. 67. Cfr. I. BIFFI, *Il battesimo e l'identificazione dell'uomo ossia l'antropologia cristiana in: I laici e la missione della Chiesa*, Milano 1987, p. 18.

(13) G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, cit., pp. 86-87.

(14) *Personae, verità e morale*, cit., p. 33.

mente intesa come «una» realtà e capacità di comprensione in atto nel disegno divino in Cristo, subito «integralmente» concepito (anche se certo storicamente svoltosi).

Attraverso il «*lumen rationis naturalis*», per usare l'espressione di san Tommaso — e prescindendo dai problemi concreti che esso pone, (esattamente del tipo di quelli accennati quando abbiamo ricordato la necessità per san Tommaso della legge divina) — è riconoscibile una identificazione antropologico/etica, a cui si può certamente conferire la denominazione di «legge naturale», coi termini precedentemente rilevati. In tal modo si trova offerta non tanto una parte, o un'essenza; pur accontentandoci qui della sua sola allusività, possiamo usare il termine «dimensione» che attraversa l'ordine storico/reale come «ingrediente» e che espone una «struttura» vietandoci di far coincidere tale «dimensione» o «ingrediente» semplicemente con la struttura di «creazione».

Essa non è collocabile in una premessa di tipo trascendentale, che sarebbe poi specificabile cristianamente, anche se all'interno dell'«Intero», compiutamente mediato dalla fede, questa dimensione di intelligibilità di «linguaggio» — cui conferire contenuto — è indubbiamente compresa e sotto un certo aspetto «precedente» o «dovuta». La filosofia propriamente non presenta la relazione teo-logica come relazione cristica. Rinvenire ed elaborare nella sua «specificità» tale «dimensione» è compito della «ratio», ed è compito non ad un certo punto dimissibile ma permanente. In questa linea si comprende l'intenzione e il metodo di una certa tradizione dell'etica cattolica. Restano invece le critiche o le perplessità relative alla decisione di deputare e di far sopportare formalmente e separatamente solo a questa dimensione, chiamata di legge naturale, l'ufficio di fondare appunto l'intrinsecità di significato, l'universalità e l'immutabilità. Che sono pure effettivamente tali dal punto di vista della «ratio», ma incompiutamente e neppure originariamente, cioè con «tutto» il loro contenuto concreto. Ultimamente ad avere la prerogativa e la ragione di quelle caratteristiche è la decisione eterna cristico/antropologica di cui abbiamo parlato. E proprio nella misura in cui ci si propone di esaltare la relazione religiosa o teo-logica come fondativa dell'etica, dovrebbe apparire «logico» e conseguente che il carattere dell'inalterabilità e dell'universalità appartiene come principio all'«*Heilsgeschichte*», che è di fatto la forma creata esibita da Dio. Alla stessa maniera non si deve temere in un certo senso la preferenza per la consistenza intrinseca all'«*Heilsethos*», rispetto al «*Weltethos*», essendo quello originariamente costitutivo, e non puramente aggiuntivo, senza per questo rendere debole o compromettere la validità di un discorso filosofico o di «*Weltethos*», e senza che tuttavia la preoccupazione, in qualche modo apologetica o culturalmente preoccupata, attutisca la portata dell'«*Heilsethos*» e, ancora, senza che per questa via sia ritenuto più esponente l'accesso allo storicismo morale, a motivo della storia. Si tratta infatti di storia così costitutiva, da rappresentare l'unica e assoluta opzione antropologica divina. Quello da cui ci si deve guardare sarebbe invece una ragione arrogante e quindi una fede debole. La ragione sarebbe arrogante se preventivamente pretendesse di essere «esauriente» della realtà, in questo caso nella resa della figura dell'antropologia, debordando dal suo campo e ponendosi come assolutamente

creativa. La fede sarebbe debole se temesse con il metodo della fede stesso di rendere il disegno originario. Ma correlativamente, sarebbe arrogante la fede se deprimesse la ragione; e questa sarebbe debole se non si esercitasse secondo la propria competenza critica.

6. Abbiamo già accennato all'insoddisfazione di qualche posizione di san Tommaso al riguardo. Ci sembra ineccepibile il discorso relativo alla legge eterna (che egli attinge sostanzialmente da Agostino, anche se forse non rende tutte le precise prospettive di Agostino) <sup>(15)</sup> dove tale legge viene presentata, come ci è noto, originariamente come disegno sapienziale pratico (*Ib.* 93,1c). Solo che ci chiediamo se sia legittimo che non si tematizzi, esattamente a questo punto, il discorso della predestinazione cristiana. Né, d'altra parte, ci sembra che esso sia equivalente o sostituibile con quello del Verbo che nella sua presistenza è disposto in esemplarità. Ancora in dipendenza da Agostino, Tommaso scrive: «Omnia quaecumque sunt in scientia Patris, sive essentialia sive personalia, sive etiam Dei opera exprimuntur [...] Verbo [...] Et inter cetera quae hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna Verbo ipso exprimitur» (*Ib.* 93,1,2m). Non è sufficiente al riguardo una teoria della legge naturale fondata teologicamente sulla «imago Dei»: occorre una fondazione o una risoluzione della «lex aeterna» sul Cristo predestinato. Noi non vediamo come possa valere per la *Summa Theologiae* almeno, l'affermazione: «Saint Thomas d'Aquin cherche-t-il la racine de la loi naturelle et donc de la norme, dans une direction christologique et sacramentelle à travers la nature de l'*imago Dei* et fait-il coïncider la *lex nova* avec la grâce du Saint Esprit, don du Christ mort pour nous». Non ci sembra che il tema della «imago Dei» sia sufficiente a superare una eventuale «hétérogénéité de l'événement du Christ et de la loi naturelle» <sup>(16)</sup>.

Sempre per quanto concerne san Tommaso abbiamo notato il linguaggio relativo alla «superadditio» e alla natura «essentialior»: si pone precisamente l'interrogativo se questo linguaggio esprima esaurientemente — pur nella pregiudiziale di una prospettiva che non è per san Tommaso quella della «natura pura» — l'originarietà creatrice della predestinazione in Gesù Cristo, o se invece la rappresentazione dell'uomo «essenzialmente» costituito nella sua «natura», rispetto alla «gratia», concepita come «superaddita», non renda quanto meno difficile sia superare la giustappositività, sia ritenere che la grazia è di fatto concretamente necessaria per avere l'identità concreta (l'«essenza» concreta?) dell'uomo, immaginabi-

(15) San Tommaso nella questione sulla legge eterna dipende quasi esclusivamente dal *De libero arbitrio* di sant'Agostino. Potrebbe essere interessante un tipo di lavoro simile a quello condotto sulle «auctoritates» di Agostino nelle questioni sulla legge nuova della *Summa Theologiae* (cfr. la nota 9). La «lex aeterna» per Agostino l'«illa lex quae summa ratio nominatur, cui semper obtemperandum est et per quam mali miseram, boni beatam vitam merentur, per quam denique illa, quam temporalem vocandam diximus, recte fertur recteque utatur [...] Ut [...] breviter aeternae legis notionem, quae inpressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est, quae iustum est, ut omnia sint ordinatissima» (I,VI,15;CC,XXIX220).

(16) G. CHANTRAINE-A. SCOLA, *L'événement-Christ et la vie morale: Anthropotes 3* (1987) 21. Cfr. anche A. SCOLA, *Christologie et morale: Nouv. Rev. Théol.* 1987, 382-410.

le, sì, senza grazia — e Dio solo saprebbe come sarebbe stato —, ma non immaginato senza grazia, cioè senza relazione a Gesù Cristo.

### III. *Etica e «specificità» cristiana*

1. Nel dibattito sullo specifico o sul «*proprium*» cristiano dell'etica non ci sembra quanto meno esauriente la prospettiva legata alla soluzione della morale autonoma, che priverebbe di proprietà cristiana la determinazione «materiale» dell'etica, riconoscendo invece tale proprietà sul piano della «motivazione» o della ragione, piano che non consentirebbe più l'imputazione all'etica cristiana di essere eteronoma o puramente «positiva» e quindi «impositiva».

Intanto un «*proprium*» cristiano unicamente formale o di motivazione, cui si sottraggano dei precisi contenuti, da ridurre a storia mediante la decisione etica, concluderebbe inevitabilmente alla riduzione dell'«*ethos*» al puro «*Weltethos*», in una decontenutizzazione «pratica» dell'«*Heilsethos*», dal momento che solo delle deliberaioni «materiali» di senso propriamente cristiano, e quindi a soggetto e a termine cristiano, potrebbero effettivamente «legare» «*Weltethos*» e «*Heilsethos*». E tuttavia, non riteniamo esauriente la semplice individuazione di contenuti che non appartenerebbero alla «legge naturale», per poter risolvere il tema oppure con il rilievo di formalità «aggiuntive» alla «materia» etica «naturale».

L'impostazione va rinnovata anzitutto — nel presupposto del metodo della fede come mediazione e iniziazione di conoscenza dell'«*Originario*» concreto — collocandosi «al principio», e non invece cercando di giungervi o per la via «naturale» o per la via «trascendentale», e questo non perché una plausibilità del «linguaggio» per disporre di un «senso», di una recepitività e di una comunicabilità, non sia da «presupporre». Si intende solo dire che, se è legittima e anche imprescindibile, la preoccupazione di «riparare» l'etica cristiana dall'incomprensione o dal sospetto, di svariato genere, questo non può avvenire con un rovescio di metodologia, e, senza dubbio, nella consapevolezza e nella scelta che si intende fare teologia, per altro senza ipoteca della filosofia, pur nella secondarietà, in un «primo tempo», della cura «apologetica».

L'etica concreta appare allora la prassi conforme all'antropologia che trova il suo modello, ossia la sua struttura «ideale» (ma non nel senso di «astratta») in Gesù Cristo, destinato come figura antropologica assoluta. In altre parole: nella sua formulazione, che è tutt'altro che vanificabile in astrattezza, l'etica è la storia, mediata dalla libertà, per l'avvenimento dell'uomo conforme a Gesù Cristo risorto da morte. Ideare un progetto morale differente non è ridursi all'ambito della «natura pura», o all'ambito della «creazione» che prescinde dalla redenzione, restando per altro ancora insufficiente persino parlare di «*théologie qui unit créature et rédemption*»<sup>(17)</sup>, poiché propriamente non si tratta di «unione» —.

(17) G. CHANTRAINE-A. SCOLA, *a.c.*

Non ci pare nemmeno che sia un ridursi a una legge «naturale», in attesa di quella soprannaturale, dal momento che la legge naturale non attende nulla e non prepara nulla se considerata nel suo orizzonte, che solo apparentemente potrebbe ritenersi «neutro». Ossia: non è accettabile l'immagine di una specie di «spartizione», cui succeda una unificazione. Forse è accettabile lo schema del «distinguere nell'unito originario», e tale «Unito originario» è la nostra antropologia di predestinazione, o l'antropologia risultante da una predestinazione creatrice in Gesù Cristo.

Invece allora di uno specifico anzitutto di contenuti, o di uno specifico di motivazione, si potrebbe parlare di «integralità», in cui rivennire, come già sopra dicevamo, degli «ingredienti» o degli «inclusi», «essenziali» per la resa dell'immagine «reale» e oggettiva.

Un simile discorso è possibile quando non ci sia una pregiudiziale di opposizione tra ragione e fede, o di pariteticità, tra «natura» e «grazia»; e anche quando si sia superata una certa ambiguità dell'espressione: «la grazia non distrugge la natura, ma la suppone e la eleva». In tale prospettiva l'azione riceve la sua forma e la sua connotazione «in» Gesù Cristo; comporta dei «contenuti» suscitali e segnati dallo Spirito di Gesù Cristo in vista dell'avvenimento dell'uomo in Cristo. Ma comporta non separatamente ma «inclusivamente» come dimensione per la sua compiuta verità un «Weltethos», una «legge naturale». Le «naturales inclinationes» — per usare l'espressione di san Tommaso — non stanno a parte, ma istituiscono una identificazione, presentano una loro specificità, emergono secondo una loro figura, però non tanto si propongono in autonomia bensì come obiettiva dimensione, il cui riconoscimento specifico non è preteribile, non: nonostante l'antropologia di predestinazione, ma per l'integralità di tale antropologia. Esse sono una condizione per la verità dell'«essenza concreta» dell'uomo e quindi per la verità della sua etica. Ecco perché, in questa collocazione del disegno di grazia (la predestinazione cristica creativa) non si dissolve la legge «naturale», ma la si riconosce nell'unico stato di concretezza e di significato.

L'etica di fede non sospetterà questa etica di ragione, ma, nella esatta misura in cui intende esprimere il disegno originario inclusivo, si occuperà o farà occupare a liberare la filosofia dell'etica secondo il metodo «razionale». Né questa, per essere riconosciuta all'interno dell'«Heilsethos», si ritroverà «sfigurata», mentre potrà risentirsi solo se a essere alterati saranno i suoi tratti e sarà il suo metodo «razionale» (che è certo tutto da tematizzare, con procedimento non facile). Questa identificazione della coscienza e del procedimento teologico per un certo verso rende più arduo il compito della ricerca di un «proprium» cristiano, ma preserva dal concepirlo riduttivamente sia in senso formale sia in senso «materiale». E mostra altresì che il dialogo culturale non comporta affatto la «neutralità» risolta in campo universalmente disponibile di legge naturale, ma il riconoscimento dell'oggettività della struttura del «Weltethos», che è in certo senso esauriente per il filosofo, ma non lo è di fatto per il teologo per il quale è una «interlocuzione», in attesa della sua interpretazione dell'interno dell'«Intero», dove non perde d'altra parte identità. Detto diversamente: non è la legge naturale a perdere identificazione o ad attendere la legge nuova, ma è l'ordine della legge nuova che si ritrova, che «atten-

de» — se così si può dire — la legge naturale. Poiché non è l'uomo che «attende» Gesù Cristo per riconoscerlo, ma è Gesù Cristo che viene dato dal principio perché l'uomo si possa riconoscere.

In questo contesto ci lasciano ancora qualche perplessità affermazioni come le seguenti, fatte nel tema «Foi et raison dans la détermination de règles concrètes de l'agir chrétien» <sup>(18)</sup>, nel senso che crediamo vadano superate. Si dice: «L'idée de la loi naturelle est essentielle à l'équilibre catholique de la morale, mais [...] il s'agit d'une norme idéale ou d'une idée régulatrice en ce sens qu'il est bien difficile de déterminer dans l'économie concrète du péché et de la grâce ce qui, dans la loi naturelle, est proprement *naturel*. Comment dans le concret des choses, trancher au couteau ce qui est naturel et ce qui relève de l'économie historique du salut» <sup>(19)</sup>. Crediamo che non sia qui sufficientemente in rilievo proprio l'«économie historique du salut», che non è «data» perché vi si risponda <sup>(20)</sup>, ma è al «principio» nel senso forte del termine, per cui una legge naturale è pure «manifestazione» dell'economia di salvezza.

Così non crediamo contribuisca alla soluzione della questione il parlare di «lien de la grâce avec la création» <sup>(21)</sup>. Quanto alla domanda: «Ne faudrait-il pas dire [...] que aujourd'hui plus que jamais, le chrétien, par la spécificité même de son engagement moral, est le gardien de la loi naturelle et le berger de la raison pratique?» <sup>(22)</sup>, la risposta dovrebbe essere positiva precisamente a motivo della predestinazione antropologica.

2. In continuità con queste considerazioni concludiamo sul tema connesso della singolarità di Cristo e della norma morale.

Se Gesù Cristo è l'uomo predestinato, se la relazione teo-logica coincide di fatto con la relazione cristologica, e la forma dell'umanità trova la sua tipologia in Gesù Cristo, nel senso che l'uomo è in lui assolutamente «compredestinato», questa scelta positiva/creatrice è la ragione per cui la singolarità di Cristo si pone come riferimento etico universale, ossia destinato a ogni uomo che emerga all'esistenza, precisando: singolarità di Cristo nell'assoluta unicità della sua storia di Gesù di Nazaret. Non ci sembra che la ragione del valore normativo dell'avvenimento di Cristo sia propriamente nel fatto che «l'histoire humaine de Jésus de Nazareth est "une histoire proprement divine" et à ce titre singulière» <sup>(23)</sup>, o che «Jésus est l'unique Sauveur de tous les hommes» <sup>(24)</sup>; né la ragione è «le *pro nobis* [...] avec la satisfaction vicarie» <sup>(25)</sup>: queste ragioni non raggiungono il «principio», ma valgono a partire dal «principio», ossia dal fatto della «positività» creatrice dell'elezione antropologica di Gesù Cristo, come Primogenito, ossia nella predestinazione di Cristo che com-predestina tutti gli uomini, acconsentiti in lui e con lui, ossia nella modalità della sua

(18) Citato nella nota 1.

(19) *Ib.*, p. 54.

(20) *Ib.*, p. 52.

(21) *Ib.*, p. 55.

(22) *Ib.*

(23) G. CHANTRAINE-A. SCOLA, *a.c.*, p. 12.

(24) *Ib.*

(25) *Ib.*, p. 20.

storia e del suo Eschaton. È il concetto di inclusione visto immediatamente in Gesù Cristo. Potremmo dire: «L'azione creatrice di Dio passa, prima di finire su ciascun uomo, attraverso il Cristo crocifisso e risorto: ogni uomo è sostenuto nell'esistenza dal Verbo incarnato» <sup>(26)</sup>, ed è come dire: la «compredestinazione» o «impredestinazione», come già sopra ci siamo espressi. Ecco perché alla domanda: «la notion de solidarité est-elle suffisante? Elle diffère de celle de substitution, de représentation ou de satisfaction vicairie» <sup>(27)</sup>, noi rispondiamo che, una volta intesa secondo i contenuti premessi, essa è «sufficiente», mentre non lo sono le altre nozioni, se non connesse alla prima.

Qui occorrerebbe certamente un ulteriore sviluppo del tema, per evidenziare come sia, più che «deducibile», «rinvenibile» una norma a partire da un avvenimento, o meglio: la norma a partire da «quell'avvenimento».

Sempre nel contesto della nostra proposta, riteniamo si possa comprendere il senso della competenza della Chiesa anche nell'ambito di ciò che si suole chiamare di legge naturale. Pensiamo che la forma di questa competenza sia diversa da quella che si può definire «puramente» filosofica. «Nella misura in cui la Chiesa è espressione e interpretazione di Gesù Cristo e quindi del disegno divino, le appartiene di servire, di promuovere la vita in Cristo, l'etica; le appartiene la competenza di discernere i dati e le esigenze, fino certamente alla definizione di quanto intimamente tocchi l'agire umano che intenda essere teologicamente e cristicamente conforme, compresa la "legge naturale", in quanto inclusa nell'Intero di cui abbiamo parlato» <sup>(28)</sup>.

Ma evidentemente solo «nella fede» è recepibile questa modalità della Chiesa nel suo essere pertinente nella «legge naturale».

INOS BIFFI

Milano, Piazza del Duomo, 16

12 gennaio 1988

(26) G. BIFFI, *Tu solo il Signore. Saggi teologici d'altri tempi*. Introduzione di Inos Biffi, Casale Monf. 1987, p. 64. Sul tema dell'inclusione svolto in queste pagine cfr. I. BIFFI, *Teologie e filosofia*: recupero del disegno originario: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 72 (1980) 698-704; e: *Filosofia neutra e teologia separata nella neoscolastica milanese*, in *La teologia italiana oggi*, Brescia 1980, pp. 271-305. Abbiamo cercato di illustrare un tema col metodo dell'inclusione in *Appunti su teologia e sessualità: Per la filosofia* 4 (1987) 2331.

(27) G. CHANTRAINE-A. SCOLA, *u.c.*, p. 13, nota 28.

(28) *Persona, verità e morale*, cit., p. 34.