

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce

EDIZIONI UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

Imprimatur: ✠ Luigi Moretti
Vescovo tit. di Mopta
Segretario Generale
Roma 10 Giugno 2003

ENTRE PRINCIPIOS Y CASOS
UNA APROXIMACIÓN A LA CUESTIÓN
METODOLÓGICA EN BIOÉTICA

Pablo REQUENA MEANA

Sommario: I. "Principios de ética biomédica": 1. Principios *prima facie*. 2. Breve presentación de los principios - II. "El abuso de la casuística": 1. Recorrido histórico. 2. Elementos del método casuístico - III. *Elementos para una valoración de las propuestas*.

Desde que Potter utilizó por vez primera el término bioética, para alertar al ámbito médico de los peligros que las nuevas tecnologías podrían suponer para las generaciones sucesivas, hasta nuestros días, han sido muchos los libros y revistas que han tratado específicamente cuestiones que, con mayor o menor acierto, se han incluido bajo ese título. En ellos se ha intentado proporcionar soluciones concretas a los interrogantes abiertos por la técnica en el campo biomédico. Son ya bastantes los trabajos que centran su estudio en la posible fundamentación de la bioética y en el método que debería seguir. En la voz *Ethics* de la famosa *Encyclopedia of Bioethics*, David Solomon describe cinco posibles modelos para trazar el puente (siguiendo la expresión de Potter) entre la teoría moral y su aplicación concreta, que pueden encontrarse en el debate ético actual. Habla del deductivismo, de los llamados modelos dialécticos, del principialismo, del modelo casuístico y de la ética de situación¹.

¹ Cfr. W. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, Simon & Schuster Macmillan, New York 1995, pp. 745-46.

En este artículo repasaremos someramente los dos planteamientos que actualmente mantienen la primacía en la bioética norteamericana: el principialismo y la casuística. Para ello analizaremos dos textos que podemos indicar como paradigmáticos de cada uno de los modelos. Por un lado, el libro de Tom L. Beauchamp y James F. Childress titulado *Principles of biomedical ethics*². Por otro, *The Abuse of Casuistry* de Albert R. Jonsen y Stephen Toulmin³. Los dos se proponen llenar el vacío especulativo en el que se ha movido por muchos años la ética aplicada. No se trata por tanto de teorías morales, sino de instrumentos para llegar a la toma de decisiones.

I. “Principios de ética biomédica”

Este famoso texto del filósofo Beauchamp y del teólogo Childress ha llegado a su quinta edición en poco más de veinte años. Tanto en el número de páginas como en la distribución y contenido de las diferentes partes del libro se han producido importantes modificaciones. Apareció por primera vez en 1979, el mismo año que el Documento *Belmont*⁴.

La pretensión del libro era, y lo ha seguido siendo en las diferentes ediciones, proporcionar unos principios éticos válidos para la valoración de las cuestiones morales en el ámbito de la biomedicina. Principios que pudieran ser fácilmente comprensibles por parte de profesionales de la salud, de modo que fueran utilizados sin necesidad de poseer una específica formación filosófica. Este objetivo lo ha conseguido ampliamente por lo que se refiere concretamente al campo de la bioética, y cada vez en mayor medida, también en la lite-

² Oxford University Press, Oxford 2001³. A partir de ahora se citará como “PoBE”.

³ University of California Press, Berkeley 1988. A partir de ahora se citará con las siglas “AoC”.

⁴ Fue el resultado de los trabajos de la *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*, instituida en el julio de 1972 para identificar los principios éticos básicos que debían controlar la investigación médica sobre sujetos humanos (DHEW Publication OS 78-0012, Washington DC 1978).

ratura médica general⁵. En efecto, la bioética norteamericana de los años ochenta se puede decir que ha sido fundamentalmente “principlista”. No sólo por el uso de los cuatro principios propuestos por estos autores en artículos y libros, sino también por su empleo en dictámenes de Comités de bioética, tanto en Estados Unidos como en Europa⁶. También en los noventa ha continuado teniendo la primacía, aunque ha debido enfrentarse a una serie de críticas que han conseguido minar en parte su anterior solidez. Todo ello ha desembocado en una mayor profundización y una mejor comprensión de los principios y de su aplicación. Aunque algunas de las objeciones que se hacen al sistema son bastante profundas, como tendremos ocasión de ver más adelante, la mayoría de los autores son de la opinión de que los principios sobrevivirán, con alguna que otra adaptación. Edmund Pellegrino, uno de los mayores exponentes de la bioética americana, sostiene que el principlismo sigue siendo útil ya que proporciona la fuente de la que derivan y se justifican las líneas de acción específica, como son las obligaciones y normas, presentes en cualquier sistema ético. También, porque las alternativas que se han propuesto en los últimos años presentan las mismas serias limitaciones, como se ha puesto de manifiesto al aplicarlas a los casos concretos⁷. Se podría decir que actualmente estamos en una fase de replanteamiento de los principios⁸.

⁵ Sobre las razones del éxito de los principios en el ámbito de la bioética, vid. R.J. DEVETTERE, *The principled approach: principles, rules, and actions* en M.A. GRODIN, *Meta medical ethics. The philosophical foundation of bioethics*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1995, p. 37.

⁶ Uno de los mayores exponentes del principlismo en ámbito europeo es Raanan Gillon. En su texto *Principles of Health Care Ethics* (John Wiley & Sons, Ltd., West Sussex 1994) recoge una extensa colección de artículos de autores procedentes de las más diversas partes del mundo, en los que se puede descubrir no sólo la gran extensión geográfica de los cuatro principios, sino también la posible compatibilidad con planteamientos filosóficos y religiosos tan variados, como puedan ser la ética kantiana, el budismo y el Islam.

⁷ *The metamorphosis of medical ethics*, “Archives of Pathological Laboratory Medicine” 118 (1994), 1065-71.

⁸ En ese mismo artículo Pellegrino distingue cuatro períodos de la ética médica: la época de la ética hipocrática, el periodo de los principios (que según este autor comienza en la mitad de los sesenta), el anti-principlismo y un último momento (que correspondería con el actual) de escepticismo ante los conflictos morales en ámbito médico, en el que se pone en duda la posibilidad de una ética normativa universal.

Desde las primeras páginas de su libro, Beauchamp y Childress insisten en que su intento no es el de proponer una nueva teoría moral, sino un sistema para la resolución de casos difíciles, al que se puede acceder desde distintas posiciones filosóficas de fondo⁹. Tanto el utilitarista, como aquél que sigue una ética de corte kantiano, o un exponente de la ética de la virtud, encontrarán en los principios un modo concreto para la resolución de los casos, compatible con los fundamentos de su teoría moral. La prueba práctica de ello la dan los propios autores, que pertenecen a distintas escuelas de pensamiento¹⁰. Esto no quiere decir que los principios puedan resolver todas las cuestiones que tiene planteada la bioética, pero suponen ciertamente un instrumento válido en la mayoría de los casos. Para estos autores la falta de acuerdo que pueda surgir al estudiar una determinada cuestión no deberá hacernos dudar del sistema. Ayudará más bien, a descubrir la dificultad intrínseca de la vida moral.

1. Principios *prima facie*

Desde el comienzo de este apartado se está hablando de los principios de la bioética. Ha llegado el momento de explicar qué se entiende por “principios” y señalar cuáles son. Los principios no serían otra cosa que la estructura de valores que está detrás de las reglas de actuación propias de la moral común¹¹. Se pueden encon-

⁹ Cfr. PoBE, p. 15.

¹⁰ Es conocida la orientación utilitarista de Beauchamp y deontológica de Childress. Sobre la versatilidad de los principios, que serían compatibles con muchas teorías morales, ver R. GILLON, *The four principles revisited – a reappraisal* en R. GILLON, *Principles of Health...*, pp. 323-24.

¹¹ Cfr. PoBE, p. 12. Para estos autores, sobre todo a partir de la cuarta edición del libro, el concepto de “moral común” (*common morality*) se hace central en todo su planteamiento, y es el eje sobre el que gira la justificación de su propuesta. Junto a este concepto, utilizan el de “modelo de coherencia” (*coherence model*) de Rawls, que permite mejorar el planteamiento moral a partir de los conflictos entre principios, ideales, etc. Se trata de un sistema bidireccional que se encuentra en permanente “equilibrio reflexivo” (*reflective equilibrium*), en el que las creencias morales, los principios y otros postulados teóricos de relevancia moral se van replanteando cada vez que entran en conflicto, de modo que pasan a ocupar un puesto más coherente dentro del sistema (cfr. *ibidem*, pp. 398-405).

trar en cualquier planteamiento ético de forma más o menos evidente. Beauchamp y Childress, siguiendo la guía del Documento *Belmont*, distinguen cuatro: «respeto de la autonomía (la norma de respetar la capacidad que poseen las personas autónomas de realizar decisiones), no-maleficencia (la norma que impide el causar daño a otro), beneficencia (un grupo de normas que proporciona beneficios y ponderan ciertos beneficios frente a riesgos y costes) y justicia (un grupo de normas para la distribución justa de beneficios, riesgos y costes)»¹².

Estos principios han de entenderse teniendo en cuenta la distinción de Ross entre obligaciones *prima facie* y obligaciones actuales¹³. La vida moral es compleja, y con frecuencia presenta conflictos entre diversos valores morales, como por ejemplo entre las obligaciones que surgen en el ámbito profesional y aquéllas de la vida familiar. Ross explica que el sujeto moral deberá en cada caso realizar una ponderación (*a greatest balancing*) considerando todas las características propias de la situación que debe juzgar, para descubrir cuál es la obligación actual, aquí y ahora. Siguiendo a este autor, Beauchamp y Childress hablan también de principios *prima facie*; o sea, aquellos que siempre deben ser respetados, a no ser que en una determinada ocasión entren en conflicto con otros de equivalente o superior importancia. Estos principios no son reglas empíricas ni prescripciones absolutas. Se trata más bien de contenidos morales intuitivos, equivalentes a los *media axiomata* de Bacon, más accesibles a la inteligencia que los primeros principios. En realidad estarían en un lugar intermedio entre el nivel fundativo y la aplicación al caso concreto, por lo que han venido a denominarse “principios intermedios” o también, “principios subordinados”. Y, aunque

¹² *Ibidem*. En realidad el Documento *Belmont* recogía sólo tres: respeto de las personas, beneficencia (que incluía también la no-maleficencia) y justicia. Nótese la evolución, no sólo lingüística, sino sobre todo conceptual del paso del “respeto de las personas” a “respeto a la autonomía”.

¹³ W.D. ROSS, *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930 (especialmente las pp. 19-36) y *The Foundations of Ethics*, Clarendon Press, Oxford 1939.

generalmente son utilizados por las teorías consecuencialistas, pueden también ser iluminados desde otras perspectivas de la moral¹⁴.

Como resulta evidente, la opción por el concepto *prima facie*, que hunde sus raíces en el ambiente pluralista en el que se desarrolla la bioética, tiene gran importancia y supone una característica basilar del principialismo. No se trata de una elección neutra, ya que condiciona todo el dinamismo del juicio moral, cerrando la puerta, al menos en este plano de los principios, a determinaciones morales absolutas¹⁵.

Conflicto entre los principios

Una de las mayores críticas que se ha hecho al principialismo es la falta de jerarquía en los principios, que origina con frecuencia conflictos de unos con otros, sin posibilidad de una resolución *a priori*. Beauchamp y Childress son conscientes de que dando prioridad a uno u otro principio estarían perdiendo la neutralidad fundativa del sistema que proponen, y que constituye uno de los objetivos prioritarios de su obra. El precio que deben pagar no es pequeño, ya que, a diferencia de otros sistemas en los que existe un principio fundante, a partir del cual, el resto de reglas puede ser analizado según los casos, en el principialismo encontramos cuatro pilares de igual importancia, que tomarán la primacía según el contenido preciso de la cuestión juzgada en cada caso¹⁶.

¹⁴ J.F. CHILDRESS, *Priorities in biomedical ethics*, The Westminster Press, Philadelphia 1981, p. 119.

¹⁵ No es clara la doctrina de los autores en este punto. En la parte introductoria de la obra aceptan la posibilidad de reglas absolutas (concretamente utilizan la expresión "some specified norms are virtually absolute"), aunque dicen que "si existen, son raras"; y, en cualquier caso, deberían contener en su enunciado las legítimas excepciones (cfr. PoBE, p. 19). Por otro lado, al hablar del principio de no-maleficencia y de su especificación en reglas morales, escriben que se trata de "reglas *prima facie*, no absolutas" (*ibidem*, p. 117).

¹⁶ Sobre la imposibilidad de reducir los principios a uno (como sugieren, entre otros Clouser y Gert), vid. J.F. CHILDRESS, *Priorities in biomedical...*, p. 13. Son muchos los ejemplos que se han puesto para mostrar la dificultad práctica del uso de los principios en caso de conflicto: ver, por ejemplo, A.G. SPAGNOLO, *I principi della bioetica nord-americana e la critica del "Principialismo"*, "Camillianum" 20 (1999), 236.

Los autores ofrecen dos herramientas para superar estos posibles conflictos: la especificación (*specification*) y la ponderación (*balancing*) de principios y reglas. Como veremos a continuación se trata de acercar el principio al caso concreto que se debe evaluar, despojándolo todo lo posible de su generalidad e indeterminación. La especificación busca el ámbito de acción de un determinado principio (*range and scope*); es decir, su posible utilización en un determinado caso concreto. La ponderación compara dos principios (que pueden ser *prima facie* o reglas más específicas procedentes de ellos), que parecen compatibles con el caso en estudio, buscando cuál de ellos tiene mayor peso (*weight and strength*). Mira por tanto a la importancia y solidez de un principio con respecto a otro, en un caso determinado. La primera regla metodológica es especialmente útil a la hora de evaluar una determinada actuación pública (de política sanitaria, por ejemplo), mientras que la segunda es más indicada para juzgar el problema individual¹⁷.

Especificación de principios y reglas

Estos principios de los que venimos hablando, sin tener la indeterminación propia de los primeros principios morales, están lejos de servir como guías de acción para el juicio moral concreto. Se hace necesaria una especificación que sea capaz de indicar por qué y de qué manera un determinado caso cae dentro del dominio de un principio y no de otro¹⁸. No se trata de un método deductivo, sino más bien de una aplicación del principio al caso concreto, similar a la que realiza el juez con la ley¹⁹. El ejemplo que presentan Beauchamp y Childress se refiere a la pericia psiquiátrica en relación con la necesidad de obtener el correspondiente consentimiento informado del enfermo. Explican que la Academia Americana de Psiquiatría ha establecido para estos casos, que dicho consentimiento

¹⁷ Cfr. PoBE, p. 18.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 15-16.

¹⁹ T.L. BEAUCHAMP, *The "four principles" approach* en R. GILLON, *Principles of Health...*, pp. 3-13.

se obtendrá cuando sea posible, y en el resto de casos se sustituirá teniendo en cuenta las leyes de la propia jurisdicción. De este modo el principio de la obligatoriedad del consentimiento informado queda matizado (especificado) para el caso concreto de los enfermos mentales.

El método de la especificación no aparecía en las primeras ediciones del libro. Fue Henry S. Richardson, en 1990, el primero en proponerlo como un modo para superar los conflictos entre los distintos principios que surgían en determinados casos²⁰. Las ediciones posteriores de *Principles of Biomedical Ethics* incluyen un apartado específico donde quedan recogidas sustancialmente las ideas de Richardson y DeGracia, aunque no comparten la importancia que estos autores le atribuyen dentro del conjunto del juicio moral. Concretamente, hay dos puntos que Beauchamp y Childress no aceptan: por una parte, la posibilidad que tendría la especificación de cambiar, de añadir algo nuevo, a un determinado principio; y, en segundo lugar, que este método haría superflua la ponderación de los principios de la que hablaba Ross, y que veremos en el siguiente apartado.

Entre los autores que han criticado la especificación como modo de pasar de los principios intermedios o *middle level* al caso concreto podemos destacar tres. En primer lugar Jonsen que, aun sosteniendo que se trata de un método plausible, piensa que sería insuficiente, pues no lograría captar todas las circunstancias concretas del caso, lo que hace necesario un enfoque de tipo casuístico, como tendremos oportunidad de explicar en la segunda parte de este trabajo²¹. Por su parte Strong sostiene que, en realidad, la espe-

²⁰ H.S. RICHARDSON, *Specifying norms as a way to resolve concrete ethical problems*, "Philosophy and Public Affairs", 19 (1990), 279-310. Diez años después publicó otro artículo en el que completa su pensamiento sobre la especificación y la ponderación de los principios: *Specifying, balancing, and interpreting bioethical principles*, "Journal of Medicine and Philosophy", 25 (2000), 285-307. También sobre la especificación es importante el artículo de D. DE GRACIA, *Moving forward in bioethical theory: theories, cases and specified principlism*, "Journal of Medicine and Philosophy", 17 (1992), 511-39.

²¹ A.R. JONSEN, *Strong on specification*, "Journal of Medicine and Philosophy", 25 (2000), 348-60.

cificación introduce, sin indicarlos, nuevos elementos (distintos del principio en cuestión) para la justificación moral, ya que siempre caben distintas posibilidades de especificación; y, elegir una u otra, depende de elementos externos al principio analizado²². Finalmente, Engelhardt en su intento de salvaguardar una posición moral pluralista, dice que este método no es aceptable, pues implica una particular estructura de valores²³.

Ponderación de principios y reglas

Como hemos tenido ocasión de ver al hablar del concepto *prima facie*, la ponderación es una herramienta importante en los escritos de Ross. En efecto este autor asegura que ningún filósofo moral es capaz de presentar un sistema de reglas libre de conflictos y excepciones. Lo importante es llegar a lo que él llama el “conflicto mayor” (*the greatest conflict*) al que aplica la “metáfora del peso”, que no es otra cosa sino una comparación de la relativa importancia moral de las obligaciones que entran en conflicto, de forma similar a como se compara el peso de dos mercancías en una balanza. El resultado viene denominado “obligación mayor” (*the greatest obligation*), que el agente moral deberá seguir en ese caso. Se trata, en definitiva, de una conceptualización de lo que estamos acostumbrados a leer en las novelas, donde con frecuencia el protagonista ante un conflicto moral toma una decisión que conlleva pasar por encima de una determinada obligación moral, con el propósito de obtener un bien mayor²⁴.

²² C. STRONG, *Specified principlism: what is it, and does it really resolve cases better than casuistry?*, “Journal of Medicine and Philosophy”, 25 (2000), 323-41. Pone como ejemplo el caso de los padres que piden que se suprima la hidratación y nutrición de un neonato con malformaciones. Según Strong, la especificación de la regla general para este caso, podría justificar, según como se realice, tanto la petición de los padres, como por el contrario, la necesidad de continuar con la hidratación y la nutrición.

²³ H.T. ENGELHARDT y K.W. WILDES, *The four principles of health care ethics and Post-modernity* en R. GILLON, *Principles of Health...*, p. 142.

²⁴ Sobre el símil de la novela y el modo en que Ross utiliza la ponderación de obligaciones, ver R.R. FADEN, y T.L. BEAUCHAMP, *A history and theory of informed consent*, Oxford University Press, New York 1983, pp. 16-17.

Beauchamp reconoce que se trata de un método que puede parecer algo precario, pero que en cualquier ámbito de la existencia nos encontramos ante la necesidad de realizar juicios en circunstancias de incerteza, y también en estos casos, hemos de justificar del mejor modo posible, la conveniencia de infringir un principio moral determinado²⁵. Reconocen que algunos comportamientos no pueden entrar en el juego de la ponderación (crueldad y tortura), pero son muy pocos. En la mayoría de los conflictos morales, cabe sopesar pros y contras de una actuación²⁶.

Para evitar las críticas sobre el excesivo intuicionismo en el que puede caer la ponderación, Beauchamp y Childress proponen seis reglas que garantizarían la objetividad de dicho procedimiento²⁷:

- para infringir una norma antes que ignorar otra (sin infringirla) se han de aportar razones de peso;
- la justificación moral objetiva de la infracción debe tener una condición de posibilidad real;
- la infracción debe ser necesaria al no haber otras posibles alternativas morales que resulten preferibles;
- la infracción seleccionada ha de ser la menor posible, teniendo en cuenta el fin que se busca con la acción;
- el agente ha de buscar minimizar todos los efectos negativos que conlleve la infracción;
- y, por último, el agente deberá actuar imparcialmente en relación a todas las partes afectadas.

A pesar de poner todas estas condiciones, Engelhardt piensa que este sistema no es capaz de resolver los conflictos morales, a no ser que los mismos principios caigan en el intuicionismo²⁸. Por su parte, Jonsen, sostiene que no son los principios los que han de ser

²⁵ T.L. BEAUCHAMP, *The "four principles"...*, pp. 7-8.

²⁶ Sobre la posibilidad de aplicar siempre la ponderación y la diversidad de opiniones en este punto, se puede consultar el libro de Faden y Beauchamp apenas citado (cfr. p. 19).

²⁷ Cfr. PoBE, p. 20.

²⁸ H.T. ENGELHARDT y K.W. WILDES, *The four principles...*, p. 142.

sopesados, sino las circunstancias concretas del caso²⁹. Finalmente, Richardson es de la opinión de que la metáfora del *balancing* ha de ser superada por la especificación: cabría una cierta ponderación para la clarificación de un principio concreto, pero resulta siempre bastante reducida³⁰. Con respecto a esta última objeción, Beauchamp y Childress mantienen su idea original de la necesidad de distinguir especificación y ponderación como dos herramientas que, aunque en ocasiones puedan ser equivalentes, son conceptualmente distintas, de modo que no siempre la ponderación puede ser sustituida por la especificación³¹.

2. Breve presentación de los principios

Una vez encuadrado el principialismo dentro de unas coordenadas histórico-conceptuales, pasamos a describir brevemente cada uno de los principios. El intento es responder a la pregunta sobre el contenido: ¿qué hay detrás del respeto a la autonomía? ¿qué significa no-maleficencia y por qué no está incluida dentro de la beneficencia? ¿a qué se refieren Beauchamp y Childress cuando hablan del principio de justicia? Algunas de las críticas realizadas al principialismo han tenido como objeto precisamente éste. Los principios serían demasiado indeterminados para poder ser utilizados como guías de acción práctica: en realidad no cabría aplicarlos³²; serían muy abstractos³³, y tan generales que, aunque no puedan ser critica-

²⁹ A.R. JONSEN, *Clinical ethics and the four principles* en R. GILLON, *Principles of Health...*, p. 21.

³⁰ H.S. RICHARDSON, *Specifying norms as...*, pp. 286-87.

³¹ Ponen el ejemplo de la relación daño/beneficio en el tratamiento de un sujeto incompetente, en el ámbito del principio de no-maleficencia. En algunos casos, la ponderación podría aconsejar una actuación, que resultaría difícil generalizar (mediante la especificación) como regla moral. Para nuestros autores no resultaría fácil justificar una conclusión (general) que fuera el resultado de las características tan especiales de un determinado caso (cfr. PoBE, p. 19).

³² D. CLOUSER, y B. GERT, *Morality vs. principlism* en R. GILLON, *Principles of Health...*, p. 251.

³³ E.D. PELLEGRINO y D.C. THOMASMA, *The virtues in medical practice*, Oxford University Press, New York 1993, p. 19.

dos (como principios), no llevarían al juicio concreto³⁴; perderían las circunstancias del caso³⁵. Sin embargo los autores del principialismo, señalando éstas y otras críticas, acaban el libro diciendo que durante la presentación de cada uno de los principios han dado suficientes indicaciones para que sea posible descubrir la capacidad que tienen de llegar a la situación concreta.

Respeto de la autonomía

Supone sin duda la mayor novedad de la bioética norteamericana con respecto a la ética médica clásica, que estuvo siempre centrada sobre la beneficencia (y no-maleficencia). Se trata de un principio que procede de la filosofía moderna, y que en el ámbito sanitario entra como contraposición al multiseccular paternalismo médico³⁶, que ha considerado al paciente más como un sujeto necesitado de ayuda que como un individuo autónomo capaz de tomar decisiones por sí mismo.

Beauchamp y Childress escriben que este principio contiene una obligación negativa y otra positiva. En primer lugar indica que «las acciones autónomas no deben estar sujetas al control de otros»; y señala también la necesidad de proporcionar la información adecuada para poder realizar una decisión autónoma³⁷. El principio del respeto a la autonomía, o principio de autonomía como frecuentemente se emplea, da lugar a reglas más concretas mediante el proceso de especificación. Y así, por ejemplo, «obliga a decir la verdad, a respetar la vida privada de los demás, a proteger la información confidencial, a obtener el consentimiento para las intervenciones sobre los pacientes»³⁸, etc. A la luz de este principio deberán ser

³⁴ H.R. WULF, *Against the four principles: a nordic view* en R. GILLON, *Principles of Health...*, p. 277.

³⁵ H. BRODY, *The four principles and narrative ethics* en R. GILLON, *Principles of Health...*, p. 214. Sobre la falta de consideración de las características propias del caso concreto ver también A.V. CAMPBELL, *Ideals, the four principles and practical ethics* en R. GILLON, *Principles of Health...*, p. 247.

³⁶ E.D. PELLEGRINO, *The metamorphosis of...*, p. 1067.

³⁷ Cfr. PoBE, p. 64.

³⁸ *Ibidem*, p. 65.

valoradas las cuestiones relativas al consentimiento informado, tanto en el terreno del diagnóstico y tratamiento, como en el caso de la investigación clínica con individuos humanos; todo el campo de la posible utilización de información obtenida en el ámbito de la relación médico-paciente; así como el modo en el que se deben tomar decisiones en el caso de personas incapacitadas.

El principio del respeto de la autonomía no es ni el primero ni el más importante, como algunos pretenden³⁹. No es absoluto, sino uno más entre los principios *prima facie*, y deberá ser sopesado con los demás en caso de conflicto. Nuestros autores muestran gran sensibilidad frente a su posible primacía y la rechazan con firmeza. Insisten en que no ha de confundirse con una forma de individualismo, o un modo de considerar la moral excesivamente centrado en la razón, ni con tipo alguno de legalismo⁴⁰. Sin embargo, a medida que se avanza en la lectura de *Principles of Biomedical Ethics* es indudable la importancia que se atribuye a la autonomía del sujeto moral, como tendremos ocasión de ver más detenidamente en la tercera parte de este trabajo.

No-maleficencia

El principio de no-maleficencia señala la obligación de no causar daño a los demás. La ética médica lo ha expresado desde siempre con la máxima “*primum non nocere*”, que si bien no aparece como

³⁹ Es ampliamente conocida la tesis de Engelhardt que sostiene que, en un contexto secular donde sólo se puede fundar la moral en el acuerdo social, tanto el principio de beneficencia como el de justicia estarían subordinados al de autonomía (ver, por ejemplo, H.T. ENGELHARDT, *The foundation of bioethics*, Oxford University Press, New York 1986, p. 87; H.T. ENGELHARDT y K.W. WILDES, *The four principles...*, p. 138). Una crítica de esta visión de la autonomía como absoluta autosuficiencia se puede encontrar en J. FINNIS y A. FISHER, *Theology and the four principles: a Roman Catholic view (I)* en R. GILLON, *Principles of Health...*, pp. 31-44. Nos parece interesante la distinción entre los distintos conceptos de autonomía que pueden encontrarse en los debates actuales de filosofía política (cfr. M. RHONHEIMER, *L'immagine dell'uomo nel liberalismo e il concetto di autonomia: al di là del dibattito tra liberali e comunitaristi* en I. YARZA [a cura di], *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna*, Armando, Roma 1997, pp. 95-133).

⁴⁰ Cfr. PoBE, p. 57.

tal en el texto del Juramento Hipocrático, su contenido está claramente recogido⁴¹. Para Clouser y Gert, sería éste el único principio no inventado por los filósofos, sino propio de la tradición médica⁴².

A diferencia de Frankena, que incluye la no-maleficencia como la primera de las obligaciones de la beneficencia, Beauchamp y Childress prefieren hacer de ella un principio aparte. Por un lado, para evitar demasiadas subdivisiones dentro de los principios. Pero sobre todo, porque no comparten el orden jerárquico de obligaciones de beneficencia que presenta Frankena. Para nuestros autores, habría situaciones de conflicto en las que prevalecería la beneficencia sobre la no-maleficencia (aquellos casos en los que la actuación concreta tiene como resultado un pequeño mal, pero cuya finalidad principal es conseguir un considerable beneficio, para ese mismo individuo o para otro), cosa que Frankena no aceptaría. Ponen el ejemplo de la investigación clínica sobre sujetos sanos cuyo protocolo presente riesgos e inconvenientes tan pequeños, que la hagan moralmente recomendable teniendo en cuenta la gran utilidad que podría conllevar para un determinado tipo de paciente⁴³. Por su parte, Gillon explica que es bueno distinguir los dos principios, ya que uno tiene obligaciones de beneficencia respecto a pocas personas, mientras que la obligación de no dañar se extiende a todas⁴⁴.

Para evitar malos entendidos, Beauchamp y Childress clarifican el concepto de daño (*harm*) distinguiendo dos posibles significados: tratar injustamente (*wronging*) y, simplemente, provocar un daño (*harming*). En algunos casos, pueden coincidir los dos conceptos, pero no es necesario que se dé la voluntariedad del primer significado para poder hablar de daño. Y este segundo sentido es el que utilizan para construir el principio de no-maleficencia⁴⁵, que incluye

⁴¹ Cfr. *ibidem.*, p. 113. También, E.D. PELLEGRINO, *The metamorphosis of...*, p. 1067.

⁴² Cfr. D. CLOUSER y B. GERT, *Morality vs. principlism...*, p. 253.

⁴³ Cfr. PoBE, pp. 114-115. Los cuatro escalones de la beneficencia que presenta Frankena son: 1. no se debe provocar un mal o un daño; 2. se debe prevenir el mal o el daño; 3. se debe suprimir el mal o el daño; 4. se debe hacer o promover el bien (cfr. W. FRANKENA, *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1973², p. 47).

⁴⁴ Cfr. R. GILLON, *The four principles...*, pp. 323-24.

⁴⁵ Cfr. PoBE, pp. 116-17.

una gran cantidad de reglas morales específicas, como por ejemplo, «no matar, no causar dolor o sufrimiento, no incapacitar, no ofender, no privar a otros de los bienes de la vida»⁴⁶. Dentro de este principio entran fundamentalmente todas aquellas decisiones que tienen relación con el proyectar, causar y permitir la muerte, o el riesgo de que se produzca.

Frente a las tradicionales distinciones entre omitir y suspender un tratamiento, uso de medios ordinarios y extraordinarios, medidas de mantenimiento (hidratación y nutrición) y tratamiento médico, que consideran de poca relevancia moral, nuestros autores proponen la alternativa entre tratamientos obligatorios y tratamientos opcionales. No hay diferencia conceptual, *a priori*, entre medidas de mantenimiento y tratamiento médico, o entre ordinario y extraordinario. Dependiendo del caso, habrá que hablar de tratamientos obligatorios, opcionales, o incluso, fútiles. La calidad de vida es el instrumento que nos permitirá hacer una valoración éticamente correcta: cuando sea tan baja que la intervención en cuestión provoque más daño que beneficio para el paciente, estará justificado omitirla o suspenderla. Beauchamp y Childress dejan claro que el concepto de calidad de vida no ha de entenderse arbitrariamente como si se tratara de una preferencia personal. Por el contrario tiene una fuerte objetivación gracias a la consideración de la indicación médica sobre el pronóstico⁴⁷.

Dentro de las distinciones clásicas en los debates en torno a las cuestiones en la fase terminal de la vida tiene especial importancia, y por eso se trata de manera aislada, la que se refiere al “dejar morir” (*letting die*) y “matar” (*killing*). Los autores precisan que es un terreno de gran confusión en el lenguaje. Se trata de una diferencia muy vaga que crea gran perplejidad moral. En realidad, ninguna de estas palabras expresaría algo malo *per se*, y por tanto, no se podría dar una valoración ética *a priori*: habrá que estudiar en cada caso los motivos, la voluntad del paciente y las consecuencias de la acción u

⁴⁶ *Ibidem*: «do not kill, do not cause pain or suffering, do not incapacitate, do not cause offence, do not deprive others of the goods of life».

⁴⁷ Cf. *ibidem*, pp. 136-139.

omisión que es objeto del juicio moral⁴⁸. Con estas premisas Beauchamp y Childress aceptan la posibilidad de dar un juicio ético positivo a ciertas intervenciones que anticipan intencionalmente el momento de la muerte. Aunque esto no significa que justifiquen un cambio en la política que legitime esos actos. Ponen el ejemplo del enfermo terminal que sufre por un terrible dolor y pide la muerte asistida, que en todo caso llegará en el arco de tres semanas. Explican que, aunque la ley no debe permitir este tipo de intervenciones, habría casos en los que estaría justificado actuar según el deseo del paciente⁴⁹. Concretamente, enumeran una serie de condiciones que serían suficientes para justificar dicho suicidio asistido⁵⁰:

- petición voluntaria por parte del paciente;
- relación médico-paciente estable;
- decisión informada tanto por parte del paciente como del médico;
- entorno adecuado en el proceso de la decisión;
- rechazo razonado de las alternativas;
- consulta estructurada a otros servicios médicos;
- constancia del deseo de la muerte por parte del paciente;
- sufrimiento inaceptable del paciente;
- empleo de medios (para provocar la muerte) que sean lo más confortable posible.

En estas breves pinceladas sobre el principio de no-maleficencia hemos podido comprobar cómo el método de la especificación consigue llegar a indicaciones y reglas muy concretas, capaces de dar respuesta a problemas reales de la práctica médica diaria.

Beneficencia

Pasamos ahora a considerar la parte complementaria del principio anterior, o si se prefiere, el aspecto positivo de la beneficencia

⁴⁸ Diferente sería el caso de “asesinar” (*murder*), que siempre puede ser considerado como malo (cfr. *ibidem*, p. 142).

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 144.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 151.

según la división de Frankena. Estos dos principios se podría decir que constituyen el eje de la eticidad de las relaciones personales entre individuos concretos (aquí considerados bajo la perspectiva particular del ámbito biomédico), mientras que el principio del respeto de la autonomía mira más directamente al individuo y no a la relación; y el de justicia a la colectividad más que al individuo.

La beneficencia forma parte de la ética médica desde sus orígenes, y permea toda la tradición hipocrática. Se refiere a «la obligación moral de actuar en beneficio de los demás»⁵¹. Esta sencilla descripción aceptada sin problema alguno durante muchos siglos ha sido puesta en tela de juicio en la modernidad, conforme ha aumentado la importancia de la autonomía de la persona. La consecuencia ha sido un cambio notable en el modo de entender la relación entre el médico y el paciente. Cambio que ha llevado consigo una transformación profunda de la medicina contemporánea, donde el valor de la confianza ha sido sustituido por el del contrato. Se ha pasado de un extendido paternalismo médico, que en ocasiones comportaba un verdadero abuso por parte del personal sanitario, a una relación que es más propia del intercambio mercantil.

Beauchamp y Childress distinguen dos principios de beneficencia: la llamada “beneficencia positiva” (*positive beneficence*), que se refiere a la obligación de proporcionar un beneficio; y el “principio de utilidad” (*utility*), que requiere del agente una ponderación de beneficios e inconvenientes para conseguir el mejor resultado posible. Por otro lado quedarían la virtud de la beneficencia, varias formas de cuidados y lo que se podría aunar bajo el nombre de ideales de beneficencia no obligatorios. Como en los casos anteriores, también el principio de beneficencia (positiva) incluye reglas más específicas. Los ejemplos que se citan en el libro son: «proteger y defender los derechos de los demás, prevenir un daño a otros; eliminar aquellas condiciones que lo provocarían a otros, ayudar a las personas incapacitadas y rescatar a las personas en peligro»⁵².

⁵¹ *Ibidem*, p. 166.

⁵² *Ibidem*, p. 167.

Como es fácil descubrir, en este caso, la especificación de las reglas morales, es menos “específica” que en los anteriores. Es lógico debido a la propia naturaleza del principio. Se descubre una seria dificultad para concretar las reglas, debido en buena parte, al fuerte carácter de obligación que posee el principio. No es fácil sostener que una persona tiene “obligación” de ayudar a otra, y menos aún en un ambiente cultural en el que se da tanta importancia a la autonomía individual. Ni siquiera resulta sencillo hablar de las obligaciones del médico respecto al paciente, más allá de los términos contractuales; cosa muy diferente a lo que ha constituido durante siglos el habitual desarrollarse de la relación médico-enfermo. Se pasa de la filantropía, tan frecuentemente citada en los códigos médicos, a la reciprocidad⁵³. Incluso algunos autores, como Clouser y Gert, rechazan un deber de beneficencia como tal, ya que supondría una confusión entre el plano de las obligaciones morales y el de los ideales⁵⁴.

Junto a lo que hemos denominado “beneficencia positiva” estaría el principio de utilidad, que no ha de ser entendido como principio central (propio de las teorías utilitaristas), sino como *prima facie*. Se refiere a la ponderación de costes, riesgos y beneficios que ha de hacerse ante una posible actuación en ámbito médico. Está por tanto muy en relación con todas las cuestiones de política sanitaria, y con el principio de justicia, como tendremos ocasión de ver. Las herramientas que proponen para realizar esta valoración apoyan una vez más sobre el concepto del valor y la calidad de la vida⁵⁵.

Justicia

El último de los principios abre un capítulo que, si bien aparece en la tradición ética clásica, se presenta como relativamente nuevo

⁵³ Este concepto de reciprocidad estaría basado en el modo en que Hume concibe las relaciones dentro de la sociedad (cfr. *ibidem*, pp. 174-75).

⁵⁴ Cfr. D. CLOUSER y B. GERT, *Morality vs. principlism...*, pp. 258-259. La obligación habría que entenderla como “aquello que debo hacer por mi rol”.

⁵⁵ Para ello utilizan el análisis de los siguientes parámetros: costo-efectividad (*cost-effectiveness*) y costo-beneficio (*cost-benefit*).

en lo que se refiere a la ética médica. En la organización social actual surgen dos grandes problemas de justicia distributiva en relación al ámbito sanitario. Por un lado, la regulación del acceso a los servicios sanitarios, y por otro, la distribución de los recursos escasos (que en ámbito médico son cada vez mayores, debido al elevado coste económico de los modernos procedimientos diagnósticos y terapéuticos).

Beauchamp y Childress introducen el principio de justicia para resolver tanto las cuestiones que se presentan en la práctica médica habitual (microeconomía de recursos), como para los asuntos de política sanitaria de los recursos económicos que un estado destina a la sanidad (macroeconomía). Al hablar de justicia, parten de la doctrina aristotélica de «tratar de forma igual a los iguales, y de forma desigual a los desiguales»⁵⁶. Los problemas comienzan cuando se intenta especificar el contenido del principio material de justicia, ya que todos estarían de acuerdo con el principio formal antes citado, pero no con el modo de realizarlo. Encontramos así, varias formulaciones del principio: dar a todos lo mismo, dar a cada uno según su necesidad, o según su esfuerzo, o su contribución a la sociedad, según su mérito, o simplemente, según las reglas del libre-mercado⁵⁷. Estas distintas formulaciones podrían convivir dentro de un mismo sistema, y ser utilizadas de modo diferenciado, según las cuestiones que en cada caso se tuvieran que dirimir. Por ejemplo, ante una urgencia médica, se trataría a todos de la misma forma; mientras que a la hora de adjudicar una plaza en un hospital, habría que tener en cuenta los méritos de cada candidato. En cualquier caso, suponen poca ayuda mientras no estén integradas en una estructura o teoría moral. De este modo, los autores del libro presentan las cuatro principales concepciones de la justicia que encuentran en la sociedad actual, señalando que ninguna de ellas parece suficiente ni necesaria⁵⁸. Por un lado, encontramos las teorías utilitaristas, que presentan una serie de criterios para conseguir la mayor

⁵⁶ PoBE, p. 227.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, p. 228.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, p. 272.

utilidad pública posible. Por otro, las teorías liberales, que enfatizan el derecho a la libertad económica y social de las personas; mientras que los comunitaristas ponen el acento en las tradiciones y prácticas de las comunidad (más que en el individuo). Por último, las teorías igualitaristas, que subrayan la necesidad de la igualdad de acceso a los bienes de la vida⁵⁹.

Una vez presentadas las distintas concepciones de la justicia, Beauchamp y Childress proponen la regla de la justa-oportunidad (*fair opportunity*) de Daniels, que recoge en buena parte el pensamiento de Rawls, y lo aplica al campo biomédico. En síntesis, se trataría de un modo de concebir la justicia en el que ninguno ha de recibir ventajas sociales por propiedades o capacidades personales de las que no sea responsable; y, del mismo modo, a nadie se le debe negar un beneficio por una tara de la que no sea el causante⁶⁰. De este modo se lograría minimizar los efectos negativos de las “loterías natural y social”, siguiendo la terminología de Rawls.

Como decíamos antes, el momento de la especificación de las reglas presenta dificultades teóricas y prácticas. En efecto, son muchos los modos de presentar las prioridades de un sistema sanitario (tanto a nivel micro como macroeconómico), así como definir cuál es la distribución de recursos más adecuada en un determinado caso. Se trataría de conseguir un sistema comprensivo y coherente, que sea capaz de afrontar los siguientes objetivos: el acceso libre a una atención médica mínima (*decent minimum of health care*); el desarrollo de un sistema de incentivos, tanto para médicos como para los pacientes, que consiga que la atención sea cada vez más eficaz; en tercer lugar, la consecución de un sistema justo de racionar (*rationing*) que no violente ese mínimo nivel de asistencia; y, por último, la proyección de un sistema que pueda ser puesto en marcha progresivamente, de modo que no suponga un drástico conflicto con la posición original⁶¹.

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 230.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 235. El pensamiento de Norman Daniels sobre este punto puede encontrarse en *Just health care*, Cambridge University Press, New York 1985.

⁶¹ PoBE, pp. 262-63. Por lo que se refiere a la distribución de recursos escasos, como puede ser la asignación de órganos para trasplantes, los autores presentan los distintos cri-

Podemos concluir que, como sostienen Beauchamp y Childress, más que de un principio de justicia, habría que hablar de “principios de justicia”, debido a la gran diversidad de posiciones teóricas que encontramos en este campo. Acabamos por tanto esta primera parte constatando que, a la falta de jerarquía existente entre los principios de la bioética, hay que sumar la que encontramos dentro de cada principio, al menos en lo que se refiere al de justicia.

II. “El abuso de la casuística”

Junto a la primacía del principialismo en la bioética norteamericana de las dos últimas décadas, no han faltado voces críticas ya en los primeros años ochenta, que hablaban de la “tiranía de los principios”⁶². Lo que comenzó siendo una descripción de la imposibilidad de este sistema para afrontar los casos concretos que presentaba la práctica médica, en 1988 se convirtió en una propuesta de rehabilitar el antiguo sistema casuístico como método capaz de dar las respuestas que, según Toulmin y Jonsen, el principialismo no lograba. Apareció así el libro *The Abuse of Casuistry*, que abrió un nuevo camino en el campo de la bioética. Las conclusiones a las que llega pueden resumir en dos: la casuística es inevitable, y el conocimiento moral es esencialmente particular, por lo que es siempre necesario girar alrededor de los casos específicos y de las circunstancias⁶³.

En este apartado presentamos brevemente el contenido de ese texto, así como las aclaraciones posteriores de los autores en relación con las críticas aparecidas. Aunque el método casuístico en bioética ha tenido, en su corta historia, diversos modos de presentación⁶⁴, en

terios que de hecho se utilizan en la práctica habitual, señalando los pros y contras de cada uno, sin dar una valoración definitiva: utilidad médica, sorteo, utilidad social y *triage* (cfr. *ibidem*, pp. 267-72).

⁶² S. TOULMIN, *The tyranny of principles*, “Hastings Center Report”, 11 (1981), 31-39.

⁶³ Cfr. AoC, pp. 329-30.

⁶⁴ Agrupamos en tres grupos las alternativas a la propuesta de Jonsen y Toulmin dentro de la casuística en bioética. Los autores paradigmáticos son Baruch A. Brody, Carson Strong y John D. Arras. En el mismo año 1988 apareció un libro de Brody en el que propone una “casuística pluralista”, que tiene en cuenta diversos elementos de la moralidad,

este trabajo nos centramos fundamentalmente en la propuesta de Jonsen y Toulmin⁶⁵.

El punto de partida de estos autores es similar al de Beauchamp y Childress. Tanto Jonsen como Toulmin formaron parte de la Comisión Nacional para la protección de sujetos humanos en la investigación biomédica, que tuvo como resultado el ya citado Documento *Belmont*. En aquella Comisión pudieron constatar la falta de acuerdo en cuanto a la fundamentación de las reglas que deberían supervisar la investigación. A diferencia de los primeros, que descubrieron el acuerdo en el *middle level* (tratado en la primera parte), Jonsen y Toulmin concluyeron que era sólo a nivel del caso concreto donde los miembros de la Comisión lograban llegar a un juicio moral suficientemente uniforme⁶⁶.

“El abuso de la casuística” comienza presentando el debate sobre el aborto, que se prolonga desde hace años, sin conseguir el más mínimo acercamiento entre las distintas posturas. Ante esta situación los autores se preguntan, si existe o no una alternativa a los

como son las consecuencias de los actos, el respeto de las personas, las virtudes, el coste-beneficio y la justicia (B. BRODY, *Life and death decision making*, Oxford University Press, New York 1988). Por su parte, Strong habla del método de “comparación de casos”, más cercano a la propuesta de Jonsen y Toulmin (C. STRONG, *Justification in ethics*, en B. BRODY, *Moral theory and moral judgments in medical ethics*, Kluwer Academic, Dordrecht 1988, pp. 193-211; ID., *Critiques of casuistry and why they are mistaken*, “Theoretical Medicine and Bioethics”, 20, 5 (1999), 395-411; ID., *Specified principlism: what is it, and does it really resolve cases better than casuistry*, “Journal of Medicine and Philosophy”, 25, 3 (2000), 323-41; T.F. ACKERMAN y C. STRONG, *A casebook of medical ethics*, Oxford University Press, New York 1989). Por último, Arras ha establecido lo que se conoce en bioética actualmente como “casuística débil”, que hace derivar los principios éticos del modo particular en el que se observa el caso (vid. J. ARRAS, *Getting down to cases: the revival of casuistry in bioethics*, “Journal of Medicine and Philosophy”, 16 (1991), 29-51; ID., *Principles and particularity: the role of cases in bioethics*, “Indiana Law Journal”, 69 (1994), 983-1014; ID., *A case approach* en H. KUHSE y P. SINGER, *A companion on bioethics*, Blackwell, Malden 1998, pp. 106-14). Un breve resumen de los dos primeros puede encontrarse en el artículo de M. KUCZEWSKY, *Casuistry* en R. CHADWICK, *Encyclopedia of Applied Ethics*, Academic Press, San Diego 1988, vol. I, pp. 423-32.

⁶⁵ Además de las obras ya citadas, puede ser útil consultar: A. JONSEN, *Casuistry: an alternative or complement to principles?*, “Kennedy Institute of Ethics Journal”, 5, 3 (1995), 237-51; ID., *Casuistry as methodology in clinical ethics*, “Theoretical Medicine”, 12 (1991), 299-302; ID., *Case analysis in clinical ethics*, “Journal of Clinical Ethics”, 1, 1 (1990), 63-65.

⁶⁶ Cfr. AoC, pp. 16-17.

principios y las reglas como núcleo de la cuestión moral. Su respuesta es positiva: existe una alternativa, y ésta es la casuística. Pero para poder utilizarla con éxito debe ser purificada de las connotaciones negativas, que a lo largo del tiempo fueron afirmándose, y que la hicieron deslizarse hasta llegar a un estado de laxitud moral que provocó su desaparición de la Teología moral.

1. Recorrido histórico

Son muchas las páginas que el libro emplea para repasar históricamente el método casuístico⁶⁷. Como tal, no aparece hasta los albores del segundo milenio, pero los instrumentos que utiliza para realizar el juicio moral pueden hallarse ya en la filosofía griega, así como en algunos pensadores romanos y entre los primeros padres de la Iglesia. Después, será necesario el desarrollo conceptual por parte de canonistas y confesores⁶⁸, hasta llegar a los clásicos libros de *casus conscientiae*, propios de la alta casuística que los autores sitúan entre 1556 y 1656⁶⁹.

Para entender la casuística es fundamental partir de la diferenciación aristotélica entre el conocimiento teórico (propio de las ciencias exactas, como la geometría, donde priva el método deductivo y el silogismo, como instrumento para la derivación de las conclusiones) y el conocimiento práctico (basado en la experiencia que, a diferencia del método deductivo y el silogismo, utiliza el argu-

⁶⁷ Se podría decir que el libro es en realidad un recorrido histórico-crítico de la casuística (que ocupa el mayor número de las páginas: 21-266), y una parte conclusiva sobre el futuro que los autores le profetizan dentro de la ética contemporánea. Un resumen completo de la parte histórica se puede encontrar en A.R. JONSEN, *Casuistry* en W.T. REICH, *Encyclopedia of Bioethics*, pp. 344-48. También en M. KUCZEWSKY, *Casuistry...*, pp. 424-25.

⁶⁸ Los autores señalan la importancia que los teólogos jesuitas tuvieron en el desarrollo del método casuístico, como una consecuencia natural de la organización de la Compañía, tanto en lo que se refiere al modo de impartir los estudios, como a la necesidad de solucionar cuestiones prácticas que surgían en las misiones, sin la posibilidad de consultar con los superiores (cfr. AoC, pp. 146-51).

⁶⁹ Fechas que corresponden, respectivamente, a uno de los textos más emblemáticos de la casuística, el *Enchiridium* de Martín Azpilcueta, y al famoso libro de Blaise Pascal, *The Provincial Letters*, que asestó un golpe mortal a la moral de casos (cfr. AoC, p. 145).

mento analógico)⁷⁰. De este mismo autor Jonsen y Toulmin toman el concepto de “prudencia” (*phronesis*), que tiene gran importancia en su modo de concebir la moral⁷¹. Hay que señalar también la gran influencia de Cicerón en la casuística medieval. Efectivamente, ha pasado a la historia como el primer autor que formula claramente los casos de moral, tomando como punto de partida las cuestiones planteadas por los escritores estoicos⁷².

Con estos antecedentes históricos resulta sencillo entender el símil que proponen Jonsen y Toulmin en su intento de explicar el concepto de ciencia práctica. Parten del modo de proceder de la Medicina, bien conocido por todos, para ir aproximándose, poco a poco, al concepto de Ética⁷³. En ambos casos se trata de ciencias basadas en la experiencia, que llegan a juicios concretos, temporales y presuntos. No ciertos, como ocurre en el caso de las Matemáticas. Esta cercanía en el modo de considerar la Medicina y la Ética ha sido una de las razones por las que el método del caso ha tenido tanto éxito en ámbito bioético, ya que los operadores sanitarios están habituados a realizar ese tipo de razonamiento práctico⁷⁴. La Ética, como la Medicina, no pretende dar soluciones a todos los problemas. Se da cuenta que en muchas ocasiones, la dificultad de la situación permite diversos planteamientos y, según cada caso, habrá que “descubrir” cuál es el más apropiado⁷⁵. Esto no quiere decir que no sean necesarios los principios prácticos, las bases teóricas. «Como

⁷⁰ Cfr. AoC, p. 73.

⁷¹ Sobre el papel de Aristóteles en la casuística ver la edición de la “Ética a Nicómaco” editada por Ross, donde sostiene que los libros VIII y IX no son otra cosa que un análisis casuístico de la amistad (cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, W.D. ROSS (ed.), Oxford 1924, en AoC, p. 69).

⁷² Cfr. AoC, p. 76: concretamente en el libro III del *De Officiis*.

⁷³ Vid. los epígrafes “Medicina clínica como empresa práctica” (pp. 36-42) y “Casuística y diagnósticos” (pp. 42-46). Sobre la utilidad y los límites de la comparación medicina/ética, es interesante el artículo de T. TOMLINSON, *Casuistry in medical ethics: rehabilitated, or repeat offender?*, “Theoretical Medicine”, 15, 1 (1994), 10-11.

⁷⁴ Cfr. M.A. GRODIN, *Meta medical ethics...*, p. 19.

⁷⁵ Este “descubrir” está directamente relacionado con la *perceptio* aristotélica. El juicio moral llega a afirmaciones que no son demostrables como en el caso de las ciencias exactas, sino más bien presumibles. Este carácter refutable de las conclusiones no significa que puedan ser confutadas caprichosamente por cualquiera (cfr. AoC, p. 328).

en la práctica médica, sin ciencia médica, la casuística estaría en peligro de degenerar en una moral de charlatán»⁷⁶. Para la casuística clásica, a diferencia de la propuesta de Jonsen y Toulmin, esa base teórica estaba garantizada por la ley natural⁷⁷.

2. Elementos del método casuístico

Pasamos ahora a presentar los diferentes elementos que han configurado clásicamente el juicio moral desde una perspectiva casuística de la Teología moral, tal como la exponen nuestros autores⁷⁸:

1) “paradigma y analogía”: el inicio del método es siempre la organización de los diferentes capítulos a los cuales se irán adscribiendo los distintos casos (hasta constituir una cierta clasificación u orden jerárquico, que denominan “taxonomía”⁷⁹); para ello es necesaria la definición del término genérico que englobe todos los casos de cada capítulo (por ejemplo, “matar” o “mentir”), que se realiza acudiendo a autores clásicos (Cicerón, San Agustín, Santo Tomás, etc.); después, se presenta un caso (paradigmático) que goza de una “certeza intrínseca y extrínseca” en cuanto a su valoración moral; a partir de ese caso, se van analizando (por analogía) otros similares que, con el variar de las circunstancias, presentan una valoración moral más compleja, perdiendo la certeza propia del caso paradigmático;

2) apelo a las “máximas morales”: se trata de principios morales incuestionables (mandamientos del Decálogo, aforismos, etc.), que la gente común emplea a la hora de justificar alguna cuestión moral, y de los que raramente se exige demostración;

⁷⁶ AoC, p. 251.

⁷⁷ Este es un punto crucial de la nueva casuística, ya que algunos autores “estarían interesados en una nueva encarnación de la teoría de la ley natural” (M. KUCZEWSKI, *Casuistry...*, p. 425).

⁷⁸ Cfr. AoC pp. 251-57.

⁷⁹ Al inicio, los libros de casos estaban organizados alfabéticamente. Después, se prefirió el orden marcado por los diez mandamientos.

3) las “circunstancias”: son aquellas propiedades del caso que le hacen alejarse del paradigma; responden a las preguntas sobre “quién, qué, dónde, cuándo, por qué, cómo, con qué medios”. Para los casuistas “las circunstancias *hacen* el caso”;

4) la “probabilidad” indica la mayor o menor certeza con la que se puede emitir el juicio moral, dependiendo de la lejanía del caso paradigmático; se habla de sentencias “fuertemente probables” o “débilmente probables”⁸⁰;

5) la “acumulación de argumentos” a favor o en contra de un paradigma es la clave para conseguir mayor o menor probabilidad en la aseveración moral; que no depende por tanto del rigor lógico de la argumentación o de la coherencia de un prueba aislada, cuanto de la cantidad de argumentos que la apoyen;

6) la “resolución” final es el consejo para la acción, obtenido tras el análisis de todas las características del caso, y de todos los argumentos a favor y en contra de la licitud moral del caso.

Como resulta evidente, la casuística, como otros sistemas propuestos para la bioética, intenta llegar a la toma de decisión (*decision making*), a dar una solución racional ante un problema moral planteado en ámbito biomédico. Ofrece por tanto, una limitada ayuda para alcanzar proposiciones universales. Como dicen Jonsen y Toulmin más que al “nunca”, es capaz de llegar al “difícilmente”⁸¹.

La casuística moderna asemeja a su predecesora medieval y renacentista, tanto en la sustancia como en el método argumentativo. Son similares los casos paradigmáticos, que constituyen el objeto final de referencia de la argumentación moral. Al estudiar una nueva cuestión, el primer paso es siempre la elección del paradigma más relevante para ese caso. Este momento no está libre de dificultad, pues en ocasiones el paradigma sólo se relaciona de modo ambiguo con el nuevo caso; o podrían ser varios los paradigmas llamados en causa. Nos encontramos en una situación similar a la del

⁸⁰ La cuestión del llamado “probabilismo” es analizada con detalle en las páginas 165-75. Es en este contexto donde aparecen los “actos intrínsecamente malos”: aquellos que han de ser juzgados como “malos” en todas las circunstancias.

⁸¹ Cfr. AoC, p. 258.

conflicto entre los principios *prima facie* estudiada en la parte primera del artículo. En esta casuística moderna la historia precedente tiene también gran importancia para la clarificación de los paradigmas y de las posibles excepciones que cabría admitir, en contra de la presunción inicial; así como la situación social y cultural del momento. Esto no quiere decir que diferentes culturas puedan sostener seriamente postulados morales contrarios, pero sí ayuda a entender las diferencias sustanciales que existen en el modo de concebir las diferentes cuestiones morales. Por otro lado, los casos en estudio pueden sacar a la luz nuevas cuestiones que los principios y las reglas utilizadas hasta entonces no habían tenido en consideración, hasta el punto de cambiar radicalmente alguna de las bases fácticas del paradigma⁸². De este modo, el conocimiento moral se va enriqueciendo y los nuevos problemas morales ayudan a una mayor profundización de las bases teóricas que se utilizan para argumentar los diferentes casos. No es por tanto la casuística una construcción inventada para dar solución a nuevos problemas, sino una verdadera propuesta para hacer avanzar la ciencia moral.

Jonsen describe tres elementos claves en la resolución de las cuestiones morales⁸³, donde quedan incluidos todos los apenas mencionados. El primer paso consiste en “contar la historia del caso” con todos sus detalles, de modo que se adquiriera un conocimiento profundo de lo que denomina “la morfología del caso”; donde se incluyen también las máximas morales que la gente común aplicaría a esa situación. A continuación, el caso se pone en relación con otros similares (paradigmáticos), cuya valoración moral es clara para todos. Se constituye de este modo la “taxonomía moral”. Se concluye con el concurso de la prudencia, que juega un papel principal en el descubrir (percibir) cuál de los casos conocidos es realmente el paradigma de la nueva situación⁸⁴.

⁸² Jonsen y Toulmin dedican un entero capítulo a desarrollar las siete características presentadas aquí de modo sucinto (cfr. capítulo 16, *The revival of casuistry*, pp. 304-32).

⁸³ A.R. JONSEN, *Casuistry...*, p. 426-27; M. KUCZEWSKI, *Casuistry...*, pp. 348-49; T. TOMLINSON, *Casuistry in medical...*, p. 8.

⁸⁴ Aunque Jonsen sostiene que utiliza el concepto aristotélico de *phronesis* (que traduce por *moral wisdom*), no es claro su significado preciso. En el comentario que Kuc-

Al aplicar el método casuístico al ámbito biomédico, Jonsen descubre cuatro facetas constantes en el caso clínico, que ayudan a dibujar su morfología: la indicación médica, las preferencias del paciente, la calidad de vida del paciente y las características del contexto⁸⁵. El primer lugar lo ocupa la indicación médica, que engloba los datos fisiopatológicos del paciente, tanto desde el punto de vista diagnóstico como terapéutico. Está muy relacionada con el principio de beneficencia, ya que responde a la pregunta: «¿cómo puede ser mantenido o recuperado el bien humano llamado salud?». La segunda faceta responde a la pregunta: «¿hasta dónde deberían llegar las preferencias del paciente en la determinación de la naturaleza y extensión de su atención médica?». Como es evidente está íntimamente en relación con el principio de autonomía, e incluye las ideas del paciente sobre la ayuda que le ha de ser prestada, que pueden o no corresponder con la actuación más adecuada teniendo en cuenta su situación clínica. También incluye la cuestión sobre la atención de personas que no sean capaces de expresar sus preferencias, y la posibilidad de que sean otros los que tomen las decisiones (familia, equipo médico, juez...). El tercer elemento señalado por Jonsen está constituido por la calidad de vida, que hay que entender viendo la vida del paciente como un todo, evitando focalizarse únicamente sobre el evento patológico. Estos juicios sobre la calidad de vida deberían realizarlos las personas que se encuentran en la situación que se está examinando, cosa que no siempre es posible, por lo que ha de ser evaluada por otras personas. En este caso, el principio al que se hace referencia es el de beneficencia/no-maleficencia, e intenta responder a la pregunta sobre «¿qué estados de vida han de considerarse buenos y malos; y hasta qué punto se debe obligar a otros a llegar a dichos estados, a través de las intervenciones médicas?». La última pieza queda constituida por las características del

zewski hace a su propuesta, explica que la prudencia tiene en cuenta las instituciones morales propias del contexto social e histórico de la persona que juzga, así como sus propias creencias e ideales morales. Tendremos ocasión de volver a este punto en la tercera parte del artículo.

⁸⁵ Es importante señalar que nuestro autor se mueve ahora dentro del campo clínico, y no en todo el arco del ámbito propio de la bioética.

contexto. Incluye todas aquellas circunstancias que consideran la relación médico-paciente dentro de un cuadro social determinado. La pregunta que pone Jonsen es: «¿hasta qué punto y bajo qué circunstancias los intereses de terceras partes pueden prevalecer sobre los del paciente?». Obviamente, en este caso entra en juego el principio de justicia⁸⁶.

Con estas indicaciones queda trazada una panorámica de la propuesta de estos autores. Como ellos mismos admiten, deja todavía muchos interrogantes sin responder. La mayor crítica que se ha hecho a la “nueva casuística” es la falta de una argumentación discursiva que lleva consigo un intuicionismo indisciplinado⁸⁷. También se le ha achacado la imposibilidad de una justificación racional, así como la poca sensibilidad hacia los principios, las reglas, las virtudes y los derechos⁸⁸.

III. Elementos para una valoración de las propuestas

1. *Proximidad entre principios y casos*

En esta tercera parte del trabajo se intenta una valoración crítica de las dos corrientes analizadas, el principialismo y la casuística, a la luz del objeto que se proponen: o sea, su utilidad como herramientas para la resolución de nuevos problemas éticos que aparecen en el campo de la biomedicina. Lo haremos fundamentalmente siguiendo algunas de las críticas que han recibido nuestros autores.

⁸⁶ A.R. JONSEN, *Clinical ethics and...*, p. 19. De este modo, los principios serían “interpretados”, más que “aplicados” según las características del caso concreto. Para Jonsen es un error hablar de la metáfora de la ponderación a nivel de principios. Es sólo en la comparación de las circunstancias donde se puede sopesar la mayor o menor importancia que adquieren (en una determinada situación), y que inclinan la balanza en uno u otro sentido. . Un estudio detallado de cada una de las facetas del caso clínico puede encontrarse en A.R. JONSEN, M. SIEGLER y W.J. WINSLADE, *Clinical ethics. A practical approach to ethical decision in clinical medicine*, McGraw Hill, New York 2002⁵.

⁸⁷ A.R. JONSEN, *Strong on specification...*, p. 348.

⁸⁸ Para un análisis detallado de cada una de estas críticas, así como de una posible respuesta, se recomienda la lectura de C. STRONG, *Specified principlism: what...*; ID., *Critiques of casuistry...*

El primer tema que ha de ser estudiado es la verdadera distancia que existe entre los dos planteamientos. ¿Son modos completamente distintos de plantear el fenómeno moral, o cabe hablar de una cierta compatibilidad entre ellos? Un análisis superficial de la cuestión podría llevar a la conclusión de que se trata de planteamientos opuestos⁸⁹, ya que el primero, partiendo de los principios llegaría a la resolución del caso concreto (según un modelo ético de tipo *top-down*), mientras que el segundo, iniciaría con lo particular, con las características de la situación concreta, para llegar a conclusiones más generales (modelo de tipo *bottom-up*). Pero los mismos autores de *Principles of biomedical ethics* desmienten esta fácil respuesta, ya que no aceptan ser catalogados de deductivistas (de seguir un modelo *top-down*). Proponen más bien un sistema en el que principios y casos se enriquecen mutuamente⁹⁰.

Si miramos de cerca las dos propuestas, vemos que ambas buscan la “morfología” del caso (aunque sólo los casuístas la denominen de esta manera). Están interesados en la consideración de todos los particulares que puedan tener relevancia ética⁹¹. Junto a este interés por lo concreto, por el detalle que muchas veces da la clave de lectura del caso en estudio, tanto los principios como los casos, presentan un referente, a partir del cual es posible analizarlo. Los primeros hablan de “principios *prima facie*” (o de principios especificados y reglas); los segundos de “casos paradigmáticos” (que incluyen lo que Jonsen y Toulmin denominan “máximas morales”). Pero en ambos planteamientos el concepto es similar⁹². Lo mismo podría decirse del

⁸⁹ Cfr. T.L. BEAUCHAMP, *Ethical theory and bioethics* en T.L. BEAUCHAMP y L. WALTERS, *Contemporary issues in bioethics*, Wadsworth, Belmont 1999³, p. 18.

⁹⁰ En este punto utilizan la idea del *reflective equilibrium* de Rawls (vid. nota 11).

⁹¹ El libro de Beauchamp y Childress gira alrededor de diez casos que presentan en el apéndice. Aunque en las diferentes ediciones han variado en su número (la primera, por ejemplo, contenía veintinueve), siempre han tenido un papel clave para la descripción de su planteamiento.

⁹² El mismo Beauchamp explica que, aunque los “casos paradigmáticos” contienen los “valores” junto a “hechos” concretos (mientras que el principialismo los separa), la generalización de dichos valores llega a lo que denomina “principios” (cfr. T.L. BEAUCHAMP, *Reply to Strong on principlism and casuistry*, “Journal of Medicine and Philosophy”, 25, 3 (2000), 346). También Jonsen y Truog aceptan la cercanía entre principios y máximas

resultado positivo de la aplicación de los principios o casos paradigmáticos en la mayoría de las situaciones, ya que consiguen resolverlas sin que aparezca dificultad metodológica alguna, pues resulta claro desde el primer momento a qué principio se debe hacer referencia o qué caso paradigmático puede ser utilizado. Cuando, en cambio, aparece un conflicto (entre los principios o entre los casos que se pueden elegir como paradigmáticos) también hacen una ponderación similar: Beauchamp y Childress hablan del *balancing* y de la *specification*, mientras que Jonsen y Toulmin introducen la comparación de casos paradigmáticos. Los primeros apoyan este modo de proceder en lo que llaman “moral comun” (*common morality*), mientras que los segundos lo hacen introduciendo el concepto de prudencia, como hemos tenido ocasión de ver⁹³.

Por otro lado, tanto el principialismo como la casuística consideran importante el papel de otras dimensiones, que podríamos denominar clásicas, del obrar moral, como el carácter, las virtudes, las obligaciones, etc. Aunque su función dentro del juicio moral no queda clara. Otro punto de convergencia es el rechazo a constituirse en una teoría moral (sobre todo para evitar el peligro de caer en una especie de deductivismo moral); y a no abrazar ninguna de las ya existentes, pretendiendo así una neutralidad fundativa mayor. Se puede concluir por tanto, que estos dos planteamientos tienen bastantes puntos en común desde el punto de vista metodológico⁹⁴.

¿Qué decir entonces de estas propuestas? Si acudimos al simil de la escultura, podemos figurarnos dos estatuas del mismo individuo realizadas por artistas distintos. Como el personaje es famoso no será difícil identificarlo, pero cada una de ellas resaltará característi-

(cfr. A.R. JONSEN, *Strong on specification...*, pp. 352 y 355; R.D. TRUOG, *Principles, rules and actions: a response to Devettere* en M.A. GRODIN, *Meta medical ethics...*, p. 54).

⁹³ Quizá sea este uno de los puntos en los que parece mayor la distancia de las dos propuestas, también por la diferencia de conceptos utilizados, pero nos parece que se trata de un análisis bastante similar.

⁹⁴ Sobre la total compatibilidad de principios *prima facie* casos, ver R. GILLON, *The four principles...*, p. 327. También Jonsen dice que el *specified principlism* y la casuística se necesitan mutuamente (cfr. A.S. ILTIS, *Bioethics as methodological case resolution: specification, specified principlism and casuistry*, “Journal of Medicine and Philosophy”, 25, 3 [2000], 282).

cas faciales distintas. Quizá una es más figurativa, mientras que la otra presenta los diferentes rasgos de forma más marcada. Desde el punto de vista del público, encontraremos siempre distintas opiniones: lo que a uno le parece un acierto, otro lo valora como una exageración. En cualquier caso, tenemos siempre el sujeto real, de carne y hueso, que los artistas han utilizado para modelar el barro. En este sentido, es evidente que algunas esculturas se parecen más que otras al original; pero siempre queda la posibilidad de realizar otra mejor. Aunque se pueda decir “esta es mejor que aquella”, nunca se podrá decir que “no cabe hacer otra mejor”. Por eso, al estudiar las diferentes propuestas que se dan en el ámbito moral, para resolver las cuestiones biomédicas (como en otros terrenos de ética aplicada), también podremos concluir que ciertos planteamientos son más completos que otros, o que captan mejor un aspecto de la realidad. Todos intentan retratar lo mismo, pero algunos con más éxito que otros. Volviendo a las estatuas, siempre podemos apuntar facetas o características que convendría mejorar en esculturas sucesivas, de modo que el resultado final tenga un mayor parecido con el modelo⁹⁵. En nuestro caso el original es conocido por todos: se trata de la experiencia moral, de los juicios que cada uno realiza diariamente, en los que se da cuenta que, de alguna manera, está implicándose como persona (como ser racional que al hacer o dejar de hacer una determinada acción, se convierte en responsable de ella y de sus consecuencias). Es en este sentido en el que se señalan a continuación algunas indicaciones que podrían servir para mejorar la escultura del método para la bioética.

2. *Proceduralismo y fundamentación*

Teniendo en cuenta la proximidad conceptual del principialismo y la casuística trazaremos, mientras no se diga otra cosa, una valoración conjunta. En primer lugar, habría que considerar más en

⁹⁵ En este sentido es interesante el comentario de Grodin, para el que “ha llegado el momento de integrar las críticas a la ética médica y comenzar a formar una bioética madura fundada filosóficamente” (M.A. GRODIN, *Meta medical ethics...*, p. 23).

profundidad la pretendida neutralidad del *middle level*, o sea, la posibilidad de proporcionar una herramienta, sin considerar antes los materiales con los que ha sido confeccionada. Junto a esta dificultad que podríamos denominar de fundamentación, encontramos el problema del proceduralismo en el que fácilmente caen los principios y los casos. En su intento de dar soluciones, de realizar la toma de decisión (*decision making*), configuran una imagen empobrecida de la vida moral, perdiendo la visión unitaria de lo moral dentro de la persona. Se llega así a un verdadero reduccionismo ético y antropológico. Con esto, no se intenta mínimamente decir que los principios morales y los casos, no tengan lugar, y lugar preminente, en el momento del juicio ético (tanto en bioética como en otros campos de la ciencia moral), sino que es necesario resaltar otras dimensiones, que en el planteamiento de estos autores permanecen en un segundo plano.

Cuando Grodin habla de la propuesta de Beauchamp y Childress, dice que si no hay bases filosóficas fundantes para la ética médica, quedará toda ella como algo arbitrario, donde no será posible distinguir lo recto de lo equivocado⁹⁶. Otros autores, como Posenti, sostienen que, en realidad, las bases existen, aunque no sean explícitas: los principios *prima facie* propuestos apoyan sobre un modo concreto de concebir la ética, la persona, y en general, el ser⁹⁷. El prejuicio de la falacia naturalista que existe actualmente en ámbito ético, y concretamente entre los autores de bioética, hace imposible la fundamentación racional de la *common morality* (Beauchamp y Childress) o de la certeza moral del paradigma (Jonsen y Toulmin) en un concepto de naturaleza humana. Y esto lleva consigo una ambigüedad fundativa, que tiene sus repercusiones a la hora del juicio concreto, sobre todo con la aparición los conflictos⁹⁸.

⁹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 12.

⁹⁷ Cfr. V. POSSENTI, *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*, "Medicina e Morale", 6 (1992), 1075-96.

⁹⁸ En lo que se refiere concretamente al principalismo, la fundamentación de cada principio *prima facie* parte de una concepción filosófica diversa, lo que hace muy difícil una conclusión unitaria del sistema. Sobre el origen de cada uno de los principios y su diversa

Los principios y los casos se proponen como herramientas, instrumentos para la resolución de cuestiones morales. En su intento de no caer en un planteamiento intuicionista, procuran (particularmente en el caso del principialismo) un sistema lo más “racional” posible, pero entendiendo esa racionalidad más al modo de la matemática que al de la prudencia (siguiendo la nomenclatura aristotélica). El resultado, buscado en cierta manera, es un conjunto de diagramas y de cuadros para la solución de cuestiones morales. Similar a la llamada “medicina orientada por problemas”, donde según los síntomas y signos del paciente, se deben realizar unas u otras maniobras diagnósticas. Ésto, en parte, hace de la propuesta un sistema asequible para el profesional de la salud, que está habituado a los diagramas diagnósticos y terapéuticos, pero tiene el peligro de quedarse en el proceso de decisión, perdiendo de vista la importancia del sujeto que actúa. De ahí que tanto el principialismo como la casuística utilizadas en ámbito bioético hayan sido acusadas de proceduralismo, poniendo el énfasis sobre todo en el “útil”, y dejando de lado lo “correcto” y lo “verdadero”⁹⁹. Esta crítica tiene sentido cuando el intento es el de proporcionar una sistema que ayude al sujeto concreto a realizar la mejor elección moral posible. Si se tratara simplemente de establecer unas reglas para conseguir un acuerdo en la elaboración de leyes, donde se parte de perspectivas éticas diversas, entonces el sistema procedural puede ser útil y legítimo.

3. Reduccionismo ético y antropológico

El proceduralismo como sistema fundativo conduce a un reduccionismo ético y antropológico. Los autores que hemos estudiado en este artículo no pretenden, al menos explícitamente, dicha fundación, pero las premisas sobre las que apoya su propuesta no parecen dejar alternativas. Elencamos a continuación los puntos que

raíz filosófica, se puede ver el libro de D. GRACIA GUILLÉN, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid 1989.

⁹⁹ Cfr. A.S. ILIS, *Bioethics as methodological...*, p. 272.

nos parecen débiles en dichas propuestas. En primer lugar, se puede hablar de una confusión entre los planos deliberativo y justificativo del juicio moral. No es que no se distinga entre la “moralidad”, como intuición social, y la “teoría ética”, como reflexión de esa intuición (usando la terminología de Beauchamp¹⁰⁰); sino que se utilizan en los dos escalones los mismos principios y reglas, lo que conlleva la pérdida del importante papel que juegan la prudencia y las virtudes morales en el plano deliberativo, a la hora del juicio que el sujeto hace aquí y ahora¹⁰¹.

Relacionado con lo anterior está la reducción del juicio moral o juicio de conciencia a la toma de decisiones. El pragmatismo en bioética ha conducido a un decisionismo que no es capaz de dar unos principios con un mínimo de universalidad, precisión y coherencia, necesarios para dirigir la acción moral, lo que lleva a una pérdida del papel de la conciencia como instrumento para reconocer la verdad moral¹⁰². Por otra parte, la toma de decisiones no tiene la riqueza de contenido de la virtud de la prudencia (entendida según la tradición aristotélico-tomista)¹⁰³.

Otro punto que merece ser señalado es la pérdida del objeto moral. La moral tradicional, al hablar de sus fuentes, lo ha distin-

¹⁰⁰ Cfr. R.R. FADEN y T.L. BEAUCHAMP, *A history and...*, p. 4.

¹⁰¹ Esta diferencia de planos la pone de manifiesto Devettere cuando distingue entre la “prudencia” (referida al razonamiento moral del sujeto que actúa) y el “juicio moral” (como reflexión sobre una determinada acción moral, realizada por el sujeto de la acción o por otro). Este autor sostiene que mucha de la literatura ética contemporánea falla a la hora de reconocer la diferencia de los dos planos. Esta distinción no niega mínimamente la íntima relación y complementariedad que existe entre ellos (cfr. R.J. DEVETTERE, *Practical decision making in health care ethics. Cases and concepts*, Georgetown University Press, Washington DC 1995, p. 65).

¹⁰² Cfr. I. CARRASCO DE PAULA, *Norma naturale e coscienza* en E. SGRECCIA, V. MELE y G. MIRANDA, *Le radici della bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 131-32.

¹⁰³ Sería interesante profundizar este punto señalando los distintos momentos de la prudencia, y la estrecha relación con las virtudes morales del sujeto. En muchos de estos planteamientos, las virtudes aparecen como algo ornamental y accesorio, perdiendo la fuerza que tienen en la ética aristotélica. Entre otras cosas se pierde la evidencia de que las “personas buenas” (virtuosas) tienen mayor facilidad para realizar “buenos juicios morales”. Sobre este particular remitimos al artículo de A.M. GONZÁLEZ, *Claves éticas para la bioética*, “Persona y Bioética”, 15 (2002), 57-69.

guido siempre de la intención del sujeto y de las circunstancias, en su intento de llegar a las raíces del actuar moral del hombre, a aquello que es querido “como tal” por la voluntad. Al desaparecer el objeto moral, el juicio ha de realizarse solamente en base a la intención y a las consecuencias¹⁰⁴. Como resultado tenemos la imposibilidad de definir acciones “malas en sí” (por su objeto moral), acciones que en todas las circunstancias tengan una valoración negativa, independientemente de la intención y de las circunstancias. Todo juicio moral recae, por tanto, en la ponderación de estas dos últimas dimensiones; y, por tanto, ninguna acción, por malvada que pueda parecer *a priori*, queda fuera del juego de dicha ponderación. Este punto resulta problemático en un sistema que se propone basado en la moral común, ya que la “gente común” (no los expertos de ética), no tiene dificultad en señalar que algunas acciones son siempre moralmente negativas. También las excepciones a las normas y reglas morales, quedan como problema sin resolver, ya que, perdido el objeto (y con él la “objetividad” moral), no hay forma de anclarlas racionalmente dentro del conjunto.

Las propuestas estudiadas, preocupadas con la toma de decisión, con llegar a descubrir la obligación que se debe cumplir en cada caso, pierden de vista la unidad de la persona humana como sujeto de la vida moral. Con esto no se quiere decir que las obligaciones no sean necesarias, sino que su preponderancia dentro de la moral, hacen perder de vista la persona como un todo. Una persona que se encuentra inmersa en una sociedad, con otros sujetos morales con los que comparte esa capacidad de la vida moral, de ser responsables de sus acciones, de “hacerse” a sí mismo y de intervenir en el “hacerse” de la sociedad. En cambio, sobre todo con la propuesta de Beauchamp y Childress, la centralidad de principios morales procedentes de concepciones filosóficas tan distintas, hace difícil conseguir una visión unitaria del hombre. En realidad, los autores no pre-

¹⁰⁴ Ver, por ejemplo, el análisis que Beauchamp y Childress hacen de los conceptos de *killing* y *letting die* (cfr. PoBE, p. 142). La casuística puede o no caer en esta pérdida del objeto moral: en cualquier caso, es un peligro que siempre está presente, ya que, “las circunstancias *hacen* el caso” (cfr. AoC, p. 254).

tenden en su exposición dibujar una antropología concreta, pero tampoco pueden renunciar a tenerla como base, pues en definitiva, el sujeto moral es siempre el hombre. Nos parece, si hemos entendido bien, que la imagen de persona humana que aparece detrás de los cuatro principios resulta demasiado atomizada¹⁰⁵.

4. *Hacia una mayor unidad antropológica y ética*

Como apunte final, a modo de conclusión, podríamos decir que tanto el principialismo como la casuística presentan elementos útiles para la construcción de un método que pueda ayudar a los profesionales de la salud a la hora de elaborar sus juicios morales, en relación con las cuestiones que se engloban bajo el nombre genérico de bioética. Los dos señalan unos referentes de base y un proceso lógico relativamente sencillo para la solución de los problemas, dando también gran importancia a lo particular y concreto de cada caso. De todos modos, nos parece que un instrumento válido para resolver cuestiones morales, que al mismo tiempo sea coherente con una mayor unidad antropológica y ética, necesita, de una parte, la recuperación de un concepto teleológico de naturaleza; y, de otra, dar un mayor relieve al sujeto agente.

El concepto de naturaleza humana o humanidad, con sus propiedades de especificidad, sustantividad y personalidad es un elemento decisivo para el futuro de la bioética¹⁰⁶. Una bioética que no

¹⁰⁵ Este punto queda aquí meramente enunciado. Requeriría un análisis detallado que estudie, en primer lugar, el tipo de "autonomía" que se pretende, y qué sujeto moral configura. Después, habría que ponerlo en relación con las indicaciones antropológicas propias de la "beneficencia" y de la "justicia". Diego Gracia en el capítulo de su Manual que se ocupa de la tradición jurídica y el criterio de autonomía señala, entre otros autores que han influido en la concepción liberal de autonomía a Hume, Kant, Smith, Mill y Weber. Al hablar de la justicia, son también muchas las visiones que presenta, lo que ciertamente complica la búsqueda de la idea de persona que está en la base del principialismo. Sobre el dualismo de fondo de esta propuesta señalamos el artículo de J. LEE KISSELL, *Embodiment: an introduction*, "Theoretical Medicine and Bioethics", 22 (2001), 1-4.

¹⁰⁶ Cfr. I. CARRASCO DE PAULA, *Norma naturale e...*, pp. 138-39. Noción de "naturaleza humana" que trasciende el tiempo y el espacio (cfr. E.D. PELLEGRINO y D.C. THOMASAMA, *The virtues in...*, p. xiii).

se limite simplemente a dar soluciones, al modo de una calculadora (esto se puede hacer, estoy obligado a hacer aquello), sino que sepa descubrir la fuerte caracterización personal, tanto del sujeto que actúa como, tantas veces, del que sufre dicha actuación. Concepto de naturaleza que permita sustentar las bases sobre las que se apoyan tanto el planteamiento principialista como la nueva casuística. De otro modo sería difícil realizar un juicio práctico verdaderamente racional¹⁰⁷. Concepto teleológico que sepa reconocer en la naturaleza «algo más que un material bruto, susceptible de manipulación sin límite»¹⁰⁸, una dirección que permita la construcción racional, no meramente racionalista (que vería adecuado cualquier planteamiento que lo fuera desde el punto de vista lógico) de la ética y de la bioética.

Sería también deseable la recuperación del sujeto moral, ya que un cierto proceduralismo parece perder de vista la persona que actúa, considerándola a lo sumo como una circunstancia más del conjunto. Es enorme, en cambio, la riqueza del sujeto moral que, en cada acción (moral), está llamado a integrar tendencias, apetitos, voluntad y razón. Un planteamiento de la moral que podríamos llamar “mecanicista”, no es capaz de descubrir la importancia de esas distintas instancias en el momento del juicio y la decisión, perdiendo de este modo la posibilidad de explicar por qué a la persona virtuosa le resulta más fácil, no sólo actuar “bien”, sino descubrir cuál es el “bien” que ha de ser perseguido en cada actuación. El papel de las virtudes morales no es relevante sólo en el plano de la ejecución de una determinada decisión, sino también, y por eso nos interesa en nuestro trabajo, en la realización del juicio previo sobre la bondad o

¹⁰⁷ Ser verdaderamente racional supone que es verdaderamente moral (cfr. R.J. DEVETTERE, *Practical decision making...*, p. 66). Sobre los conceptos de “naturaleza”, “ley natural” y “razón práctica” que pueden servir como base para la construcción de una bioética capaz de superar los problemas planteados en las páginas anteriores, nos parece interesante el texto de M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral: die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und theologischer Ethik*, Tyrolia, Wien 1987.

¹⁰⁸ A.M. GONZÁLEZ, *Claves éticas para...*, p. 61.

malicia de un comportamiento dado¹⁰⁹. Entre las virtudes, adquiere un papel predominante, como ya hemos visto en estas páginas, la prudencia entendida en su sentido clásico (aristotélico), como *recta ratio agibilium*, y no como simple aplicación de unos principios al caso concreto¹¹⁰. En definitiva, se trataría de aproximarse a las diferentes cuestiones morales más desde la perspectiva del sujeto que actúa, que desde la posición de un observador externo.

¹⁰⁹ Por eso González concluye, siguiendo a Aristóteles, que “es inexcusable la virtud, también desde el punto de vista epistemológico” (*ibidem*, p. 69). Una profundización sobre la teoría de la acción acorde con esta visión se puede encontrar en A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética General*, EUNSA, Pamplona 2001, capítulos VI y VII.

¹¹⁰ Nos parece interesante el análisis de la prudencia de Devettere, siguiendo una perspectiva aristotélico-tomista. Comienza señalando lo que la prudencia no es, criticando algunos planteamientos actuales en bioética que, utilizando este término, desconocen mucho de su riqueza (cfr. R.J. DEVETTERE, *Practical decision making...*, pp. 38-46).

Abstract

En los escritos de bioética, sobre todo en ámbito norteamericano, es frecuente encontrar citados los principios de autonomía, no-maleficencia, beneficencia y justicia. También es habitual el recurso a los casos paradigmáticos, muchos de ellos procedentes del ámbito jurídico. En este artículo se analizan las dos grandes corrientes de la bioética moderna: el principialismo y la casuística. A partir del estudio de los textos más representativos de cada modelo, se descubre la proximidad metodológica de las propuestas, y los puntos críticos aparecidos en la literatura de los últimos años. Como conclusión se esbozan algunos puntos que permitirían soslayar las principales objeciones hechas a ambos sistemas.

In bioethical writings, especially those published in North America, the principles of autonomy, non-maleficence, beneficence, and justice are frequently mentioned. It is also common to find references to paradigmatic cases, many of which are of juridical character. This article analyzes the two main branches of modern bioethics: principlism and casuistics. Beginning with a study of the most representative texts of each model, the methodological affinity of the proposals is discovered, along with the critical points that have appeared in published literature of the last few years. The conclusion outlines some points that permit an approximation to the principle objections of both systems.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
requena@usc.urbe.it

ESSERE E AMORE. PER UN APPROCCIO
PERSONALISTA ALLA BIOETICA

Graziano BORGONOVO

Sommario: I. *Il dono dell'amore all'essere umano. Fondamenti antropologici:* 1. La rivendicazione antropologica. 2. L'uomo è persona. 3. Il principio del personalismo etico. 4. L'anima e il corpo, l'unità della persona umana. 5. La genesi dell'atto libero. 6. «I nostri atti ci seguono»: virtù e vizi. 7. Antropologia, atto umano e legge morale naturale. 8. Antropologia e interventi in campo biomedico. - II. *Il dono dell'essere nell'amore umano. Sessualità e procreazione:* 1. Fenomenologia ed ermeneutica della tendenza sessuale. 2. Metafisica dell'amore. 3. Metafisica del pudore. 4. Il significato unitivo e il significato procreativo dell'amore coniugale. 5. La possibilità del dono nell'esperienza della sterilità. 6. Conclusione. Per una convivenza più umana tra gli uomini.

I. Il dono dell'amore all'essere umano. Fondamenti antropologici

Determinare nel modo più preciso possibile *il punto di partenza* per una riflessione sui fondamenti antropologici della bioetica è operazione quanto mai decisiva e per molti aspetti discriminante nei confronti di tutti gli innumerevoli passi che dovranno poi seguire. Cominceremo col raccogliere alcuni fondamentali dati, quelli relativi al principio del personalismo etico e alla forma espressiva primaria dell'amore, restando dunque sul piano di un'indagine filosofica previa. Ritessere le linee di una antropologia unitaria e di una comprensione integrale del dinamismo dell'agire umano, è il compito che prioritariamente si impone. L'analisi della tendenza sessuale, della struttura sponsale dell'amore umano e del sentimento del pudore quale garanzia della persona e del suo libero accesso

all'amore donativo, mostrerà poi quanto profondamente la dimensione interpersonale (meglio ancora: "comunionale") dell'agire risulti inscritta nell'essere stesso della persona integralmente considerata. Seguiremo da vicino, in queste battute iniziali, la proposta contenuta in *Amore e Responsabilità* di Karol Wojtyła¹.

1. La rivendicazione antropologica

Le pagine di apertura del testo, polarizzate attorno alla dialettica soggetto-oggetto, attestano inequivocabilmente ciò di cui anche per noi si tratta: da dove prendere le mosse? Da chi cominciare? «Il mondo in cui viviamo si compone di un gran numero di oggetti. "Oggetto" è qui quasi sinonimo di "essere". Questo non è tuttavia il suo significato esatto perché, propriamente parlando, "oggetto" denota ciò che è in rapporto con un soggetto. Ora il soggetto è anche un essere, essere che esiste e agisce in un modo o nell'altro. Si può dunque dire che il mondo in cui viviamo si compone di un gran numero di soggetti. Sarebbe bene addirittura parlare di *soggetti* prima di parlare di *oggetti*» (AR, p. 15). È questa, in sintesi, la "rivendicazione antropologica", tipica di tutto il pensiero moderno da Cartesio in poi.

Ma «non è la stessa cosa dire che punto di partenza della filosofia è il soggetto ovvero dire che punto di partenza della filosofia sono i soggetti presi nella loro pluralità ovvero (ma si tratta qui di un'altra formulazione dello stesso contenuto) quell'ente che è il soggetto. Nel senso moderno il partire dal soggetto comporta una fondamentale dimenticanza e del fatto che esistono altri enti accanto all'ente personale e del fatto che il soggetto è esso stesso un ente, che riceve quindi il dono dell'essere ed è ben lungi dal costituire un punto di partenza assoluto»². Non la *res cogitans* cartesiana, non l'*Io trascendentale* di kantiana memoria, non lo *Spirito Assoluto* hegeliano, di

¹ L'edizione citata è la terza in lingua italiana (Marietti, Torino 1980), con abbreviazione AR.

² R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, p. 108 (nuova edizione: *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1998).

cui il soggetto empirico è pura parvenza storica, ma solo la *persona come ente situato, come unità di anima e corpo*, può originare la domanda sull'intelligibilità dell'essere in generale e solo nella persona e nella sua azione può essere rinvenuto l'inizio di ogni valore e di ogni costituzione/disvelamento di senso.

2. *L'uomo è persona*

Una "soggettività pura" sembra perciò esclusa dal campo dell'esperienza osservabile, dal momento che in essa l'uomo si rivela sia come soggetto, in quanto la costituisce, sia come oggetto, in quanto all'essenza dell'esperienza appartiene di indagare, oltre che il "qualche cosa", anche, e soprattutto, il "qualcuno", cioè l'uomo stesso. Ogni soggetto è perciò, nello stesso tempo, un essere oggettivo. «*La persona è proprio quell'essere oggettivo che, in quanto soggetto definito, comunica in modo massimamente stretto con il mondo (esterno) e vi è impegnato a fondo grazie alla propria interiorità e alla propria vita spirituale*» (AR, p. 16; in corsivo nel testo). Tutto ciò è sinteticamente espresso dalla definizione boeziana, accreditata anche presso san Tommaso d'Aquino, secondo cui la persona è *rationalis naturae individua substantia*³.

Se la caratteristica costitutiva e distintiva dell'uomo è certamente la razionalità, occorre anche subito precisare che la razionalità in quanto luogo dell'universale non può essere intesa come una semplice specificazione di un genere, quasi che, come in ogni altra specie animale, l'individuo possa in esso risolversi e, se del caso, esservi sacrificato. È invece essa stessa — la razionalità, la "spiritualità" — e proprio nella sua individuazione personale, un assoluto, un *unicum*, un genere — se così ci è concesso dire — ogni volta nuovo. «Quando diciamo che un uomo è una persona vogliamo dire che egli non è solamente un pezzo di materia, un elemento individuale della natura... L'uomo è sì un animale e un individuo, ma non come gli altri. L'uomo è un individuo che si guida da sé mediante l'intelligenza e la volontà... È così in qualche modo un tutto, e non soltanto

³ Cfr., per esempio, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1; q. 34, a. 3, ad 1um; q. 40, a. 3.

una parte, un universo a sé, un microcosmo, in cui il grande universo può, tutto intero, essere contenuto... La nozione di personalità implica perciò quella di totalità e di indipendenza; per povera e oppressa che essa possa essere, una persona è, come tale, un tutto e, in quanto persona, sussiste in maniera indipendente»⁴.

Osserva con pertinenza al proposito E. Sgreccia: «La definizione di Severino Boezio, *rationalis naturae individua substantia*, è apparsa alla luce della sensibilità esistenzialistica contemporanea troppo essenzialista e statica: è da notare, però, che il concetto di sostanza va inteso in senso dinamico: essa è centro di attività, di movimento e di tensione, particolarmente nel vivente e nel vivente dotato di ragione»⁵. L'uomo ha dunque una natura sostanzialmente diversa da quella degli animali, proprio perché «la sua natura comprende la facoltà di autodeterminazione basata sulla riflessione, facoltà che si manifesta nel fatto che l'uomo, agendo, sceglie ciò che vuol fare. Questa facoltà si chiama libero arbitrio» (AR, p. 17). L'immateriale capacità di riflessione appare dunque nel potere di autodeterminazione (libero arbitrio), in virtù del quale l'uomo è padrone di se stesso (*sui iuris*) e inalienabile (*alteri incommunicabilis*).

Ancora: «Il termine "persona" è stato scelto per sottolineare che l'uomo non si lascia racchiudere nella nozione "individuo della specie"; che c'è in lui qualche cosa di più, una pienezza e una perfezione d'essere particolari, che non si possono rendere altro che con la parola *persona*» (AR, p. 15). Il termine greco πρόσωπον (volto, sguardo) e il latino *persona* (maschera) ne sono gli antecedenti linguistici, il cui diverso significato possiamo dire confluire dialetticamente in quello di "uomo-persona". Mentre da una parte, cioè, è indicata la prospettività della conoscenza, in quanto l'ente che conosce è sempre situato (è *qui* e non altrove), dall'altra (ed è il significato di "maschera", nel linguaggio drammaturgico-sacrale latino), è indicata la voce dell'Assoluto che risuona attraverso (*per-sonat*) la sua

⁴ J. MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 4-5.

⁵ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1999³, vol. I: *Fondamenti ed etica biomedica*, p. 124.

rappresentazione temporale più adeguata: l'uomo⁶. Il concetto di "persona" messo a fuoco in *Amore e Responsabilità* sembra proprio muoversi all'interno di questa duplice caratterizzazione.

Perciò, come il soggettivismo esasperato di tanta parte della filosofia moderna, così pure un certo oggettivismo aristotelico-neotomista, eccessivamente statico in quanto non preoccupato di cogliere negli atti il contenuto della persona, necessitano di essere ridefiniti e ricompresi attraverso l'analisi dell'esperienza vissuta, nella quale emerge chi realmente sia il soggetto che fa esperienza. «Definendo l'"uomo-persona" come un essere sostanziale, Wojtyła si distacca dalla concezione metafisica classica della sostanza, intesa come mero soggetto sostrato degli accidenti. L'"uomo-persona" come essere sostanziale è concepito qui come soggetto dinamico, costituito *di* atti umani, attraverso i quali ciascun singolo uomo manifesta la sua propria interiorità»⁷.

Anche dal punto di vista etico va dunque superato il presupposto intellettualistico, introdotto già da Socrate: all'uomo non è possibile una adeguata conoscenza dei fini, se non attraverso la coscienza dei fini, dischiusi attraverso gli atti pratici. È il significato obiettivo dell'atto che, solo, consente di giudicarne il valore morale.

⁶ Cfr. V. MELCHIORRE, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1984 e, dello stesso Autore, *Corpo e Persona*, Marietti, Genova 1995. Si veda anche di LAURA PALAZZANI, *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Giappichelli, Torino 1996.

⁷ A.N. WOZNICKI, *A Christian Humanism: Karol Wojtyła's Existential Personalism*, Mariel Publications, New Britain 1980, pp. 10-11. Tale sistema di pensiero apporta così una valenza personalistico/esistenziale alla metafisica classica della sostanza. Grazie a ciò viene a determinarsi un movimento circolare tra il concetto di *substantia* e il concetto di *existentia* e, dunque, un fecondo incontro di metafisica e fenomenologia. D'altronde, «quando i medievali parlavano di sostanza intendevano "non un substrato statico e inerte, bensì la radice prima delle attività di una cosa, e pur restando la stessa quanto al suo essere sostanziale, non cessa di agire e di cambiare, mediante i suoi accidenti, che sono un'espansione della sostanza stessa in un'altra dimensione, non-sostanziale dell'essere"»: E. SGRECCIA, cit., p. 124, con riferimento a J. Maritain, cit., p. 60.

3. Il principio del personalismo etico

Se fine dell'azione umana è sempre ciò in considerazione di cui il soggetto personale agisce, qualora la persona venga utilizzata come mezzo atto al perseguimento di uno scopo ulteriore è trattata in modo incompatibile con la sua natura. Mentre, infatti, di ciò che è solamente "individuo di una specie" ci si può legittimamente servire (pur nel rispetto della sua bellezza e bontà intrinseche) come mezzo al fine (rapporto uomo/natura), nelle relazioni inter-umane la persona non può mai essere ridotta a puro oggetto strumentale, data la sua capacità, attuale o potenziale, di autodeterminarsi e di scegliersi liberamente i propri fini. La normatività, lungi dal generarsi da una legge estrinseca alla ragione e promulgata da parte di una volontà ultimamente arbitraria, appare inscritta nella stessa struttura del soggetto personale umano.

Detto in altri termini: dalla stessa interiorità, che riflette la condizione umana, scaturiscono quelle norme etiche che, esprimendo le condizioni della coerenza e della razionalità della vita, non possono essere impunemente violate, pena — appunto — una disintegrazione attuale o potenziale della vita stessa. L'ordine morale naturale⁸ acquista così una connotazione indiscutibilmente personalistica: «Ogni volta che nella tua condotta una persona è oggetto della tua azione, non dimenticare che non devi trattarla soltanto come un mezzo, come uno strumento, ma tieni conto del fatto che anch'essa ha, o perlomeno dovrebbe avere, il proprio fine» (AR, p. 20). È questa la formulazione personalista del principio primo dell'etica normativa, ottenuta esplicitando l'imperativo categorico kantiano così come è presentato nella *Fondazione della metafisica dei costumi*⁹.

⁸ Cfr. M. RHONHEIMER, *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale*, Armando, Roma 2001 e, dello stesso Autore, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, soprattutto pp. 223ss.

⁹ Wojtyła, dopo aver affermato che la persona non può essere soltanto mezzo dell'azione (e dunque deve esserne il suo fine, similmente, in questo, a Kant), sottolinea energicamente anche il fatto che ogni persona ha il proprio fine (cosa che Kant non rileva). In questo senso, appunto, si dà un'esplicitazione personalistica dell'imperativo categorico.

Ogni libertà rettamente intesa non può che riferirsi a questo principio come a suo termine veritativo.

L'utilitarismo, teorizzato da Bentham e da Stuart Mill e che, con una particolare valenza edonistica, è diffusissimo nella cultura contemporanea, dove trova specifiche applicazioni anche in campo bioetico, può essere colto allora nella sua contraddizione interna. «Il principio: *maximum* di piacere (di "felicità") per la maggior quantità possibile di uomini, implica una profonda contraddizione interna. Il piacere, per la sua stessa essenza, non è altro che un bene attuale e concerne solo quel dato soggetto, non è un bene transoggettivo. Fin tantoché questo bene è considerato la sola base della norma morale, non è pensabile di poter andare al di là dei limiti *di ciò che è buono solo per me*» (AR, p. 27)¹⁰. Nella sua versione negativa, dunque, la norma personalistica constata che la persona è un *bonum (ens)* che non s'accorda con l'utilizzazione strumentale. Il suo contenuto positivo è perciò il seguente: «La persona è un bene nei confronti del quale solo l'amore costituisce l'atteggiamento adatto e valido» (AR, p. 30). Si può ragionevolmente *amare la persona* (comandamento evangelico), solo se si è potuto stabilire che la persona *necessita strutturalmente di essere amata* (norma personalistica). La norma personalistica perciò giustifica il comandamento evangelico dell'amore, senza esserne a fondamento: è la condizione antropologica della sua accoglienza.

¹⁰ Sulla tematica, cfr. R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, Vita e Pensiero, Milano 1998 e W. TATARKIEWICZ, *Analysis of Happiness*, Warszawa 1976. «Due appaiono le principali concezioni di felicità: (1) quella moderna ("happiness"), che la interpreta come soddisfazione per la propria vita intesa come un tutto. Si tratta di una prospettiva soggettiva, nella quale l'unico, insindacabile criterio della felicità è la valutazione del soggetto, senza quindi poter distinguere tra vera e falsa felicità; (2) quella classica (eudaimonia, *beatitudo*), che la pensa come perfezione della vita, secondo un ideale di pienezza e di vita buona, corrispondente alla ragione e quindi fondato sulla natura della persona. In questa visione è quindi non solo possibile, ma anche necessario riferirsi a criteri razionali, oggettivi, e quindi per stabilire quale sia la vera felicità»: L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, PUL/Mursia, Roma 2001, p. 122.

4. *L'anima e il corpo, l'unità della persona umana*

Due formule classiche esprimono in modo adeguato l'originalità propria e l'unità specifica della persona umana: *a)* l'anima è *forma sostanziale* del corpo, in quanto conferisce al corpo la sua propria coerenza e consistenza; *b)* l'anima è *forma sussistente*, in quanto esiste a titolo proprio e possiede l'essere in ragione di ciò ch'essa stessa è, indipendentemente dal corpo che informa¹¹. Tali modi di esprimere l'unità metafisica dell'essere umano corrispondono, a livello dell'agire, alla correlazione tra intelligenza e volontà, facoltà spirituali dell'anima, e potenze sensitive, legate alla dimensione corporea, pure essa costitutiva della persona umana. «*Habet esse ratione sui*», dice san Tommaso a proposito dell'anima come forma sussistente. Vale a dire: *l'anima è spirituale*¹². Non risulta unicamente misurata dal corpo che organizza e struttura; comunica anzitutto al corpo il suo stesso essere. Nell'offerta di sé per l'organizzazione del corpo e per l'ordinazione del corpo al bene, appare la natura propriamente spirituale dell'anima umana. Ciò che l'anima spirituale riceve d'essere in se stessa e per se stessa, essa lo comunica. L'anima è forma che sostanzializza il corpo, proprio in quanto trae dal suo proprio essere ciò che concede al corpo di essere in lei: il corpo di una persona umana.

5. *La genesi dell'atto libero*

L'azione umana è il luogo in cui l'essere umano si comunica "esteriorizzandosi". Ciò che vediamo nell'agire umano è l'essere umano. L'essere della persona non rimane un segreto celato dietro l'azione spirituale (per quanto, da un altro punto di vista, tale azione non possa pretendere di risolvere l'essere, esaurendolo nella sua "esteriorità"). L'atto nel quale la persona si comunica non è un tradimento della persona o una sua dissimulazione. Nell'azione libera

¹¹ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1976⁵, vol. III: pp. 157-185.

¹² Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 1-2.

l'anima si comunica per quello che è e la persona traspare per quello che è: l'azione libera è la cifra della persona e il simbolo che la rivela. «La libertà entra nell'operatività e quindi decide dell'azione dell'uomo in quanto struttura sostanzialmente distinta da ogni altra forma di dinamismo, da tutto ciò che solo accade nell'uomo. Insieme con l'operatività, attraverso il fatto di essere realmente contenuta in essa, la libertà determina non solo l'azione, l'atto, di cui l'“io” personale è autore, ma il bene e il male morale, cioè il divenire buono o cattivo dell'uomo in quanto uomo»¹³.

L'atto della libertà è articolato e tale articolazione suggerisce la forma e il contenuto della libertà¹⁴. Per meglio analizzare i momenti del movimento della libertà, è opportuno considerare come si dispiegano, nell'esperienza concreta dell'agire, i momenti di un singolo atto umano¹⁵.

a) *L'intenzione*. Nessuno approda a nulla se non lo vuole. Ciò che è qui primario è l'intenzione, l'obiettivo perseguito, la tensione verso un compimento, la spinta verso una pienezza che l'essere umano ancora non ha o ancora non è. Si ha di mira un valore, si punta ad un bene, da acquisire o da diventare. L'intenzione è un atto

¹³ K. WOJTYŁA, *Persona e Atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 126 (nuova edizione, con testo polacco a fronte, a cura di G. Reale e T. Styczen, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna/RN 1999, p. 257).

¹⁴ Cfr. la chiara e suggestiva analisi di F. BOTTURI, *Libertà e formazione morale*, in: G. BORGONOVO (a cura di), *Alla ricerca delle parole perdute. La famiglia e il problema educativo*, Piemme, Casale Monferrato/AL 2000, pp. 36-53. L'Autore tratteggia qui un *organismo unitario e complesso* della libertà, soffermandosi dapprima sull'autodeterminazione (libero arbitrio/potere di scelta), poi sull'autorealizzazione (compimento dell'agente nell'adesione al bene felicitante) e infine sul rapporto/riconoscimento “io-tu”, individuato come il livello originario e strutturale della dinamica stessa della libertà (la libertà dell'altro come esperienza di beneficio per sé).

¹⁵ La breve sintesi che segue trae la propria ispirazione dall'analisi tomista dell'atto umano: cfr. *Summa Theologiae*, I-II, qq. 6-21. Si veda anche di S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano 1992 (soprattutto cap. XVI) e, dello stesso Autore, *Les actes humains. Notes et renseignements à la Somme Théologique*, I-II, qq. 6-17 (vol. 1) et qq. 18-21 (vol. 2), Éditions de la Revue des Jeunes, Paris 1962-1966 (nuova edizione: Cerf, Paris 1997). Inoltre: A. CHAPPELLE, *Vie dans l'Esprit et éthique de la liberté*, in: C. BRUAIRE (a cura di), *La Morale, sagesse et salut*, Communio/Fayard, Paris 1980, pp. 323-333, cui queste note da vicino si richiamano. Sempre di A. CHAPPELLE, cfr. *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, IET, Bruxelles 1988.

di volontà, non una velleità arbitraria qualunque: l'essere si tende verso, si pro-tende, mira secondo verità a tale realizzazione, a tale bene, a tale valore desiderato; desiderato, perché giudicato dalla ragione come bene. Il bene at-teso, il fine, si situa a distanza nei confronti dell'in-tenzione e dei successivi atti che lo in-tendono. Essa — l'intenzione — resta tuttavia la prima mossa della libertà. Senza l'intenzione, nulla può accadere o sopraggiungere¹⁶.

b) *La scelta (o elezione)*. Chi vuole il fine, vuole i mezzi. Determinarsi verso qualche cosa, equivale già a fare di questa cosa un fine. Ora, tale fine non si realizza senza mediazioni, senza mezzi per accedervi. La scelta deliberata tra mediazioni possibili fa sì che quelle accolte siano mediazioni reali (ragionevoli), mentre quelle scartate diventino mediazioni impossibili (irragionevoli). L'atto del volere che in-tende un fine si esprime nella scelta dei mezzi, grazie ai quali mantiene un contatto diretto e attivo con la realtà come tale¹⁷.

c) *La padronanza*. Scelti i mezzi, occorre attenervisi in vista del fine. Ciò suppone una certa padronanza, sia dei mezzi che di se stessi, padronanza che è «asservimento» e «fedeltà» nei confronti delle opzioni prese. La libertà si scopre, ad un tempo, abbandonata alla propria scelta e sul punto di essere liberata dalla scelta stessa. Abbandonata alla scelta, la libertà sperimenta la propria padronanza sui mezzi (*imperium*), necessaria all'applicazione pratica (*consilium*) di ciò su cui la sua scelta è caduta. Simile padronanza fa dell'uomo un servitore fedele e lo consegna ad una necessità di cui non è proprietario, ad un destino la cui nobiltà obbliga¹⁸.

d) *L'uso e la fruizione*. Resta ancora da eseguire la prova. «Eseguire» significa aver fatto e continuare a fare buon uso di se stessi e dei mezzi scelti. Questo «uso» o «non-uso» apporta la gioia della riuscita o il dolore per la disfatta. L'essere si ritrova compiuto, e il

¹⁶ Cfr., in particolare, *Summa Theologiae*, I-II, q. 12.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, q. 13.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, q. 15. San Tommaso chiama «consenso» il secondo atto della volontà relativo ai mezzi, sviluppando quanto Aristotele aveva solo incidentalmente accennato a proposito della *gnome*, nel contesto della virtù di prudenza (cfr. *Etica Nicomachea*, VI, cap. 11). Poiché l'elezione (o scelta) suppone e ha come premessa il consiglio (o deliberazione), egli ne tratta a questo punto (q. 14), mostrando così, anche attraverso il suo modo di procedere, l'interazione di intelletto e volontà nella produzione dell'atto umano.

compimento è gioia. Esiste un legame indissociabile tra il bene oggettivamente perseguito e il bene soggettivamente realizzato. Il bene procura sempre del bene, ad un tempo trascendente (oggettivo) e immanente (soggettivo), al volere che ne gode¹⁹.

6. «*I nostri atti ci seguono*»: virtù e vizi

Gli atti umani possono essere certamente considerati di per se stessi, facendo astrazione dal loro reciproco rapporto. Ma possono e devono soprattutto essere guardati e assunti nella loro unità, in rapporto alla persona che li pone: *i nostri atti ci seguono*. Il termine degli atti liberi permane infatti immanente al soggetto che agisce, risultando da essi perfezionato o al contrario svilito nella sua dignità propria. Gli atti seguono chi li pone perché lo foggiano proprio nel mentre modellano le sue opere. L'azione buona bonifica e beatifica. Il male fa male e debilita. «Nella dimensione interna della persona l'atto umano passa e allo stesso tempo non passa. Ha un effetto più duraturo di se stesso, e questo effetto si spiega con l'operatività e l'autodeterminazione, ossia con l'impegno della persona nella libertà. Questo impegno si oggettiva... non solo nell'atto come effetto transitivo, ma per il suo effetto intransitivo anche nella persona. Di tale oggettivazione noi siamo appunto testimoni nella morale, dove attraverso l'atto moralmente buono o moralmente cattivo l'uomo come persona *diventa moralmente buono o moralmente cattivo*»²⁰.

L'atto umano qualifica moralmente colui che agisce e tutte le sue facoltà, risultando egli *abitato* dal bene e dal male commessi (così come dal perdono domandato e ricevuto) e perciò *abilitato* al

¹⁹ Cfr. *ibidem*, q. 16. Per la fruizione, cfr. *ibidem*, q. 11. Si tratta, in ordine di natura, del secondo dei tre atti della volontà aventi per oggetto il fine. Mentre infatti la *volizione* (cfr. q. 8) è la radicale e naturale propensione verso di esso, cioè verso la beatitudine, e la *fruizione* è l'appagamento di codesta brama, l'*intenzione* è la ricerca del fine effettuata attraverso i mezzi. In ordine genetico, la fruizione è l'ultimo atto della serie: qui la libertà è piena e gioiosa, perché «in rapporto al fine già posseduto realmente» (q. 11, a. 4).

²⁰ K. WOJTYŁA, *Persona e Atto*, cit., p. 177 (nuova edizione, cit., p. 363).

bene da compiere e al male da evitare (è questa la doppia valenza del concetto classico di *habitus*). Simile familiarità col bene o col male dispone agevolmente all'azione buona o cattiva. Alla maniera d'abitudini e di promesse, le *virtù* e i *vizi* assuefanno l'anima e il corpo alla rettitudine della ragione o al suo disordine. Ma, radicalmente, io divento «capace di *eleggere* davvero me stesso come soggetto di libertà nell'atto di auto-elezione, quando mi accetto come dono da parte di Dio Creatore. Solo allora io realizzo me stesso in quanto me stesso, solo allora mi appartengo e mi possiedo abbastanza per eleggere di appartenere a Lui; solo allora divento veramente me stesso, quando mi dono totalmente e completamente a Dio attraverso l'accettazione di me come Suo dono»²¹.

La virtù è una disposizione abituale e stabile a compiere il bene. La persona virtuosa tende con tutte le sue forze verso il bene e con tutte le sue forze lo sceglie deliberatamente in azioni concrete²². «Pur essendo orientate, nella loro singolarità, a beni specifici per la persona», le virtù «sono espressioni di un unico amore, e potrebbero

²¹ T. STYCZEN, *Vivere significa ringraziare: gratias ago, ergo sum*, in: PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, a cura di Juan de Dios Vial Correa e Elio Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, p. 240. La sostanza di "dono" e la finalizzazione al "dono" impressa nella creazione appare in tutta la sua evidenza proprio nel corpo umano, luogo in cui tale qualità intrinseca dell'essere acquista coscienza e dignità personali (ne tratteremo nella seconda parte del presente contributo). Non solo il singolo uomo in quanto essere spirituale-corporeo, ma il corpo stesso in quanto sessuato manifesta ed esprime il bisogno, inscindibilmente fisico e spirituale, di donarsi e di essere accolto (si vedano ad esempio, con sottolineature diversificate e convergenti, gli interventi di M. Faggioni, F. Facchini, E. Sgreccia-M.L. Di Pietro, A. Laun, V. Mele, M. Cozzoli, F. D'Agostino, F. Gil Hellin, C. Casini, nel citato volume della Pontificia Accademia per la Vita). L'«*amatus sum/gratias ago, ergo sum*», proposto da T. Styczen per una riflessione sull'*umano* come tale nella sua verità, appare allora un approccio indubbiamente suggestivo, sia dal punto di vista esperienziale che da quello propriamente teoretico.

²² Cfr., per esempio, dal punto di vista filosofico, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988 e G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma 1995²; dal punto di vista teologico, R. CESSARIO, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame/IN 1991 e P.J. WADELL, *The Primacy of Love. An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York-Mahwah 1992; così come, dal punto di vista strettamente bioetico, E. PELLEGRINO-D. THOMASMA, *Virtues in Medical Practice*, Oxford University Press, New York 1993 e A. SAVIGNANO, *Bioetica delle virtù. Il soggetto e la comunità*, Guida, Napoli 1999.

addirittura essere definite come “le strategie dell’amore”»²³. «Le virtù umane sono attitudini ferme, disposizioni stabili, perfezioni abituali dell’intelligenza e della volontà che regolano i nostri atti, ordinano le nostre passioni e guidano la nostra condotta secondo la ragione e la fede. Esse procurano facilità, padronanza di sé e gioia per condurre una vita moralmente buona. L’uomo virtuoso è colui che liberamente pratica il bene. Le virtù morali vengono acquisite umanamente. Sono i frutti e i germi di atti moralmente buoni; dispongono tutte le potenzialità dell’essere umano ad entrare in comunione con l’amore divino» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1804)²⁴.

7. Antropologia, atto umano e legge morale naturale

L’Enciclica *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993) richiama l’«unità dell’essere umano», che «esiste come un tutto — *corpore et anima unus* — in quanto persona». Tale unità dell’essere umano, possibile perché l’«anima razionale è *per se et essentialiter* la forma del corpo» (VS, n. 48), aiuta a pensare il legame tra l’intenzione e la scelta, il fine e l’oggetto, l’atto interno e l’atto esterno. È questo un punto decisivo, sia per la questione specifica dell’opzione fondamentale o delle dottrine etiche teleologiche, sia, più in generale, per la determinazione della moralità di ogni singolo atto e di ogni scelta concreta. Cos’altro giustifica, infatti, il nesso inscindibile tra scelta di fondo e scelte singole consapevoli e libere, se non la verità della natura umana, vale a dire l’uni-totalità dell’essere dell’uomo? «Separare l’opzione fondamentale dai comportamenti concreti significa contraddire l’integrità sostanziale o l’unità personale dell’agente morale

²³ L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell’agire...*, cit., p. 49, con riferimento ad *De moribus Ecclesiae Catholicae* di Sant’Agostino (I, XV, 25) e a P.J. Wadell, cit., p. 90.

²⁴ La teologia morale di san Tommaso d’Aquino non si elabora a partire da una riflessione sugli atti umani astratti dalla loro immanenza alla persona agente, alle sue facoltà e agli abiti ad essa propri. Si sviluppa invece come una meditazione della virtù che suppone e produce l’appropriazione volontaria, da parte della persona agente, della bontà degli oggetti scelti, conformemente alla natura razionale delle persone umane e al loro fine ultimo.

nel suo corpo e nella sua anima» (VS, n. 67). Il sottofondo dualista, di matrice cartesiana, della teoria etica qui criticata, risulta smascherato alla radice.

«Una dottrina che dissocia l'atto morale dalle dimensioni corporee del suo esercizio... fa rivivere, sotto forme nuove, alcuni vecchi errori sempre combattuti dalla Chiesa, in quanto riducono la persona umana a una libertà "spirituale", puramente formale» (VS, n. 49)²⁵. Occorre proprio pensare all'unità psico-fisica della persona umana, così come alle potenze dell'anima e alle potenze del corpo, per cogliere adeguatamente nell'azione la dinamica specifica dell'operatività umana. Le potenze dell'anima sono infatti d'ordine spirituale, ma non si esercitano che attraverso l'affettività, l'immaginazione e i sensi del corpo. L'essere umano fa, nel suo agire, l'esperienza della sua unità. L'Enciclica *Veritatis Splendor* mostra l'unità dell'agire mostrando, nell'agire, l'unità di anima e corpo²⁶.

La persona è un fine-in-sé, mai mezzo-per-altro; è sempre degna di rispetto e di amore; i suoi diritti inalienabili devono essere in ogni caso protetti e difesi. Rispetto, giustizia e amore sono dovuti a *ogni singola persona umana*. «Proprio grazie a questa "verità" la legge naturale implica l'universalità»: «in quanto esprime la dignità della persona umana e pone la base dei suoi diritti e doveri fondamentali, la legge naturale è universale nei suoi precetti e la sua autorità si estende a tutti gli uomini. Questa universalità non prescinde dalla sin-

²⁵ Val la pena leggere un passaggio di J. MARITAIN su Cartesio per cogliere la portata dirompente della dottrina del padre della filosofia moderna che, esprimendo in termini teorici perfetti il mutato atteggiamento dell'uomo di fronte alla realtà, rende oltremodo insidiosi questi «vecchi errori sempre combattuti dalla Chiesa». È il seguente: «Cerchiamo di dare alle cose il loro vero nome: il peccato di Cartesio è un peccato di *angelismo*; egli ha fatto della Conoscenza e del Pensiero una Perplexità senza rimedio, un abisso di inquietudine, perché ha concepito il Pensiero umano sul tipo del Pensiero angelico. Per dire tutto in tre parole: *indipendenza dalle cose*, ecco ciò ch'egli ha visto nel pensiero dell'uomo, ciò che vi ha piantato... Tiene sotto la sua influenza alcuni secoli di storia umana, e dei disastri di cui non intravediamo la fine», in: *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 1979⁵, p. 95.

²⁶ Cfr., per esempio, attorno alla questione specifica e cruciale degli atti intrinsecamente cattivi, M. RHONHEIMER, «*Intrinsically evil acts*» and the moral viewpoint: clarifying a central teaching of *Veritatis Splendor*, in: «The Thomist» 58 (1994), pp. 1-39.

golarità degli esseri umani, né si oppone all'unicità e all'irripetibilità di ciascuna persona: al contrario, essa abbraccia in radice ciascuno dei suoi atti liberi, che devono attestare l'universalità del vero bene» (VS, n. 51). Ogni persona, nella sua singolare dignità, rappresenta — vale a dire: esprime e contiene — la totalità delle persone, l'universo delle persone. Accettare l'universalità della legge — della legge morale naturale —, significa entrare in comunione con tutti coloro — *con ogni persona umana* — che la legge unifica. È proprio per questo — perché cioè l'universalità è attestata in ogni atto particolare come pegno della comunione delle persone — che «è proibito a ognuno e sempre di infrangere precetti che vincolano, tutti e a qualunque costo, a non offendere in alcuno e, prima di tutto, in se stessi la dignità personale e comune a tutti» (VS, n. 52)²⁷.

«I termini *legge naturale* o, meglio, *legge morale naturale* designano» allora «piuttosto un fatto che una teoria: il fatto è che l'uomo per sua natura è un essere morale, e che la ragione umana è, di per sé, ragione pratica e morale. La legge morale nasce dalla natura umana trovando in essa la struttura che la sostiene, senza la quale sarebbe un'istanza esterna, estrinseca, repressiva e insopportabile, ma anche non intelligibile»²⁸. Il principio di difesa della vita fisica; il principio di libertà e responsabilità; il principio di totalità o principio terapeutico; e il principio di socialità e sussidiarietà, saranno il corollario in campo bioetico di tale impianto personalista²⁹.

8. *Antropologia e interventi in campo biomedico*

Per affrontare il problema dei rapporti tra antropologia, valutazione morale dell'atto umano e trattamento tecnico/scientifico in campo biomedico, è opportuno soffermarsi sul testo di un altro fondamentale documento del Magistero ecclesiastico, l'Istruzione

²⁷ Cfr. J.E. SMITH, *La legge naturale nella "Veritatis Splendor"*, in: «L'Osservatore Romano», 10 novembre 1993.

²⁸ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol. I: *Fondamenti ed etica biomedica*, cit., p. 155.

²⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 159-168.

Donum vitae circa il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, del 22 febbraio 1987³⁰.

Nelle battute iniziali si evocano «i valori e i diritti della persona umana». Accanto agli evidenti significati morale e giuridico, appare subito la pertinenza metafisica dell'espressione: «Il Magistero della Chiesa... intende proporre... la dottrina morale rispondente alla dignità della persona e alla sua vocazione integrale». Dignità e vocazione, condizione naturale e vocazione integrale dell'uomo: tali espressioni di *Gaudium et spes* e di *Dignitatis humanae* riprendono la tematica tradizionale circa la creazione e il destino soprannaturale dell'uomo, «persona dotata di un'anima spirituale, di responsabilità morale e chiamata alla comunione beatifica con Dio» (*DV*, Intr., n. 1 con riferimento a *DH*, n. 2). Si dà dignità della persona perché in essa la natura si compie quale essere-dotato-di-spirito e si ordina al proprio fine³¹; essa è chiamata al-di-là di se stessa, nella «comunione» della grazia e della beatitudine con Dio³².

La «persona umana» e i «valori umani» in cui si attesta il suo bene indicano alla scienza e alla tecnica le loro finalità e i loro limiti. «La scienza e la tecnica richiedono, per il loro stesso intrinseco significato, il rispetto incondizionato dei criteri fondamentali della moralità: debbono essere, cioè, al servizio della persona umana, dei suoi diritti inalienabili e del suo bene vero e integrale secondo il progetto e la volontà di Dio» (*DV*, Intr., n. 2). Scienze e tecniche sono attività umane da valutare, proprio come ogni altra attività, moralmente, vale a dire secondo i criteri di conformità alla dignità della persona umana; esse devono «servirla» nel rispetto dei suoi diritti morali e

³⁰ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Donum vitae*». Istruzione e commenti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990 (presentazione del Card. J. Ratzinger; commenti di M. Schooyans, A. Rodríguez Luño, B. Kiely, A. Scola, D. Tettamanzi, A. Chapelle, E. Sgreccia, G. Mémeteau). Verrà usata la sigla *DV* nel prosieguo del testo.

³¹ Cfr. S. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3. La persona è quanto vi è di più perfetto in tutto l'ordine dell'essere: «*id quod est perfectissimum in tota natura*».

³² *Donum vitae* attribuisce a «dignità» della persona un senso forte, precisato proprio attraverso il riferimento a *Gaudium et spes*, nn. 11-17. Il termine — soprattutto quando accostato a «condizione umana» — comporta tutti i significati del concetto classico di «natura umana», dotata di vita e di ragione, dunque corporea, sociale e spirituale.

giuridici, in vista del bene corrispondente alla sua verità nativa e alla sua vocazione integrale, secondo il disegno divino³³. Il concetto metafisico di «persona» aiuta a fondare nella sua propria dignità e nel fine specifico della stessa i «criteri fondamentali della moralità».

È in questo senso che l'Istruzione parla di «natura della persona umana» ed evoca la sua «dimensione corporea»³⁴ per «chiarire i problemi posti oggi nell'ambito della biomedicina». I dati antropologici sono evocati in riferimento alla «persona umana», che «si manifesta e si esprime» attraverso il proprio corpo. Perciò «la legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana». Ne deriva che ogni «intervento sul corpo», coinvolgendo la persona stessa, comporta un significato morale. Per concorrere «al bene integrale della vita umana», biologia e medicina devono venire «in aiuto della persona... nel rispetto della sua dignità di creatura di Dio» (DV, Intr., n. 3).

Questa norma deve essere applicata anche in ambito di sessualità e procreazione. Sessualità e procreazione sono la fonte e come il culmine della vita corporale, i luoghi in cui l'uomo e la donna pongono in atto i valori personali dell'amore e della vita. L'ordine della persona, dei suoi «valori» e dei suoi «significati» d'ordine personale, determina la moralità dell'unione sessuale e della procreazione. È sulla base di questo criterio razionale che sono valutati moralmente gli interventi artificiali effettuati sulla procreazione stessa. «Questi interventi non sono da rifiutare in quanto artificiali. Come tali essi testimoniano le possibilità dell'arte medica, ma si devono valutare sotto il profilo morale in riferimento alla dignità della persona umana, chiamata a realizzare la vocazione divina al dono dell'amore e al dono della vita» (*ibidem*).

³³ «Questa è la norma dell'attività umana: che secondo il disegno di Dio e la sua volontà essa corrisponda al vero bene dell'umanità, e che permetta all'uomo, considerato come individuo o come membro della società, di coltivare e di attuare la sua integrale vocazione»: *Gaudium et spes*, n. 35.

³⁴ L'espressione costituisce una ripresa precisa delle «*leges biologicas quae ad humanam personam pertinent*» (PAOLO VI, *Humanae vitae*, n. 10; cfr. *Familiaris consortio*, n. 32).

Il pensiero sotteso all'intero documento vive di questo ampio orizzonte. È l'impronta inconfondibile di Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II: l'antropologia e la morale tomista si trovano arricchite dall'apporto di dati fenomenologici — il corpo come luogo d'espressione e di manifestazione — e da una metafisica della persona³⁵. La teologia del corpo e della redenzione si radica nel Mistero di Dio Creatore e Padre, nel Mistero del Verbo Incarnato che rivela nella Sua Persona la verità di Dio e la verità dell'uomo (cfr. *Gaudium et spes*, n. 22), e nel Mistero dello Spirito Santo che trasmuta la carne in Tempio di Gloria³⁶.

È in rapporto alla persona che *Donum vitae* formula i due criteri fondamentali per un giudizio morale relativo alle «tecniche di procreazione artificiale umana» (DV, Intr., n. 4). a) Il diritto alla «vita dell'essere umano chiamato all'esistenza» è inviolabile «dal momento del concepimento alla morte», perché segno ed esigenza «dell'invulnerabilità stessa della persona, alla quale il Creatore ha fatto il dono della vita». b) «La trasmissione della vita umana ha una sua originalità, che deriva dalla originalità stessa della persona umana». «Il dono della vita umana deve realizzarsi nel matrimonio mediante gli atti specifici ed esclusivi degli sposi, secondo le leggi inscritte nelle loro persone e nella loro unione» (*ibidem*, n. 5), in un contesto di amore vero e nel rispetto del «senso integrale della donazione reciproca», inscritta nella procreazione umana così come nell'unione degli sposi.

Il riferimento alla natura della persona e dei suoi atti (cfr. *Gaudium et spes*, n. 51) costituisce dunque l'orizzonte all'interno del quale l'Istruzione riconosce le esigenze morali del rispetto per l'embrione e la procreazione umana. La scienza e la tecnica hanno la

³⁵ Mi permetto rinviare qui ad un mio studio di recente pubblicato: G. BORGONOVO, *Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003. «Personalismo etico a base fenomenologica e ad esito metafisico» (A. Rigobello): così potrebbe essere definito l'originale approccio di Wojtyła filosofo alla persona e all'agire umano. «Il metodo fenomenologico al servizio di una conoscenza trans-fenomenologica rende possibile comprendere, attraverso l'analisi dell'esperienza vissuta, chi realmente sia il soggetto che fa esperienza».

³⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova/Libreria Editrice Vaticana, Roma/Città del Vaticano 2001⁵.

dignità della persona come loro misura e criterio diretto di verità morale. La dignità personale di ogni essere umano implica e suppone la dignità personale della generazione umana.

II. Il dono dell'essere nell'amore umano. Sessualità e procreazione

Nella persona umana spirito e corpo costituiscono due elementi irriducibili l'uno all'altro e inscindibili l'uno dall'altro. Nel loro agire si rivelano e si richiamano reciprocamente: come lo manifesta, così il corpo contribuisce a plasmare l'io interiore nella sua identità più profonda. La tendenza sessuale, propria perché rivolta ad una *persona umana*, costituisce il terreno e il fondamento dell'amore, dal canto suo non comprensibile come pura cristallizzazione bio-psico-fisiologica di tale impulso. L'amore umano si forma infatti sempre grazie agli *atti volontari* posti a quel livello della persona in cui essa può giungere a fare liberamente dono di sé³⁷.

1. Fenomenologia ed ermeneutica della tendenza sessuale

Una fenomenologia della tendenza sessuale e una corretta interpretazione del suo significato sono la necessaria premessa all'analisi metafisica dell'amore (sponsale, in particolare) che, nella sua verità, altro non può affermare se non il valore della persona e la comunione delle persone (*communio personarum*). Il modello di comprensione comportamentista, invece, così come quello puramente bio-fisiologico, applicati all'attività sessuale umana, rivelano la loro parzialità e la loro non esaustività, dal momento che l'attività ses-

³⁷ Le considerazioni che seguono trovano il loro diretto riferimento in: K. WOJTYLA, *Amore e Responsabilità*, Marietti, Torino 1980³ (nel testo, sigla AR). «Diviene qui *fondamentale e decisiva la categoria del "dono"* per definire il *logos*, la verità, il dato della vita umana, e conseguentemente per cogliere l'*ethos*, la storia, il compito della vita umana. Proprio per questa via, apparentemente così lontana e astratta rispetto ai concreti e complessi problemi della bioetica, questi stessi problemi possono ricevere un'illuminazione originale e quanto mai feconda e stimolante»: D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, Casale Monferrato 2000, p. 43.

suale umana possiede determinati significati obiettivi che solo il punto di vista personalistico risulta in grado di evidenziare attraverso un'integrazione morale dell'amore³⁸.

L'impulso sessuale è dunque «*un orientamento delle tendenze umane, naturale e congenito*, in base al quale l'uomo si evolve e si perfeziona interiormente» (AR, p. 34). Appare in esso, lungi da ogni determinismo, il bisogno umano di un complemento esistenziale, indice di una carenza ontologica. «Se l'uomo si esaminasse abbastanza in profondità attraverso questa esigenza, comprenderebbe più facilmente i propri limiti e la propria insufficienza, e anche, indirettamente, quel che la filosofia chiama la contingenza dell'essere (*contingentia*)» (AR, p. 35)³⁹. Mentre in tutte le altre specie animali l'impulso sessuale agisce come forza istintiva irriflessa, nell'uomo esso possiede la naturale tendenza a trasformarsi in amore. Si tratta, in radice, di determinare il corretto rapporto e le implicanze reciproche esistenti tra l'impulso sessuale quale è dato nell'uomo e l'amore per la persona, che la norma personalistica mostra come principio primo dell'edificio etico.

Così come all'amore verso la persona, *per sé*, non è necessario l'impulso, allo stesso modo l'amore, *per sé*, non è determinante per la finalità intrinseca dell'impulso, proiettato alla conservazione della specie *homo* (*pro-creatio*). È proprio il *significato esistenziale* della tendenza sessuale che, però, esclude ogni sorta di biologismo e ogni sua possibile utilizzazione a prescindere dal principio dell'amore. «Se la tendenza sessuale avesse solo un significato "biologico", la si potrebbe considerare come una sfera di godimento, si potrebbe ammettere ch'essa costituisce per l'uomo un oggetto dell'uso nella stessa misura dei diversi esseri naturali viventi o inanimati. Ma dal momento che essa possiede il carattere esistenziale, dal momento che è legata all'esistenza stessa della persona umana, bene primo e

³⁸ Cfr. R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, cit., p. 116ss.

³⁹ Per lo sviluppo di un'analisi filosofica sulla tematica, cfr., per esempio, G. CHANTRAINE, *Uomo e donna. Riflessioni filosofiche e teologiche*, CUSL, Milano 1986; A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 76-93; e R. LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetici*, San Paolo, Cinisello Balsamo/MI 2001, cap. 2-3 («Il valore del corpo umano» e «La persona e la sessualità»).

fondamentale di essa, bisogna che sia sottoposta ai principi che obbligano ogni persona. Quindi, benché l'impulso sia a disposizione dell'uomo, questo non deve mai farne uso al di fuori dell'amore verso una persona e, meno ancora, contro di esso» (AR, p. 38)⁴⁰.

Perché la sua stessa finalità naturale possa essere conservata, è perciò necessario (paradossalmente) che l'impulso sessuale sia strettamente connesso all'amore: solo così anche le componenti ludiche della vita sessuale, associate all'impulso, assurgono al livello della dignità della persona. «Gustare il piacere sessuale senza tuttavia trattare la persona come un oggetto di godimento: ecco il nocciolo del problema morale sessuale» (AR, p. 44). La moralità sessuale «è una *sintesi continua e più matura della finalità naturale della tendenza sessuale e della norma personalistica*» (AR, p. 49)⁴¹.

Risulta perciò conseguente il rifiuto tanto della concezione rigorista quanto quello della concezione permissivistico-libidiniana della sessualità, colte nella loro unilateralità e disarmonia. Entrambe suppongono infatti, nonostante l'apparente antitesi, di poter separare fra loro il godimento (momento soggettivo), il fine biologico della sessualità (momento oggettivo) e l'amore (momento specificamente umano). Il principio fondamentale del personalismo etico, all'opposto, mentre garantisce, da un punto di vista oggettivo, l'amore come dovuto alla persona, rimanda, per la verità qualitativa dell'amore

⁴⁰ Tra "ordine della natura" (esistenziale) e "ordine biologico", facilmente confusi nella mentalità empiristica contemporanea, l'Autore di *Amore e Responsabilità* pone questa fondamentale differenza: «L'ordine biologico è ordine della natura nella misura in cui è accessibile ai metodi empirici e descrittivi delle scienze naturali; ma in quanto ordine specifico dell'esistenza, che resta in evidente rapporto con la Causa prima, con Dio Creatore, l'ordine della natura non è più un ordine biologico... L'ordine biologico, in quanto opera dello spirito umano che per astrazione ne separa gli elementi, da ciò che realmente esiste, ha come autore direttamente l'uomo... Ben diversamente avviene per l'ordine della natura, cioè per l'insieme delle relazioni cosmiche che intervengono tra degli esseri che esistono realmente. Questo è quindi un ordine dell'esistenza, e tutte le leggi che vi presiedono trovano il proprio fondamento in Colui che è la sua fonte continua, in Dio Creatore» (AR, pp. 41-42). Questa distinzione è essenziale anche al fine di evitare il relativismo nelle concezioni morali.

⁴¹ Sulla tematica specifica, cfr. G. CONCETTI, *Sessualità, amore, procreazione*, Ares, Milano 1990; C. CAFFARRA, *Etica generale della sessualità*, Ares, Milano 1992; e M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, PUL/Mursia, Roma 2000.

stesso, alla struttura ontologica essenziale dell'uomo. Tutto ciò può essere espresso in una formula concisa: «il fatto che io debba amare ha la sua base oggettiva nella dignità personale dell'uomo al quale l'azione è indirizzata (norma personalistica); il fatto, invece, di come debba amare ha la sua base oggettiva nella *natura umana*» (cfr. AR, nota 20, p. 230).

2. *Metafisica dell'amore*

L'esperienza attesta che «in un soggetto individuale, l'amore si forma passando attraverso l'attrazione, la concupiscenza e la benevolenza» (AR, p. 69). Dato però che l'amore si realizza e trova la sua pienezza non tanto nel soggetto, quanto piuttosto in un rapporto tra soggetti, è indispensabile passare dall'analisi della tendenza-amore all'analisi dell'amore-tendenza, intesa come possibilità che una persona possa far totalmente dono ad un'altra di se stessa (amore sponsale)⁴². Già nell'esperienza dell'attrazione (*amor complacentiae*) è insito il riconoscimento di un valore, che impegna la conoscenza e la libertà: se «“piacere” significa più o meno “presentarsi come un bene”..., nel fatto di “piacere” è già implicito un elemento del “volere”, benché ancora molto indiretto... Si potrebbe dire che si tratta di una conoscenza che impegna la libertà, in quanto è stata da essa impegnata» (AR, p. 54). Un corpo percepito non potrebbe piacere, se il giudizio della coscienza non lo qualificasse, intrinsecamente, come un bene (ed è anche così colta, dal punto di vista antropologico, l'equivalenza trascendentale di bontà e bellezza).

L'analisi dei gradi successivi dell'amore, poi, l'*amor concupiscentiae* e l'*amor benevolentiae*, indica nella maniera più precisa la struttura del soggetto dell'amore nei confronti dell'oggetto (che è pure un soggetto personale) e la sua essenziale variazione. Mentre nel caso della concupiscenza, l'oggetto dell'amore «appare come il

⁴² Sull'amore sponsale, cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, vol. 1: *Uomo-donna*, PUL/Mursia, Roma 1998 e vol. 2: *Matrimonio-famiglia*, PUL/Mursia, Roma 2000. Si veda anche R. BONETTI (a cura di), *La reciprocità uomo-donna via di spiritualità coniugale e familiare*, Città Nuova, Roma 2001.

desiderio di un bene per sé: “io ti voglio perché tu sei per me un bene”» (AR, p. 59), nell’amore di benevolenza il soggetto si stacca da ogni residuo di interesse e si apre totalmente al *tu*: «*la benevolenza è il disinteresse in amore*; non: “io ti desidero come un bene”, ma: “io desidero il tuo bene”, “io desidero ciò che è un bene per te”» (AR, p. 60). Ciò che diventa preminente, nell’amore di benevolenza, è l’interesse totale per l’altro, percepito come costitutivo di sé quale soggetto personale amante. Solo la benevolenza può costituire perciò una solida base per l’amore fra le persone, che, nella sua essenza, si qualifica come sponsalità e come dono. Solo l’*amor benevolentiae* offre all’*amor complacentiae* e all’*amor concupiscentiae* l’orizzonte adeguato per una loro integrazione umana personale⁴³.

Il problema dell’amore sponsale racchiude — bisogna ancora riconoscerlo — un duplice paradosso: che il soggetto cioè, per natura inviolabile ed inalienabile (*alteri incommunicabilis*), possa uscire-da-sé e offrirsi (amore come auto-donazione) e che, facendo ciò, non solo non si perda, ma addirittura possa ritrovare se stesso (amore come auto-realizzazione). Dal momento che la struttura propria dell’amore è quella di una comunità interpersonale, l’appartenenza reciproca delle persone non può essere assicurata e garantita da un calcolo equilibrato di egoismi, ma solo da una libera scelta di mutua-donazione: «il dono di sé può avere pieno valore solo se è la parte e l’opera della volontà. Perché è precisamente in virtù del libero arbitrio che la persona è padrona di se stessa ed è un qualcuno inalienabile e incommunicabile. L’amore sponsale, amore in cui ci si dona, impegna la volontà in modo particolarmente profondo... Secondo le parole dell’Evangelo, bisogna “donare la propria anima”» (AR, p. 91). Bisogna cioè lavorare *su di sé* (ascesi) per compiere una scelta veramente libera e bisogna farlo *con l’altro* per farlo sponsalmente. L’amore sponsale implica così il *lavoro* della donazione⁴⁴.

⁴³ Cfr. SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 26-28.

⁴⁴ Cfr. le convincenti riflessioni di F. BOTTURI, *Innamoramento e amore*, in: G. BORGONOVO (a cura di), *Alla ricerca delle parole perdute*, cit., pp. 54-76. «... L’equivoco fondamentale cade sull’idea di lavoro, di cui non si apprezza l’essere fonte straordinariamente ricca di legame e di soddisfazione, anzi l’unica fonte di soddisfazione vera e propria,

Il compito etico significato da questo precetto ha, e non potrebbe non avere, la sua condizione di possibilità nella struttura ontologica della persona umana. Essendo essa un'entità sostanziale (e non un puro fascio di fenomeni, totalmente variante in ogni singolo atto), l'amore sponsale (amore auto-donativo) è pure ontologicamente iscritto nell'essere stesso della persona, che è perciò stesso messa in grado di sperimentare la propria vita in rapporto alla vita dell'altro e di far confluire, integrandolo, l'*io* nel *noi*. «L'amore, così concepito, trascende la soddisfazione passeggera dell'impulso sessuale e permette alle persone in esso coinvolte di raggiungersi l'un l'altra reciprocamente dall'interno, attraverso una fondata *amicizia* che consente loro di crescere l'una verso l'altra e l'una grazie all'altra»⁴⁵. La persona, perciò, che per natura ed essenzialmente appartiene a se stessa nell'appartenenza alla radice dell'Essere, può essere di un'altra solo attraverso il dono libero del suo amore.

3. *Metafisica del pudore*

Il timore di non essere assunti dall'altro, in una relazione interpersonale, nella propria irripetibile soggettività e di non essere riconosciuti nella propria specifica interiorità, sta alla radice del sentimento del pudore. Esso impedisce che si inverta l'ordine gerarchico dei valori: l'apprezzamento per i valori sessuali del corpo, infatti, è in funzione dell'apprezzamento del valore della persona e non viceversa. È per questo motivo che nelle serrate analisi di *Amore e Responsabilità* il pudore viene considerato, dal punto di vista della singola esistenza personale, anche come un atteggiamento di timore e tremore di fronte allo sguardo dell'altro. In tale sentimento, lungi

rispetto a quella piuttosto solo intuita nell'innamoramento. Il lavoro non è perciò il momento penoso che succede all'entusiasmo iniziale, ma ne è piuttosto la ripresa che lo può far fruttificare: è avviato dalla fiducia nel possibile frutto ed è sostenuto dal gusto e dal piacere della sua stessa costruttività. Il lavoro è infatti sempre *lavoro della libertà nel tempo*, che assumendo responsabilmente il rapporto, è già di per sé esercizio e crescita gratificante della libertà, in grado di gioire per i benefici che riceve e che sa procurare» (*ivi*, p. 63).

⁴⁵ A.N. WOZNICKI, *A Christian Humanism: Karol Wojtyła's Existential Personalism*, cit., p. 37.

dal venire meno l'apertura al *tu*, si esprime invece la coscienza dell'uomo nella sua radicalità e nella sua irriducibilità ad ogni oggettivazione⁴⁶.

Appare tanto più giustificato allora, in seconda istanza, il fatto che l'uomo e la donna sottraggano le manifestazioni del loro amore allo sguardo di terzi. L'atto sessuale, legato all'amore, trova in esso la propria ragione e giustificazione oggettiva. «Ma quelle due persone sono le sole ad aver coscienza di questa ragione e di questa giustificazione; solo per loro il loro amore è una questione di "interiorità" di anime e non soltanto di corpi. Per ogni uomo che si mantenga all'esterno dell'atto, esistono solo le manifestazioni esteriori di questo, mentre l'unione delle persone, essenza oggettiva dell'amore, rimane per lui inaccessibile. È perciò comprensibile che il pudore, che tende a nascondere i valori sessuali per proteggere il valore della persona, tenda anche a nascondere l'atto sessuale per proteggere il valore dell'amore» (AR, pp. 131-132).

Affermare la persona per poter accedere all'amore: sembra essere questa la duplice funzione del pudore sessuale, che nella sua essenza esprime, secondo le parole di Max Scheler, «la *singolare posizione che l'uomo occupa nella grande serie degli esseri*, cioè la sua collocazione tra il divino e la sfera animale»⁴⁷.

Si tratta di non abbassare la persona al rango di oggetto di godimento sessuale, ma di riconoscerle la dignità che, strutturalmente, le è dovuta (norma personalistica), rispettando l'ordine finalistico in cui è inscritta la tendenza sessuale (legge di natura). Il pudore sessuale, perciò, non è una fuga davanti all'amore; è piuttosto il mezzo adeguato per accedervi. Dal punto di vista strettamente etico, la persona è chiamata ad esercitare la virtù della castità, riverbero dell'ordine ontologico-metafisico espresso dal sentimento del pudore e

⁴⁶ «Il pudore custodisce il mistero delle persone e del loro amore. Suggestisce la pazienza e la moderazione nella relazione amorosa; richiede che siano rispettate le condizioni del dono e dell'impegno definitivo dell'uomo e della donna tra loro»; «appare come il presentimento di una dignità spirituale propria dell'uomo. Nasce con il risveglio della coscienza del soggetto» (CCC, nn. 2522 e 2524). Cfr. anche J. GUITTON, *Il libro della saggezza e delle virtù ritrovate*, Piemme, Casale M. 1999.

⁴⁷ M. SCHELER, *Pudore e sentimento del pudore*, Guida, Napoli 1979, p. 19.

condizione soggettiva del darsi di un amore vero. L'amore infatti «è psicologicamente maturo solo quando acquista un valore morale, quando diventa la virtù dell'amore» (AR, p. 122). La castità esprime così la positiva integrazione della sessualità nella persona e conseguentemente l'unità interiore dell'uomo nel suo essere corporeo e spirituale⁴⁸.

Detto con le parole del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «La sessualità, nella quale si manifesta l'appartenenza dell'uomo al mondo materiale e biologico, diventa personale e veramente umana allorché è integrata nella relazione da persona a persona, nel dono reciproco, totale e illimitato nel tempo, dell'uomo e della donna» (n. 2337). Pertanto «essa si realizza in modo veramente umano solo se è parte integrante dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte» (CCC, n. 2361).

4. *Il significato unitivo e il significato procreativo dell'amore coniugale*

La struttura propria dell'amore coniugale è quella di una «totalità unificata»⁴⁹. La densità antropologica di tale formula può essere dinamicamente colta proprio a partire dall'esperienza del dono di sé nell'amore coniugale. «L'amore/atto coniugale comporta il reciproco dono degli sposi, più precisamente il *dono personale e totale*: dono *personale*, nel quale e con il quale gli sposi si donano non tanto le "cose" che "hanno" quanto le "persone" che "sono"; dono *totale*, totale in quanto personale: la persona, infatti, è un tutto unico, indiviso e indivisibile di corpo, psiche e spirito, cosicché il dono degli sposi o è totale proprio perché personale o non è personale proprio perché non totale»⁵⁰. La non totalità del dono si manifesta senz'altro

⁴⁸ Cfr., all'interno di una trattazione complessiva e sistematica, R. YEPES STORK-J. ARANGUREN ECHEVARRÍA, *Fundamentos de Antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona 1999⁴, soprattutto cap. 7: «Relaciones interpersonales» (pp. 137-156) e cap. 10: «Sexualidad, matrimonio y familia» (pp. 199-223).

⁴⁹ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, n. 11.

⁵⁰ D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, cit., p. 222.

nella separazione dei due significati inscindibilmente racchiusi nell'amore/atto coniugale.

Il principio primo, quello per cui la natura e la finalità dell'atto matrimoniale sono salvaguardati, è «la connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo»⁵¹. E come «l'unione coniugale deve avvenire nel rispetto dell'apertura alla procreazione», così «la procreazione di una persona deve essere il frutto e il termine dell'amore sponsale»⁵².

Il processo generativo umano — momento nel quale i coniugi sono «cooperatori dell'amore di Dio Creatore» (*Gaudium et spes*, n. 50; cfr. anche CCC, n. 2367ss.) — si articola in alcune fasi successive, la cui separazione — dato di fatto ormai praticato su larga scala — altera di fatto la verità dell'amore umano nei suoi specifici significati esistenziali. Diversificata nelle sue modalità, essa consente da una parte l'unione dell'uomo e della donna senza apertura alla procreazione, così come, dall'altra (ed è un'acquisizione di tempi più recenti), una procreazione senza previa unione sessuale dei coniugi. Nel momento in cui però si assume tale semplice fattibilità tecnica quale criterio ultimo, per valutare moralmente ogni singolo atto coniugale, per condurre campagne di educazione sessuale o per stabilire normatività di tipo legislativo, si viene ad aprire una breccia che, sancendo la separazione dei due inscindibili significati dell'atto coniugale, ferisce drammaticamente l'integrità e la dignità dell'essere e dell'amore umano⁵³.

⁵¹ PAOLO VI, Lettera Enciclica *Humanae vitae*, n. 12.

⁵² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae*, II, n. 4.

⁵³ Le fasi in cui si articola il processo generativo umano possono essere così distinte: «1) elaborazione delle cellule germinali; 2) loro trasferimento all'interno dell'organismo maschile o femminile; 3) atto coniugale, o passaggio delle cellule germinali maschili nelle vie genitali femminili interne; 4) fusione di due cellule germinali, o concezione; 5) gestazione; 6) parto. La *contraccezione*, nel suo significato preciso, costituisce un intervento che riguarda le fasi 3 e 4, e mira a rendere infecondo l'atto coniugale impedendo l'incontro fra la cellula germinale maschile e quella femminile, che può conseguire all'atto stesso» (L. CICCONE). Cfr., dell'Autore citato, *Uomo-Donna. L'amore umano nel piano divino*, LDC, Leumann/TO 1986.

Humanae vitae insegna dunque, conformemente alla struttura della persona umana come tale, del dono dell'amore all'essere umano e del dono dell'essere nell'amore umano, che l'atto d'unione dell'uomo con la propria moglie deve rispettare l'intrinseco significato procreativo. Unione e procreazione sono i due significati inscindibili dell'atto matrimoniale: dall'esperienza del dono di sé nell'amore coniugale aperto alla trasmissione della vita si riconosce come l'essere umano non sia il padrone della vita, ma il ministro del disegno inscritto da Dio nella natura della sua persona. Salvaguardando ambedue questi aspetti essenziali, unitivo e procreativo, l'atto coniugale conserva integralmente il senso di mutuo e vero amore e il suo ordinamento all'altissima vocazione dell'uomo e della donna alla paternità/maternità. La continenza periodica, i metodi di regolazione delle nascite basati sull'auto-osservazione e il ricorso ai periodi infertili, mentre rispettano il corpo degli sposi, favoriscono l'educazione ad una libertà autentica⁵⁴. Sia Egli riconosciuto o no, Dio è infatti presente nell'amore, nell'amore sessuale, di un uomo e di una donna sposati. Era per proteggere questa verità essenziale, che Paolo VI promulgò, nel turbolento 1968, l'Enciclica *Humanae vitae*.

L'inscindibilità dei due significati dell'atto coniugale va dunque di pari passi con l'inscindibilità dei due elementi, irriducibili l'uno all'altro, che costituiscono assieme l'unità della persona umana: trova in essa il suo adeguato fondamento antropologico.

5. La possibilità del dono nell'esperienza della sterilità

«Quando il corpo dei genitori, nonostante usi un linguaggio unitivo (di dono sponsale), non riesce tuttavia a *donare* la realtà del figlio, viene messo in luce in maniera sofferta, ma proprio per questo ancor più marcata, il fatto che *a un dono non si ha diritto*: né a un dono che si vorrebbe ricevere (il figlio, da Dio), né a un dono che si

⁵⁴ Cfr. M. RHONHEIMER, *Etica della procreazione*, PUL/Mursia, Roma 2000, pp. 15-109. «L'atto di tralasciare il rapporto sessuale... è un atto corporeo di responsabilità procreativa. Non è semplicemente un puro e semplice "non fare qualcosa"... bensì uno *specifico tipo di azione corporea volontaria, liberamente scelta*, cioè un *atto di comportamento sessuale scaturente dalla volontà guidata dalla ragione*» (pp. 72-73).

vorrebbe dare (la vita, al figlio). *La mancanza del dono* pone violentemente in luce proprio *la qualità di dono* di ciò che pur si desidererebbe. Se i due coniugi sterili si fermano sotto questa luce — per quanto essa possa risultare accecante e addirittura ferire — ne verrà la conseguenza che essi si chiederanno umilmente e con vera disponibilità come poter vincere la propria sterilità»⁵⁵.

Un intervento medico sulla sterilità della coppia è realmente terapeutico⁵⁶ e dunque eticamente accettabile solo se realizza un aiuto all'atto coniugale, che risultasse di per sé completo, ma non efficace ai fini della procreazione. L'intervento terapeutico è infatti tale se rivolto al bene della totalità della persona, comprendente non solo l'aspetto fisico, ma anche quello psicologico e morale/spirituale: il bene del corpo va perseguito nel quadro d'insieme del bene della persona. Per questo i metodi con i quali l'aiuto all'atto coniugale viene realizzato non devono essere né manipolatori né sostitutivi dell'atto coniugale stesso. La posizione antropologica ed etica qui «delineata nei suoi principi di fondo si presenta [così] come *posizione razionale*, sia nel senso che può essere elaborata e giustificata alla luce della ragione (illuminata dalla fede, per la morale cristiana), sia nel senso che corrisponde a un'esigenza razionale, a un'esigenza profondamente "umana". È una posizione egualmente lontana dall'interpretazione "sacrale" e da quella "laica"»⁵⁷. Ciò che

⁵⁵ A. SICARI, *Breve catechesi sul matrimonio*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 80-81.

⁵⁶ Il principio terapeutico «si fonda sul fatto che la corporeità umana è un *tutto unitario* risultante di parti distinte e fra loro organicamente e gerarchicamente unificate dall'esistenza unica e personale... Esige alcune condizioni per essere applicato: 1) che si tratti di intervento sulla parte malata o che è diretta causa del male, per salvare l'organismo sano; 2) che non vi siano altri modi e mezzi per ovviare alla malattia; 3) che vi sia una possibilità buona e proporzionalmente alta per la riuscita; 4) che vi sia il consenso del paziente o dell'avente diritto. Rimane inteso che in questi casi ciò che è in questione non è tanto la vita, quanto la *integrità fisica*»: E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol. I: *Fondamenti ed etica bio-medica*, cit., pp. 164-165. Detto questo, e senza ulteriormente ora approfondire in rapporto alla sterilità, due fatti inequivocabili si impongono alla considerazione: «Il primo è che la cura della sterilità non può avvenire se non coinvolgendo, e in profondità, la persona umana: la donna o meglio la coppia, il medico che si assume il compito della cura, eventualmente il nascituro come risposta al desiderio e alla volontà di "guarigione". Il secondo fatto è che la persona umana coinvolta nella cura della sterilità ha un'*essenziale e irrinunciabile dimensione etica*»: D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, cit., p. 188.

⁵⁷ D. TETTAMANZI, *Nuova bioetica cristiana*, cit., pp. 192-193.

è in gioco è sempre il *carattere personalistico* della procreazione umana, come frutto e segno della reciproca donazione totale degli sposi. «L'umanizzazione della medicina, che viene oggi insistentemente richiesta da tutti, esige il rispetto dell'integrale dignità della persona umana in primo luogo nell'atto e nel momento in cui gli sposi trasmettono la vita a una nuova persona»⁵⁸.

Come comportarsi allora di fronte a casi di infertilità inguaribile? Come coglierne il senso umano, *personale*? Si tratterà, da parte degli sposi toccati da questa dolorosa situazione, di ricercare «le forme concretamente possibili per offrire *il dono* della loro unione sponsale: e poiché da essa non viene il dono del figlio, il problema necessariamente si capovolgerà. L'esistenza oggettiva di certi "doni filiali" (a cui non corrisponde la cura di altrettante "unioni sponsali" adeguate: orfani, abbandonati, persone bisognose dal punto di vista educativo/assistenziale), si proporrà alla loro unione sponsale per chiedere accoglienza. Sarà uno di quei casi misteriosi in cui, per così dire, non saranno il padre e la madre a generare i loro figli, ma saranno i figli a generare il loro padre e la madre, invocandoli»⁵⁹.

La struttura della *fecondazione in vitro*⁶⁰, per contro, non è, obiettivamente, una struttura di *donazione*, di *relazione* trans-personale, bensì di *produzione* che ha a che fare con tanti atti diversi, nessuno dei quali ha la struttura di un atto interpersonale: atto del prelievo delle cellule, atto della fusione, atto della cultura in vitro, atto del trasferimento... Nonostante l'intenzione sia quella di "generare un figlio", l'insieme di questi atti non forma un indivisibile atto d'amore. In azione non è la coppia che amandosi si apre alla vita, ma una équipe medico-biologica. Il problema etico delle tecniche artificiali che intervengono nella trasmissione della vita è allora per intero legato alla *verità dell'umanità*, alla *dignità personale* dei soggetti in

⁵⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae*, II, n. 7.

⁵⁹ A. SICARI, *Breve catechesi sul matrimonio*, cit., p. 81.

⁶⁰ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO-R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecondazione "in vitro". Aspetti medici e morali*, Città Nuova, Roma 1986. Nel quadro di una trattazione sistematica, E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol. 1: *Fondamenti ed etica biomedica*, cit., pp. 385-435 e 505-587; per una introduzione semplice e completa, G. CONCETTI, *La fecondazione medicalmente assistita*, Vivere In, Roma 1999.

questione, sia di coloro che pongono questi atti, sia di colui che è il frutto di tali atti posti. Perché, mentre non si dà diritto al figlio, è proprio il figlio che ha il diritto di essere il frutto dell'atto specifico dell'amore coniugale dei suoi genitori e il diritto di essere «rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento»⁶¹.

Dunque non c'è solo la questione del rapporto indissociabile tra gli elementi costitutivi — corpo e anima — della singola persona umana. Non c'è solo la questione del rapporto indissociabile tra le persone degli sposi e i loro rispettivi corpi. «C'è anche la questione dell'unione moralmente indissolubile tra il corpo-persona del bambino concepito e il corpo-persona dei genitori. È tra essi che deve avvenire il dono trans-personale: è il dono tra due persone (gli sposi) che deve farsi dono di una nuova persona». In definitiva, «sempre si tratta del rapporto del “corpo” con la “persona”» ed è precisamente tale rapporto, contro ogni dualismo antropologico smentito dall'esperienza, «ad essere il punto di osservazione per decidere della moralità o della immoralità dei comportamenti legati al mondo della sessualità e della generazione»⁶².

6. Conclusione. Per una convivenza più umana tra gli uomini

È necessaria, ai nostri giorni, «un'opera di riconciliazione delle coscienze dei coniugi moderni con la verità dell'amore umano, del matrimonio come istituzione, che non mira a mortificarlo ma a proteggerlo dalle derive soggettivistiche e relativistiche; è necessario far riscoprire la famiglia come “comunità di persone” dove ciascuno può imparare a vivere secondo la “logica del dono” che è la logica propria delle relazioni interpersonali basate non sull'interesse e sullo sfruttamento dell'altro, ma sulla gratuità e sull'affidamento reciproco»⁶³.

⁶¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum vitae*, I, n. 1; cfr. II, n. 5.

⁶² A. SICARI, *Breve catechesi sul matrimonio*, cit., pp. 51-57.

⁶³ G. GRANDIS, *Matrimonio e famiglia: un legame necessario in una società che cambia*, in: G. BORGONOVO (a cura di), *Quo vadis familia? La famiglia ieri, oggi e domani*, Piemme, Casale Monferrato 2001, pp. 242-243.

Per comprendere la pertinenza di giudizi etici bisogna sempre risalire alla struttura antropologica di base che li fonda e li sostiene. O c'è una *natura della persona umana*, una realtà da riconoscere per quello che è, un nucleo di evidenze che permane anche qualora la maggioranza dovesse decidere il contrario, oppure il naufragio nel baratro del soggettivismo diventa inevitabile. Occorre domandarsi, ancora più a monte, quale idea di *libertà* (o di *coscienza*) gioca nell'affronto di problematiche capitali per l'esistenza. «È impossibile avere una concezione falsa dell'intelligenza e mantenere una concezione vera della libertà e viceversa. Se riteniamo che l'intelligenza dell'uomo non possa cogliere il senso del reale e che, di conseguenza, essa possa solo organizzare il mondo in funzione di finalità determinate in modo irrimediabilmente soggettivo, non potremo concepire la libertà se non come pura spontaneità creatrice che determina i fini a partire da se stessa e da null'altro. Viceversa, se concepiremo l'intelligenza come capacità di aderire all'essere e di disvelare il messaggio dell'essere racchiuso nelle cose, allora inevitabilmente dovremo pensare che la libertà dell'uomo si determina *davanti al messaggio dell'essere* e che quindi il suo contenuto primo è l'accettazione o il rifiuto di tale messaggio»⁶⁴.

Vengono alla mente parole del grande Vaclav Havel che, seppur collocate in un contesto affatto differente, appaiono meritevoli di essere qui riprese. «Permettetemi di tornare alla Cattedrale di San Vito, San Venceslao e Sant'Adalberto [si tratta della Cattedrale di Praga]. Perché mai nei tempi passati si costruivano edifici così sontuosi, di scarsa utilità secondo gli standard attuali? Una possibile spiegazione è che ci sono stati periodi storici in cui il profitto materiale non rappresentava il valore assoluto, in cui gli uomini erano consapevoli dell'esistenza di misteri inspiegabili ai quali si poteva solo guardare con umile meraviglia per poi forse proiettare questa meraviglia in strutture dalle guglie svettanti in alto. In alto, perché si vedessero da lontano indicando a ciascuno ciò che vale la pena di guardare. In alto, oltre i confini dei secoli, in alto, verso ciò che non

⁶⁴ R. BUTTIGLIONE, *La crisi della morale*, Dino, Roma 1991, p. 22.

riusciamo a vedere, la cui silenziosa esistenza preclude, a noi tutti, qualunque diritto di considerare il mondo una fonte infinita di profitti a breve termine e richiede la solidarietà di tutti coloro che dimorano sotto la sua volta misteriosa. Per iniziare ad affrontare alcuni dei più profondi problemi del mondo dobbiamo anche noi volgere gli occhi in alto, chinando il capo con umiltà»⁶⁵.

Senza tale duplice atteggiamento — gli occhi in alto, il capo chinato con umiltà —, proprio solo dell'uomo forte, dignitoso nell'uso delle capacità (grandi ma limitate) della sua ragione, la ragione dell'uomo diventa debole (strumentale, prepotente, tecnica), più neppure in grado di cogliere la meraviglia dell'*essere*, dell'*amore*, del *dono* e del *sacrificio di sé*. Solo la riscoperta della coscienza che la vita è dono e che Dio solo ne è il padrone potrà rendere più umana la convivenza tra gli uomini.

⁶⁵ Articolo apparso sul quotidiano *La Repubblica*, del 28 dicembre 2000, p. 17.

Abstract

L'articolo, diviso in due parti, tratta, nella prima, del dono dell'amore all'essere umano quale unico atteggiamento conforme alla sua dignità di persona e, nella seconda, del dono dell'essere nell'amore umano, conformemente alla verità della sessualità e della procreazione tra persone umane. La dinamica dell'agire rispecchia la struttura dell'essere: per questo scienza e tecnica hanno come loro criterio diretto e interno di verità morale la dignità della persona cui si rivolgono. La dignità personale di ogni essere umano implica e suppone la dignità personale della generazione umana.

This paper has two parts. The first one deals with the gift of love to human being as the sole attitude that is in accordance with its dignity as a person. The second one regards the gift of one's own being in human love, in conformity with the truth of human sexuality and procreation. The dynamic of action reflects the structure of being — therefore, science and technology have, as their direct and internal criteria of moral truth, the dignity of the person towards to whom they are directed. Personal dignity of each human being implies and presumes a personal dignity in human procreation.

Pontificia Università della Santa Croce
Piazza di Sant'Apollinare, 49 - 00186 Roma
requena@usc.urbe.it

LA «PENDIENTE RESBALADIZA»
EN LA EUTANASIA: ¿ILUSIÓN O REALIDAD?

Iñigo ORTEGA

Sommario: *I. Introducción:* 1. Valoración moral de la legislación de la eutanasia. 2. Otras circunstancias que influyen en la valoración moral - *II. El argumento de «la pendiente resbaladiza»:* 1. Definición y características. 2. La verificación del argumento. *III. La eutanasia en Australia - IV. La eutanasia en Oregón - V. La eutanasia en Holanda - VI. El mecanismo interno de la «pendiente resbaladiza»:* 1. El motor de la pendiente resbaladiza: la fuerza de gravedad. 2. El freno de la pendiente resbaladiza: la fuerza de rozamiento. 3. El deslizamiento hacia el fondo - *VII. Conclusiones.*

I. Introducción

No se puede negar que en muchas naciones se está consolidando la opinión de que el enfermo en estado terminal deba poder elegir entre un proceso natural de muerte, aceptando todos los sufrimientos que éste pueda llevar consigo, o una acción que suprima su vida de forma rápida e indolora cuando decida que no quiere continuar viviendo. Los que defienden esta última postura utilizan en sus argumentos la lógica de la compasión, acentuando el drama del dolor, o la necesidad de respetar la voluntad del interesado, que consideran determinante. Se hace así más firme la idea de que el Estado debería limitarse a registrar las convicciones de la mayoría, o al menos respetar el “derecho” de una minoría, y retirar la condena legal de la eutanasia.

La valoración moral del acto de eutanasia, en cuanto eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente, no presenta problemas desde un punto de vista teológico. El precepto sobre la inviolabilidad de la vida humana¹ fundado sobre la Revelación² y el testimonio de los Padres de la Iglesia, ha impedido la sola consideración de intervenir sin cometer un pecado para poner fin a la vida de un inocente de la cual sólo Dios es el Dueño y Señor. El Magisterio de la Iglesia ha defendido siempre esta inviolabilidad, basándose tanto en principios de derecho natural como en los del derecho divino positivo, rechazando la eutanasia y el suicidio asistido, con una unanimidad de siglos sin que se hayan levantado voces discordantes³. Basta recordar la autoridad con que la encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II ha condenado la eliminación del inocente, y en concreto la eutanasia⁴: las expresiones inusuales empleadas, las

¹ El «principio de inviolabilidad de la vida humana» es una afirmación constante y unánime de la Tradición, aunque el proceso de formulación técnica se haya consolidado sólo en época moderna. La escolástica introdujo conceptos técnicos claves, como la distinción entre inocente y agresor, o eliminación directa e indirecta, pero fueron sobre todo las polémicas que surgieron a finales del XIX sobre la craneotomía y el aborto terapéutico las que estimularon una correcta definición del principio. Pío XII lo invocó varias veces en su magisterio moral (Cfr. sobre todo, *discurso*, 27.XI.1951) y JUAN PABLO II lo ha vuelto a proponer solemnemente.

² El mandamiento sobre la inviolabilidad de la vida humana aparece claramente manifestado tanto en el Antiguo (Ex 20,13 y Dt 5,17) como en el Nuevo Testamento (Mt 5,21-22 y 1Jn 3,11-15).

³ De entre las declaraciones de mayor importancia y actualidad podemos citar las siguientes: CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n° 27; Pío XII, *Alocución* 24.II.1957, AAS 49 (1957) 147; PABLO VI, *Al Comité especial de la ONU* del 22.V.1974, *Insegnamenti di Paolo VI*, Vol. XII, pp. 460-461; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Declaración *Iura et bona*, sobre la eutanasia, 5-V-1980, AAS 72 (1980) 1542-1552; JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana, 25.III.1995, AAS 87 (1995) 401-552; Catecismo de la Iglesia Católica, n° 2277; Pontificia Academia para la Vida, *Consideraciones éticas sobre la eutanasia*, 9.XII.2000.

⁴ «De acuerdo con el Magisterio de mis Predecesores y en comunión con los Obispos de la Iglesia católica, confirmo que la eutanasia es una grave violación de la ley de Dios, en cuanto eliminación deliberada y moralmente inaceptable de una persona humana. Esta doctrina se fundamenta en la ley natural y en la Palabra de Dios escrita; es transmitida por la Tradición de la Iglesia y enseñada por el Magisterio ordinario y universal» (JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, n° 65).

premisas teológicas y el lenguaje formalmente técnico indican que la sentencia se debe recibir como una enseñanza definitiva e irreformable (garantizada por la infalibilidad propia del Magisterio ordinario y universal de la Iglesia), sin posibilidad de encontrar situaciones, ni siquiera hipotéticas, que permitan una excepción al principio de inviolabilidad de la vida humana⁵. En este artículo no pretendemos profundizar en este tema, considerándolo una doctrina pacíficamente poseída. Nos interesa más bien estudiar las consecuencias y responsabilidades que se abren con la legislación de la eutanasia.

1. Valoración moral de la legislación de la eutanasia

Como más adelante estudiaremos en detalle, en esta última década diversos países, Holanda, Australia, Oregón (USA) y Bélgica, han despenalizado o legalizado la eliminación directa y voluntaria de la vida de los enfermos. La valoración moral de estas leyes se realiza de modo diverso a la del acto. La ley civil debe asegurar el bien común de las personas mediante el reconocimiento y defensa de sus derechos fundamentales⁶, y la facilitación del cumplimiento de sus deberes. No se considera que la ley esté cumpliendo su tarea mientras no se garantice a todos los ciudadanos sin excepción el respeto de algunos derechos fundamentales⁷, que son «valores humanos y morales, esenciales y originarios, que derivan de la verdad misma del ser humano y tutelan la dignidad de la persona. Son valores por tanto que ningún individuo, ninguna mayoría y ningún Estado pueden nunca crear, modificar o destruir, sino que deben reconocer, respetar y promover»⁸. La ley civil no puede dictar nor-

⁵ Cfr. I. CARRASCO DE PAULA, *La legge di Dio al servizio dell'uomo*, L'Osservatore Romano, 4.V.1995, p. 6.

⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, n° 7.

⁷ «Se considera realizado el bien común cuando se han salvado los derechos y deberes de la persona humana. De ahí que los deberes fundamentales de los poderes públicos consistan sobre todo en reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover aquellos derechos, y en contribuir por consiguiente a hacer más fácil el cumplimiento de los respectivos deberes» (JUAN XXIII, Carta Encíclica *Pacem in terris*, 11.IV.1963, II: AAS 55 (1963) 273).

⁸ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., n° 71.

mas que excedan de esta competencia que le es propia, ni sustituir a la conciencia en ningún ámbito de la vida⁹.

El primer bien que debe ser reconocido y respetado es el derecho inviolable de todo individuo humano a la vida, del que derivan otros derechos como la igualdad de todos ante la ley, la indisponibilidad de la vida y la tutela de toda vida inocente. En efecto, la ley civil no sólo debe reconocer y garantizar estos derechos, sino que tiene que intervenir para defenderlos. No basta el llamamiento a la conciencia individual y a la autodisciplina de los miembros de la sociedad para asegurar estos derechos.

Se ve con claridad que las legislaciones que autorizan la eutanasia o el suicidio médicamente asistido no solamente se oponen radicalmente al bien particular, al privar al individuo del bien de la vida, sino que se enfrentan también al bien común, en cuanto no protegen como irrenunciable el «derecho a la vida»¹⁰ de todos sus ciudadanos. Por consiguiente, «están privadas totalmente de auténtica validez jurídica. En efecto, la negación del derecho a la vida, precisamente porque lleva a eliminar la persona en cuyo servicio tiene la sociedad su razón de existir, es lo que se contrapone más directa e irreparablemente a la posibilidad de realizar el bien común»¹¹. De aquí se deduce que cuando una ley despenaliza o legitima la eutanasia, o el suicidio asistido, deja de ser, por el mismo hecho, una auténtica ley civil, y no sólo deja de ser moralmente vinculante¹², sino que se convierte en una ley injusta.

⁹ Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, sobre el respeto a la vida humana naciente y la dignidad de la procreación, 22.II.1987, III: AAS 80 (1988) 98.

¹⁰ La fórmula más común del «Derecho a la vida» afirma que la persona tiene un derecho nativo y fundamental a la vida desde el momento de la concepción hasta el de su muerte natural. Nativo indica que se posee desde que el individuo comienza su vida, sin que deba ser concedido por nadie. Fundamental muestra que pertenece al conjunto de bienes constitutivos de la misma persona y que no se pueden negar sin comprometer gravemente la dignidad del hombre y poner en duda el resto de sus derechos. Por eso el Estado tiene el deber de tutelar el derecho a la vida y conviene que lo incluya entre los principios constitucionales de forma que quede fuera del ámbito discrecional de la legislación.

¹¹ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., n° 72.

¹² La Tradición de la Iglesia siempre ha afirmado la necesaria conformidad de la ley civil con la ley moral, hasta el punto de que cuando deja de existir esta conformidad la ley

La valoración moral de las leyes que autorizan o despenalizan la práctica de la eutanasia o el suicidio es clara: son leyes injustas no sólo por el hecho de que permiten o despenalizan una acción cuya elección por parte del individuo constituye una falta grave (quitar o quitarse la vida es en sí mismo algo malo, y como tal no puede ser positivamente declarado por el Estado conforme a derecho), sino porque el Estado no puede justificar la negación o renuncia del derecho a la vida a ninguno de sus miembros sin entrar en plena incompatibilidad con su función de realizar el bien común. Por lo tanto la autoridad pública no puede nunca legitimar o legalizar este tipo de actos, antes bien, tiene el deber de impedirlos¹³.

2. Otras circunstancias que influyen en la valoración moral

Existen una serie de circunstancias que, sin capacidad para hacer justa una ley injusta, hacen que ésta sea más o menos inicua, en cuanto dificultan o facilitan que se ordene más o menos al bien común. Por ejemplo, no cabe duda que la maldad aumentaría, si se demostrara que estas leyes tienden a escapar al control del guber-

civil pierde su carácter de ley. En efecto, «la autoridad es postulada por el orden moral y deriva de Dios. Por tanto si las leyes o preceptos de los gobernantes estuvieran en contradicción con aquel orden y, consiguientemente, en contradicción con la voluntad de Dios, no tendrían fuerza para obligar en conciencia [...]; más aún, en tal caso, la autoridad dejaría de ser tal y degeneraría en abuso» (JUAN XXIII, Carta Encíclica *Pacem in terris*, cit., 271). Esta doctrina aparece ya recogida y desarrollada por santo Tomás de Aquino, que escribe: «La ley humana es tal en cuanto está conforme con la recta razón y, por tanto, deriva de la ley eterna. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón, se la denomina ley injusta; sin embargo, en este caso, deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 93, a. 3, ad 2um). Santo Tomás mismo despoja a la ley injusta de su carácter de ley: «Toda ley puesta por los hombres tiene razón de ley en cuanto deriva de la ley natural. Por el contrario, si contradice en cualquier cosa a la ley natural, entonces no será ley sino corrupción de la ley» (*Ibidem*, q. 95, a. 2).

¹³ «Si la autoridad pública puede, a veces, renunciar a reprimir aquello que provocaría, de estar prohibido, un daño más grave, sin embargo, nunca puede aceptar legitimar, como derecho de los individuos —aunque éstos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad—, la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho suyo tan fundamental como el de la vida [...]. La sociedad tiene el derecho y el deber de protegerse de los abusos que se pueden dar en nombre de la conciencia y bajo el pretexto de la libertad» (JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., n° 71).

nante, permiten que se cometan abusos y dejan desatendidos a los más débiles.

No faltan los que sostienen que este último es un riesgo real, y que la legalización de la eutanasia o del suicidio asistido plantea una serie de interrogantes de difícil solución. Porque una vez que se ha introducido una excepción, es decir que se han establecido los presupuestos que hacen legal que una persona mate a otra, ¿es posible determinar garantías que aseguren que la muerte tenga como fin único y exclusivo el bien del moribundo e impedir abusos y manipulaciones deshonestas? ¿No se quitan las garantías legales y se deja la vida sujeta a acuerdos, consensos o reglas que son el resultado de un cambiante equilibrio de poder o de interés? Si la compasión (sentimiento del que elimina) frente al dolor (sentimiento del eliminado) autoriza a eliminar a una persona, parece complicado encontrar motivos, fuera de la discrecionalidad del sujeto que efectivamente retiene el poder, para que sus sentimientos no justifiquen una arbitraria «licencia para matar».

El mismo Magisterio de la Iglesia hace suyos estos temores señalando que «cuando la sociedad llega a legitimar la supresión del individuo —sin importar en qué estadio de vida se encuentre, o cuál sea el grado de debilitamiento de su salud— reniega de su finalidad y del fundamento mismo de su existencia, abriendo el camino a iniquidades cada vez más graves»¹⁴. La fuente de estas iniquidades es la discriminación. Cuando el legislador autoriza que unos ciudadanos puedan ser eliminados sin repercusiones legales y otros no, cuando priva o permite la renuncia del derecho a la vida a unos y no a otros, está legitimando una forma de discriminación entre los seres humanos, «lo cual constituiría un grave atentado contra la igualdad, contra la dignidad y contra los derechos fundamentales de la persona»¹⁵. Las legislaciones que autorizan la eutanasia «niegan, por tanto, la igualdad de todos ante la ley»¹⁶.

¹⁴ ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA, *Consideraciones éticas sobre la eutanasia*, cit., p. 2.

¹⁵ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, cit., III.

¹⁶ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., n° 72.

Queda además particularmente amenazado el derecho a la vida en los más débiles. El respeto y la dignidad que el Estado debe garantizar «exige que la ley prevea sanciones penales apropiadas para toda deliberada violación de este derecho»¹⁷. De otro modo «se favorece una disminución del respeto a la vida y se abren caminos a comportamientos destructivos de la confianza en las relaciones sociales»¹⁸.

Por primera vez en la historia de la humanidad, existen varias naciones en las que se puede matar legalmente a un enfermo o colaborar en su suicidio. El estudio de la práctica de la eutanasia y del suicidio asistido en estos países nos permitirá comprender si es cierto que una vez legitimada la supresión del individuo se abre camino a injusticias mayores; si es posible controlar la eliminación de los enfermos o las barreras legales introducidas para la regulación desaparecen o son ineficaces; si se termina por discriminar y amenazar el derecho a la vida en los más débiles. Es decir, comprender si estas indicaciones del Magisterio merecen ser calificadas como un simple e infundado alarmismo o forman parte de la dimensión profética del Magisterio.

II. El argumento de «la pendiente resbaladiza»

Los partidarios de la eutanasia, cuando hacen referencia a este argumento, tienden a presentarlo de forma retórica, exagerada, catastrófica: «permitir [el suicidio médicamente asistido] es dejar correr un tren que nos llevará a un destino involuntario y aterrador. Después del suicidio asistido, aprobaremos inevitablemente la eutanasia voluntaria, y esto es sólo el comienzo. A medida que el tren va ganando inercia, la vida social se deformará y se hará gradualmente más borrosa: los pacientes perderán la fe en sus doctores, las familias empezarán a presionar a sus ancianos y a los más débiles para que se decidan poner fin a su vida. El respeto por la vida se debilitará y, como consecuencia, la incidencia del suicidio aumentará mientras

¹⁷ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Donum vitae*, cit., n° 3.

¹⁸ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., n° 72.

disminuirán las fundaciones que se encargan de los cuidados paliativos. El tren irá siempre ganando velocidad y descendiendo con más rapidez. Se permitirá la eutanasia no voluntaria, por lo que se eliminarán muchos enfermos incapacitados sin que lo hayan solicitado. Al principio, esto afectará sólo a los ancianos con demencia senil, pero poco después, bajo la presión del racionalismo económico, seguirán el mismo camino niños con malformaciones, incapacitados y enfermos mentales. Finalmente, la velocidad del tren será incontrolable, descarrilaremos y nos sumergiremos en el abismo de la eutanasia involuntaria, eliminando, también contra su voluntad, a personas competentes»¹⁹.

Esta forma dramática de presentación facilita la crítica del fenómeno: «de hecho tantas veces como se han utilizado estos argumentos, tantas veces se encarga la realidad de desmentirlos. Se ha anunciado tantas veces la catástrofe final, se ha afirmado tanto que se comienza por quitar la vida y se termina en los campos de concentración nazis (o lo que los partidarios de esos argumentos consideran el equivalente moral de los nazis), que el mero hecho de que no haya sucedido y de que los campos de concentración no hayan reaparecido parece debilitar los argumentos catastrofistas»²⁰.

A la crítica de los que están en contra del argumento se añaden los numerosos abusos que esta teoría ha sufrido por parte de sus propios defensores. Dado que su uso no exige un gran interés en la demostración, no es raro que se emplee como recurso dialéctico, con tendencia a mezclarlo con anuncios de las inmediatas desgracias que sucederán a cualquier reforma. No debe extrañar si el argumento de la *pendiente resbaladiza* está actualmente bastante desprestigiado²¹.

¹⁹ C. RYAN, *Pulling up the runway: the effect of new evidence on euthanasia's slippery slope*, Journal of Medical Ethics, 24 (1998) 341-344.

²⁰ R.G. FREY, *El temor a dar un paso hacia el abismo. La eutanasia y el auxilio médico al suicidio*, Cambridge University Press, Madrid 2000, p. 67.

²¹ Como afirma José María Serrano, «a la teoría de la *pendiente resbaladiza*, sin matices, le sucede lo que a la *teoría del dominó* en la política internacional anticomunista, es tan sencilla de formular como difícil de probar» (J.M. SERRANO, *Eutanasia y vida dependiente*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2000, p. 26).

Pero ni un rápido rechazo ni una aplicación fácil y gratuita parecen comportamientos responsables. La eutanasia, en sentido estricto, supone otorgar la autorización a una persona para que, bajo determinadas circunstancias, pueda matar a otra sin sufrir consecuencias jurídicas, colocándola en una situación objetiva de superioridad, ya que recibe autorización para eliminar a otra en situación objetiva de dependencia. Es importante determinar si es posible mantener esta autorización dentro de los límites que pretenden los defensores de la legalización de la eutanasia, y niegan los que se oponen a ella. Porque el efecto que se teme no es precisamente un deslizamiento hacia el nazismo, sino dejar desprotegidos a los grupos más vulnerables de nuestra sociedad: los que carecen de salud, de medios, de voz o ninguna forma de defensa. Las consecuencias son demasiado graves para tomar con ligereza el argumento.

Es necesario por tanto, antes de nada, estudiar de forma tranquila y desapasionada las características de esta teoría y realizar una descripción de la misma. Sólo después podemos comprobar si es una teoría ilusoria o un fenómeno real, si existe o no en los países donde la eutanasia o la asistencia al suicidio ha sido legalizada.

1. Definición y características

Los argumentos que nos advierten sobre el peligro de las graves consecuencias que se pueden producir en el caso de modificaciones legislativas son de uso corriente en el debate bioético²². A menudo definido como el efecto de la *pendiente resbaladiza* (en inglés *slippery slope*, en italiano *china scivolosa*) o también *plano inclinado*, no es otra cosa que una invitación a la prudencia frente a los resultados futuros y desconocidos que se pueden derivar de un cambio; en nuestro caso, el temor a las consecuencias negativas de la legalización del suicidio asistido o de la eutanasia.

²² Además de la legalización del suicidio asistido o la eutanasia, se ha empleado este argumento en el debate sobre el aborto, la reproducción artificial, la liberalización del consumo de drogas que causan dependencia, el uso de células madre embrionarias, etc.

Este argumento hace hincapié en las consecuencias negativas, pero no hay que olvidar que también se puede prever la existencia de unas consecuencias *positivas* (desde el punto de vista moral, es decir, en cuanto contribuyen al bien común de la sociedad) que la legalización puede traer consigo y que son precisamente las que el legislador busca cuando aprueba la ley. Entre éstas se encuentra: proteger el derecho del individuo a una muerte digna defendiéndolo frente al ensañamiento terapéutico o a una inútil prolongación artificial de la vida; garantizar el derecho de autodeterminación y libertad de elección en los pacientes a la hora de decidir sobre las intervenciones y tratamientos a los que deben someterse; la protección que en estas legislaciones se hace de los derechos de aquellas personas que ya no pueden defender por sí solos sus derechos; mejorar las relaciones médico-paciente permitiendo entablar un diálogo más abierto sobre estas cuestiones, detectar e impedir la eutanasia de pacientes aquejados de depresión o demencia, advertir al médico que el paciente ha llegado a los límites del dolor que puede soportar o evitar suicidios alocados, torpes e innecesarios; proporcionar a las autoridades la forma de controlar y restringir una práctica clandestina o descontrolada de eutanasia, etc.

Pero el argumento de la *pendiente resbaladiza* se centra en las graves consecuencias negativas a las que da lugar la legislación, y lo hace sustancialmente de la forma siguiente: una vez legalizada la forma de actuar A, se producirán inevitablemente los pasos B, C y D. El paso A nos coloca en el borde de una pendiente por la que nos deslizaremos inevitablemente hacia abajo, llegando a efectuar los actos B, C y D no contemplados inicialmente por la ley.

El punto de partida, el paso A que nos coloca en la cabecera de la pendiente, sería para nosotros una ley que autorice la eutanasia o el suicidio asistido exclusivamente para los «casos límite»: un paciente que experimenta una enfermedad grave, alcanza la fase terminal sin posibilidad de curación ni tratamiento alternativo, sufre unos dolores insoportables que no se pueden aliviar, y después de informarse debidamente y de una seria reflexión, en pleno uso de sus facultades mentales, solicita que le sea aplicada la eutanasia o le ayuden a suicidarse de un modo rápido e indoloro. Es decir, la lega-

lización de este acto se coloca dentro de unas circunstancias que limitan el tipo de personas a las que se puede aplicar. Estas personas deben cumplir tres condiciones: la plena voluntariedad del acto, la condición de enfermo terminal y el padecer dolores intolerables. La ley prevé una serie de límites y prevenciones para evitar que sea aplicada a los enfermos que no cumplen estas tres condiciones, así como una serie de sanciones para los que no las respeten.

La teoría de la *pendiente resbaladiza* sostiene que las medidas o precauciones que intenten impedir este fenómeno están destinadas al fracaso, que al cabo de un tiempo dejarán de exigirse las tres condiciones y que las autoridades no perseguirán a los infractores de la ley o incluso la cambiarán, ampliándola, para permitir comportamientos menos restrictivos.

Por lo que respecta al primero y principal requisito, la plena voluntariedad con la que el enfermo debe solicitar la eutanasia, según esta teoría, al cabo de un tiempo de la aprobación de la ley no sería ya un requisito imprescindible, sino que se admitirá progresivamente la eliminación de pacientes que sufren depresión (no siendo competentes para solicitarla), o solicitan la eutanasia bajo presión de sus familiares, o pacientes que no pueden prestar su consentimiento, es decir, personas en coma, recién nacidos con minusvalías, ancianos dementes o enfermos con perturbaciones mentales. Se estaría dando B, en sus distintos grados, no como una práctica clandestina, sino llegando a afirmar la licitud de la eutanasia no voluntaria e incluso la permisibilidad (de algunos casos) de la involuntaria²³.

La segunda condición, el estado de enfermo terminal²⁴, deja de cumplirse cuando se admite la eutanasia o se ayuda al suicidio a los

²³ Desde el punto de vista de la voluntad del enfermo la eutanasia se puede considerar *voluntaria* cuando es solicitada por pacientes en pleno uso de sus facultades; *no voluntaria*: la aplicada a los enfermos que no pueden dar un consentimiento expreso (situación de coma, enfermedad mental, etc.) pero se les presume; *involuntaria*: aplicada a pacientes que se presume que no la desean o contra su voluntad claramente manifestada.

²⁴ El estado terminal es la última fase de una enfermedad crónica progresiva. Comienza cuando terminan los tratamientos disponibles y se alcanza el nivel de irreversibilidad. Se define como el estado clínico que proporciona una expectativa de muerte a corto

enfermos incurables pero que no se encuentran todavía en estado terminal, o de los que no están en situación irreversible, o de pacientes que padecen enfermedades de las cuales se pueden curar: estos serían, en orden creciente de deslizamiento por la *pendiente*, los grados del nivel C.

El último requisito es sin duda el más difícil de evaluar, porque que el sufrimiento sea intolerable debe establecerlo el mismo paciente, por ser en sí mismo un fenómeno subjetivo, con un criterio de intolerancia que no se puede establecer por la opinión del médico ni por ningún otro criterio externo, y sólo el que lo padece puede decidir cuándo alcanza la categoría de insoportable. En cualquier caso, el descenso de la pendiente al nivel D comienza con la falta de distinción entre la petición de eutanasia por motivos de dolor físico y por motivos de sufrimiento psicológico, y continúa el descenso cuando se aplica la eutanasia a pacientes que tienen el dolor controlado, pero que desean la muerte por otros motivos: pérdida de la autonomía y del papel en la sociedad, escasa calidad de vida, soledad, sentimiento de ser una carga económica, etc. El argumento de la *pendiente resbaladiza* sostiene además que la aprobación de este tipo de leyes produce una disminución de la investigación y desarrollo de terapias analgésicas, así como una falta de evolución de la medicina paliativa.

Es preciso observar que no es necesario alcanzar el grado inferior de cada nivel —plena involuntariedad, ausencia total de enfermedad o de dolor— para poder afirmar que ya no se cumple plenamente uno de los requisitos, es decir, que se ha producido un descenso hasta B, C o D.

2. La verificación del argumento

El debate sobre si el argumento de la *pendiente resbaladiza* es solamente una teoría ilusoria, una hipótesis intelectual usada por los

plazo: un pronóstico de supervivencia inferior a un mes. Las legislaciones de eutanasia tienden a considerar un pronóstico inferior a seis meses de vida suficiente para determinar el estado terminal.

que quieren impedir la legalización de la eutanasia o del suicidio asistido, o en cambio es una amenaza seria y un fenómeno real en aquellos países que han aprobado esta práctica, no debería continuar eternamente, como si no existiera urgencia por resolverlo, o como si no hubiera demasiadas cosas en juego, muchas de ellas irreversibles. Sobre todo cuando bastaría la probabilidad de que se realice para hacer dudar o bloquear estas legislaciones. Pero una cosa es que la probabilidad haga dudar al gobernante sobre la oportunidad de promulgar, y otra que consiga bloquear completamente este tipo de leyes, sobre todo cuando una parte de la sociedad está presionando para su aprobación. Para que el argumento fuera eficaz, debería poder verificarse que la aprobación de la ley pone realmente en peligro la vida de los miembros más débiles de la sociedad: ancianos, enfermos, clases discriminadas (indigentes, emigrantes, grupos raciales minoritarios) y recién nacidos.

La verificación de este argumento, mostrar que no es una teoría sino una realidad, se puede realizar por dos caminos distintos: comprobar si se ha producido este fenómeno en los países donde se han aprobado este tipo de leyes, o simplemente explicar el argumento: indicar cuál es el mecanismo que produce inevitablemente el arrastre por la pendiente.

El primer medio de verificación, realizar una investigación en los países en los cuales se ha legalizado la eutanasia o el suicidio médicamente asistido, es muy interesante y nos ofrece la posibilidad de controlar si realmente ha ocurrido el fenómeno de la *pendiente*: si se han desarrollado y se han hecho funcionar mecanismos que aseguren la libertad de la petición de eutanasia evitando presiones familiares, financieras o efectos distorsionantes debidos a la depresión o al mal tratamiento del dolor. Reconocer si la admisión de la práctica está realmente limitada a los enfermos terminales o se admite la eliminación de cualquier tipo de enfermo. Investigar el papel del dolor como requisito de solicitud, así como los efectos de las legislaciones en la investigación de las terapias analgésicas y paliativas. Y por último, estudiar el funcionamiento de las medidas que el legislador haya establecido para asegurar el cumplimiento de la ley.

La segunda forma de verificar el argumento de la *pendiente resbaladiza* es mostrar que no se basa sobre la posibilidad de que se verifiquen las anunciadas consecuencias, sino que es un argumento que implica una forma de necesidad causal. Lo que se afirma es que, en caso de legalización, el descenso por la pendiente será inevitable. La tesis defiende que una vez producido el paso A, es sólo cuestión de tiempo que se cumplan los pasos B, C o D, afirmando que se darán necesariamente, y no sólo que existe la posibilidad de que se den. El argumento de la *pendiente resbaladiza* implica también la presunción de que el deslizamiento se producirá aun cuando se despliegue una serie de medidas preventivas con intención de evitarlo; es decir, que estas medidas, barreras o límites, están destinadas al fracaso. Es característico de este argumento el pesimismo sobre las posibilidades de establecer medidas preventivas en grado de impedir que se realicen los pasos B, C y D. Es más, se afirma que ninguna barrera puede resistir mucho tiempo la presión descendente, dado que en caso contrario no se darían necesariamente estos pasos.

En esta segunda forma de verificar el argumento se tiene que realizar dos tareas. Por un lado es necesario describir el mecanismo o motor que, por decirlo así, empuja hacia abajo por la pendiente y hace inevitable que se termine atentando contra las formas de vida más desamparadas. Por otro lado, este pesimismo sobre la incapacidad de prevención debe ser realista: hay que explicar el motivo por el que las medidas preventivas están destinadas a ser superadas. El simple temor al fracaso de las formas de defensa no significa por sí mismo probar el fiasco de cada una de ellas en particular, sino que hay que empeñarse en mostrar por qué no es posible instituir salvaguardias capaces de impedir que se den los pasos B, C y D.

En la actualidad existen tres países donde se puede comprobar si el fenómeno existe o no y éste será el objeto de las siguientes páginas de nuestro trabajo²⁵. El estudio lo realizaremos en orden cre-

²⁵ En realidad son cuatro, porque Bélgica es el segundo país europeo que ha adoptado la legalización de la eutanasia. En mayo de 2002, el Parlamento de Bélgica aprobó una ley por 86 votos frente a 51, según la cual pueden solicitar la eutanasia no sólo los enfermos en fase terminal, sino también aquellos que se encuentren en una condición sin esperanza

ciente de tiempo, es decir comenzando por los países donde ha estado menos tiempo en vigor la legislación de la eutanasia, de forma que se pueda mostrar si el deslizamiento por la *pendiente* tiende a aumentar cuanto mayor haya sido el periodo de aplicación. Desde luego no pretendemos realizar un estudio completo ni de las legislaciones ni de la práctica de la eutanasia en esos países, sino sólo lo necesario para detectar y describir los elementos que puedan formar parte de este fenómeno.

III. La eutanasia en Australia

El 24 de mayo de 1995 fue aprobada por el Parlamento del Northern Territory, Australia, la primera ley en el mundo que legalizaba la eutanasia (en Holanda estaba entonces sólo despenalizada), la *Right of the Terminal Ill Act*. La ley entró en vigor el 1 de julio de 1996, y fue derogada el 25 de marzo de 1997 por la *Euthanasia Law Bill 1996*, del Parlamento Federal²⁶: durante estos casi nueve meses fue legal la aplicación de la eutanasia.

Los requisitos que se debían cumplir eran numerosos y tenían como finalidad asegurar la plena libertad del médico y del paciente. Los que correspondían al enfermo que solicitaba la eutanasia eran principalmente ser mayor de edad, sufrir una enfermedad incurable diagnosticada por dos médicos independientes, padecer dolores graves difíciles de aliviar, y no experimentar depresión ni enfermedad mental. El procedimiento establecía que el paciente, convenientemente informado de su situación, realizara al médico una primera

por sufrimiento crónico, sufrimiento que puede ser de naturaleza física o psíquica. Dicha ley entró en vigor el 23.IX.2002. Justo una semana más tarde se aplicaba por primera vez a un paciente, de 39 años, que moría por inyección letal. Aunque ya este primer caso no cumplía varias de las condiciones previstas por la legislación, no incluimos a Bélgica en nuestro estudio porque no ha habido tiempo material para que se produzca el fenómeno de la pendiente resbaladiza. Cfr. INTERNATIONAL ANTI-EUTHANASIA TASK-FORCE, *Belgium claims first death under newly enacted euthanasia law*, Update, 2002, Vol. 16, n° 3, accesible (15.I.2003) en .

²⁶ Para un detallado análisis moral de la ley y de su aplicación Cfr. P. Molero, *Fundamento moral del derecho a morir: el caso australiano*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2003, pp. 113-156, 215-228.

solicitud de eutanasia y la repitiera formalmente por escrito al cabo de una semana; un segundo médico debía confirmar el diagnóstico y al cabo de 48 horas se aplicaba la eutanasia o se le asistía al suicidio.

En el periodo de legalización de la eutanasia, siete enfermos de cáncer solicitaron acogerse a la ley. Dos de ellos murieron antes de su entrada en vigor (uno por suicidio y otro de muerte natural), un tercero que cumplía las condiciones decidió retrasar su decisión y mientras tanto la ley fue revocada (falleció más tarde por sobredosis de analgésicos). A los cuatro restantes les ayudó a suicidarse el doctor Nitschke²⁷.

La información más detallada disponible sobre la aplicación de la ley en el Territorio del Norte proviene de dos fuentes: los informes publicados por el médico forense, y diversas investigaciones a título personal, entre las que destaca por su profundidad un artículo de la revista médica *Lancet*²⁸. Este estudio, realizado por profesores con distintos puntos de vista sobre la eutanasia como David Kissane y Annette Street, examina los siete casos partiendo de la documentación y de las declaraciones de los médicos que han confirmado los diagnósticos, de los psiquiatras, las historias clínicas de los pacientes, sus declaraciones y las de sus familiares.

La información muestra cómo cuatro de los pacientes presentaban síntomas claros de depresión, entre ellos dos de los que murieron por eutanasia, pero sólo uno estaba bajo tratamiento por este motivo. La intervención del psiquiatra prevista por la ley no se realizó nunca, dado que todos los enfermos lo consideraban como un obstáculo, una función de filtro que podía impedirles la aplicación de la ley.

²⁷ Nitschke es el inventor de una máquina para la asistencia al suicidio. El equipo consiste en un ordenador conectado a un maletín que contiene un sofisticado ingenio capaz de asegurar una muerte fulmínea e indolora. El médico se limita a introducir un endovena en el enfermo y después el enfermo debe responder a las preguntas que le dirige el ordenador, pulsando las teclas adecuadas. Las respuestas muestran la irrevocabilidad de su determinación a la vez que permiten anular el proceso al enfermo que experimente temor o cambio de idea en el último momento: una vez que se pulsa la última tecla, en 15 segundos se produce la muerte.

²⁸ Cfr. D. KISSANE, A. STREET, P. NITSCHKE, *Seven deaths in Darwin: Case studies under RTIA*, *Lancet*, 352 (1998) 1097-1102.

Además, no fue posible comprobar el estado terminal y el periodo de vida que les quedaba a los enfermos. Los médicos no se pusieron de acuerdo en varios de los casos, y la ley no indicaba qué hacer si se presentaban divergencias.

En ninguno de los pacientes el dolor era importante y en todos estaba controlado. Los motivos por los que solicitaron la eutanasia fueron más bien el miedo, la desesperación, la sensación de aislamiento o la creencia de haberse transformado en una carga para la familia. En los informes médicos se observa cómo los médicos provocaron la pérdida de esperanza con afirmaciones del tipo “no hay nada que hacer”, mientras que la revisión de los casos muestra cómo existían otros tratamientos disponibles para cada uno, que no se tuvieron en cuenta. Ni siquiera, en contra de lo previsto por la ley, se explicó a los enfermos la posibilidad de recibir tratamientos paliativos, que fueron infrautilizados o no se emplearon. Parece que la posibilidad de aplicar legalmente la eutanasia hizo que se abandonaran los esfuerzos para elevar la calidad de los tratamientos o la exploración de opciones alternativas. En cualquier caso, fue evidente la falta de formación de los médicos sobre la medicina paliativa.

Se puede concluir confirmando el descenso al nivel B, la falta de plena voluntariedad en la petición de muerte, en cuanto se permitió el suicidio asistido de personas con depresión, no competentes para hacer tal solicitud. Un descenso al nivel C, admitiendo la eliminación de enfermos incurables que no se encuentran en fase terminal, no está del todo claro, y no se puede probar que existiera, como tampoco se puede probar lo contrario. Sí se observa con claridad un descenso fuerte al nivel D: todos los pacientes tenían el dolor controlado, estaban simplemente desorientados o abandonados en su enfermedad, y la ley no cumplió su finalidad de ser el último recurso una vez que han fallado las curas paliativas o cualquier otra forma de asistencia.

El descenso por la *pendiente resbaladiza* ha sido apreciable, y las precauciones establecidas por la ley no han cumplido la función prevista. Hay que destacar que este descenso se ha producido en menos de nueve meses, y no en medio de una práctica rutinaria o encu-

bierta, sino mientras la prensa y la televisión de todo el mundo entrevistaban a los enfermos y a los doctores que ayudaban a su suicidio. Pero nadie protestó por el incumplimiento de la ley.

IV. La eutanasia en Oregón

El 8 de Noviembre de 1994, se aprobó en Oregón por un estrechísimo margen la *Death with dignity act*, una ley que legaliza el suicidio médicamente asistido. Oregón se convertía así en el primer Estado de la Unión que autorizaba a los médicos a prescribir dosis letales a sus pacientes. Ya legislaciones similares habían sido rechazadas dos veces por el voto popular en los Estados Unidos²⁹, pero a la tercera la *Hemlock Society*³⁰ consiguió su objetivo.

En la campaña previa al referéndum, la *Death with dignity act* fue presentada como una legislación segura, que permitía la ayuda al suicidio pero descartaba la eutanasia, con una serie de medidas preventivas que excluían la posibilidad de cometer abusos. Sus partidarios insistieron una y otra vez en el tema, detallando y explicando todas y cada una de las medidas de seguridad. Los opositores se centraron en los potenciales riesgos de la ley, insistiendo especialmente en el peligro que el suicidio médicamente asistido terminara convirtiéndose en una eutanasia activa, tanto voluntaria como involuntaria—dada la existencia de pacientes incapaces de ingerir alimentos o de expresar su opinión—, además del riesgo de que se aplicara no sólo a enfermos terminales, sino a muchas otras personas, en especial los que sufrían minusvalías permanentes: es decir, el efecto *pendiente resbaladiza*.

La ley, que es sencilla, breve y fácil de entender, autoriza a los médicos a recetar medicamentos letales a los pacientes que lo soliciten, siempre que sean adultos, mentalmente competentes y tengan

²⁹ La *Initiative 119* en el estado de Washington en 1991 y la *Proposition 161* en California en 1992.

³⁰ La *Hemlock Society*, una de las más importantes asociaciones pro-cutanasia del país. Su presidente, Derek Humphry, es el autor del libro *Final Exit*, un manual donde se explican los diversos métodos de suicidio, que en ese momento constituía uno de los *best-sellers* del país.

una esperanza de vida menor de seis meses. Contiene también un gran número de medidas preventivas destinadas a asegurar que la petición por parte del paciente sea voluntaria y meditada, asesorarle sobre otras posibilidades, prevenir posibles abusos, etc. El procedimiento es similar al australiano: una vez que el paciente ha realizado su «decisión informada», la comunica en forma oral a su médico, 15 días después la reitera, la pone por escrito, y después de 48 horas el médico le puede recetar la prescripción letal, que el enfermo ingiere por sí mismo cuando desea³¹.

El plazo previsto desde la votación hasta la entrada en vigor de la ley era de un mes. Pero el 7 de Diciembre, un día antes de su entrada en vigor, fue temporalmente suspendida por un juez federal. Esta orden de suspensión fue removida en Corte de Apelación después de casi tres años, el 27 de octubre de 1997. Un nuevo referéndum realizado en noviembre a instancias del movimiento pro-vida, no consiguió su objetivo de volver a paralizar la puesta en marcha de la legislación.

Cinco años después de la entrada en vigor, podemos examinar la aplicación de la ley a través de artículos, reportajes y estadísticas divulgadas por revistas médicas y, principalmente, de los datos publicados por el Departamento de Salud del Estado (*Oregon Health Division*). Estos últimos no ofrecen información sobre los casos de suicidio sino sólo un informe anual estadístico: una cantidad de datos exigua, ya que se ve en la obligación de sopesar la satisfacción del interés público con el respeto del anonimato de médicos y pacientes, y probablemente incompleta, ya que la ley no castiga a los médicos que dejan de informar sobre la práctica de la asistencia al suicidio, y la *Oregon Health Division* no tiene autoridad para obligarles a informar³².

³¹ Se puede encontrar una buena descripción del referéndum, de las dificultades legales que surgieron a continuación, de la ley y su aplicación en R. AGUADO, *El cuidado del enfermo en fase terminal. La experiencia de la eutanasia en Oregón (USA)*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2003, capítulo 3º: La experiencia de Oregón.

³² La misma *Oregon Health Division* reconoce que es «difícil, si no imposible, detectar con precisión y comentar aquello que hay detrás de las fuentes de información [...]. No podemos determinar si el suicidio asistido está siendo practicado fuera de la estructura de

Pero aunque estos datos sean escasos, incompletos, y muchos los consideren incluso dudosos, son las únicas cifras oficiales. Hasta el momento se han publicado cuatro informes y las cifras más recientes se refieren al año 2001³³. Por este motivo, ceñimos nuestro estudio de la experiencia de Oregón al cuatrienio 1998-2001³⁴. El número total de suicidios médicamente asistido ha sido de 16 el primer año, 27 el segundo y el tercero, 21 el cuarto (con relación al total de fallecimientos en Oregón el mínimo fue de 6/10.000 y el máximo de 9/10.000).

Para verificar la existencia del fenómeno *pendiente resbaladiza* el primer requisito que hay que examinar es la plena voluntariedad con la que el enfermo solicita la asistencia al suicidio. En este campo existen sospechas fundadas de que una de las obligaciones del «médico tratante» y del «consultor» —evitar que pacientes con una depresión que «deteriore su capacidad de juicio» puedan solicitar la asistencia al suicidio³⁵— no viene respetada. Con frecuencia, cuando un médico se ha negado a recetar el medicamento mortal a un enfermo por considerar que su solicitud era debida a una depresión, el paciente ha buscado otro médico que plantease menos problemas. Los médicos que han asistido al suicidio advirtieron en 1999 que el 20% de los enfermos que solicitaban la ayuda al suicidio manifesta-

la ley» (DEPARTMENT OF HUMAN SERVICES. Oregon Health Division. Center For Disease Prevention And Epidemiology, A.E. CHIN, K. HEDBERG, G.K. HIGGINSON, D.W. FLEMING, *Legalized Physician-Assisted Suicide in Oregon - The First Year's Experience*, 18.II.1999, *The New England Journal of Medicine*, 340 (1999) 583).

³³ La *Oregon Health Division* mantiene reservadas las cifras referentes al 2002 por motivos de confidencialidad, previsiblemente hasta febrero del 2003.

³⁴ Cfr. DEPARTMENT OF HUMAN SERVICES. Oregon Health Division. Center For Disease Prevention And Epidemiology, *Oregon's Death with Dignity Act: The First Year's...*, o.c., pp. 577-583. IDEM, *Oregon's Death with Dignity Act: The Second Year's Experience*, 23.2.2000, *The New England Journal of Medicine*, 342 (2000) 598-604. IDEM, *Oregon's Death with Dignity Act: Three years of legalized physician-assisted suicide*, 22.II.2001, *The New England Journal of Medicine*, 344 (2001) 605-607. IDEM, *Legalized Physician-Assisted Suicide in Oregon, 2001*, 7.2.2002, *The New England Journal of Medicine*, 346 (2002), 450-452. Los informes son accesibles (15.I.2003) en <http://www.internationaltaskforce.org/iaa26.htm>.

³⁵ Cfr. *Oregon's Death with Dignity Act*, Section I, n° 4; y Section III, n° 3.01.4 y n° 3.03.

ban síntomas de depresión³⁶. En el año 2000 enviaron a realizar la consulta psiquiátrica sólo al 18,5%. Estas cifras son demasiado pequeñas, si se tiene en cuenta que la depresión afecta al 60% de los enfermos en fase terminal que solicitan el suicidio asistido, y al 80% de los suicidas en general, según numerosos estudios³⁷. Que los médicos dejaran de detectar la depresión en bastantes casos parece confirmarlo el estudio publicado en 1999, donde sólo el 7% de los psicólogos de Oregón considera posible evaluar la capacidad mental de un paciente en una sola entrevista como pretende la ley³⁸.

Existen datos que hacen posible demostrar la existencia de algunos casos de presiones familiares que disminuyen la libertad del enfermo³⁹. Además, es indicativo que en el 2000 el 63% de los suicidas manifestaron que el motivo que les llevaba al suicidio era sentirse una carga para sus familias. En el área económica hay una carencia de datos (los límites del informe oficial), pero no se puede excluir la existencia de presiones: por ejemplo, en 1999, mientras los médicos declararon que ningún paciente expresó preocupaciones financieras, cuatro de los suicidas estaban afiliados a *Medicaid*, un

³⁶ L. GANZINI, H. NELSON et al, *Physicians' Experiences with the Oregon death with dignity act*, The New England Journal of Medicine, 342 (2000) 557-563.

³⁷ H.M. CHOCHINOV et al., *Desire for death in the terminally ill*, American Journal of Psychiatry, 152 (1995) 1185-1191; J.H. BROWN, et al., *Is it normal for terminally ill patients to desire death?*, American Journal of Psychiatry, 143 (1986) 208-211; K. BLANK et al, *Life-sustaining Treatment and Assisted Choices in the Terminally Ill*, Journal of the American Geriatric Service, 49 (2001) 153-161.

³⁸ Cfr. D.S. FENN, *Attitudes of Oregon Psychologists Toward Physician-Assisted Suicide and the Oregon Death With Dignity Act*, American Psychological Association, 30 (1999) 235-244.

³⁹ Podemos citar el caso de Kate Cheney, una mujer con el diagnóstico de un tumor inoperable, que solicita a su médico habitual la asistencia al suicidio, pero éste se niega. Acude a un segundo médico, que ordena su evaluación psiquiátrica. El psiquiatra se niega a dar un parecer conforme, basándose en la aparente demencia de Kate y en la presión que ejercita su hija para que cometa suicidio. De hecho, la hija solicita la opinión de un segundo psicólogo. Éste anota en la historia clínica: «La opción de Kate puede estar influida por los deseos de su familia, y su hija [...] tal vez un poco coactiva». Sin embargo consideró idónea a la enferma y ésta obtuvo su prescripción letal (Cfr. D. GIANELLI, *Kate*, American Medical News, 13.IV.1998).

programa sanitario de Oregón para personas con problemas económicos⁴⁰.

La decisión del enfermo debe ser, según la ley, una «decisión informada», es decir, basada en la apreciación de los hechos más relevantes y realizada después de haber sido completamente informado por el «médico tratante», entre otras cosas, de su diagnóstico, pronóstico y las alternativas viables: curas confortables, cuidados hospitalarios y control del dolor⁴¹. Sin embargo, la asociación *Compassion in dying*⁴² envía con frecuencia los enfermos a médicos que recetan sin complicaciones los medicamentos mortales, y además el informe revela que algunos médicos conocían a sus clientes desde sólo dos semanas antes de recetarles sobredosis letales de medicamentos⁴³ (la legislación establece 15 días de espera entre las dos solicitudes de asistencia al suicidio). Estos son casos en los que la relación médico-paciente se estableció sólo para cumplimiento del requisito legal.

La segunda condición, sufrir una enfermedad grave en fase terminal, la han cumplido —al menos en cuanto a la gravedad— la mayor parte de los enfermos: la patología más frecuente ha sido el cáncer. Pero los informes oficiales revelan paradojas que difícilmente resisten un análisis, como la del paciente que hizo uso de su

⁴⁰ Cfr. DEPARTMENT OF HUMAN SERVICES. Oregon Health Division. Center For Disease Prevention And Epidemiology, *Oregon's Death with Dignity Act: The Second Year's...*, cit., p. 600.

⁴¹ Cfr. *Oregon's Death with Dignity Act*, Section I, n° 7.

⁴² Esta asociación pro eutanasia nacida en Seattle en abril de 1993, procede de *Hemlock Society*. Peter Goodwin, director médico de la sociedad, en el primer caso público de suicidio asistido, consiguió el médico que recetó la dosis mortal de medicamentos a una enferma de cáncer (otro médico se la había negado anteriormente por considerar que la solicitud era debida a una depresión) y organizó la posterior conferencia de prensa, incluyendo una declaración grabada de la enferma solicitando la muerte. En 1998 la asociación reveló que había colaborado en el suicidio de 11 de los 16 enfermos. Cfr. B. SIEGEL, *A Legal Way Out*, The Los Angeles Times, 14.XI.1999. Proporcionó también la asistencia de un médico a 21 de los 27 suicidas en el año 2000. Según la misma información, la mayoría de los pacientes que buscaban adelantar su muerte tuvo que pedir a más de un doctor que le recetara medicamentos letales (Cfr. COMPASSION IN DYING, press release 20.II.2001).

⁴³ Cfr. DEPARTMENT OF HUMAN SERVICES. Oregon Health Division. Center For Disease Prevention And Epidemiology, *Oregon's Death with Dignity Act: The Second Year's...*, cit., p. 601.

receta mortal 247 días (más de 8 meses) después de que fuera prescrita, mientras que la ley exige una esperanza de vida menor de seis meses⁴⁴.

El último requisito, el dolor insoportable, podemos afirmar con decisión que no se cumple casi nunca en Oregón. Quizás porque ni siquiera es un requisito que exija la ley para recibir asistencia al suicidio. Ya desde el primer informe sólo 2 de los 16 suicidas declararon que entre los motivos de su solicitud se encontraba la falta del tratamiento al dolor. El motivo principal que ha llevado a los enfermos a pedir al médico que les ayude a suicidarse ha sido la falta de autonomía⁴⁵, así como la incapacidad de participar en papeles sociales importantes o la pérdida de control de las propias funciones. Además, ha sido evidente la existencia de enfermos a los que se les ayudó a suicidarse en vez de prestarles los cuidados paliativos que les servían⁴⁶.

Hasta aquí los datos de que disponemos para comprobar la existencia o no del fenómeno de la *pendiente resbaladiza*. Una primera conclusión es la sorpresa que produce la existencia de un control tan leve —aunque sea el previsto por la ley— sobre un tema de tanta importancia sobre el que no es posible volver atrás. Por este motivo varios analistas de los informes oficiales subrayan que en la práctica no hay modo de saber el número exacto de muertes y las circunstancias reales que indujeron un suicidio asistido: entre el sistema de recogida de información y el carácter confidencial e incompleto de los datos, es muy difícil conocer el grado de cumplimiento de la ley⁴⁷.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 599.

⁴⁵ Lo declararon un 80% de los pacientes que se suicidaron en 1998, un 93% en el 2000 y un 94% en el 2001.

⁴⁶ L. GANZINI, H. NELSON et al, *Physicians' Experiences with...*, cit., p. 560.

⁴⁷ Cfr. INTERNATIONAL TASK FORCE ON EUTHANASIA AND ASSISTED SUICIDE, *Oregon's 3rd annual assisted-suicide report: More on the same, Update*, 2001, Vol. 15, n° 1; accesible (15.I.2003) en <http://www.iaetf.org/spt1t2.htm>. D. AZEVEDO, *Assisted suicide is legal. Now what?*, Medical Economics, 11.V.1998. K. FOLEY y H. HENDIN, *The Oregon Report: Don't Ask, Don't Tell*, Hastings Center Report, 29/3 (1999) 37-42. B. KETTLER, *Stricken by ALS, Joan Lucas decides to die - then acts*, Mail Tribune (Medford-Oregón), 25.6.2000; C. HAMILTON, *The Oregon Report: What's Hiding behind the Numbers?*, Brainstorm, III.2000, accesible (15.I.2003) en <http://www.brainstormnw.com>. C.S. CAMPBELL, *Give me liberty and*

En cualquier caso, y a pesar de la escasez de datos, se observa un descenso a nivel B, falta de plena voluntariedad, en cuanto se admiten como candidatos al suicidio a personas con capacidad de juicio restringida como son los enfermos de depresión, y cuando no se exige al enfermo que tome su decisión irrevocable de una forma serena, después de haber sopesado todas las informaciones que le competen. En esta misma línea se ha probado la existencia de presiones por parte de los familiares y existen datos que indican asimismo presiones económicas. También se observa un ligero descenso al nivel C, porque aunque las enfermedades fueran todas graves, está claro que no todos los enfermos se encontraban en fase terminal. El descenso a nivel D es claro y fuerte, ya desde el punto de partida A, que ni siquiera prevé que se cumpla la condición del padecimiento de un dolor insoportable, ni cuenta con medidas para prevenir que se solicite la asistencia al suicidio por motivos fútiles. La ausencia de dolor en tantos pacientes terminales revela un buen nivel de medicina paliativa en Oregón, pero es una paradoja que esta misma medicina, se contente con ofrecer la asistencia al suicidio a un enfermo que se lamenta de la pérdida de su autonomía o del control de las propias funciones. Está claro que la ley no pretende ni siquiera cumplir la finalidad de ser el último recurso una vez que han fallado las curas paliativas.

V. La eutanasia en Holanda

Holanda destaca como la pionera en el campo de la eutanasia, no sólo por su legislación sino por la actitud de los médicos y de los enfermos frente a la eutanasia, y sobre todo, por la enorme frecuencia con la que se aplica. El itinerario recorrido antes de llegar a la situación actual es complejo, pero podemos intentar sintetizarlo como el paso por una serie de etapas consecutivas: en 1973 la primera sentencia prácticamente absolutoria de un caso de eutanasia⁴⁸;

death: Assisted suicide Oregon, Christian Century, 5.V.1999, accesible (15.I.2003) en <http://www.iaetf.org/sptlt2.htm>.

⁴⁸ Una semana de arresto menor en el caso "Potsma van Boren", Cfr. RECHTBANK (Corte de Distrito) Leeuwarden 21-II-73, NJ (Jurisprudencia holandesa) 1973, 183.

en 1984 la despenalización; en 1993 la reglamentación de la eutanasia y en 2000 la liberalización de la misma.

La Corte Suprema sentenció en 1984 que la eutanasia no sería penalizada si se cumplen cinco condiciones: 1. La petición de la eutanasia debe venir únicamente del paciente y ser enteramente libre y voluntaria 2. Dicha petición debe ser estable, bien considerada y persistente 3. El paciente debe experimentar sufrimientos intolerables sin perspectivas de mejora 4. La eutanasia debe ser el último recurso 5. El médico debe consultar con un colega independiente con experiencia en este campo⁴⁹.

El Gobierno reaccionó tomando dos resoluciones importantes: realizar una investigación para conocer cuál era realmente la magnitud de la práctica de la eutanasia y publicar un *Procedimiento de notificación* que el médico debería compilar al practicar la eutanasia. En 1991 se publicó el Informe Rummelink⁵⁰ con los resultados de la investigación. Las conclusiones que se han deducido de los datos del informe son diversas⁵¹, dependiendo sobre todo del concepto de eutanasia empleado. Los datos, referidos a 1990, son: 2.700 muertos por eutanasia voluntaria o suicidio asistido, 1.000 casos de eutanasia sin consentimiento, 6.900 pacientes a los que se les interrumpió el tratamiento que recibían con intención de acortar su vida, y 4.800 a los que se les aumentó la dosis de analgésicos hasta niveles letales con idéntica intención. Si consideramos la eutanasia como la actuación cuyo objeto es causar la muerte a un ser humano, casi el 12% de las muertes en Holanda al año son casos de eutanasia y el 7,8% del total de muertes es debido a eutanasia sin el consentimiento del paciente. Además, de todos estos casos, sólo 454 fueron notificados

⁴⁹ Cfr. HOGE RAAD (Corte Suprema) 27.XI.84, NJ 1985, 106.

⁵⁰ P.J. van der MAAS, J.J.M. van DELDEN y L. PIJNENBORG, *Euthanasia and Others Medical Decisions Concerning the End of Life*, Lancet 338 (1991) 669-674. IDEM, *Medical Decisions Concerning the End of Life*, Elsevier Science Publishers, Amsterdam 1992.

⁵¹ Cfr. K.F. GUNNING, *The Rummelink report draws false conclusions from the research on euthanasia*, Katholiek Nieuwsblad, 8.X.1991; R. FENIGSEN, *Issues in Law & Medicine*, American Magazine, 3 (1991) 339-344; y P.J. van der MAAS, J.J.M. van DELDEN y L. PIJNENBORG, *Dances with data*, Bioethics, 7 (1993) 323-329. V.M. WELIE, *The Medical exception: Physicians, Euthanasia and The Dutch Criminal Law*, The Journal of Medicine and Philosophy, 17 (1992) 421-422.

a las autoridades, y el resto fueron tratados como casos de muerte natural⁵².

Después de la publicación del informe, y por lo tanto, de intensificarse el debate, el Gobierno decidió continuar con el estudio de una nueva ley sobre la eutanasia. En el Senado encontró una fuerte oposición de los senadores democristianos, que consiguieron que en la nueva ley existiera una distinción clara entre la aplicación de la eutanasia a pacientes que la piden expresamente y a aquellos que no pueden manifestar su consenso, y otra distinción entre el dolor físico y el sufrimiento psicológico. El Gobierno hizo las modificaciones solicitadas y garantizó a estos senadores que el procedimiento no sería aplicable a personas incapaces de manifestar su voluntad⁵³.

Se llegó así, el 30 de noviembre de 1993, a la «reglamentación» de la eutanasia que suscitó numerosas reacciones y comentarios en ámbito internacional. El ministro de justicia holandés Hirsch Ballin publicó algunos artículos⁵⁴ justificando el voto democristiano, el partido que encabezaba la coalición en el gobierno. Alegaba que la legalización de la eutanasia gozaban de un amplio respaldo popular⁵⁵ y que los médicos la practicaban casi sin control de los tribuna-

⁵² Es muy alta la frecuencia con que los médicos falsifican o manipulan las actas de defunción, para que la muerte aparezca por causas naturales y no por eutanasia, escapando así al control de los tribunales. El mismo Gobierno admite en el Informe Rimmink que casi un 90% de los médicos no declaran las eutanasias que realizan. De los casos notificados ninguno fue llevado a proceso: es de suponer que todos ellos se cumplían escrupulosamente con las condiciones establecidas para estos casos por la Corte Suprema.

⁵³ «Durante los debates Parlamentarios sobre la “Opinión del Gobierno” y el subsiguiente Proyecto de Ley entregado para la enmienda de la “Ley Reguladora de la Inhumación e Incineración de Cadáveres”, Tweede Kamer (Parlamento), documentos II, 1992-1993, 22.572, que debía proveer la base legal a este Decreto, el contenido del presente Decreto fue estudiado en su totalidad, con el resultado de que varias partes del texto fueron elaboradas de forma más obligatoria y restrictiva» (Cfr. STAATSBLAD-Boletín de Actas, Ordenes y Decretos- 1993, n° 688, p. 1).

⁵⁴ Cfr. M. HIRSCH BALLIN, *Cristiano-democratici ed eutanasia*, Concilium 4 (1993) 741-744; IDEM, *Il reato di eutanasia: garanzie in caso di forza maggiore*, Quaderni di Diritto e politica Ecclesiastica 1 (1994) 53-58.

⁵⁵ Varias encuestas muestran que la eutanasia voluntaria goza de una aceptación amplia, cerca del 80% de la población, y un gran sector apoyan también algunas formas de la involuntaria. La mayoría de los médicos la ven favorablemente, el 54% la ha practicado una o más veces, la defiende la Real Sociedad de Médicos Holandeses (KNMG), la de Far-

les, por lo que su partido no había tenido más que dos posibilidades: oponerse férreamente a cualquier intento de legalización sabiendo que antes o después otros partidos terminarían por imponerla, o aceptar como inevitable la despenalización provocada por los tribunales, buscando mecanismos diversos de la legalización para controlar y restringir su práctica, sobre todo desarrollando medidas estrictas de seguridad (*strict safeguards*) que asegurasen la voluntariedad y evitasen la práctica abusiva. Esta segunda posibilidad permitía sortear definitivamente una legalización de la eutanasia que de otra forma parecía inevitable.

El partido democristiano eligió la segunda opción, publicando un reglamento administrativo por medio del cual la *notificación* de los casos de eutanasia adquiriría status de norma de legal, y el médico que la practicara se veía obligado a rellenarlo, permitiendo al Fiscal el control de los requisitos⁵⁶. La eutanasia y la asistencia al suicidio continuaban siendo delitos tipificados en el código penal, pero el autor de la acción podía quedar sin culpa si demostraba que cumplía las condiciones. La reglamentación de la eutanasia entró en vigor el 1 de junio de 1994⁵⁷.

No habían pasado tres semanas cuando se atravesó el primero de los límites «infranqueables» (como le gustaba decir a Hirsch Ballin). La Corte Suprema no condenó a un psiquiatra, Dr. Chavot, acusado de asistir al suicidio de una paciente cuya única enfermedad era el padecimiento de una fuerte depresión. La enferma había solicitado explícitamente su deseo de morir y no estaba dispuesta a recibir tratamiento psíquico. Esta sentencia⁵⁸ provocó la primera

macéuticos (KNMP), el Consejo Sanitario, etc. Entre las diversas Iglesias, sólo la Católica la ha rechazado con claridad.

⁵⁶ Cfr. STAATSBLED 1993, n° 643.

⁵⁷ Sobre la práctica de la eutanasia después de la reglamentación, la nueva legislación y un análisis moral de la situación, Cfr. E. CASTILLO, *Diez años de eutanasia en Holanda. Una valoración moral*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Roma 2003.

⁵⁸ En realizada la corte rechazó la defensa del Dr. Chavot porque no había consultado a un colega independiente (no porque el paciente no se encontrase en fase terminal), pero las especiales circunstancias del caso provocaron que no hubiera ninguna condena contra él. Cfr. HOGE RAAD, NJ 1994, 656.

ampliación de la ley; a partir de entonces la eutanasia se podía aplicar a un paciente que desee morir aunque no fuera un enfermo incurable en estado terminal. El Gobierno compartió la decisión de la Corte haciéndola suya, sin escuchar la decisión de la Corte Médica Disciplinar que amonestó a Chavot por no haber tratado médicamente la depresión de la enferma, esperando su resultado antes de realizar la asistencia al suicidio, y por considerar la paciente competente para tomar ese tipo de decisión⁵⁹. Después de la sentencia, el Fiscal General retiró otras once acusaciones de casos de eutanasia de enfermos no terminales.

Un año después, en 1995, cayó el segundo de los «límites infranqueables», cuando el Parlamento admitió que la eutanasia se podía aplicar a los enfermos que experimentasen un sufrimiento psíquico o moral, y no sólo dolor físico. La Real Sociedad de Médicos manifestó una posición similar, al considerar que no revestía especial importancia la distinción entre sufrimiento somático o mental, o que el paciente se encontrase o no en fase terminal⁶⁰.

Quizás un límite que se consideraba realmente «infranqueable» era que se pudiera aplicar la eutanasia a personas incapaces de manifestar su consenso (o disenso) sin sufrir consecuencias penales. Pero los tribunales han terminado por admitir también la eutanasia de niños recién nacidos con enfermedades graves. El primer caso, en marzo de 1993, fue una niña de tres días con lesiones en el cerebro y en la médula espinal. Como los resultados de la terapia no eran claros, los médicos decidieron no operar y, a petición de sus padres, un médico acabó con su vida mediante una dosis letal de anestésicos. La Corte de Justicia de Ámsterdam lo eximió de responsabilidad penal, a la vez que promovía el desarrollo de la jurisprudencia sobre los casos de eutanasia de recién nacidos con defectos congénitos⁶¹. Una

⁵⁹ Cfr. MEDISCH TUCHT COLLEGE AMSTERDAM, *Psychiater berispt voor hulp bij zelfdoeding. Uitspraak Medisch Tuchtcollege Amsterdam*, 6-II-1995, Medisch Contact, 21 (1995) 668-674.

⁶⁰ Cfr. W.R. KASTELLIJN, *Standpunt Hoofdbestuur KNMG inzake euthanasie 1995*, Medisch Contact, 33-34 (1995) 1037-1038.

⁶¹ Cfr. Corte de Apelación de Ámsterdam, 7 de noviembre de 1995, TGR 1996/1.

semana más tarde una Corte de Distrito absolvía al Dr. Prins, un ginecólogo que había provocado la muerte de un niño de 26 días, enfermo de trisomía 13; aun cuando el cargo de asesinato había sido legalmente probado, la Corte encontró que su comportamiento era *justificable* y había actuado *responsablemente y de acuerdo con la ética médica vigente*. Posteriormente, el 4 de abril de 1996, la Corte de Apelación llegó a la misma decisión⁶². Hay que considerar que la eutanasia neonatal no es una práctica anómala en Holanda: un sondeo de 1997 revela que el 45% de los neonatólogos han eliminado a recién nacidos con malformaciones con el consentimiento expreso de sus padres⁶³.

Después de estos precedentes legales, se ha abierto la puerta a la posibilidad de practicar la eutanasia a personas que no pueden manifestar su consentimiento, siempre y cuando el enfermo padezca una enfermedad mortal y el tratamiento analgésico pueda acortar su vida como efecto secundario.

Mientras las salvaguardas de la ley se iban desmoronando, el Gobierno realizó el *Segundo Informe* sobre la eutanasia; una investigación destinada a verificar el aumento o disminución de la práctica de eutanasia, y si los médicos *notificaban* o no su práctica. Los resultados se publicaron en noviembre de 1996⁶⁴. Con independencia de considerar un concepto de eutanasia restringido (3.600 muertos por eutanasia voluntaria o suicidio asistido y 900 casos de eutanasia sin consentimiento) o un concepto objetivo (11.200 pacientes a los que se les interrumpió el tratamiento que recibían con intención de acor-

⁶² Cfr. RECHTBANCK GRONINGEN, Parketnummer 070093-95. Cfr. Kadijk, Corte de Groningen, 13 de Noviembre de 1995, TGR 1996/2 y la Corte de Apelo de Leeuwarden, 4 de abril de 1996, TGR 1996/35.

⁶³ Cfr. A. van der HEIDE, P.J. van der MAAS, G van der WAL, C.A.A. KOLLE, R. de LEEUW, R.A. HOLL, *Medical end of life decisions made for neonates and infants in the Netherlands*, Lancet 350 (1997) 251-255; y A. van der HEIDE, P.J. van der MAAS, G. van der WAL, C.A.A. KOLLE, R. de LEEUW, R.A. HOLL, *The role of parents in end of life decisions in neonatology: physicians' views and practices*, Pediatrics 3 (1998) 413-417.

⁶⁴ G. van der WAL, P.J. van der MAAS, *Euthanasie en andere medische beslissingen rond het levenseinde. De praktijk en de meldingsprocedure*, (Eutanasia y otras decisiones médicas relacionadas con el fin de la vida. Práctica del *Procedimiento de Notificación*), Sdu Uitgevers, Den Haag 1996.

tar su vida y 7.200 a los que se les aumentó la dosis de analgésicos hasta niveles letales con idéntica intención), el resultado es el mismo: la práctica de la eutanasia aumentó un 20% desde la entrada en vigor de la ley.

Respecto al uso del *procedimiento de notificación* por parte de los médicos, aunque en el Segundo Informe se registra un aumento del número de casos notificados, se confirma que sólo una minoría de los médicos compila el cuestionario (igual que en el informe Remmelink). Y los pocos que lo rellenan no siempre lo hacen así, sino que a veces lo notifican y otras no. Esto parece ocurrir con el 52% de ellos, especialmente entre los médicos de mayor edad y aquellos que realizan la eutanasia o asisten al suicidio con más frecuencia (4 veces o más por año)⁶⁵. Además, el informe confirma que los requisitos legales se violan con mayor frecuencia precisamente cuando no se hace la *notificación*⁶⁶, y así se evitan los inconvenientes de una investigación por parte de las autoridades o el riesgo de un proceso legal. En cualquier caso, como se puede observar en el informe por el número tan pequeño de procesos que ha habido, el riesgo de un pleito es desdeñable. Incluso si la causa llega a juicio porque el médico ha incumplido manifiestamente los requisitos establecidos, lo normal es que el tribunal imponga una pena simbólica, la ausencia de sanción⁶⁷, o que se haya llegado al proceso con la intención de convertirlo en un caso piloto para promover el desarrollo de la jurisprudencia, como los casos Chavot y Prins. Es obvio que el *procedimiento* no ha logrado conseguir un mínimo de control sobre la práctica de la eutanasia, como era la intención declarada del legislador.

En abril de 2002, después de su aprobación en las dos Cámaras (Parlamento y Senado) entró en vigor una nueva ley denominada

⁶⁵ Cfr. G. van der WAL, P.J. van der MAAS, *Euthanasie...*, cit., pp. 113-115.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, Tabla 11.6.

⁶⁷ Sirva como ejemplo el caso del Tribunal de Ámsterdam que consideró culpable al médico que ayudó en 1998 a suicidarse a una persona de 87 años que pidió la eutanasia alegando que *estaba cansado de vivir*. La sentencia descartó que ésta sea una razón que justifique la eutanasia. Sin embargo, admitió que el médico actuó movido por *compasión*, por lo que *no* impuso ninguna condena.

*Ley de verificación de la terminación de la vida a petición y suicidio asistido*⁶⁸. Una de las principales novedades es la modificación del Código Penal holandés para recoger una circunstancia eximente de responsabilidad criminal al delito de eutanasia y asistencia al suicidio. También confiere potestad a las *Comisiones Regionales de verificación*, unos órganos intermedios entre el forense y el fiscal, para comprobar el cumplimiento de los criterios que exige la ley, con capacidad de concluir el caso si estiman que el médico ha actuado legalmente o, en caso contrario, notificarlo al ministerio fiscal⁶⁹. Se publica asimismo un nuevo *Procedimiento de notificación*, y se reconoce el valor legal de las declaraciones de voluntad realizadas por escrito, en las que el enfermo anticipa su decisión cuando teme poder llegar a encontrarse en condiciones de no poder ya expresarla. Pero quizás la novedad que más resaltaron los medios de comunicación fue la regulación de las peticiones de eutanasia por parte de menores de edad: entre los 12 y 16 años inclusive se exige el consentimiento de los padres, y entre los 16 y 17 años los menores pueden decidir de manera independiente, si bien los padres deben participar en la decisión final.

El primer requisito que hay que examinar para verificar la existencia de la *pendiente resbaladiza* es si existe o no una voluntariedad plena en el enfermo que solicita la eutanasia. Al estudiar el caso holandés se aprecia que, tanto las cortes judiciales como la Real Sociedad Médica, en casos de pacientes que sufren depresión, demencia u otra enfermedad psíquica, aun reconociendo que la capacidad de juicio del enfermo está comprometida, consideran cruel aplicar los requisitos legales de forma estricta, y aceptan que se practique la eutanasia. Lo mismo ocurre con recién nacidos minus-

⁶⁸ Cfr. EERSTEKAMER (Senado) 2000-2001, Wetsvoorstel (Propuesta de ley) *Wet toetsing levensbeëindiging en hulp bij zelfdoding* (Ley de verificación de la terminación de la vida y suicidio asistido) 26.691, n° 137.

⁶⁹ Antes era el médico el que debía probar que había cumplido las condiciones establecidas; ahora, es el Fiscal el que debe probar que el médico no cumplió los requisitos, antes de poder iniciar una causa legal. Esto es motivo para que el fiscal evite iniciar una causa en los casos dudosos o en los que se prevén dificultades para probar el no cumplimiento de las directrices establecidas.

válidos o pacientes en coma, que claramente no pueden expresar su voluntad: para acabar con sus vidas basta que el doctor y/o la familia opinen que el sufrimiento es insoportable y duden de la eficacia de los tratamientos⁷⁰.

Por otro lado la Corte Suprema nunca ha definido qué significa una «petición completamente libre y voluntaria». Quizás por este motivo es frecuente encontrar en la bibliografía acusaciones a médicos que intentan coaccionar a sus pacientes, mujeres a sus maridos, hijos a sus padres, etc. Se imputa también a los medios de comunicación de haber bombardeado la sociedad, desde hace más de 30 años, con publicidad a favor de la eutanasia, describiéndola como un acto valeroso, sabio y progresista, lo mejor que se puede hacer por la familia, por la sociedad y por uno mismo⁷¹. Por eso, hay pacientes que se sienten desprotegidos, ancianos que se niegan a ser internados en hospitales o a tomar las medicinas, minusválidos que se sienten amenazados⁷².

⁷⁰ Cfr. CAL (Comisión para las acciones de terminación de la vida) KNMG, *Discussienota inzake levensbeëindigend handelen bij wilsonbekwame patiënten. Deel III: Ernstig demente Patiënten*, (Discusión sobre las acciones de terminación de la vida de pacientes incapacitados mentales. Cap. III: Pacientes con demencia grave), Utrecht 1993, pp. 40-50. IDEM, *Medical Treatment around the End of Life of Patients Who Cannot Form their Will*, Utrecht 1997.

⁷¹ Cfr. R. FENIGSEN, *A Case Against Dutch Euthanasia*, Hastings Center Report, A Special Supplement, 1 (1989) 22-30. J. KEOWN, *Some reflections on the law relating to euthanasia in England and the Netherlands*, IX World Congress on Medical Law. Proceedings, Gante 1991, pp. 439-445.

⁷² Cfr. T.M. SCHALKEN, *Nederlands Juristenblad* 1984, p. 38. ASOCIACIÓN HOLANDESA DE PACIENTES, *De Medicus* 93 (1985) 3. M. WAGNER, *Stervenshulp: wensen van patiënten*, *Medisch Contact* 49 (1984) 1569-1571. J.A. VAN DER DOES DE WILLEBOIS, *Een Magna Charta voor de verdedigers van het menselijke leven*, *Vita Humana* 11 (1984) 3-5. R. FENIGSEN, *Euthanasie: een weldaad?*, Van Loghum Slaterus, Deventer 1987. Un grupo de adultos con minusvalías importantes de Amersfoort envió una carta a los comités parlamentarios para Sanidad y Justicia, mientras se estaba debatiendo en las Cámaras la legislación sobre la eutanasia, en la que entre otras cosas declaraba: «Sentimos que nuestras vidas están amenazadas [...] Nos damos cuenta que suponemos un gasto muy grande para la comunidad [...] Mucha gente piensa que somos inútiles [...] Nos damos cuenta a menudo de que se nos intenta convencer para que descemos la muerte [...] Nos resulta peligroso y aterrador pensar que la nueva legislación médica pueda incluir la eutanasia» (*Nederlands Dagblad*, 1.IV.1988).

Existen pruebas razonables provenientes de diversas investigaciones que denuncian una extensión progresiva de la eutanasia no voluntaria o involuntaria: basta pensar en el Informe R Emmelink o en el Segundo Informe, al millar de eutanasias causada sin ninguna petición del paciente, de las cuales al menos la mitad se pueden considerar como involuntarias⁷³. Es bastante complicado calcular la extensión de la eutanasia involuntaria, aunque estas investigaciones coinciden en afirmar que mueren tantos enfermos o más por la involuntaria que por la voluntaria, y entre las causas se señalan tanto el deseo del médico de acabar con casos de extremo sufrimiento convencido que actúa en beneficio del paciente, como la consideración de la falta de calidad de vida que lleva a considerar sin valor algunas vidas.

El segundo requisito, la condición de enfermo terminal, no es exigido por los tribunales desde el caso Chavot, y ni siquiera la Real Sociedad de Médicos la considera importante. Ya durante el debate parlamentario, temiendo un descenso por la *pendiente*, el Senador Egbert Schuurman, había predicho el peligro de que «los abogados de la eutanasia irán añadiendo nuevos criterios, por ejemplo *estar cansado de vivir*»⁷⁴. Efectivamente, nada más acabar el debate, el propio Ministro de Sanidad Els Borst, en una entrevista, se mostró partidario de la así llamada píldora de suicidio (*Drion-pill*) para aquellas personas mayores que estuvieran cansadas de vivir⁷⁵.

El último requisito, la indiferencia ante la distinción de sufrimiento somático o psicológico seguido de la aplicación de la eutanasia a personas con el dolor controlado o sin dolor, pero que la solicitan por otros motivos, ya hemos estudiado cómo se verifica. Pero es la falta de evolución de la medicina paliativa quizás uno de los efectos previstos por el argumento de la *pendiente resbaladiza* que con

⁷³ Cfr. P.J. van der MAAS et al., *Euthanasia and Others...*, o.c., pp. 669-674. G. VAN DER WAL, P.J. van der MAAS, *Euthanasie en andere...* o.c., tablas 6.3 - 6.6. Cfr. también H.W.A. HILLHORST, *Euthanasie in het ziekenhuis*, De Tijdstroom, Lochem-Poperinge 1983. R. FENIGSEN, *Euthanasie: een weldaad?*, cit. F.C.B. VAN WIJMEN, *Artsen en zelfgekozen levenseinde*, Vakgroep Gezondheidsrecht Rijksuniversiteit Limburg, Maastricht 1989, n° 24.

⁷⁴ Cfr. EERSTE KAMER, 9.IV.2001 (26):1223.

⁷⁵ Cfr. Entrevista al Ministro Els Borst, NRC HANDELSBLAD 14-IV-2001.

más claridad se ha cumplido en Holanda⁷⁶. Cuando en 1993 se reglamentó la eutanasia, los cuidados paliativos en Holanda estaban subdesarrollados, pero el Gobierno parecía más preocupado por el debate de la eutanasia tratando de llegar a un consenso general a toda costa, que por buscar alternativas eficaces. Es difícil comprender cómo el Ministro de Justicia pudo afirmar en ese momento que «realmente no había otras alternativas»⁷⁷. El Ministro de Sanidad del siguiente gobierno (del que no formaron parte los democristianos), en una carta enviada al Parlamento en 1996 reconoció una gran carencia de profesionales de asistencia paliativa, falta de coordinación y descuido de los programas de formación en este sector de la medicina⁷⁸. Pero hasta el verano de 1997 no se produce una inversión económica sustancial del Gobierno (35 millones de florines) para mejorar el desarrollo de los cuidados paliativos, buscando aumentar la competencia, la instrucción y la organización. Aun así, el concepto de cuidados paliativos está aún en su infancia⁷⁹, y la causa del retraso se atribuye —desde el exterior de Holanda y recientemente también en el interior—, a la eutanasia, que se ha convertido en una opción sustitutiva de estos cuidados, una opción rápida, barata y definitiva del problema del sufrimiento, que ha impedido el desarrollo de alternativas⁸⁰.

⁷⁶ Cfr. R. JANSSENS, H. TEN HAVE, *Le cure palliative in Olanda*, Bioetica e Cultura, 13 (1999) 23-31.

⁷⁷ Cfr. M. HIRSCH BALLIN, *Il reato di eutanasia...*, cit., pp. 53-58.

⁷⁸ Minister BORST, *Brief aan de Voorzitter van de Tweede Kamer over palliatieve zorg in de terminale fase*. Ministerie VWS, Den Haag 18.04.1996. Cfr. también Z. ZYLICZ, *Hospice in Holland. The story behind the blank spot*, *The American Journal of Hospice and Palliative Care*, 4 (1993) 30-34. R. BRUNTIK, *Het ene hospice is het andere niet* (El hospicio es diverso), *Pallium*, 1 (1999) 7-10.

⁷⁹ Cfr. J.P.A. JANSSENS, A.M.J. TEN-HAVE, Z. ZYLICZ, *Hospice and euthanasia in the Netherlands: an ethical point of view*, *Journal of Medical Ethics*, 25 (1999) p. 410.

⁸⁰ Cfr. K.M. FOLEY, *Pain, physician-assisted suicide and euthanasia*, *Pain Forum*, 4 (1995) 163-178. Como declara Willem Budde, uno de los médicos de cabecera que forma parte de la CAL del KNMG, «la medicina paliativa se ha puesto en marcha en Holanda con cierto retraso. La habíamos frenado, ¿por qué no reconocerlo? Teníamos que haber empezado antes. Es una lástima no haber tenido conocimientos para aliviar los síntomas y para ofrecer apoyo psicosocial al paciente terminal y a sus familias...por haber centrado la atención en la eutanasia, no habíamos considerado otras alternativas» (Cfr. NRC Handelsblad, 22.XI.2001).

Podemos concluir confirmando que el descenso a nivel B, ausencia de voluntariedad, ha sido un descenso fuerte: se ha permitido la eliminación de pacientes no competentes: depresión, dementes, enfermos psíquicos, recién nacidos minusválidos o pacientes en coma; no se han desarrollado mecanismos que puedan evitar las presiones (médicas, familiares o sociales); y existe una práctica extendida de eutanasia involuntaria que ha provocado además, una desconfianza y un deterioro de la convivencia.

En el nivel C, que admite tres grados de profundidad creciente, se han alcanzado todos: el primero, el más superficial, cuando se ha permitido la eliminación de enfermos incurables pero que no se encontraban todavía en estado terminal; el segundo con la eutanasia de los que no están en situación irreversible; y el tercero con la supresión de pacientes con enfermedades que se pueden curar. No es exagerado afirmar que se han bajado de un salto los tres grados, alcanzando el nivel más profundo, es decir, el fondo.

En el descenso a nivel D se ha alcanzado una profundidad considerable: de permitir la eutanasia a personas que padecían dolores intratables, se ha pasado a las personas con sufrimientos psíquicos, y de aquí a los que en realidad no experimentaban dolor, sino que tenían otros motivos para acabar con sus vidas. Además, la práctica de la eutanasia ha provocado en Holanda un considerable retraso en la aplicación de los cuidados paliativos, sobre todo con relación a sus vecinos europeos, del que todavía no se ha recuperado a pesar de que existe una reacción positiva.

Pero el argumento de la *pendiente resbaladiza* no se limita a pronosticar que una vez dado el paso A y aceptada la eutanasia en unos pocos caso límites, se producirán B, C y D. También sostiene que las medidas preventivas que intenten impedir este fenómeno están destinadas al fracaso, y al cabo de un tiempo las autoridades no perseguirán a los infractores de la ley o incluso la cambiarán, permitiendo comportamientos menos restrictivos. En Holanda, esta previsión ha sido acertada: los tribunales han eliminado varios de los límites considerados como «medidas estrictas de seguridad» introducidas por el Gobierno en 1993. Este, no ha conseguido controlar la práctica desde el momento en que la mayoría de los médicos no *notifican* los

casos de eutanasia (es irreal pretender que el médico se autodenuncie cuando no ha cumplido con las condiciones establecidas), y es incapaz de verificar que se cumplen las medidas preventivas que restan. Por su parte los tribunales, a juzgar por el escaso número de procesos y la cantidad irrisoria de condenas, no parecen demostrar capacidad, o interés, en perseguir a los infractores de la ley.

El descenso por la *pendiente resbaladiza* ha sido en Holanda muy fuerte; las autoridades no han sabido o no han podido controlar la práctica ni a los trasgresores; las precauciones establecidas por la ley han desaparecido en parte; y la ley ha terminado permitiendo nuevos casos distintos de los iniciales.

VI. El mecanismo interno de la «pendiente resbaladiza»

Una vez que hemos comprobado que el fenómeno de la *pendiente resbaladiza* se ha producido en todos los países en los que la eutanasia o el suicidio asistido han sido legalizados, y que el descenso ha sido mayor conforme más tiempo ha transcurrido desde la legalización, proseguimos adelante con el estudio de la segunda forma de verificación. Pretendemos realizar una descripción del mecanismo que produce el descenso por la *pendiente*, las fuerzas que aceleran el deslizamiento, las que se oponen a este fenómeno y su posible capacidad de impedirlo, finalizando con la previsión sobre el posible recorrido, es decir, hasta dónde se puede esperar racionalmente que se produzca el descenso antes de que se detenga el movimiento.

Para ello nos será útil tomar en préstamo de la física un elemento didáctico muy interesante por las semejanzas que presenta con nuestro caso: el *plano inclinado*. Los elementos que lo constituyen son: una masa liberada en medio de una superficie de deslizamiento inclinada, un ángulo de inclinación denominado *pendiente*, una fuerza de gravedad que tiende a arrastrar la masa en dirección descendente, y una fuerza de rozamiento que se opone a este movimiento. Veamos como se aplica a nuestro caso.

1. *El motor de la pendiente resbaladiza: la fuerza de gravedad*

Abandonar una masa en medio de la superficie de deslizamiento sería, en nuestro caso, el paso A, una ley que autoriza la eutanasia o la asistencia al suicidio en los casos límite. Esta ley conlleva abolir el principio de inviolabilidad de la vida humana, que prohíbe la eliminación directa y voluntaria del inocente, en nombre del principio de autodeterminación, de la autonomía de la persona para decidir sobre lo que le incumbe sólo a ella. Una primera acepción presenta lo que algunos han denominado el silogismo irrefutable de la eutanasia: «soy libre para elegir sobre las cosas que me afectan a mí sólo, la muerte es una elección que exclusivamente me afecta a mí, debo de gozar de la capacidad de elegir cuándo y cómo morir»⁸¹. Desde este punto de vista muchos han considerado el *derecho a morir* como la última de las libertades civiles⁸².

El principio de inviolabilidad no admite excepciones, ni deslizamientos: califica siempre la eliminación del inocente como un acto intrínsecamente malo. Se puede considerar realmente como una barrera inamovible, porque este principio no admite ni presión, ni cambios: o existe o no existe.

No pasa lo mismo con el principio de autodeterminación. Si se defiende que es cruel exigir que una persona sea mantenida en vida contra su voluntad, es más, que pertenece a la dignidad del enfermo en estado terminal la capacidad de elegir con libertad si quiere o no seguir viviendo⁸³, la deducción obvia es que se le debe poder garantizar el derecho de autodeterminación. Pero todas las leyes que autorizan la eutanasia comienzan por limitar este derecho, colocando límites, barreras y medidas preventivas de control. Se crea así una situación de tensión, porque sólo se permite ejercer la autonomía a

⁸¹ Cfr. L.R. KASS, *Death with Dignity and the Sanctity of Life*, en M.M. UHLMANN, *Last Rights? Assisted suicide and Euthanasia debate*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1998, pp. 218-219.

⁸² Cfr. R. DWORKING, *Life's Dominion*, Harper Collins, London 1993, pp. 228-232.

⁸³ Cfr. una de las primeras declaraciones en este sentido, el *Manifiesto de los 40* (Le Monde, 12.1.1973). Entre los firmantes se encontraban tres premios Nóbel: Monod, Pauling y Thompson.

los enfermos en estado terminal con sufrimientos insoportables y se niega en los demás. Si la autonomía es el punto central y determinante, ¿por qué se debe requerir una enfermedad grave, o terminal, o dolor insoportable? No se puede afirmar la autodeterminación para luego limitarla a pocos casos sin crear una fuerza de presión que tienda a ampliar la eutanasia más allá de los casos previstos. Si el *derecho a morir* existe, y su base es la autonomía de la persona, es suficiente que la voluntad de morir exista —independientemente de las circunstancias— para que exista el derecho a ser aplicada. Por eso podemos considerar el principio de autodeterminación como un componente de la *fuerza de gravedad* que empuja hacia abajo por la pendiente, sobre todo en dirección a C.

Pero no es ésta la única componente de la fuerza que produce el deslizamiento. Existe otra, la compasión por el sufrimiento ajeno hasta el extremo de considerar un beneficio la acción de acabar con la vida de una persona como única forma de poner fin a sus padecimientos. Sin entrar en reflexiones sobre si una piedad que elimina al sujeto que sufre es verdadera o falsa⁸⁴, existen muchos autores que sostienen que el principio de autodeterminación no es causa suficiente para la aplicación de la eutanasia. Es necesario además que el médico esté convencido de que la eutanasia es la única forma de producir un beneficio al paciente, porque el médico es en sí mismo un agente moral responsable, y no un simple instrumento del deseo del paciente. Mantienen que la eutanasia está basada tanto en el principio de autonomía como en el beneficio que causa al paciente. Y en ciertas circunstancias, como en los casos de sufrimiento extremo, afirman que está justificada la aplicación de la eutanasia sin el deseo explícitamente expresado del paciente, provocando así el alivio y descanso de estos sufrimientos, porque consideran que no cabe ningún otro tipo de actuación⁸⁵. Esta es la fuerza que arrastra

⁸⁴ «La eutanasia debe considerarse como una *falsa piedad*, más aún, como una preocupante “perversión” de la piedad. En efecto, la verdadera “compasión” hace solidarios con el dolor de los demás, y no elimina a la persona cuyos sufrimientos no puede soportar» (JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., n° 66).

⁸⁵ Cfr. J.J.M. VAN DELDEN, L. PIJNENBORG y P.J. VAN DER MAAS, *The Rummelink Study: Two Years Later*, Hastings Center Report 6 (1993) 26.

hacia la aplicación de la eutanasia no voluntaria, o incluso involuntaria, en pacientes no competentes, es decir, hacia B.

Además, si lo que cuenta es el dolor ¿quién determina cómo debe ser de grave el dolor para poder alcanzar el nivel que permita aplicar la eutanasia? Y si el punto determinante es la compasión —sentimiento del que elimina— frente al dolor —sentimiento del eliminado— parece complicado encontrar qué motivos distintos de los meros sentimientos son suficientes para autorizar que una persona elimine a otra. Y el problema se hace más complejo cuando se considera que tanto la compasión como el dolor son subjetivos, no se pueden medir ni regular. Defender el *derecho a la muerte* de enfermos con dolores insoportables no admite ninguna forma eficaz de control que pueda impedir el paso a D.

Aun existe una tercera componente de la *fuerza de gravedad* que, en los casos como el de Oregón, puede ser la más potente de todas: la estrategia diseñada por el movimiento pro-eutanasia. Este movimiento ha aprendido de los fracasos legales que ha sufrido y ha corregido sus errores, siempre con el convencimiento de que lo importante no es ganar o perder sino tomar una posición de denuncia permanente frente a las leyes que prohíben la eutanasia, ejerciendo una presión constante a través de demandas judiciales, publicidad, oferta de “servicios”, etc. Considera que la mejor forma de actuación es la lucha para conseguir la aprobación de textos diseñados para abrir brecha: leyes que autoricen la eutanasia sólo en unos pocos casos límite, y después ir ensanchando estos límites con una política de pequeños pasos. Por eso diseñan las leyes de forma que se puedan ampliar mediante recursos sin que quede afectada la integridad de la legislación⁸⁶.

El movimiento pro-eutanasia no ha ocultado nunca su intención de ampliar las posibilidades de aplicación de la ley después de su aprobación, más bien lo ha anunciado reiteradamente. Son suficientes como ejemplo las declaraciones del presidente de la *Hemlock Society* en Oregón, afirmando que «éste es en sustancia un primer

⁸⁶ Cfr. por ejemplo la cláusula de divisibilidad de la *Oregon death with dignity act*, Sección V, n° 5.1.

paso, al que seguirán otros» o que estaba «esperando la aprobación de la ley para recurrir inmediatamente ante la Corte Federal, y extender la inmunidad de la legislación no sólo a la asistencia al suicidio, sino también que los médicos pudieran matar directamente a sus pacientes»⁸⁷. La actuación de los movimientos pro-eutanasia es otra componente de la fuerza de la gravedad que arrastra poderosamente pendiente abajo de forma deliberada, buscando eliminar todas las restricciones y medidas de precaución, intentando evitar que las autoridades persigan a los infractores, mientras que se esfuerza por ampliar la ley.

Son por lo tanto tres las componentes de la *fuerza de la gravedad* que producen el deslizamiento por la pendiente: la imposibilidad de restringir la autonomía cuando se acepta el *derecho a la muerte* basado en el principio de autodeterminación, la incapacidad de reglamentar sentimientos subjetivos como la compasión o el dolor, y la estrategia de los movimientos pro-eutanasia.

2. *El freno de la pendiente resbaladiza: la fuerza de rozamiento*

En la *pendiente resbaladiza* de la eutanasia existe también una resistencia, un freno, que podemos denominar *fuerza de rozamiento*, que tiende a evitar que una ley sobre la eutanasia se escape al control de sus legisladores.

No hay duda que el gobernante tiene los medios a su disposición para luchar y buscar que se respeten las medidas de precaución establecidas por la ley para impedir los abusos en la aplicación de la eutanasia. Puede decretar penas elevadas con carácter disuasorio, dirigir los esfuerzos policiales en la búsqueda y detención de los trasgresores, proporcionar a la medicina forense los recursos necesarios para detectar los casos ilegales de eutanasia dificultando su ocultación, estimular la labor del ministerio fiscal en la denuncia y persecución judicial de los que no cumplen la ley, etc. Está claro que un gobernante decidido tiene los medios necesarios para oponerse con mucha fuerza a la tendencia de esta práctica a escapar de las medi-

⁸⁷ B.J. BALCH, *Oregon Legalizes Lethal Prescriptions*, National Right to Life News, 18.XI.1994.

das preventivas previstas por la ley. Y dado que puede, tiene la obligación de impedir este fenómeno. La vigilancia y la voluntad del gobernante son, sin lugar a dudas, una componente importante de la fuerza que se opone al deslizamiento por la pendiente.

Pero ¿cuál es en realidad el valor de esta fuerza? Si la legislación de la eutanasia no reflejase la opinión y la voluntad de la mayoría sino sólo la voluntad de una parte, de una región o de un legislador aislado, bastaría esperar el cambio de Gobierno, o la actuación de un nivel superior de éste (como sucedió en el caso australiano), para derogar la ley en cuestión. Pero si la legislación de la eutanasia es una muestra de la voluntad popular o de una forma de consenso que manifiesta que una porción no pequeña de la población considera injusta la prohibición de la eutanasia, y el político considera que el ordenamiento jurídico de la sociedad debe limitarse a registrar las convicciones de la mayoría, será difícil que éste despliegue un gran celo en perseguir a los infractores, e incluso no será raro que declare que no puede hacer nada contra el querer de la colectividad. Esta situación que es la que predomina en los países donde se liberaliza la eutanasia, condiciona la *fuerza de rozamiento*, la capacidad de freno del legislador, transformándola en algo débil e ineficaz.

La segunda componente de la fuerza de resistencia es la percepción por la población de una nación del valor y dignidad de la vida humana. Si existe una apreciación no ya del principio de sacralidad de la vida humana, sino sólo de su dignidad, o al menos una capacidad de dar un significado al dolor, es bastante difícil que la eutanasia encuentre un gran nivel de aceptación popular, al menos en los casos más graves, y es una tarea más fácil evitar el descontrol. Ahora bien, es interesante constatar que la existencia de una práctica de eutanasia termina por producir un acostumbamiento, un adormecerse de la sensibilidad que despierta el hecho de que un ciudadano elimine a otro, llegando a convertirse en un tema trivial⁸⁸. A esto hay que añadir que es precisamente en los países en los que se

⁸⁸ Cfr. M. RUST, *Acceptance of the Unacceptable. Physician-assisted suicide, an issue in both Oregon and Michigan*, Insight on the News, 16.11.1998; accesible (15.I.2003) en http://www.findarticles.com/cf_0/m1571/42_14/55710704/print.jhtml.

ha liberalizado la eutanasia donde domina una concepción relativista o utilitarista del valor de la vida humana y donde la influencia de los valores religiosos es más pequeña. En estas naciones el problema de la eutanasia ha sido reducido a la aceptación o rechazo de un dogma religioso, dogma que se considera que no debe ser impuesto a los no creyentes⁸⁹.

Podemos concluir que tanto la voluntad vigilante del que gobierna como la percepción del valor y dignidad de la vida humana son dos frenos que pueden impedir el deslizamiento por la pendiente. Por desgracia, precisamente en los países dotados de legislaciones que permiten la práctica de la eutanasia, es donde estas dos componentes de la *fuerza de rozamiento* cuentan con menos poder.

3. El deslizamiento hacia el fondo

Antes de terminar este apartado interesa plantear un último problema. Con los datos que hemos analizado, ¿es posible determinar si el descenso por la pendiente es una simple teoría, un argumento más o menos probable o un fenómeno inevitable? La solución de este problema se reduce, como en la física, a una composición de fuerzas. En el caso de la *pendiente resbaladiza* las fuerzas que producen el deslizamiento actúan necesariamente una vez que se ha legislado la eutanasia porque son fuerzas tan inexorables como sus homólogas en la física: son indefectibles, no pueden dejar de hacer efecto. Sin embargo, las fuerzas que se oponen al deslizamiento son contingentes, relativas, puede que produzcan su efecto o puede que no, y si

⁸⁹ «Gran parte de los holandeses consideran que a la eutanasia sólo se opone un dogma religioso, y las razones no religiosas contrarias a la eutanasia [...] son desconocidas para muchos» (R. FENIGSEN, *Un caso de eutanasia: informe sobre la situación en Holanda*, Atlántida 5 (1991) 16). La secularización de la sociedad holandesa se refleja claramente en el índice de la pertenencia a una religión: 33% católicos, 29% protestantes, 2% musulmanes, 1% otros cultos y 35% declara no pertenecer a ningún credo (Cfr. Centraal Bureau voor Statistiek, 2002). Por lo que se refiere a Oregón, donde la influencia de la religión organizada es menor que en cualquier otra parte del país, la campaña contra la legalización del suicidio asistido fue identificada por buena parte de la opinión pública con el movimiento pro-vida y con la Iglesia Católica, de forma que la campaña a favor del suicidio asistido no estuvo exenta de un tono anti-católico (Cfr. M. RUST, *Acceptance...*, o.c.).

lo hacen son en general más débiles que las primeras. Mediante una sencilla composición de fuerzas se muestra la causalidad del razonamiento de la *pendiente resbaladiza*: el deslizamiento se produce inevitablemente, y los frenos únicamente están en condiciones de limitar la velocidad de descenso, pero no de evitarlo.

Por lo tanto, la pregunta que hay que plantearse, la única adecuada, no es si es posible que se dé el fenómeno, sino hasta dónde se va a producir el descenso y a qué velocidad.

La forma catastrófica de presentar el deslizamiento por la *pendiente resbaladiza* propone que de la legalización del suicidio asistido se pasará a la de la eutanasia voluntaria, de ésta a la aplicación sistemática de la eutanasia involuntaria a los enfermos no competentes, para terminar en la eliminación de enfermos mentales según el peor estilo eugenésico de la medicina nazi, en una situación parecida a la de los campos de exterminio.

Este catastrofismo se presenta como retórico y altamente improbable, aunque en realidad es difícil hacer una previsión sobre hasta dónde se puede esperar racionalmente que se produzca el descenso por la *pendiente*. Está claro que la situación varía de un país a otro, pero de la misma forma que en la física la *fuerza de rozamiento* aumenta con el incremento de la velocidad, la resistencia a la eutanasia se acrecienta conforme los abusos que se cometen son mayores. No parece posible que ni los gobernantes ni la población consientan que se cometan crímenes manifiestos sin reaccionar con fuerza.

Esta actitud nos permite determinar cuál es la situación a la que se llegará con bastante seguridad, que no será un retorno al nazismo, sino una disminución de la protección jurídica de la vida humana de los individuos más débiles e indefensos. Y los grupos más vulnerables son los que tienen problemas o incapacidad para defender por sí solos sus derechos: recién nacidos con malformaciones o adultos incompetentes para tomar este tipo de decisiones.

Antes del finalizar la descripción del mecanismo de la *pendiente resbaladiza* es interesante comentar dos aspectos particulares. Si en Holanda el descenso por la *pendiente* ha sido más evidente se debe en parte a que la eutanasia ya se había convertido en una práctica consolidada entre los médicos antes que se produjera su legalización. No

podemos considerar que el paso A, la despenalización, haya consistido simplemente en abandonar una masa en mitad de un plano inclinado, sino que más bien la masa ha sido *lanzada* a gran velocidad en dirección descendente por el plano, y por eso ha caído hasta una mayor profundidad. Y en Oregón, que el descenso por la pendiente no haya sido tan considerable se debe a la existencia de una presión fuerte por parte del Gobierno Federal que ha intentado (sin éxito por la oposición del mismo Estado) derogar la ley, prohibir la distribución o la receta de medicamentos letales, etc., demostrando así que la voluntad del gobernante es un freno eficaz del deslizamiento.

VI. Conclusiones

Como nos habíamos propuesto, hemos verificado el fenómeno de la *pendiente resbaladiza* por dos caminos distintos. Por un lado hemos comprobado la existencia de este fenómeno en los países donde ha sido aprobada la aplicación de la eutanasia o del suicidio asistido, demostrando que en todos ellos se ha aplicado la eutanasia o la asistencia al suicidio fuera de las condiciones establecidas para los casos límite, que las medidas preventivas no han sido capaces de impedirlo y que las autoridades no han perseguido a los infractores. Donde ha trascurrido más tiempo desde la legalización (Holanda), se ha producido también una ampliación de la legislación. Y por otro lado hemos mostrado cómo no es una teoría basada en la posibilidad de que se originen unas consecuencias indeseables, sino que, describiendo las fuerzan que lo producen y las que se oponen a él, hemos determinando la necesidad causal de que se produzca el deslizamiento.

Podemos afirmar que en caso de legalización de la eutanasia o del suicidio asistido, el descenso por la pendiente es inevitable, aunque según las circunstancias propias de cada país se puede producir a distintas velocidades. Lo que al inicio del trabajo denominábamos teoría o tesis —que una vez dado el paso A, es sólo cuestión de tiempo que se cumplan los pasos B, C o D, podemos considerarlo como el *principio de la pendiente resbaladiza*.

El efecto que produce este *principio* es bastante grave: la desprotección jurídica de los grupos más vulnerables de la sociedad, de los que carecen de medios para defenderse o están en situación precaria.

Una vez probada la existencia de este efecto, la primera consecuencia es que el legislador se encuentra en la obligación grave no sólo de no promulgar (despenalizar, reglamentar o liberalizar) este tipo de leyes, sino incluso con el deber de intentar revocarlas, por más que una parte de la sociedad esté pretendiéndolas insistentemente, gocen de gran apoyo popular o sean una práctica consolidada, porque es imposible impedir los abusos. Esta es una convicción que se está difundiendo cada vez más entre los gobernantes. Sirvan como ejemplo las palabras pronunciadas por el Dr. Herranz en el Senado Español durante un debate sobre la eutanasia: «Lord Walton of Trenchant, presidente de la Comisión de Sanidad de la Cámara de los Lores, cuando por cuarta vez en lo que va de siglo se introdujo un proyecto de legislación de eutanasia en el Reino Unido, tuvo la feliz idea, como buen empirista, pues era un médico muy pegado a lo material, de decir: «no podemos opinar de eutanasia si no vemos la eutanasia en acción». Así, junto con los ocho miembros de la Comisión, estuvo tres meses en Holanda visitando los centros, interrogando a los médicos y viendo a las familias y a los pacientes. Al regresar, estableció la norma de que *es imposible poner límites a una legislación sobre eutanasia*»⁹⁰.

La gravedad de los efectos que produce este principio exige una limitación del ejercicio de autodeterminación del paciente en lo que hace referencia al presunto derecho de decidir cómo y cuándo procurarse la muerte. Aunque el enfermo considere que «ninguno debe imponer a otro sus creencias», es decir, «que si alguien no está de acuerdo con la eutanasia es muy libre de no practicarla, pero no puede obligar a nadie a que muera de una forma que considera indigna», el legislador cumple su deber cuando niega la eliminación de los enfermos que lo soliciten voluntariamente, porque evita la supresión violenta de otros. Esta competencia, limitar la autonomía

⁹⁰ G. HERRANZ, Comparecencia en el Senado, 16.VI.98, n° 307, p. 5.

para prever consecuencias indeseables, es un deber del legislador que desarrolla con frecuencia y en ámbitos muy diversos: por ejemplo, actúa de forma análoga cuando limita la velocidad máxima en carretera para evitar accidentes y salvar vidas, limitación que se extiende a todos los conductores aunque sean pilotos de Fórmula uno.

Desde el punto de vista de la Teología Moral es muy interesante formular la pregunta de hasta dónde el legislador es moralmente responsable de las consecuencias del *principio de la pendiente resbaladiza*. Ya hemos estudiado en el primer apartado que este tipo de leyes son injustas y la autoridad no puede promulgarlas sin cometer una injusticia⁹¹. Nos encontramos por tanto ante un acto moralmente malo (legalizar la eutanasia) que tiene efectos malos (indefensión de los más débiles): estos efectos pueden aumentar la malicia del acto, porque no podemos olvidar que las consecuencias adquieren relieve moral en la medida en que son — o debieran ser — previstas y voluntarias⁹².

Las consecuencias del deslizamiento por la *pendiente* son previsibles, aunque no se quieran directamente y aun se traten de evitar. De hecho han sido previstas por muchos y el Magisterio ha advertido repetidamente sobre este peligro. Por lo tanto, el legislador no puede objetar que estos efectos sean imprevisibles o que sean consecuencias accidentales no imputables a la legislación: antes bien, son efectos que siguen *per se* al acto de legislar y no *per accidens*, y por lo tanto deberían ser previstos.

Además de previstos, podemos afirmar que los efectos de la *pendiente resbaladiza* son voluntarios, no porque sean queridos en sí mismos, sino porque los efectos malos tienen relieve moral aunque sólo sean permitidos. No se pueden permitir voluntariamente sino al contrario, hay que procurar impedirlos, porque los efectos malos son imputables cuando no son explícitamente impedidos por quien debe y puede hacerlo. El gobernante está obligado a impedirlos por razón de su cargo, porque la responsabilidad de impedir el mal es mayor en las autoridades que en los simples ciudadanos. Además

⁹¹ Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., n° 73.

⁹² Cfr. E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Elegidos en Cristo para ser Santos. Curso de Teología Moral Fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 188-200.

puedeevitarlos, tiene la posibilidad de impedirlos, en cuanto tiene la capacidad de no promulgar este tipo de leyes; y no porque tenga la posibilidad de evitar los efectos malos que, como ya hemos estudiado, no hay forma de evitar.

Dado que se cumplen todos los criterios de imputabilidad de las consecuencias (previstas, permitidas, no impedidas teniendo la obligación y la posibilidad) podemos concluir que el gobernante es moralmente responsable de los efectos negativos de la *pendiente resbaladiza*, es moralmente culpable de sus consecuencias.

Como recuerda Juan Pablo II sobre el sentido de responsabilidad de los individuos investidos de autoridad, «nadie puede abdicar jamás de esta responsabilidad, sobre todo cuando se tiene un mandato legislativo o ejecutivo, que llama a responder ante Dios, ante la propia conciencia y ante la sociedad entera de decisiones eventualmente contrarias al verdadero bien común»⁹³. Esta responsabilidad debe llevar no sólo a evitar promulgar leyes que dejen sin protección el «derecho a la vida» sino a esforzarse en promover una mentalidad y unas costumbres acordes a la dignidad de la persona.

En esta línea no puede bastar a un político, comenzando por el cristiano, conformarse con evitar la promulgación de leyes contra la vida o esforzarse por eliminar aquellas que ya existen. La responsabilidad que tiene de asegurar el bien común le empuja a adoptar las decisiones que, teniendo en cuenta sus posibilidades concretas, lleven a promocionar y poner en práctica una estrategia a favor de la cultura de la vida, comenzando por «eliminar las causas que favorecen los atentados contra la vida»⁹⁴.

El alivio del dolor, hoy más que nunca un «dolor curable» con los medios adecuados de la analgesia y de los cuidados paliativos; la asistencia del paciente, prestándole una adecuada ayuda humana y espiritual; el reconocimiento en la petición de eutanasia de una manifestación extrema del paciente que quiere recibir más atención, cercanía humana, y cuidados adecuados, elementos que a veces fal-

⁹³ JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium vitae*, cit., nº 90

⁹⁴ *Ibidem*.

tan en los hospitales: son estos los medios principales que se deben contraponer a cualquier intento de legislar la eutanasia.

Abstract

El argumento de la *pendiente resbaladiza* advierte que en caso de legalizarse la eutanasia o el suicidio asistido, inevitablemente se ocasionan consecuencias negativas. El artículo verifica por dos caminos distintos que es un fenómeno real y no sólo un argumento anti eutanasia sin contenido. Por un lado muestra la existencia de la *pendiente* en Australia, Oregon (USA) y Holanda, donde se ha aplicado la eutanasia o el suicidio asistido fuera de las condiciones establecidas para los casos límite, las medidas preventivas no han sido capaces de impedirlo, las autoridades no han perseguido a los infractores o incluso han ampliado la legislación. Y por otro lado explica cómo no es una teoría basada en la posibilidad de que se originen unas consecuencias indeseables, determinando la necesidad causal de que se produzca el deslizamiento por la pendiente. Por último, analiza las implicaciones morales principales del fenómeno: la necesidad de restringir el principio de autodeterminación del paciente y la responsabilidad del legislador de evitar legislaciones contra el «derecho a la vida».

Palabras clave: legislación de eutanasia, pendiente resbaladiza.

The *slippery slope* argument warns that the legalization of euthanasia or assisted suicide produces inevitably negative consequences. Through two distinct ways, the article verifies that the *slippery slope* really exists, and that it is not simply an anti-euthanasia argument without content. On one hand, it shows the existence of such phenomenon in Australia, Oregon and Holland, where the euthanasia was applied beyond the conditions established for extreme cases, the preventive measures were incapable of impeding such illegal application and the authorities did not prosecute the offenders but even amplified the law. On the other hand, the article explains that it is not a theory based on the possibility that undesirable consequences are produced. It rather determines the casual necessity from which the slide down the slope is produced. Lastly, the article analyzes the principal moral implications of this phenomenon: the need to restrict the principle of self-determination of the patient and the responsibility of the legislator to prevent laws contrary to the «right of life».

Key words: euthanasia legislation, slippery slope.

LES INSUFFISANCES THEOLOGIQUES DE LA PENSÉE POLITIQUE DE JOSEPH DE MAISTRE

Jean-Luc CHABOT

Sommario: I. *Une lecture anthropomorphique de la divinité qui conduit à une conception atrophiée de l'humanité:* 1. Equivoque sur la notion de liberté. 2. Equivoque sur la notion de création. 3. Equivoque sur la notion de souveraineté. 4. Equivoque sur la notion de constitution. - II. *Une lecture de l'histoire humaine entre moralisme et sociologisme:* 1. Les variations explicatives sur la justice divine immanente. 2. La violence et la guerre en tant que lois sociales. 3. Les deux sens de la Révolution Française et le refus de la République. 4. Le prophétisme religieux et le messianisme de la France.

La figure et la pensée de Joseph de Maistre ont longtemps fasciné les intellectuels se réclamant du catholicisme ou plus largement d'une pensée religieuse en contradiction sur tel ou tel point avec la modernité conquérante: avec Alexis de Tocqueville, et dans une moindre mesure avec René de La Tour du Pin, il est l'un des rares penseurs politiques chrétiens du XVIII^e siècle finissant comme du XIX^e siècle. Cette spectaculaire désertion des chrétiens à l'égard des sciences sociales modernes naissantes, fait d'autant mieux apparaître l'importance de ces auteurs qui abordent le champ social et politique sous l'angle d'une réflexion fondamentale. Joseph de Maistre et Alexis de Tocqueville ont en commun une altérité relative face à l'objet de leur étude, ce recul nécessaire face à l'interprétation du double phénomène qui se déroule sous leurs yeux: la Révolution française et ses conséquences ultérieures comme épiphénomène d'un mouvement plus vaste que l'on appelle communément

“modernité”. Le premier francophone mais non français, contraint à l’exil face aux envahissements européens de la France révolutionnaire et impériale, la juge hors d’elle-même; le second tout en étant français, la juge en terre américaine, à partir des autres rives de l’Atlantique.

Cette Révolution française qui a passionné nombre de générations bien au-delà de la France et de l’Europe constitue un phénomène complexe. Les historiens avec la distance de plus de deux siècles ont mis à jour des historiographies complémentaires et des données très riches qui excluent les représentations idéologiques monolithiques et simplistes. Révolution politique et sociale, mettant en avant l’instrument juridique comme levier du changement, la Révolution française n’est pas une révolution des idées; cette dernière la précède justement, selon un processus de longue haleine dont les premières véritables manifestations apparaissent au XVI^e siècle et se confirment au XVII^e siècle: il s’agit de la modernité et de son projet de reconstruction de la société sur la base artefactuelle et volontariste d’un contrat social depuis Hobbes; le progrès et la libération de l’humanité se réaliseront par un nouvel agencement de la société, comme si la société humaine pouvait se réduire à un mécanisme montable et démontable à merci, comme si les ingénieurs de ce mécanisme étaient les philosophes et les juristes, comme si la société se réduisait à sa structure politique réduite elle-même à l’instrument juridique que sont la constitution et les lois. Mais en même temps, la Révolution française est continuité, entre autres dans le domaine de la confusion entre le religieux et le politique au profit du second: les révolutionnaires qui légifèrent sur l’organisation de l’Église de France avec la Constitution civile du clergé prolongent la monarchie absolue de droit divin et le gallicanisme de la Déclaration des Quatre Articles de 1682.

Joseph de Maistre va se réclamer de sa foi catholique pour interpréter l’histoire des hommes qui semble bouleversée par ces événements récents de “la Révolution de France”. Ses écrits¹ sont

¹ Pour citer les ouvrages de Joseph de Maistre nous retiendrons l’édition de la Librairie Emmanuel Vitte (Lyon/Paris, 1924) et nous adopterons les abréviations suivantes: CF: Considérations sur la France; FF: Fragments sur la France; EPGC: Essai sur le principe

imprégnés de cette volonté pour contrer le parti des philosophes anti-religieux et anti-chrétiens qui constituent ce que l'on a appelé ultérieurement de manière simplifiée et amplifiée les "Lumières". C'est pourquoi il faut s'interroger sur cette formation chrétienne de notre savoyard. Les diverses biographies soulignent l'impact de sa mère Christine, croyante et pieuse, celle du collègue Royal de Chambéry tenu successivement par les Jésuites puis, par des prêtres séculiers, celle enfin de la bibliothèque de son grand-père maternel où Joseph de Maistre puisait ses lectures, une bibliothèque plus littéraire que véritablement philosophique et théologique. Il en ressort que ses écrits laissent transparaître un grand érudit, le latin ayant joué un rôle important dans sa culture comme dans sa formation: de nombreuses citations des textes de la Bible, des Pères de l'Eglise, de St. Thomas d'Aquin, de penseurs chrétiens du XVII^e siècle, apparemment pas ou peu de la néo-scholastique espagnole de Vitoria et Suárez. Mais ces références apparaissent souvent dans leur fonction illustrative bien plus que comme une rigoureuse démonstration s'appuyant sur une réelle connaissance de la philosophie et de la théologie.

Or, pour contrecarrer efficacement l'idéologie des "philosophes" des lumières et de leurs prédécesseurs, pour critiquer pertinemment cette immanentisation anthropologique de la théologie en invoquant les desseins de la Providence, il faut des munitions intellectuelles proportionnées, il faut une formation théologique profonde nécessitant elle-même un savoir et une méthode philosophiques. La théologie catholique se conçoit comme l'utilisation de la raison au service de la Révélation divine²: la droite raison naturelle explicitant les sources bibliques de l'Ancien comme du Nouveau Testament, de même que la tradition en suivant les indications du

générateur des constitutions; ESS: Etude sur la souveraineté; DP: Du Pape; DEG: De l'Eglise gallicane; LIE: Lettres sur l'Inquisition espagnole; SSP: Les soirées de St Pétersbourg; AS: Appendice sur les sacrifices; DJD: Délais de la justice divine dans la punition des coupables; EPB: Examen de la philosophie de Bacon.

² Cette définition de la théologie est manifeste chez ST. THOMAS D'AQUIN; *Somme théologique*, 1-2, 71, 6,5; *Somme contre les gentils*, 4, 25; *In Boetii de Trinitate*, 2,3,7.

magistère de l'Eglise³. Ce travail théologique était au XVIII^e siècle principalement réservé à la formation des clercs et l'on conçoit que Joseph de Maistre n'en ait pas bénéficié; mais s'engager hardiment dans le combat intellectuel au nom de la foi catholique en n'ayant qu'une connaissance catéchétique et plus ou moins pieuse de cette foi, très illustrée il est vrai par d'abondantes lectures autodidactes, peut relever de la témérité et déboucher sur l'insuffisance des moyens pour obtenir la fin recherchée, à savoir, répondre avec pertinence et succès aux interprétations nouvelles sur l'homme qui découlent de ce projet général de bouleversement sociétal. Faute de quoi Joseph de Maistre aborde de manière élégante mais superficielle des problématiques ancestrales; ainsi en va-t-il pour la fameuse négation de l'universel "homme":

«La constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu»⁴.

Ou bien il s'agit d'une boutade, mais dont la force rationnelle et démonstrative est inexistante, ou bien c'est une affirmation sérieuse qui situe son auteur dans le nominalisme philosophique le plus radical en contradiction avec les principes dont il se prévaut⁵.

A prendre l'ensemble de l'interprétation du politique par Joseph de Maistre, il est possible de caractériser sa démarche autour

³ Cette référence au magistère de l'Eglise s'explique par la conception catholique du rôle historique de l'Eglise: veillant à l'authenticité du dépôt de la foi reçue du Christ lui-même, l'Eglise n'a pas une mission statique car elle est secondée en permanence par Dieu en la personne de l'Esprit-Saint. Evidemment, au cours de ces lignes il ne sera envisagé que le magistère de l'Eglise et les sources théologiques connus à l'époque de Joseph de Maistre.

⁴ CF, Ch. 6.

⁵ Il suffit de lire les philosophes de l'antiquité, notamment Aristote, pour démanteler cette affirmation: l'universel "homme" réside dans l'homme singulier: tel français, tel italien, tel russe, etc. et pas simplement comme Joseph de Maistre le dit "des" français, "des italiens", etc., car c'est dans le singulier sensible, seul perçu par nos sens, que se trouve réellement l'universel abstrait.

de deux thèmes: l'être et le temps ou encore l'ontologie et l'histoire. Dans le premier cas, il opère inconsciemment une double réduction, et du divin et de l'humain; dans le second, il oscille entre un dogmatisme moralisant (la politique est réduite à la morale) et un déterminisme pré-positiviste (réduction des sciences humaines et sociales aux sciences physiques).

I. Une lecture anthropomorphique de la divinité qui conduit à une conception atrophiée de l'humanité

Le fait que l'homme ait été créé "imago Dei" — à l'image de Dieu⁶ — ne veut nullement dire que Dieu soit comme l'homme; c'est justement le principe du raisonnement théologique par analogie, qui, partant des créatures, l'homme notamment, porte à l'absolu le relatif du créé. Or, Joseph de Maistre semble procéder inversement: il attribue à Dieu le comportement de l'homme, il tend à ramener l'action divine sur le même plan que l'action humaine. Que selon la conception chrétienne, Dieu se soit fait homme pour que l'homme devienne Dieu⁷, ne veut pas dire que Dieu agisse comme l'homme; c'est justement pourquoi Paul de Tarse parle de "kénose", d'anéantissement du Christ dans l'incarnation. Cette équivoque transparaît dans le traitement de quatre concepts fondamentaux de la philosophie politique: les notions de liberté, de création, de souveraineté et de constitution.

1. Equivoque sur la notion de liberté

Apparemment, dans un certain nombre d'affirmations, Joseph de Maistre exprime la conception chrétienne de la totale compatibilité entre la Providence divine (à savoir le plan divin sur chaque être

⁶ Genèse, 1, 22.

⁷ «Deus fit homo ut homo fieret Deus»: ST. AUGUSTIN, *Sermo 128*: cfr. ST. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theol.* III, q.1, a. 2 corp.

humain comme sur l'ensemble de l'humanité et de l'histoire) et la liberté humaine, la liberté de choix et d'action de l'homme:

«Ce qu'il y a de plus admirable dans l'ordre universel des choses, c'est l'action des êtres libres sous la main divine...pour elle tout est moyen, même l'obstacle; et les irrégularités produites par l'opération des agents libres, viennent se ranger dans l'ordre général»⁸.

Mais en même temps il explicite cette compatibilité sur un même plan, ce qui équivaut à la contradiction insoluble ou philosophiquement insignifiante:

«Librement esclaves, ils opèrent tout à la fois volontairement et nécessairement: ils font réellement ce qu'ils veulent, mais sans pouvoir déranger les plans généraux»⁹:

ou bien nous sommes libres ou bien nous sommes esclaves, ou bien il y a une volonté libre ou bien une nécessité déterministe, car liberté et déterminisme ne peuvent coexister sur un même plan. De même l'affirmation selon laquelle «l'homme ayant été créé libre, il est mu librement», traduit l'ambiguïté de l'expression; on ne peut être mu librement: ou on est mu, ou on est libre¹⁰.

⁸ CF, Ch. 1.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ St. Thomas d'Aquin argumente subtilement sur la question en affirmant que «liber enim est qui sui causa est», notamment dans la *Somme contre les Gentils*, Livre 3, Chapitre 62: «Quiconque est maître de son acte est libre dans son agir, celui-là est libre en effet qui est cause de soi, mais celui qui est déterminé à l'action par un autre est soumis à son joug»; ce qui le conduit à écrire: «Tout être est ce qui lui convient d'être selon sa nature. Donc, quand il se meut par un agent extérieur, il n'agit point par lui-même, mais par l'impulsion d'autrui ce qui est d'un esclave. Or, selon la nature, l'homme est raisonnable. Donc, quand il se meut selon la raison, c'est par un mouvement qui lui est propre qu'il se meut, et il agit par lui-même, ce qui est le fait de la liberté; mais quand il pêche, il agit contre la raison, et alors c'est comme s'il était retenu sous une domination étrangère: c'est pour cela que celui qui commet le péché est esclave du péché». C'est pourquoi au Chapitre 73 de la *Somme contre les Gentils* intitulé «Comment la divine providence ne supprime pas le libre arbitre», on peut lire: «Grégoire de Nysse affirme que *tous les êtres sont conduits sagement par la volonté de Dieu grâce à laquelle ils sont*. Or la fin dernière de toute créature est de ressembler à Dieu. Or l'agent volontaire touche à la divine ressemblance par son agir libre... La divine providence ne peut donc supprimer la liberté du vouloir».

Au fond, cette conception extrêmement réduite de la liberté humaine — au bord de la négation — se traduit par plusieurs traits de la pensée maïstrienne: le recours à des analogies imagières non proportionnées comme celles de la chaîne et de la truëlle dans les rapports entre Dieu et l'homme:

«Nous sommes attachés au trône de l'Être suprême par une chaîne souple qui nous retient sans nous asservir»¹¹;

L'image de la chaîne induit à la fois l'idée d'une inégalité de condition et d'une certaine similitude de nature entre celui qui enchaîne et celui qui est enchaîné. Or, dans le rapport entre Dieu et l'homme, on est en présence d'une différence ontologique de nature entre le Créateur et la créature. L'homme demeure une créature marquée par le limité et le relatif, tandis que Dieu est la perfection et l'absolu. L'image de la truëlle entre les mains de l'architecte n'est pas davantage pertinente: la truëlle est un objet inanimé et inerte alors que l'homme est un sujet animé et autonome relativement. Dire que l'homme dans sa prétention orgueilleuse

«c'est, dans un sens, la truëlle qui se croit architecte», ajouter que «l'homme est intelligent, [qu']il est libre, [qu']il est sublime sans doute, mais [qu']il n'en est pas moins un outil de Dieu suivant l'heureuse expression de Plutarque»¹²,

c'est se livrer à des considérations imagées relevant d'un discours ascétique, mais nullement d'un discours apologétique qui a pour objet d'emporter la conviction de non-croyants sur une base rationnelle.

L'adhésion de Joseph de Maistre à l'innéisme philosophique lui sert également d'argument pour justifier les limites de la liberté humaine¹³. Sa conception théologique extrêmement pessimiste de l'homme après la chute originelle, proche de celle de Luther, accroît encore cette tendance:

¹¹ CF, Ch. 1.

¹² EPGC.

¹³ «Les idées innées constituent les bornes de l'action humaine», SSP, 7° E.

«L'incroyable dégradation de l'homme... Le mal a tout souillé... L'homme entier n'est qu'une maladie qui a vicié l'homme dans son essence la plus intime... dont la volonté est brisée... L'homme est horriblement mauvais... Etat de dégradation aussi visible que déplorable... Immense dégradation de l'homme»¹⁴.

Le magistère de l'Eglise tel que le diplomate sarde pouvait le connaître souligne bien que le péché — originel comme personnel — est bien le plus grand mal qui puisse exister, mais que simultanément la grâce et les sacrements apportés par le Christ transforment complètement le destin de l'humanité au point que l'Eglise s'exclame à propos de la faute d'Adam et Eve, "*felix culpa*": heureuse faute qui nous a valu un tel rédempteur. Le Christ vient libérer l'homme et lui apporter une joie sans mesure.

La théologie chrétienne dans ses diverses écoles, déduit de la Révélation que l'intelligence humaine, imitation de l'intelligence divine, ne se situe pas sur le même plan que cette dernière. L'intelligence divine est absolue car elle relève de celui qui est par lui-même; l'intelligence humaine est limitée et donc, elle ne peut concevoir exactement la plénitude de l'intelligence divine, le travers récurrent auquel n'échappe pas notre auteur étant d'anthropomorphiser cette intelligence divine, de la concevoir à l'imitation de notre intelligence; or c'est l'opération inverse qu'il faut réaliser. Cette intelligence humaine est douée de liberté réelle et l'intelligence divine respecte cette liberté tout en la sublimant. Implicitement, Joseph de Maistre tend à réduire l'expression de cette intelligence divine à l'égard du gouvernement du créé (Providence) aux fonctionnements des lois physiques ordinaires, ce qui a pour corollaire de confondre le déterminisme de ces lois avec ce qui meut l'être humain, faisant de la liberté humaine une appellation sans réel contenu. Inversement, lorsque Joseph de Maistre affirme qu'il

¹⁴ SSP 4° et 7° E.

«faut se garder de l'erreur énorme de croire que la liberté soit quelque chose d'absolu, non susceptible de plus ou de moins»¹⁵,

il s'inscrit dans la conception réaliste et chrétienne de la liberté humaine qui s'oppose à celle, prométhéenne, de la modernité.

2. *Equivoque sur la notion de création*

Le problème fondamental posé par le concept de "création" c'est la dualité de sens: il y a la création au sens ontologique de création à partir de rien, "ex nihilo", qui est le propre de l'Être créateur de tout ce qui est y compris, bien sûr, le temps et l'histoire, ce qui signifie la maintenance dans l'être; dans l'ordre humain le concept de création est habituellement utilisé pour désigner la créativité et l'invention humaines comme dans le cas de la création artistique ou de la procréation. Cette dernière notion ne recouvre pas uniquement la reproduction du genre humain mais également, selon l'anthropologie chrétienne, toute l'inventivité humaine qui se manifeste dans les sciences, qu'elles portent sur la nature ou sur l'homme et ses sociétés, dans la culture et les arts, comme participation au pouvoir créateur de la divinité. Usant des causes secondes, y compris la liberté humaine, la providence divine accomplit son dessein de parachèvement de la création moyennant les créatures, essentiellement la créature humaine. Cette participation de la créativité humaine relève aussi bien de l'agir moral et social ("agibilium") que du domaine des arts et techniques ("factibilium")¹⁶. Si l'ordre physique dans son ensemble s'impose à l'homme y compris les éléments matériels dont l'homme est constitué, comme son corps par exemple, les lois morales de réalisation optimale de l'humanité s'offrent comme étant l'objet d'un choix libre dont le pouvoir libérateur ne s'opère que dans le bien, tandis qu'un troisième ordre de lois et de structurations humaines et sociales, se mêlant aux lois physiques et morales,

¹⁵ CF, Ch. 8.

¹⁶ Ces termes latins sont couramment utilisés par nombre d'auteurs chrétiens dont St. Thomas d'Aquin, que Joseph de Maistre cite de temps à autres.

constituent l'immense domaine de la richesse de l'inventivité culturelle de l'homme.

Dans l'«Essai sur le principe générateur des constitutions», Joseph de Maistre nie l'inventivité humaine dans l'ordre de la société:

«Non seulement la création n'appartient point à l'homme, mais il ne paraît pas que notre puissance, non assistée, s'étende jusqu'à changer en mieux les institutions établies. S'il y a quelque chose d'évident pour l'homme, c'est l'existence de deux forces opposées qui se combattent sans relâche dans l'univers. [le bien et le mal] ... le célèbre Zanotti a dit: Il est difficile de changer les choses en mieux. [...] Origène: Rien ne peut changer en mieux parmi les hommes INDIVINEMENT (sans Dieu rien de mieux)... Le mot de réforme, en lui-même et avant tout examen, sera toujours suspect à la sagesse, et l'expérience de tous les siècles justifie cette sorte d'instinct»¹⁷.

Non seulement la création est niée mais également la réformation:

«non seulement la création n'appartient point à l'homme, mais la réformation même ne lui appartient que d'une manière secondaire et avec une foule de restrictions terribles. Et partant de ces principes incontestables, chaque homme peut juger les institutions de son pays avec une certitude parfaite; il peut surtout apprécier tous ces créateurs, ces législateurs, ces restaurateurs des nations, si chers au dix-huitième siècle, et que la postérité regardera avec pitié, peut-être même avec horreur. On a bâti des châteaux de cartes en Europe et hors d'Europe»¹⁸.

La raison en est la confusion opérée par Joseph de Maistre entre la politique et la morale, comme si toute la politique ne relevait que

¹⁷ EPGC, XL, 276-278.

¹⁸ EPGC, XLV, 283-284.

de la morale, ce que traduisent les affirmations suivantes qui ne valent que pour la qualification des actes bons et mauvais:

«L'homme en rapport avec son Créateur est sublime, et son action est créatrice: au contraire, dès qu'il se sépare de Dieu et qu'il agit seul, il ne cesse pas d'être puissant, car c'est un privilège de sa nature; mais son action est négative et n'aboutit qu'à détruire»¹⁹.

Opérant une confusion entre les deux sens du concept de création, entre les lois physiques, morales, culturelles et techniques, il s'enferme dans une interprétation philosophiquement et théologiquement intenable concernant les institutions humaines:

«...il a cru qu'il avait le pouvoir de créer, tandis qu'il n'a pas seulement celui de nommer. Il a cru, lui qui n'a pas seulement le pouvoir de produire un insecte ou un brin de mousse, qu'il était l'auteur immédiat de la souveraineté, la chose la plus importante, la plus sacrée, la plus fondamentale du monde moral et politique... Il a cru que c'est lui qui avait inventé les langues, tandis qu'il ne tient encore qu'à lui de voir que toute langue humaine est apprise et jamais inventée... Il a cru qu'il pouvait constituer les nations, ... qu'il pouvait créer cette unité nationale en vertu de laquelle une nation n'est pas une autre. Enfin, il a cru que, puisqu'il avait le pouvoir de créer des institutions, il avait à plus forte raison celui de les emprunter aux nations et de les transporter chez lui toutes faites...»²⁰.

D'où la célèbre affirmation des "Considérations": «L'homme peut tout modifier dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien: telle est sa loi, au physique comme au moral»²¹. Quelle est sa sphère d'activité s'il ne crée rien, sinon celle d'un animal?

¹⁹ EPGC, XLV, 284.

²⁰ EPGC, XLVII, 285-286.

²¹ CF, Ch 6.

Il s'en suit deux tendances chez Joseph de Maistre pour expliquer l'agir social de l'homme: ou bien le ramener au déterminisme des lois physiques ou bien l'enclorre dans le caractère impératif des lois morales divines; dans le premier cas, l'interprétation s'apparente au matérialisme; dans le second, elle confine au dogmatisme. C'est ce qui apparaît successivement dans le recours abondant aux analogies végétales pour expliquer les institutions humaines et sociales, dans l'obligation pour ces mêmes institutions d'être divinement fondées faute de ne point subsister. L'analogie végétale a pour objet par une image de faire croire à une similitude de situation qui, en fait, n'existe pas dans la réalité:

«L'homme peut sans doute planter un pépin, élever un arbre, le perfectionner par la greffe, et le tailler en cent manières; mais jamais il ne s'est figuré qu'il avait le pouvoir de faire un arbre»²²;

le pouvoir des dirigeants révolutionnaires de la France est «factice et passager» parce qu'

«ils n'ont été ni plantés, ni semés; que leur tronc n'a point jeté de racines dans la terre, et qu'un souffle les emportera comme la paille»²³; «ne voyez-vous pas que vos institutions républicaines n'ont point de racines, et qu'elles ne sont que posées sur votre sol, au lieu que les précédentes y étaient plantées. Il a fallu la hache pour renverser celles-ci; les autres céderont à un souffle et ne laisseront point de trace»²⁴.

²² CF, Ch. 6.

²³ CF, Ch. 9.

²⁴ CF, Ch. 10. On peut citer également ce passage de EPGC, X, 244: «...Parce que l'homme agit, il croit agir seul, et parce qu'il a conscience de sa liberté, il oublie sa dépendance. Dans l'ordre physique il entend raison; et quoiqu'il puisse, par exemple, planter un gland, l'arroser, etc., cependant il est capable de convenir qu'il ne fait pas des chênes, parce qu'il voit l'arbre croître et se perfectionner sans que le pouvoir humain s'en mêle, et que d'ailleurs il n'a pas fait le gland; mais dans l'ordre social où il est présent et agent, il se met à croire qu'il est réellement l'auteur direct de tout ce qui se fait par lui».

Les institutions sociales et politiques doivent imiter servilement celles de l'Eglise pour être assurées de quelque légitimité et de quelque durée: «Il en est de même de l'Eglise et de l'Etat»²⁵. Or, si l'Eglise et l'Etat ont bien leur autonomie respective elles ne sont pas deux sociétés identiques, car elles n'ont pas la même finalité. Tandis que l'Eglise a été explicitement voulue et fondée par le Christ (*“de iure divino”*), il n'en est rien pour l'Etat qu'il laisse à la libre gestion des hommes²⁶. Ontologiquement, il est clair que Dieu en tant que créateur est l'auteur de tout en permanence, qu'il est le législateur suprême de toute chose, mais alors que la société politique relève du droit naturel, l'Eglise relève du droit divin positif. Devant les bouleversements inédits qui affectent son temps, Joseph de Maistre cherche désespérément des appuis dans l'immutabilité d'une volonté divine explicite pour tenter irrationnellement de restaurer le calme politique supposé ancestral: «Or, cette force, c'est le nom sur lequel ces institutions reposent; car rien n'est que par celui qui est»²⁷. Qu'il soit possible de partager ses sentiments, tous le monde y conviendra, mais non son raisonnement.

Cette difficulté pour l'auteur des “Considérations” de reconnaître la créativité humaine harmonieusement insérée dans la volonté divine se fait jour dans la manière dont il réagit face au projet architectural et urbanistique de réalisation de la nouvelle capitale des Etats-Unis, Washington:

«En conséquence, on a décidé qu'on bâtirait une ville nouvelle qui serait le siège du gouvernement. On a choisi l'emplacement le plus avantageux sur le bord d'un grand fleuve; on a arrêté que la ville s'appellerait Washington; la

²⁵ EPGC, XVII, 251.

²⁶ Le magistère de l'Eglise a délivré depuis les premiers siècles du christianisme une interprétation claire du fameux «Rendez à César ce qui est à César...»: à Dieu tout est dû, le politique comme le reste des activités humaines, car «tout pouvoir vient de Dieu»; mais cette origine ontologiquement divine des choses n'induit pas leur intouchabilité: l'autonomie relative du politique comme des autres activités humaines s'inscrit dans la mise en œuvre voulue par Dieu de la liberté créatrice de l'homme. Voir aussi dans l'Ancien Testament, *Sir* 15, 14 et 18: «C'est lui qui au commencement a fait l'homme et il l'a laissé à son conseil...».

²⁷ CF, Ch. 5.

place de tous les édifices publics est marquée; on a mis la main à l'oeuvre, et le plan de la cité-reine circule déjà dans toute l'Europe. Essentiellement il n'y a rien là qui passe les forces du pouvoir humain; on peut bien bâtir une ville; néanmoins il y a trop de délibération, trop d'humanité dans cette affaire; et l'on pourrait gager mille contre un que la ville ne se bâtira pas, ou qu'elle ne s'appellera pas Washington, ou que le congrès n'y résidera pas»²⁸.

Dans la conception chrétienne que met en avant Joseph de Maistre, il ne peut pas y avoir «trop d'humanité» puisque tout ce qui est humain est en un certain sens divin; c'est un peu comme si était acceptée l'idée philosophiquement et théologiquement incohérente selon laquelle le pouvoir de l'homme pourrait soustraire à Dieu quelques éléments de sa souveraineté.

3. Equivoque sur la notion de souveraineté

De même qu'il a été possible de discerner deux contenus au concept de "création", semblablement, il convient de bien distinguer la souveraineté ontologique et absolue de Dieu sur tout le créé, de la souveraineté politique humaine relative (même lorsqu'elle se prétend absolue), ainsi appelée par analogie relative avec la première. Or, le magistrat chambérien ne va retenir que la conception ontologique absolue indûment appliquée au politique, laissant croire à une théocratie politique directe:

«Il est écrit: C'EST MOI QUI FAIS LES SOUVERAINS (Per me Reges regnant, Prov., VIII,15). Ceci n'est point une phrase d'église, une métaphore de prédicateur; c'est la vérité littérale, simple et palpable. C'est une loi du monde politique. Dieu fait les Rois, au pied de la lettre. Il prépare les races royales; il les mûrit au milieu d'un nuage qui cache leur origine. Elles paraissent ensuite couronnées de gloire et d'honneur; elles se placent; et voici le plus grand signe

²⁸ CF, Ch. 7, 88.

de leur légitimité. C'est qu'elles avancent comme d'elles-mêmes, sans violence d'une part, et sans délibération marquée de l'autre: c'est une espèce de tranquillité magnifique qu'il n'est pas aisé d'exprimer. Usurpation légitime me semblerait l'expression propre (si elle n'était point trop hardie) pour caractériser ces sortes d'origines que le temps se hâte de consacrer²⁹.

Ce texte bien connu glisse d'une affirmation de la souveraineté ontologique de Dieu à l'affirmation indémontrée de sa transposition pure et simple dans le champ de l'activité politique humaine, pour aboutir — encore un saut non fondé rationnellement — à la forme nécessairement héréditaire et dynastique de ce même pouvoir politique: la souveraineté divine est une loi du monde, pas spécifiquement du monde politique; si tout pouvoir vient de Dieu les modalités d'accès comme d'exercice de la forme particulière du pouvoir qu'est la politique ne font pas l'objet d'une prescription divine particulière, ni davantage de son intervention directe; vouloir imposer la royauté héréditaire comme nier la possibilité pour le peuple de choisir ses gouvernants³⁰ sur une prétendue loi divine, n'a pas de fondement sérieux dans la foi et la morale chrétiennes.

La souveraineté politique est entre les mains des hommes et elle ne peut être absolue du fait que les hommes ne le sont manifestement pas; son usage est l'objet de principes éthiques dont l'origine est divine; c'est pourquoi le concept d'"attentat à la souveraineté" employé par Joseph de Maistre n'a guère de sens puisqu'en aucune manière le pouvoir de l'homme ne peut porter atteinte à celui de Dieu:

²⁹ EPGC, 231-232.

³⁰ «Dieu s'étant réservé la formation des souverainetés, nous en avertit en ne confiant jamais à la multitude le choix de ses maîtres. Il ne l'emploie, dans ces grands mouvements qui décident le sort des empires, que comme un instrument passif. Jamais elle n'obtient ce qu'elle veut: toujours elle accepte, jamais elle ne choisit. On peut même remarquer une affectation de la Providence (qu'on me permette cette expression); c'est que les efforts du peuple pour atteindre un objet, sont précisément le moyen qu'elle emploie pour l'en éloigner» (CF, Ch. 9).

«Un des plus grands crimes qu'on puisse commettre, c'est sans doute l'attentat contre la souveraineté, nul n'ayant des suites plus terribles»³¹.

En effet, dans l'esprit de notre "providentialiste", cette prétendue souveraineté politique directe de Dieu se reconnaîtrait à quelques signes: l'idée divine qui consacre spécialement l'institution politique véritable, sa similitude avec la structure hiérarchique et monarchique de l'Eglise et même la participation du clergé catholique à l'exercice du pouvoir qui en découle:

«Aucune institution humaine ne peut durer si elle n'est supportée par la main qui supporte tout: c'est à dire si elle ne lui est spécialement consacrée dans son origine [...] Si la base est purement humaine, l'édifice ne peut tenir: et plus il y aura d'hommes qui s'en seront mêlés, plus ils y auront mis de délibération, de science et d'écriture surtout, enfin, de moyens humains de tous les genres, et plus l'institution sera fragile. [...] Par la raison contraire, plus l'institution est divine dans ses bases, et plus elle est durable»³².

Joseph de Maistre veut lier le sort historique du christianisme et la forme monarchique du pouvoir politique:

«Que si l'on veut savoir le résultat probable de la révolution française, il suffit d'examiner en quoi toutes les factions se sont réunies: toutes ont voulu l'avilissement, la destruction même du christianisme universel et de la monarchie; d'où il suit que tous leurs efforts n'aboutiront qu'à l'exaltation du christianisme et de la monarchie»³³.

C'est pourquoi, il s'emploie à étayer son affirmation par une tentative de démonstration; l'Eglise institution sublime par excellence est monarchique, donc, l'Etat doit l'être également; il a déjà été

³¹ CF, Ch. 2.

³² EPGC, XLVI, 284, LVII, 298.

³³ CF, Ch. 9.

souligné que les deux institutions n' étaient pas de même nature ni de même finalité, ce qui abolit la volonté de les rendre identiques, d'autant que l'argument développé par Joseph de Maistre pour justifier la structure monarchique de l'Église n'est pas celui que retiennent les sciences sacrées: ce n'est pas en raison du nombre étendu des sujets que la monarchie est rendue nécessaire dans l'Église³⁴, mais par pure volonté divine positive: «Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église...»³⁵. Poussant encore plus loin cet amalgame contestable entre les deux institutions, l'ecclésiastique et la politique, il fait de la participation du clergé catholique au pouvoir politique³⁶ un gage de sa durée et de son excellence, aboutissant ainsi à un curieux cléricalisme par volonté de multiplier les signes extérieurs de rattachement du pouvoir à la Divinité.

4. *Equivoque sur la notion de constitution*

Dans l'histoire de la pensée politique apparaissent classiquement deux notions de ce qu'il est courant d'appeler "constitution": une au sens organique et physiologique, l'autre au sens juridique large. Cette dernière ne doit être, pour Joseph de Maistre, que la transcription la plus fidèle possible de la première qui est "naturelle":

«Qu'est-ce qu'une constitution? n'est-ce pas la solution du problème suivant? Étant données la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes et les mauvaises quali-

³⁴ «J'ai parlé du christianisme comme système de croyance; je vais maintenant l'envisager comme souveraineté, dans son association la plus nombreuse. Là, elle est monarchique, comme tout le monde le sait, et cela devrait être, puisque la monarchie devient par la nature même des choses, plus nécessaire à mesure que l'association devient plus nombreuse.», EPGC, XVIII, 252.

³⁵ *Matthieu*, 16, 18.

³⁶ Parlant de l'histoire du gouvernement de la France dans CF, Ch. 9, il met en exergue la participation importante des hommes d'Église: «Je ne crois pas qu'aucune monarchie européenne ait employé, pour le bien de l'État, un plus grand nombre de pontifes dans le gouvernement civil».

tés d'une certaine nation, trouver les lois qui lui conviennent»³⁷.

Tous ces paramètres énumérés de la constitution organique et "vitale" d'un pays sont ramenés à la structure végétale, celle d'un arbre, c'est à dire à une forme rudimentaire du vivant à laquelle notre auteur veut réduire implicitement la forme extrêmement élaborée et complexe du vivant humain perçu dans son agir social libre: «L'homme peut sans doute planter un pépin, élever un arbre, le perfectionner par la greffe, et le tailler en cent manières; mais jamais il ne s'est figuré qu'il avait le pouvoir de faire un arbre. Comment s'est-il imaginé qu'il avait celui de faire une constitution?»³⁸.

Ce réductionnisme a également pour objectif de faire de Dieu l'auteur des constitutions juridiques, soit indirectement puisqu'elles sont calquées sur des lois de nature dont il est le créateur permanent, soit même directement:

«La raison et l'expérience se réunissent pour établir qu'une constitution est une œuvre divine... L'essence d'une loi fondamentale est que personne n'ait le droit de l'abolir: or, comment sera-t-elle au-dessus de tous, si quelqu'un l'a faite ?». D'où «la profonde imbécillité... imbécillité dis-je, de ces pauvres gens qui s'imaginent que les législateurs sont des hommes...»³⁹.

À l'imitation des principes retenus par l'exégèse biblique selon lesquels Dieu est l'auteur principal des textes sacrés se servant d'instruments humains que sont les écrivains inspirés⁴⁰, Joseph de Maistre veut étendre ces caractéristiques aux constitutions politiques pour leur conférer de manière un peu sommaire l'immutabi-

³⁷ CF, Ch. 6.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ EPGC, I, II et XXI.

⁴⁰ Concile de Florence (1441), Décret «pro Jacobitis».

lité et l'intouchabilité ainsi désirées. Les constitutions sont bien rédigées par des hommes, mais par des hommes hors du commun⁴¹, ayant une fonction médiatrice entre Dieu et les hommes, à l'instar du sacerdoce chrétien:

«Lorsque la Providence a décrété la formation plus rapide d'une constitution politique, il paraît un homme revêtu d'une puissance indéfinissable: [...] Voici le caractère distinctif de ces législateurs par excellence. Ils sont rois, ou éminemment nobles: à cet égard, il n'y a et il ne peut y avoir aucune exception. Ces législateurs mêmes, avec leur puissance extraordinaire, ne font jamais que rassembler des éléments préexistants dans les coutumes et le caractère des peuples; mais ce rassemblement, cette formation rapide qui tiennent de la création, ne s'exécutent qu'au nom de la Divinité. La politique et la religion se fondent ensemble: on distingue à peine le législateur du prêtre...»⁴².

Pour que la part humaine soit la plus inexistante possible, comme si cela pouvait être le gage de la préservation de l'intégralité de la part divine, il faut que les législateurs humains ne délibèrent pas, que la réflexion humaine n'y ait aucune place:

«C'est qu'ils ne sont jamais ce qu'on appelle des savants, qu'ils n'écrivent point, qu'ils agissent par instinct et par impulsion, plus que par raisonnement, et qu'ils n'ont d'autre instrument pour agir, qu'une certaine force morale qui plie les volontés comme le vent courbe une moisson»⁴³;

pour mieux renforcer cet argument notre observateur du politique se livre à des affirmations dont les prétentions universelles et

⁴¹ Ce dogmatisme de la formule: «Ils sont rois ou éminemment nobles: à cet égard il ne peut y avoir aucune exception» n'a aucun fondement dans la réalité, mais uniquement dans le discours téléologique de l'auteur des "Considérations": il faut à tout prix déshumaniser les actes politiques fondamentaux pour les diviniser et cette sacralisation nécessite le recours à une élite instrumentale.

⁴² CF, Ch. 6.

⁴³ *Ibidem*.

générales apparaissent excessives au regard de la réalité constitutionnelle:

«Cependant il est une vérité aussi certaine, dans son genre, qu'une proposition de mathématiques; c'est que nulle grande institution ne résulte d'une délibération, et que les ouvrages humains sont fragiles en proportion du nombre d'hommes qui s'en mêlent, et de l'appareil de science et de raisonnement qu'on emploie a priori»⁴⁴.

Il est une autre manière pour Joseph de Maistre de faire échapper à l'influence humaine l'origine des constitutions politiques, c'est de nier jusqu'à l'absurde⁴⁵ le droit écrit en cette matière:

«Ce qu'il y a précisément de plus fondamental et de plus essentiellement constitutionnel dans les lois d'une nation ne saurait être écrit. [...] Plus on examinera le jeu de l'action humaine dans la formation des constitutions politiques, et plus on se convaincra qu'elle n'y entre que d'une manière infiniment subordonnée, ou comme simple instrument; et je ne crois pas qu'il reste le moindre doute sur l'incontestable vérité des propositions suivantes:

1. Que les racines des constitutions politiques existent avant toute loi écrite;
2. Qu'une loi constitutionnelle n'est et ne peut être que le développement ou la sanction d'un droit préexistant et non écrit;
3. Que ce qu'il y a de plus essentiel, de plus intrinsèquement constitutionnel, et de véritablement fondamental, n'est jamais écrit, et même ne saurait l'être, sans exposer l'Etat;

⁴⁴ CF, Ch. 7.

⁴⁵ Comment qualifier autrement l'affirmation suivante qui "diabolise" l'écrit: «...l'écriture est constamment un signe de faiblesse, d'ignorance ou de danger... toute loi écrite n'est qu'un mal nécessaire, produit par l'infirmité ou la malice humaine...», EPGC, XXI.

4. Que la faiblesse et la fragilité d'une constitution sont précisément en raison directe de la multiplicité des articles constitutionnels écrits»⁴⁶.

Pour faire bonne mesure, quelques pages plus loin, le propos se clôt par une sentence dogmatique sans appel:

«Tout nous ramène donc à la règle générale: L'homme ne peut faire une constitution, et nulle constitution légitime ne saurait être écrite»⁴⁷.

Comme ce fut le cas pour la notion de souveraineté, Joseph de Maistre croit pertinent pour sa démonstration de recourir au modèle sociologique et institutionnel du christianisme qui, d'après lui, serait «soumis à cette loi générale»⁴⁸: le Christ n'a rien écrit lui-même, il n'a rien fait écrire sous forme législative et

«si un peuple possède un de ces codes de croyance, on peut être sûr de trois choses: 1. que la religion est fausse; 2. qu'il a écrit son code religieux dans un accès de fièvre; 3. qu'on s'en moquera en peu de temps chez cette nation même, et qu'il ne peut avoir ni force ni durée»⁴⁹.

Et, pourtant, malgré la radicalité affirmative de ces propos, notre auteur se corrige quelques pages plus loin, se souvenant du Décalogue:

«À cette règle générale que nulle constitution ne peut être écrite ni faite a priori, on ne connaît qu'une seule exception: c'est la législation de Moïse»⁵⁰.

Là encore Joseph de Maistre est pris en défaut sur la connaissance de l'histoire de l'Église; le Christ ne cesse de rappeler qu'il est

⁴⁶ EPGC, I et IX.

⁴⁷ EPGC, XXVIII.

⁴⁸ EPGC, XV.

⁴⁹ EPGC, XVI.

⁵⁰ EPGC, XXIX.

venu accomplir et non abolir la loi mosaïque⁵¹ en la vivifiant par un commandement nouveau, celui de la charité: c'est la loi du Christ, celle qu'il a enseignée et lui-même réalisé dans son comportement et par ses sacrements. L'écriture ne fait pas défaut puisque, par volonté divine, cet enseignement et ces faits ont été consignés dans les Évangiles, complétés par les Actes des Apôtres et les Lettres apostoliques; les premiers siècles du christianisme sont marqués par le désir des communautés chrétiennes de mettre sous forme synthétique et ramassée les éléments fondamentaux de la foi: ce sont les symboles⁵²; les conciles qui se réunissent ont pour objet par des textes de clarifier doctrinalement ces vérités de foi face à la récurrence des hérésies ou conceptions déformées et incohérentes par rapport aux enseignements du Christ; c'est le cas, dans une période plus récente, du Concile de Trente et de son catéchisme promulgué par Saint Pie V en 1566; contrairement à son affirmation selon laquelle «jamais l'Eglise n'a cherché à écrire ses dogmes; toujours on l'y a forcée»⁵³, c'est à la Providence divine que l'Eglise attribue cette multiplication d'écrits engendrés par les circonstances historiques et qu'on appelle le «Magistère».

A côté de ces outrances et de ces lacunes, Joseph de Maistre ne manque pas de fournir des remarques judicieuses; ainsi en va-t-il de la prolifération législative et constitutionnelle — typique de la période révolutionnaire en France — analysée comme un signe de faiblesse du pouvoir et des institutions:

«On ne peut se lasser de contempler le spectacle incroyable d'une nation qui se donne trois constitutions en

⁵¹ *Matthieu*, 5, 17.

⁵² Les symboles ou professions de foi sont des formules dont les termes ont un caractère stable. Ils contiennent les vérités de la foi les plus importantes, ont été confirmés par l'autorité ecclésiale, et en règle générale ils étaient destinés à la profession publique de la foi (Heinrich Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Editions du Cerf, Paris, 1996, p. 1). Il est possible d'en dénombrer quelques dizaines de variantes dans les premiers siècles du christianisme qui sont à l'origine du «Credo» liturgique des périodes contemporaines.

⁵³ EPGC, XVII: «Les véritables auteurs du Concile de Trente furent les deux grands novateurs du XVI^e siècle»; les symboles, les conciles et le magistère ordinaire contredisent cette affirmation.

cinq ans. Lorsqu'on réfléchit sur ce nombre infini de lois, on éprouve successivement deux sentiments bien différents: le premier est celui de l'admiration, ou du moins de l'étonnement; on s'étonne, avec M. Burke, que cette nation, dont la légèreté est un proverbe, ait produit des travailleurs aussi obstinés. L'édifice de ces lois est une oeuvre atlantique dont l'aspect étourdit. Mais l'étonnement se change tout à coup en pitié, lorsqu'on songe à la nullité de ces lois; et l'on ne voit plus que des enfants qui se font tuer pour élever un grand édifice de cartes. Pourquoi tant de lois? C'est parce qu'il n'y a point de législateur»⁵⁴.

De même, le juriste savoyard manifeste sa perspicacité à l'égard du "constructivisme" révolutionnaire qui reproduit la conception mécaniciste, artefactuelle et interchangeable de la société humaine conçue par la modernité (l'école contractualiste à partir de Hobbes) essentiellement sous l'angle de l'appareil juridique et constitutionnel:

«La philosophie moderne est tout à la fois trop matérielle et trop présomptueuse pour apercevoir les véritables ressorts du monde politique. Une de ses folies est de croire qu'une assemblée peut constituer une nation, qu'une constitution, c'est-à-dire l'ensemble des lois fondamentales qui conviennent à une nation, et qui doivent lui donner telle ou telle forme de gouvernement, est un ouvrage comme un autre, qui n'exige que de l'esprit, des connaissances et de l'exercice; qu'on peut apprendre son métier de constituant, et que des hommes, le jour qu'ils y pensent, peuvent dire à d'autres hommes: "Faites-nous un gouvernement" comme on dit à un ouvrier: "Faites-nous une pompe à feu ou un métier à bas"»⁵⁵.

⁵⁴ CF, Ch. 7.

⁵⁵ *Ibidem*. Cette idée mécaniciste est répétée sous la forme d'une autre analogie dans le même texte: «Une constitution écrite telle que celle qui régit aujourd'hui la France, n'est qu'un automate, qui ne possède que les formes extérieures de la vie».

La référence au cartésianisme politique des révolutionnaires français n'est pas aussi explicite que chez Edmund Burke; elle ne fait qu'affleurer lorsqu'il s'agit de comparer les deux révolutions, l'américaine et la française, là encore par une image, celle que Descartes avait employée pour légitimer le doute méthodologique: «les Américains ont bâti, et n'ont pas fait "table rase" comme les Français»⁵⁶.

Le modèle constitutionnel de référence pour Joseph de Maistre c'est, bien évidemment, le système anglais, c'est à dire la constitution coutumière et souple, mais toutes ses faveurs vont à la constitution par excellence, celle de l'ancienne France; en tenant de la royauté héréditaire et monarchique, il recourt paradoxalement pour justifier son choix à l'autorité du républicain Nicolas Machiavel:

«je citerai sur l'excellence de la constitution française un témoignage irrécusable sous tous les points de vue: c'est celui d'un grand politique et d'un républicain ardent, c'est celui de Machiavel. «Il y a eu, dit-il, beaucoup de Rois et très peu de bons Rois. J'entends parmi les souverains absolus, au nombre desquels on ne doit point compter les Rois d'Égypte, lorsque ce pays, dans les temps les plus reculés, se gouvernait par les lois, ni ceux de Sparte; ni ceux de France, dans nos Temps modernes; le gouvernement de ce royaume étant, de notre connaissance, le plus tempéré par les lois. Le royaume de France, dit il ailleurs, est heureux et tranquille parce que le Roi est soumis à une infinité de lois qui font la sûreté des peuples. Celui qui constitua ce gouvernement voulut que les Rois disposassent à leur gré des armes et des trésors; mais, pour le reste, il les soumit à l'empire des lois»⁵⁷.

Cette référence machiavelienne n'est pas si paradoxale si l'on se penche sur la conception maistrienne de l'histoire politique: un certain sociologisme peut les unir.

⁵⁶ CF, Ch. 7.

⁵⁷ CF, Ch. 8.

II. Une lecture de l'histoire humaine entre moralisme et sociologisme

Sous l'appellation de "moralisme" il faut retenir, comme le suffixe le laisse supposer, une hypertrophie de la morale, — ici la morale chrétienne individuelle sous son angle ascétique —, en vue d'en tirer les lois de l'histoire humaine et de la société. Il ne s'agit pas comme le fait l'Eglise catholique depuis des siècles, de déduire de la morale du Christ les prolongements qu'elle implique dans la dimension sociale de l'agir de l'homme; il est question ici de la prétention de notre juriste savoyard à réduire l'ensemble de l'activité sociale de l'homme, au premier chef la politique, à des préceptes de morale fondamentale dans le but déjà souligné de justifier l'immuable face aux bouleversements des temps. Simultanément, Joseph de Maistre recourt à un autre procédé de lecture de l'histoire des sociétés humaines qui puisse garantir cette même fixité: il s'agit du sociologisme qui procède d'une extension à tous les aspects de l'agir libre de l'homme du modèle déterministe des sciences physiques. Dans les deux cas, ces interprétations ne sont pas acceptables par la doctrine chrétienne, alors même que notre auteur prétend constamment s'en prévaloir. Les thèmes maistriens sur l'explication de l'histoire humaine en relation avec la Providence divine sont tour à tour universels et particuliers; universels, lorsqu'il cherche à rendre compte de la justice divine dans l'immanence de l'ici-maintenant, notamment autour du problème de la récurrence de la violence et des guerres; particuliers, lorsqu'il se penche sur le sens du rôle historique de la France, notamment quant à la signification du double fait révolutionnaire et républicain.

1. Les variations explicatives sur la justice divine immanente

Joseph de Maistre affirme non sans raison dans les "Soirées" que le législateur de l'univers étant Dieu, «on ne peut mesurer la justice de celui qui est l'auteur de tout»⁵⁸. Il y a un aspect insondable du

⁵⁸ SSP, 8° E.

mystère de la divinité pour l'intelligence humaine créée et donc limitée; mais en même temps, il ne renonce pas à vouloir tirer de cette justice divine des lois historiques fondamentales. La loi principale qu'il retient c'est celle de la corrélation entre le mal de l'homme et le châtement divin, se fondant sur une conception très négative de l'homme et très punitive de la Divinité:

«L'incroyable dégradation de l'homme... Le mal a tout souillé... L'homme entier n'est qu'une maladie qui a vicié l'homme dans son essence la plus intime... Dont la volonté est brisée... L'homme est horriblement mauvais... Etat de dégradation aussi visible que déplorable. Immense dégradation de l'homme»⁵⁹.

Corrélativement, Dieu se fait justicier et Joseph de Maistre puise dans la terreur révolutionnaire des exemples illustrant ce propos:

«La providence n'a pas besoin de punir dans le temps pour justifier ses voies, mais, à cette époque elle se met à notre portée, et punit comme un tribunal humain».

Il évoque les gémissements de ceux qui déplorent le fait que des savants illustres tombent sous la hache de Robespierre; comme ils aimèrent et favorisèrent la révolution,

«on ne saurait humainement les regretter trop: mais la justice divine n'a pas le moindre respect pour les géomètres et les physiciens».

Cette dernière affirmation est en contradiction avec la conception chrétienne de la divinité; s'il est vrai que notre intelligence a du mal à concevoir comment se marient la justice et la charité en Dieu (suprêmement juste et suprêmement amour), il n'en reste pas moins que le Christ est celui «en qui habite corporellement toute la pléni-

⁵⁹ SSP, 4° et 7° E.

tude de la divinité»⁶⁰, que celui qui l'a vu a vu le Père⁶¹, qu'il se proclame doux et humble de cœur, que son commandement nouveau est l'amour sans condition, le pardon sans limites et que l'une des paraboles centrales de son enseignement est celle du fils prodigue révélant la tendresse infinie de la paternité divine à l'égard de l'homme. Or, l'image de la divinité que nous offre le juriste de Chambéry est celle d'un Dieu guerrier, vengeur, implacable; même si la référence au concept de paternité divine apparaît sous sa plume dans le 7^e entretien des "Soirées", c'est l'une des rares fois où elle apparaît et elle ne semble pas appliquée à la lecture de l'histoire et de son sens. Le magistrat insiste lourdement, de manière quasi obsessionnelle sur la mort comme peine infligée, sur l'office du bourreau comparée à celle du militaire et ne voit partout que le sang.

Cette fascination quelque peu morbide sur l'idée d'un châtiement exercé quoiqu'il arrive par la Providence divine se heurte non seulement à une lecture méditée des Évangiles, mais aussi à la méthode théologique de l'analogie lorsqu'il s'agit de discerner l'essence même du Dieu un en trois personnes: puisque l'homme a été fait à l'image de Dieu, à partir de l'imperfection de l'homme il est possible d'en déduire quelle peut être la perfection divine dont les qualités humaines sont le reflet. En partant de l'imperfection de la justice humaine, la perfection de la justice divine peut être entr'aperçue, non pas dans l'accroissement des peines et leur administration implacable, mais dans le mariage de cette justice avec la bonté et la paternité infinies de Dieu. Il semble bien que notre juge savoyard procède en sens inverse, par anthropomorphisme, alignant le divin sur l'humain: «La Providence ... à cette époque se met à notre portée et punit comme un tribunal humain»⁶².

Si tout mal est une peine, et si toute peine est infligée par amour autant que par justice, il faut non seulement payer pour soi mais

⁶⁰ *Colossiens*, 2, 9.

⁶¹ *Jean*, 14, 8 et 9: «Philippe lui dit: "Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit". Depuis si longtemps je suis avec vous, lui répond Jésus, et tu ne me connais pas, Philippe? Qui m'as vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: Montre-nous le Père!»

⁶² *CF*, Ch. 2.

aussi pour ses ancêtres; c'est ce qui le conduit à aborder l'épisode évangélique de l'aveugle de naissance:

«Ses disciples lui demandèrent: «Rabbi, qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle?» Jésus répondit: «Cet homme n'a point péché, ses parents non plus, mais c'est pour qu'en lui soient manifestées les œuvres de Dieu»⁶³.

Joseph de Maistre commente la réponse du Christ comme étant une exception à la règle générale⁶⁴ et souscrit à la thèse judaïque alors répandue sur la cause des maladies et des infortunes exprimée dans certains passages de l'Ancien Testament⁶⁵; il s'en suit qu'il s'agit d'un contresens par rapport à l'interprétation chrétienne, le Christ n'exprimant nullement une exception, mais corrigeant la conception antérieure pour souligner le mystère du mal et de la rédemption dont il est lui-même l'exemple suprême par sa passion et sa mort. Cela confirme l'impression d'une vision maistrienne de l'histoire des hommes empruntant bien davantage à l'Ancien qu'au Nouveau Testament: ce Dieu guerrier et vengeur n'est pas exactement le nouveau visage de la divinité que révèle le Christ.

Cette idée de Joseph de Maistre introduit un thème sur lequel il revient fréquemment, celui de l'injustice des innocents qui souffrent tandis que les coupables prospèrent, périssant au même titre que les coupables:

«Je sens bien que, dans toutes ces considérations, nous sommes continuellement assaillis par le tableau si fatigant des innocents qui périssent avec les coupables. Mais, sans

⁶³ Jean, 9, 2-3.

⁶⁴ SSP, 3° E: «Premièrement, je vous prie d'observer que les disciples se tenaient sûrs de l'une ou l'autre de ces deux propositions: *Que l'aveugle-né portait la peine de ses propres fautes, ou de celles de ses pères*; ce qui s'accorde merveilleusement avec les idées que je vous ai exposées sur ce point. J'observe en second lieu que la réponse divine ne présente que l'idée d'une simple exception qui confirme la loi au lieu de l'ébranler. Je comprends à merveille que cette cécité pouvait n'avoir d'autre cause que celle de la manifestation solennelle d'une puissance qui venait changer le monde».

⁶⁵ Job 4, 7-8; 2Macchabées 7, 18; Tobie 3, 3.

nous enfoncer dans cette question qui tient à tout ce qu'il y a de plus profond, on peut la considérer seulement dans son rapport avec le dogme universel, et aussi ancien que le monde, de la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables»⁶⁶.

Ce concept de réversibilité, c'est la notion chrétienne de rédemption et de co-rédemption⁶⁷ qui éclaire la récurrence du mal et les interprétations de l'auteur des "Soirées" s'inscrivent dans des considérations extrapolées de la foi chrétienne: la justice de Dieu utilise l'apparente injustice immanente⁶⁸ en épargnant par exemple un coupable connu parce que la punition serait inutile tandis qu'il châtie le coupable caché parce que ce châtiment doit sauver un homme⁶⁹. Dieu emploie le châtiment à manière de remède⁷⁰ car, en fait, il n'y a pas d'innocents. C'est ce qui éclaire la permanence de la violence dans le monde.

2. La violence et la guerre en tant que lois sociales

«Il n'y a que violence dans l'univers; mais nous sommes gâtés par la philosophie moderne, qui a dit que tout est bien, tandis que le mal a tout souillé, et que, dans un sens très vrai, tout est mal, puisque rien n'est à sa place »⁷¹.

Cette affirmation de la présence universelle de la violence est expliquée de deux manières; comme il a été possible de le rappeler dans les lignes précédentes, c'est en vertu de la présence profonde et tout aussi universelle du mal (dogmatisme moral extrapolé); mais

⁶⁶ CF, Ch. 3.

⁶⁷ La co-rédemption où la participation du chrétien aux souffrances de son maître selon cette phrase de St. Paul: «J'accomplis dans ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son Corps mystique qui est l'Eglise» (Colossiens 1, 24).

⁶⁸ SSP, 8° E.

⁶⁹ SSP, 9° E.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ CF, Ch. 3.

c'est aussi en raison d'une loi physique au déterminisme implacable, car Joseph de Maistre aligne le comportement humain moral, donc libre, sur le comportement des animaux⁷² qui, lui, est dépourvu de moralité puisque sans liberté:

«La loi de la guerre fait partie de la loi générale qui pèse sur l'univers participant de la violence qui est la loi du règne du vivant. Les animaux s'entredévorent mais pas dans la même espèce»⁷³. Les hommes se font constamment la guerre dans la même espèce: «C'est l'état habituel du genre humain»⁷⁴, «c'est l'homme qui est chargé d'égorger l'homme»⁷⁵.

C'est, d'après notre auteur, une loi physique qui obéirait à une double constante: celle d'un flux permanent de sang humain et celle d'une régulation mécanique de la population: «le sang humain doit couler sans interruption sur le globe, ici ou là»⁷⁶ et «l'extrême carnage s'allie souvent avec l'extrême population»⁷⁷. C'est un fait constatable que le sang humain est versé à l'échelle de l'humanité, c'est à dire qu'une partie du genre humain meurt de mort violente et du fait volontaire de son semblable; mais c'est un fait tout aussi constatable que ce taux de morts violentes ne soit pas nécessairement constant de même que le débit de sang versé. Il en va de même pour la prétendue régulation de la démographie humaine, préfigurant les thèses polémologiques contestables de Gaston Bouthoul⁷⁸. Le Dieu chrétien ne gère pas ses créatures humaines comme des

⁷² «Buffon a fort bien prouvé qu'une grande partie des animaux est destinée à mourir de mort violente. Il aurait pu, suivant les apparences, étendre sa démonstration à l'homme. Il y a lieu de douter, au reste, que cette destruction violente soit, en général, un aussi grand mal qu'on le croit: du moins, c'est un de ces maux qui entrent dans un ordre des choses où tout est violent et contre nature, et qui produisent des compensations». CF, Ch. 3.

⁷³ SSP, 7° E.

⁷⁴ CF, Ch. 3.

⁷⁵ SSP, 7° E.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ CF, Ch. 3.

⁷⁸ GASTON BOUTHOU, *Les guerres, Eléments de polémologie*, Payot, 1951.

colonies animales, par masses; c'est le bon pasteur qui connaît ses brebis une à une⁷⁹ et qui déclare que sa providence traite distinctement les hommes du reste de la création, cette dernière faisant déjà l'objet de ses soins les plus minutieux et attentifs⁸⁰.

Cette loi prétendument universelle de violence généralisée se réalise par la guerre dans les sociétés humaines et Joseph de Maistre la présente comme un bienfait autant pour les peuples que pour les personnes en réduisant l'humanité à une matière que l'on perfectionne globalement par des coups et des amputations. Comme souvent chez notre magistrat savoyard, l'analogie végétale induisant implicitement le déterminisme dans l'analyse des comportements humains est reine:

«... le jardinier habile dirige moins la taille à la végétation absolue qu'à la fructification de l'arbre: ce sont des fruits et non du bois et des feuilles, qu'il demande à la plante. Or, les véritables fruits de la nature humaine, les arts, les sciences, les grandes entreprises, les hautes conceptions, les vertus mâles tiennent surtout à l'état de guerre... On sait que les nations ne parviennent jamais au plus haut point de grandeur dont elles sont susceptibles, qu'après de longues et sanglantes guerres»⁸¹.

Confondant l'ascétisme chrétien (se faire violence à soi-même) et la violence guerrière sur autrui⁸², il en tire des conclusions sur le

⁷⁹ *Jean*, 10, 1-21, notamment 14: «Je suis le Bon Pasteur; je connais mes brebis et mes brebis me connaissent, comme le Père me connaît et que je connais mon Père».

⁸⁰ *Luc*, 12, 24 et s.: «Regardez les corbeaux; ils ne sèment ni ne moissonnent, ils n'ont ni cellier ni grenier, et Dieu les nourrit. Combien valez-vous plus que les oiseaux ! (...) Regardez les lis, comme ils ne filent ni ne tissent. Or, je vous le dis, Salomon lui-même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Que si, dans les champs, Dieu revêt de la sorte l'herbe qui est aujourd'hui et demain sera jetée au four, combien plus le fera-t-il pour vous, gens de peu de foi!»

⁸¹ Cf. Ch. 3. Cette thèse des bienfaits de la guerre sera reprise au XIX^e siècle par une bonne partie de l'école pangermaniste, au premier chef par Hegel en vertu d'une application de sa loi dialectique de progrès: la contradiction — ici la guerre — féconde de surpositivité.

⁸² C'est le sens du "*violenti rapiunt*" des Évangiles: les violents, à savoir les violents contre eux eux-mêmes, alors que le Christ se montre en exemple d'être doux et humble de

progrès spirituel des personnes individuelles supposées être ainsi secouées de la mollesse et de l'incrédulité⁸³: la persécution de la religion et du clergé catholique par la Révolution française a constitué un bienfait pour ce dernier, car il était par trop relâché et cela l'a purifié; qui plus est, l'émigration auquel il a été contraint en pays protestant aurait permis le rapprochement des deux confessions.

Dans les "Soirées", Joseph de Maistre affirme bien une dizaine de fois que la guerre "est divine" au sens où «nulle part la main divine ne se fait sentir plus vivement à l'homme»⁸⁴. Comme il réalise une lecture anthropomorphe de la Providence, celle-ci n'apparaîtrait vraiment que dans le spectaculaire, lorsque les événements guerriers frappent les esprits et les cœurs, alors que l'action divine consiste à se cacher, à passer inaperçu, à recourir aux causes secondes, à l'opposé des visées humaines; la guerre pour le penseur de St. Pétersbourg serait «un département, passez moi le terme, dont la Providence s'est réservée la direction» car «il aime à s'appeler le Dieu de la guerre» et rien dans ce monde ne dépendrait plus immédiatement de lui que la guerre⁸⁵. C'est le Dieu guerrier et justicier de l'Ancien Testament, nullement, celui du Nouveau. Et pourtant, ce cumul de légitimations du fait guerrier se heurte à une proposition inverse de la part de notre auteur:

«Tonnonns cependant contre la guerre, et tâchons d'en dégoûter les souverains... Il n'y a qu'un moyen de comprimer le fléau de la guerre, c'est de comprimer les désordres qui amènent cette terrible purification»⁸⁶.

cœur et préconise de pardonner à ses ennemis, gagneront le royaume des cieux, ce qui rejoint l'une des Béatitudes: «Bienheureux les pacifiques...». Dans le contexte d'une pensée laïcisée, Georges Sorel (*Réflexions sur la violence*, 1908), opérera comme Joseph de Maistre une confusion entre la violence intérieure au sens de l'éducation aux vertus et de l'ascétisme moral (la morale productrice du prolétariat) et la violence collective extérieure, celle d'une mobilisation de la classe ouvrière contre la classe bourgeoise.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ SSP, 7° E.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ CF, Ch. 3.

La contradiction affleure ou, pour le moins, l'idée d'un affrontement à l'égard du Dieu souverain, auquel rien n'échappe et qui pourtant ordonnerait la guerre à l'encontre des aspirations de ses créatures humaines.

3. Les deux sens de la Révolution Française et le refus de la République

On le sait, le révélateur de la réflexion sur l'histoire des hommes et de leurs sociétés qui s'est déclenchée chez Joseph de Maistre, c'est ce phénomène inattendu et considérable que fut la Révolution française, un peu comme la découverte de l'esprit américain quelques décennies plus tard par Alexis de Tocqueville.

«Dans le monde politique et moral comme dans le monde physique, il y a un ordre commun, et il y a des exceptions à cet ordre»⁸⁷;

en affirmant cette analogie qui, une fois de plus n'est pas claire, on ignore si Joseph de Maistre veut aligner les causalités du monde humain sur celles du monde physique non-libre, ce qui est une forme déguisée de matérialisme, ou bien si, avec les différences propres à chaque domaine, il y aurait une similitude de règles et d'exceptions. Mais au fond, les exceptions ne sont que d'autres règles à des périodicités différentes, et elles s'expliquent tout autant pas des causes antérieures que ce qui est appelé "règle". Or, notre auteur confond exception et miracle:

«Communément nous voyons une suite d'effets produits par les mêmes causes; mais à certaines époques, nous voyons des actions suspendues, des causes paralysées et des effets nouveaux. Le miracle est en effet produit par une cause divine ou surhumaine, qui suspend ou contredit une cause ordinaire»⁸⁸;

⁸⁷ CF, Ch. 10.

⁸⁸ *Ibidem*.

la Révolution française et les bouleversements ainsi engendrés en Europe ne seraient pas une exception naturelle, mais surnaturelle, comme si la Providence divine pour se manifester spécialement devait nécessairement recourir à des miracles. C'est là le fameux providentialisme qui déforme et détourne le sens chrétien de la Providence; les crises dans tous les ordres des réalités qui nous entourent ne sont que les phases ultimes et paroxystiques de causes lointaines et plus ou moins cachées au regard habituel des hommes; il n'y a point là de miracle ni de merveilleux; l'intelligence divine supérieure joue avec les choix et les événements des hommes, réservant le miracle à des situations rarissimes comme le furent ceux du Christ ou éventuellement ceux des saints, à des fins toutes différentes et plus décisives pour l'histoire de l'humanité selon une vision chrétienne, que le gouvernement politique des sociétés humaines. Le plus étonnant c'est que Joseph de Maistre ne manque pas parfois de parler des courants intellectuels et philosophiques qui préparent la Révolution: que n'en tire-t-il lui-même les conclusions logiques contraires à ces affirmations d'interventions sans autre cause qu'une action directe et proprement extraordinaire de Dieu ? C'est pourquoi, dans la Révolution et contrairement à l'affirmation maistrienne, l'action supérieure de la Providence divine ne s'est pas substituée à celle des hommes en vue d'agir seule⁸⁹.

Au simplisme de l'explication sur la providence divine répond le simplisme du manichéisme grossier: la Révolution est le mal absolu

«et ce qui en fait un événement unique dans l'histoire, c'est qu'elle est mauvaise radicalement; aucun élément de bien n'y soulage l'œil de l'observateur; c'est le plus haut degré de corruption connu; c'est la pure impureté... Il y a dans la révolution française un caractère satanique»⁹⁰.

⁸⁹ «Mais jamais l'ordre n'est plus visible, jamais la Providence n'est plus palpable que lorsque l'action supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute seule: c'est ce que nous voyons en ce moments». *Ibidem* suite.

⁹⁰ CF, Ch. 5.

La Révolution française ne peut être un bloc en bien ou en mal, car nul homme — donc, nul groupe d'hommes — n'est l'incarnation du bien absolu (à l'exception du Christ) ni du mal absolu; c'est nécessairement un mélange de bien et de mal à doses variables et certainement inégales comme le sont toutes les actions des hommes. La théâtralité des actes révolutionnaires sur la scène de l'histoire abuse quelque peu notre magistrat si fasciné par les bourreaux, le sang et la peine capitale; mais cette théâtralité ne signifie nullement la diabolisation ni la déification.

Malgré le caractère absolu de ce mal, la Providence divine en tirerait des bienfaits, à commencer par l'autodestruction au sein des révolutionnaires eux-mêmes: «les grands coupables de la révolution ne pouvaient tomber que sous les coups de leurs complices⁹¹». Les politiques adoptées par le gouvernement révolutionnaire, notamment la “terreur”, vont servir le royaume de France pour la restauration royale future: la défense de la souveraineté de l'Etat français contre les menaces militaires extérieures, l'affirmation de l'indivisibilité de la France par les Jacobins. «Le génie infernal de Robespierre pouvait seul opérer ce prodige» et malgré lui, il travaillait pour la royauté, car «il était tout à la fois un châtiment épouvantable pour les Français et le seul moyen de sauver la France»⁹². Car, habitué à n'avoir connu que des royaumes, et réservant la forme républicaine du pouvoir politique à des expériences sporadiques dans l'histoire et pour de petites entités territoriales, le sujet du roi de Piémont-Sardaigne ne peut concevoir l'existence d'une “grande république”. Comme cela n'a jamais existé, cela n'existera jamais:

«il n'y a rien de nouveau, et la grande république est impossible parce qu'il n'y a jamais eu de grande république»;

le dogmatisme buté de l'affirmation péremptoire manifeste bien la faiblesse du fondement rationnel d'une telle argumentation, comme le doute jeté sur la survie du régime américain:

⁹¹ CF, Ch. 2.

⁹² Id.

«On nous cite l'Amérique: je ne connais rien de si impatientant que les louanges décernées à cet enfant au maillot: laissez-le grandir»⁹³.

Lorsque Joseph de Maistre prétend s'appuyer sur la loi des probabilités pour démontrer «que les mots de grande république s'excluent comme ceux de cercle carré»⁹⁴, il oublie que les prémisses de son raisonnement "mathématique" sont contestables: il y a toujours des découvertes à faire en matière de politique, parce que la politique ne se réduit pas à la moralité; certains principes philosophiques et moraux sont immuables, mais ils s'incarnent dans des réalités historiques renouvelées où se mêlent le même et l'autre.

Par contre, si l'on glisse du concept de république à celui de démocratie, une critique de Joseph de Maistre apparaît comme tout à fait pertinente: l'accès des gouvernés à la fonction de gouvernant par le recours au système électif généralisé qui caractérise les révolutions américaine et française et qui enfante ce que l'on appelle la "démocratie représentative", ne signifie pas que tous les gouvernés seront gouvernants. S'appuyant sur l'exemple du Directoire comportant deux chambres totalisant 750 membres, renouvelées annuellement par tiers et cinq directeurs, le raisonnement de notre observateur perspicace n'est pas dénué de fondement:

«Chaque année, aux termes de la constitution, deux cent cinquante personnes sortant du corps législatif seront remplacées par deux cent cinquante autres. Il s'ensuit que si les quinze millions de mâles que suppose cette population étaient immortels, habiles à la représentation et nommés par ordre, invariablement, chaque Français viendrait exercer à son tour la souveraineté nationale tous les soixante mille ans».

⁹³ CF, Ch. 4.

⁹⁴ *Ibidem*.

Et il ajoute en note:

«Je ne tiens point compte des cinq places de Directeurs. À cet égard la chance est si petite, qu'elle peut être considérée comme zéro»⁹⁵.

Le système électif que l'on confond habituellement avec la démocratie ne débouche pas sur le "gouvernement du peuple" comme le voudrait le sens même du mot; il écarte l'hérédité pour la remplacer par une nouvelle aristocratie, celle de ceux qui ont les qualités implicites pour pouvoir se faire élire derrière la garantie formelle d'un égal accès théorique à l'éligibilité.

4. *Le prophétisme religieux et le messianisme de la France*

Quant à la lecture des événements révolutionnaires et de leur suite dans l'avenir, Joseph de Maistre qui invoque constamment les sources et les convictions chrétiennes comme grille de lecture de l'histoire s'aventure à pronostiquer une "sortie" historique du christianisme, ce qui ne manque pas d'être contradictoire; comment invoquer le Dieu chrétien sauveur du genre humain pour discerner dans les faits nouveaux la fin possible du christianisme?:

«Je suis si persuadé des vérités que je défends, que lorsque je considère l'affaiblissement général des principes moraux, la divergence des opinions, l'ébranlement des souverainetés qui manquent de base, l'immensité de nos besoins et l'inanité de nos moyens, il me semble que tout vrai philosophe doit opter entre ces deux hypothèses: ou qu'il va se former une nouvelle religion, ou que le christianisme sera rajeuni de quelque manière extraordinaire. C'est entre ces deux suppositions qu'il faut choisir, suivant le parti qu'on a pris sur la vérité du christianisme.[...] Quel homme de l'antiquité eût pu prévoir le christianisme? [...] Comment savons-nous qu'une grande révolution morale n'est pas commencée?»⁹⁶.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ CF, Ch. 5.

Pour un chrétien comme notre savoyard, une “révolution” du type de celle que le christianisme a introduit par rapport à l’antiquité, ne peut de nouveau avoir lieu: le Christ est venu une fois et pour toujours; c’est donner là à la Révolution française une portée historique et mondiale qu’elle n’a pas; au fond, c’est curieusement et “a contrario” souscrire à l’intention de certains révolutionnaires français qui, en instaurant un nouveau calendrier pour l’humanité, affirmaient justement que leur révolution balayait le christianisme: la proclamation de la République en 1792 était censée valoir davantage que la naissance du Christ; ce qui signifie que Joseph de Maistre souscrit implicitement à la même thèse que ses “ennemis” les philosophes du “philosophisme”⁹⁷, celle qui sacralise le politique en l’élevant au rang du religieux ou de son équivalent dans la modernité prométhéenne qu’est l’idéologie.

Dans le Onzième entretien des “Soirées”, cet attrait pour l’interprétation apocalyptique, ce goût pour le spectaculaire à propos des événements révolutionnaires envisagés comme un bouleversement dans l’ordre du divin, interprétés même comme l’avènement d’une nouvelle “Révélation”⁹⁸, prend un tour ésotérique et gnostique: il s’agit de «hauts mystères qui ne sont pas faits pour tous les yeux», alors que précédemment dans les “Considérations” il affirmait qu’«hélas ! un nuage sombre couvre l’avenir, et nul œil ne peut percer ces ténèbres»⁹⁹. Joseph de Maistre ne se prononce pas sur l’évolution future de l’humanité comme le fera Alexis de Tocqueville, mais sur la magnitude des bouleversements du présent; la qualification qu’il en donne entraîne nécessairement cette même humanité vers des temps nouveaux d’ordre moral et religieux¹⁰⁰ qui

⁹⁷ «La génération présente est témoin de l’un des plus grands spectacles qui jamais ait occupé l’œil humain: c’est le combat à outrance du christianisme et du philosophisme. La lice est ouverte, les deux ennemis sont aux prises, et l’univers regarde» (CF, Ch. 5).

⁹⁸ Au sens de la Révélation divine selon le christianisme avec la venue de Dieu lui-même parmi les hommes s’étant fait lui-même homme pour se faire connaître d’eux et leur enseigner directement ses commandements.

⁹⁹ CF, Ch. 8.

¹⁰⁰ Car pour Joseph de Maistre, la Révolution française doit s’étendre à toute la chrétienté (SSP, 10° E.).

contrastent avec sa conviction sur le plan politique du retour de la monarchie en France.

Or cette France qu'il contemple d'un regard extérieur en sujet d'un royaume voisin, semble le centre de l'histoire comme de ses préoccupations. Ce savoyard de St. Pétersbourg est fasciné non seulement par la théâtralité des événements révolutionnaires, mais aussi par l'acteur central qu'en est la nation française:

«Le châtimement des Français sort de toutes les règles ordinaires, et la protection accordée à la France en sort aussi; mais ces prodiges réunis se multiplient l'un par l'autre, et présentent un des spectacles les plus étonnants que l'œil humain ait jamais contemplé»¹⁰¹.

Ce "gallocentrisme" s'explique par une sorte de messianisme collectif que la Providence divine aurait assigné à ce pays:

«Chaque nation, comme chaque individu, a reçu une mission qu'elle doit remplir. La France exerce sur l'Europe une véritable magistrature, qu'il serait inutile de contester, dont elle a abusé de la manière la plus coupable»¹⁰².

Les raisons qu'il en donne tiennent au discernement tout à fait pertinent qu'il met à jour des instruments de ce rayonnement: «deux bras avec lesquels elle remue le monde, sa langue et l'esprit de prosélytisme qui forme l'essence de son caractère»¹⁰³. Alexis de Tocqueville partage avec Joseph de Maistre cette interprétation d'une fonction de prosélytisme de la nation française, au moins à partir de la révolution: «La révolution française est donc une révolution politique qui a opéré à la manière et qui a pris en quelque sorte l'aspect d'une révolution religieuse. Voyez par quels traits particuliers et caractéristiques elle achève de ressembler à ces dernières: non seulement elle se répand au loin comme elles, mais comme elles, elle y pénètre par la prédication et la propagande. Une révolution poli-

¹⁰¹ CF, Ch. 7.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

tique qui inspire le prosélytisme; qu'on prêche aussi ardemment aux étrangers qu'on l'accomplit avec passion chez soi»¹⁰⁴. Avec une grande perspicacité le diplomate de St. Pétersbourg précise les instruments de cette prédication universelle qui, deux siècles plus tard, continuent à caractériser cette prétention magistérielle de la France, l'esthétique du paraître, du dire et du penser:

«La puissance, j'ai presque dit la monarchie de la langue française, est visible: on peut, tout au plus faire semblant d'en douter. Quant à l'esprit de prosélytisme, il est connu comme le soleil; depuis la marchande de modes jusqu'au philosophe, c'est la partie saillante du caractère national»¹⁰⁵.

La figure de Joseph de Maistre ne manque pas d'être attachante dans sa sincère réactivité face à la Révolution de France qui bouleverse sa vie, ses goûts et ses cadres de pensée; c'est ce qui légitime, avec ses dons de plume et sa culture, sa renommée au-delà de son temps. Mais comme dans le cas de Jean-Jacques Rousseau, il lui manque la rigueur intellectuelle et la cohérence rationnelle du discours argumentaire absolument nécessaire à un véritable travail philosophique. La théologie chrétienne qui n'est rien d'autre que l'usage des capacités de la raison philosophique au service de la Révélation en nécessite une connaissance approfondie. Or, la pensée maïstrienne qui prétend s'appuyer sur ce corpus pour légitimer son interprétation du monde, de l'histoire des hommes et, notamment, de la politique, ne parvient pas à son objectif par insuffisance de la connaissance de sa propre foi, ne serait-ce, sans aller plus loin, que du texte même des Évangiles.

Cette atrophie produit des effets étonnants déjà mentionnés, l'amenant à son insu sur le terrain même de la pensée révolutionnaire et pré-révolutionnaire qu'il prétend pourfendre. Face au projet de déification de la politique immanente qui érige cette dernière au niveau des fins dernières par un discours idéologique de substi-

¹⁰⁴ ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la révolution*, début du chapitre III.

¹⁰⁵ Cf. Ch. 2.

tution de la religion, Joseph de Maistre opère semblablement en sens inverse: il procède à une politisation de la divinité chrétienne transcendante et devient un "idéologue" à rebours, faute d'avoir pu opposer aux thèses adverses des arguments efficaces. Là réside l'insuccès d'une partie de ses interprétations et de ses prescriptions, malgré un nombre non négligeable d'observations très fines et d'une grande lucidité concernant la réalité anthropologique pérenne en matière morale et politique; là réside également et à son insu, la contribution de sa pensée à l'enfermement ultérieur des thèses catholiques dans la contre-révolution politique et dont Charles Maurras sera le successeur par delà les efforts de Léon XIII pour briser cette captation.

Abstract

La notoriété de Joseph de Maistre tient à l'invocation de la foi catholique dans sa critique politique de la Révolution française. Or la lecture de ses œuvres met à jour une formation chrétienne qui n'est pas à la mesure des objectifs qu'il se donne : tenter de discerner l'intelligence philosophique et théologique de la nature, des causes et des conséquences de ce phénomène révolutionnaire. Le résultat qui en découle, au regard de la théologie catholique, c'est un réductionnisme généralisé : l'action divine se voit prêter les traits de l'humanité créée et cette dernière est dépeinte sous le double jour, d'une soumission presque totale soit à un dogmatisme moral, soit à un déterminisme sociologisant : dans tous les cas la liberté et l'inventivité humaine en ressortent terriblement atrophiées.

Joseph de Maistre is renowned for his use of the catholic faith in his political critics of the French revolution. However, the reading of his work brings out a Christian thought unable to achieve his goal : to uncover the philosophical and theological understanding of the nature, causes and consequences of this phenomenon. From a catholic theological point of view , the result is a vast reductionism : the divine action is identified to mankind, which is then depicted under the two aspects of a near total submission to either a moral dogmatism or a sociological determinism : in both cases, human liberty and inventivity is severely diminished.

Professeur de science politique
Université Pierre Mendès France
(Grenoble 2)

LE MATÉRIALISME CHRÉTIEN DE JOSEMARÍA ESCRIVÁ

Réflexions autour du livre *Entretiens avec Mgr Escrivá*¹

Mgr André-Mutien LÉONARD
Évêque de Namur

Sommario: *Introduction - I. Les diverses dimensions du «matérialisme chrétien» - II. Le matérialisme chrétien et la christologie de Chalcédoine - III. Conclusion.*

Introduction

L'ouvrage intitulé *Entretiens avec Monseigneur Escrivá*² recueille une série d'interviews réalisées entre 1966 et 1968. Il contient, par ailleurs, une très remarquable homélie prononcée le 8 octobre 1967, à Pampelune, sur le campus de l'Université de Navarre. Le document le plus articulé est précisément cette homélie publiée sous le titre *Aimer le monde passionnément*³. C'est là que

¹ Cette étude est une version légèrement remaniée d'une conférence prononcée dans le cadre du colloque «Aimer le monde passionnément — La vie et le message du fondateur de l'Opus Dei», Palais des Congrès, Bruxelles, 20 avril 2002.

² Bruxelles, De Boog, 1987. Sur cet ouvrage, cfr. l'étude pénétrante de A. GARCÍA SUÁREZ, «Existencia secular cristiana. Notas a propósito de un libre reciente», *Scripta Theologica*, vol. II, 1970, pp. 145-164.

³ A propos de cette homélie, on peut lire, sous la plume de Mgr G. PHILIPS, cette piquante recommandation: «Mgr Escrivá de Balaguer ajoute un document sur le 'matéria-

Mgr Escrivá emploie l'expression de «matérialisme chrétien» au paragraphe 115 de l'ouvrage:

«Le sens authentique du christianisme — qui professe la résurrection de toute chair — s'affronte toujours, comme il est logique, avec la *désincarnation*, sans crainte d'être taxé de matérialisme. Il est donc permis de parler d'un *matérialisme chrétien* qui s'oppose audacieusement aux matérialismes fermés à l'esprit. Que sont les sacrements — empreintes de l'Incarnation du Verbe, comme l'affirmaient les anciens — sinon la manifestation la plus claire de ce chemin que Dieu a choisi pour nous sanctifier et nous mener au Ciel? Ne voyez-vous pas que chaque sacrement est l'amour de Dieu, dans toute sa force créatrice et rédemptrice, qui nous est concédée à l'aide de moyens matériels? Qu'est cette Eucharistie sinon le Corps et le Sang adorables de notre Rédempteur, qui nous sont offerts à travers l'humble matière de ce monde — le vin et le pain —, à travers *les éléments de la nature, cultivés par l'homme* (*Gaudium et Spes*, n° 38), ainsi qu'a voulu le rappeler le dernier concile œcuménique? L'on comprend, mes enfants, que l'Apôtre pouvait écrire: *tout est à vous; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu* (1 Co 3, 22-23). Il s'agit d'un mouvement ascendant que le Saint-Esprit, partout présent en nos cœurs, entend provoquer dans le monde: à partir de la terre, jusqu'à la gloire du Seigneur. Et pour qu'il fût clair que même ce qui semble le plus prosaïque était inclus dans ce mouvement, saint Paul écrivait également: *soit donc que vous mangiez, soit que vous buviez, et quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu* (1 Co 10, 31)».

I. Les diverses dimensions du «matérialisme chrétien»

Il ressort du texte cité que Mgr Escrivá rejette deux extrêmes radicalement opposés. Il exclut tant la *désincarnation* (qu'on pourrait aussi appeler un spiritualisme fermé au monde) qu'un *matéria-*

lisme chrétien'. Lecture recommandée aux théologiens de profession pour qu'ils daignent descendre dans la vie concrète de l'homme ordinaire» (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, n° 44, 1968, p. 675).

lisme fermé à l'esprit. Ces deux extrêmes, il les exclut au nom d'une réalité éminemment positive: l'Incarnation du Verbe; la résurrection de la chair, qui est le centre de la foi chrétienne; et le réalisme des sacrements.

Positivement, il s'agit de *conjuguer* l'existence chrétienne, la plus radicale et la plus sainte, avec la vie ordinaire dans le monde. À cet égard, un extrait significatif de l'homélie du 7 octobre 1967 mérite d'être reproduit *in extenso*:

«[...] le véritable *champ* de votre existence chrétienne est la vie ordinaire. Là où sont vos frères les hommes, mes enfants, là où sont vos aspirations, votre travail, vos amours, là se trouve le lieu de votre rencontre quotidienne avec le Christ. C'est au milieu des choses les plus matérielles de la terre que nous devons nous sanctifier, en servant Dieu et tous les hommes. Je n'ai cessé de l'enseigner en utilisant des paroles de la Sainte Écriture: le monde n'est pas mauvais, puisqu'il est sorti des mains de Dieu, puisqu'il est sa création, puisque Yahvé l'a contemplé et a vu qu'il était bon (*Gn* 1, 7 et s.). C'est nous, les hommes, qui le rendons laid et mauvais, par nos péchés et nos infidélités. N'en doutez pas, mes enfants: toute forme d'évasion hors des honnêtes réalités quotidiennes est pour vous, hommes et femmes de ce monde, à l'opposé de la volonté de Dieu. Tout au contraire, vous devez maintenant comprendre — avec une clarté nouvelle — que Dieu vous appelle à le servir *dans et à partir* des tâches civiles, matérielles, séculières de la vie humaine: c'est dans un laboratoire, dans la salle d'opérations d'un hôpital, à la caserne, dans une chaire d'université, à l'usine, à l'atelier, aux champs, dans le foyer familial et au sein de l'immense panorama du travail, c'est là que Dieu nous attend chaque jour. Sachez-le bien: il y a *quelque chose* de saint, de divin, qui se cache dans les situations les plus ordinaires et c'est à chacun d'entre vous qu'il appartient de le découvrir. J'avais l'habitude de dire à ces étudiants et à ces ouvriers, qui se joignaient à moi vers les années trente, qu'ils devaient savoir *matérialiser* la vie spirituelle [...]»⁴.

⁴ «Aimer le monde passionnément», dans *Entretiens avec Mgr Escrivá*, cit., §§ 113-114.

Encore faut-il déterminer comment vivre cette *conjonction* de la vie spirituelle la plus exigeante et de la vie dans le quotidien du monde. Il est possible, en effet, de vivre une conjonction sur plusieurs modes. Saint Josemaría exclut énergiquement toute conjonction qui aurait la forme d'une *juxtaposition* ou d'une alternance dans laquelle on tire un tiroir pour tirer ensuite un autre tiroir. Le paragraphe 113 de l'homélie citée contient un passage très éclairant sur ce point, qui proscrit la juxtaposition. L'auteur était en train de célébrer la Messe et il venait de rappeler que, quand on participe à une Eucharistie, on se nourrit des réalités eschatologiques du Royaume de sorte que l'on est déjà en quelque sorte au Ciel; néanmoins, il réagit aussitôt et avec énergie pour pointer le danger que représenterait une conception «templo-centrique» de la vie chrétienne⁵:

«Toutefois, cette vérité si réconfortante et si profonde, cette signification eschatologique de l'Eucharistie, comme l'appellent d'ordinaire les théologiens, pourrait être mal comprise: elle l'a été chaque fois que l'on a voulu présenter l'existence chrétienne comme une réalité uniquement *spirituelle* — spiritualiste, veux-je dire —, réservée aux personnes *pures*, extraordinaires, qui ne se mêlent pas aux choses méprisables de ce monde ou qui, tout au plus, les tolèrent comme quelque chose de juxtaposé par nécessité à l'esprit, aussi longtemps que nous vivons ici-bas. Lorsque l'on voit les choses de cette façon, le temple devient par excellence le centre de la vie chrétienne; et, dès lors, être chrétien consiste à fréquenter l'église, à participer aux cérémonies sacrées, à s'incruster dans une sociologie ecclésiastique, dans une espèce de *monde à part* qui se présente lui-même comme l'antichambre du Ciel, cependant que le commun des mortels suit son propre chemin. La doctrine du christianisme, la vie de la grâce ne feraient de la sorte que frôler le cours mouvementé de l'histoire humaine sans jamais la rencontrer».

Relevons cette opposition farouche, nette, à toute juxtaposition schizophrénique, sous la forme d'une double vie faite, d'une part, des mille réalités et occupations quotidiennes, desquelles Dieu serait

⁵ Pour un développement de cette idée, cfr. A. GARCÍA SUÁREZ, cit., p. 150.

absent, d'autre part, de parenthèses sacrées vécues comme des moments d'évasion. Plus loin, expliquant en quel sens il invite les siens à «matérialiser la vie spirituelle», il poursuit: «Je voulais de la sorte éloigner d'eux la tentation, si fréquente alors comme aujourd'hui, de mener une espèce de double vie: d'un côté la vie intérieure, la vie de relation avec Dieu; de l'autre, une vie distincte et à part, la vie familiale, professionnelle, sociale, pleine de petites réalités terrestres. Non, mes enfants! Non, il ne peut y avoir de double vie, nous ne pouvons être pareils aux schizophrènes si nous voulons être chrétiens; il n'y a qu'une seule vie, faite de chair et d'esprit et c'est cette vie-là qui doit être — corps et âme — sainte et pleine de Dieu: ce Dieu invisible, nous le découvrons dans les choses les plus visibles et les plus matérielles. Il n'y a pas d'autre chemin, mes enfants: ou nous savons trouver le Seigneur dans notre vie ordinaire, ou nous ne le trouverons jamais. Voilà pourquoi je puis vous dire que notre époque a besoin qu'on restitue, à la matière et aux situations qui semblent les plus banales, leur sens noble et originel, qu'on les mette au service du royaume de Dieu [...]»⁶.

C'est dans ce contexte qu'il faut entendre les innombrables appels de saint Josemaría et de ses disciples à se sanctifier et à sanctifier le monde et l'homme dans le quotidien de la vie, avec ses tâches petites ou grandes. Appels qui ont été consacrés par le Concile Vatican II, spécialement dans le chapitre V de *Lumen Gentium*, parlant de l'appel universel à la sainteté. Qu'il me soit permis, à cet égard, de relever quelques exemples parmi d'autres.

Dans une interview, il est demandé au fondateur de l'Opus Dei d'expliquer la tâche des laïcs dans l'Église et la tâche qu'ils doivent accomplir dans le monde. Sa réponse est éloquente: «Je ne pense, en aucune façon, qu'il s'agisse là de deux tâches différentes, dès l'instant où la participation spécifique du laïc à la mission de l'Église consiste précisément à sanctifier *ab intra* — de manière immédiate et directe — les réalités séculières, l'ordre temporel, le monde. La vérité est que le laïc, outre cette tâche qui lui est propre et spécifique, possède également — comme les prêtres et les religieux —

⁶ *Ibidem*, § 114.

une série de facultés, de droits et de devoirs fondamentaux qui répondent à la condition juridique de *fidèle* et qui trouvent logiquement à s'exercer à l'intérieur de la société ecclésiastique: participation active à la liturgie de l'Église, faculté de coopérer directement à l'apostolat de la Hiérarchie ou de conseiller cette dernière dans sa tâche pastorale, s'il y est invité, etc. Ces deux tâches — la tâche spécifique qui incombe au laïc en tant que *laïc* et la tâche générique ou commune qui lui incombe en tant que *fidèle* — ne sont pas opposées, mais superposées, et elles ne sont pas contradictoires mais complémentaires»⁷. Ce passage me paraît extrêmement éclairant à propos de l'idée maîtresse du fondateur de l'Opus Dei, qui est de conjuguer ce que d'ordinaire l'on sépare ou juxtapose.

Dans le même ordre d'idées, il écrit ailleurs: «Pour aimer Dieu et Le servir, point n'est besoin de faire des choses extraordinaires. Le Christ a demandé à tous les hommes sans exception d'être parfaits comme leur Père céleste est parfait (*Mt 5, 48*). Pour la grande majorité des hommes, être saint, cela signifie sanctifier leur travail personnel, se sanctifier dans leur travail et sanctifier les autres par leur travail, et ainsi trouver Dieu sur le chemin de leur vie. Les conditions de la société contemporaine, qui met de plus en plus le travail en valeur, permettent, évidemment, aux hommes de notre temps de comprendre cet aspect du message chrétien que l'esprit de l'Opus Dei est venu souligner. Mais plus importante encore est l'in-

⁷ Cfr. l'interview intitulée «Spontanéité et pluralisme du Peuple de Dieu» (*Palabra*, oct. 1967), *Entretiens avec Monseigneur Escrivá*, § 9. En ce sens, l'activité séculière chrétienne est *ecclésiiale*, mais non *ecclésiastique*. Cet usage différencié des deux adjectifs est très significatif chez Mgr Escrivá (à ce sujet, cfr. A GARCÍA SUÁREZ, cit., p. 158, et les références citées). L'adjectif 'ecclésiastique' fait référence non seulement à l'exercice du ministère hiérarchique dans ses différentes fonctions, mais aussi à l'apostolat des laïcs — dont la légitimité n'est naturellement pas mise en question — dans la mesure où il est conçu comme participation à l'apostolat de la hiérarchie (à la faveur d'un *mandatum hierarchiae* ou d'une *missio canonica*). L'adjectif 'ecclésial' est utilisé pour qualifier l'activité séculière du chrétien qui, dans toutes les dimensions de son existence, incarne les exigences de l'Évangile et de l'amour pour le Christ. Aux yeux du fondateur de l'Opus Dei, l'existence séculière vécue avec authenticité par un chrétien est porteuse de vigueur ecclésiiale et, partant, contribue à réaliser le Royaume de Dieu. La vocation propre des laïcs est précisément la sécularité, c'est-à-dire la foi chrétienne vécue dans la vie ordinaire et le témoignage connaturel à la foi rendu *in saeculo* et *ex saeculo*.

fluence de l'Esprit Saint qui, dans son action vivifiante, a voulu que notre temps fût le témoin d'un grand mouvement de rénovation dans le christianisme tout entier. En lisant les décrets du concile Vatican II, on voit clairement qu'une part considérable de cette rénovation a été précisément de remettre en valeur le travail ordinaire et de rendre sa dignité à la vocation du chrétien qui vit et travaille dans le monde»⁸.

Enfin, un dernier passage, quelque peu provocant dans la formulation: «Je le répète, cette sainteté — que recherche le membre de l'Opus Dei — est la sainteté propre au chrétien, sans plus: c'est-à-dire celle à laquelle tout chrétien est appelé et qui implique que l'on obéisse intégralement aux exigences de la foi. *La perfection évangélique* ne nous intéresse pas: elle est considérée comme le propre des religieux et de certaines institutions assimilées aux religieux; et beaucoup moins encore ce qu'on appelle *la vie de perfection évangélique*, qui se réfère canoniquement à *l'état religieux*. Le chemin de la vocation religieuse me semble béni et nécessaire dans l'Église, et qui ne l'estimerait point n'aurait pas l'esprit de l'Œuvre. Mais ce chemin n'est pas le mien, ni celui des membres de l'Opus Dei. On peut dire qu'en venant à l'Œuvre, tous et chacun d'eux l'ont fait à la condition expresse de ne pas changer d'état. Le caractère qui nous est spécifique est de sanctifier notre état personnel dans le monde et, pour chacun des membres de se sanctifier au lieu même de sa rencontre avec le Christ: tel est l'engagement que prend chaque membre en vue de réaliser les fins de l'Opus Dei»⁹.

Si saint Josemaría exclut toute juxtaposition schizophrénique de la vie spirituelle et de l'engagement dans le monde, il réprouve pareillement toute *confusion* entre les deux domaines, laquelle pourrait se produire de deux manières, soit par *réduction* de la présence

⁸ Cfr. l'interview intitulée «Pourquoi tant de personnes collaborent-elles avec l'Opus Dei?» (*New York Times*, oct. 1966), *Entretiens avec Monseigneur Escrivá*, § 55. Dans le même sens, cfr. l'interview intitulée «Pourquoi l'Opus Dei est-il né?» (*Time*, avril 1967), *Entretiens avec Monseigneur Escrivá*, § 24.

⁹ Cfr. l'interview intitulée «L'Opus Dei: une institution qui encourage la recherche de la sainteté dans le monde» (*L'Osservatore della Domenica*, mai-juin 1968), *Entretiens avec Monseigneur Escrivá*, § 62.

au monde à la pure sphère du spirituel, soit par *absorption* intégrale de la vie spirituelle dans les tâches séculières. On pourrait appeler la première de ces tentations le *spiritualisme excessif*, et la seconde, le *sécularisme*. Mgr Escrivá ne veut ni de l'un, ni de l'autre.

Le *spiritualisme excessif* ou *réducteur* consisterait à présenter la sanctification chrétienne comme concernant exclusivement la vie intérieure, le salut de l'âme — et de préférence de la fine pointe de l'âme —, l'au-delà, la vie éternelle. Certes, il y aurait bien place aussi pour de nécessaires engagements humains dans le monde — car il n'est guère possible d'y échapper —, mais il s'agirait de *purs signes* du salut spirituel, de simples *conséquences extérieures* chargées uniquement de renvoyer verticalement à la sphère surnaturelle, et non pas prises au sérieux en elles-mêmes. Ainsi, on déploierait toutes sortes d'activités, mais uniquement comme moyen de sanctification personnelle ou de conversion des âmes. Quelques formules employées parfois par Mgr Escrivá pourraient suggérer qu'il pense dans cette direction. Par exemple, lorsqu'il dit qu'il faut mettre au service du Royaume de Dieu les circonstances les plus banales de la vie en en faisant le *moyen* et l'*occasion* de notre rencontre continuelle avec Jésus-Christ (§ 114). Néanmoins, il ne faudrait pas mal interpréter ce propos car, en réalité, cette perspective réductrice est écartée, notamment par l'insistance constante — et qui m'a fort impressionné — sur le professionnalisme des engagements séculiers, lesquels ne sont pas seulement une occasion, un moyen ou un prétexte pour du spirituel, car ils doivent être pris au sérieux comme tels. Ainsi écrit-il encore: «Ce que j'ai toujours enseigné — depuis quarante ans —, c'est que tout travail humain honnête, intellectuel ou manuel, doit être exécuté par le chrétien avec la plus grande perfection possible: perfection humaine (compétence professionnelle) et perfection chrétienne (par amour pour la volonté de Dieu et au service des hommes). Car, accompli de la sorte, ce travail humain, pour humble et insignifiante que paraisse la tâche, contribue à ordonner chrétiennement les réalités temporelles — à manifester leur dimension divine — et il est assumé et intégré par et dans l'œuvre prodigieuse de la création et de la rédemption du monde. Le travail est ainsi élevé à l'ordre de la grâce, il est sanctifié, devient

œuvre de Dieu, *operatio Dei, opus Dei*¹⁰. On notera l'insistance sur le professionnalisme du travail valorisé aussi en lui-même¹¹.

À l'opposé du *spiritualisme excessif* ou *réducteur*, une tentation inverse nous guette, que l'on pourrait appeler le *sécularisme*. Dans cette optique, la vie spirituelle n'est pas niée dans son caractère original, au moins sur le plan des principes, mais elle n'est pas prise au sérieux pour elle-même et elle sert surtout de caution pour valoriser les efforts humains. Une telle attitude est très présente dans la culture chrétienne de nos pays. La référence au Christ — ou, plus pudiquement, aux valeurs chrétiennes, aux valeurs évangéliques, selon une terminologie couramment utilisée aujourd'hui — est bien invoquée, mais elle n'est plus qu'un moteur, une inspiration, une cocarde, une banderole, voire un simple sigle, parfois même un simple petit «c», le plus minuscule possible, au service d'une entreprise universitaire, scolaire, hospitalière, syndicale, mutuelliste ou politique qui, en son contenu, pourrait tout aussi bien se passer de cette référence et, de toute manière, l'absorbe entièrement dans un horizon exclusivement humain. Demandez à beaucoup d'institutions chrétiennes de décliner leur identité chrétienne, elles citeront des valeurs qui sont également celles — et c'est très heureux — de la laïcité et de la franc-maçonnerie. Dans l'ouvrage commenté ici, Mgr Escrivá ne parle pas explicitement de cette tentation du sécularisme, mais des indices très clairs montrent qu'il l'exclurait farouchement. Ainsi, on relève, dans *Chemin*, son insistance sur la prière vécue pour elle-même. Tout comme il prend au sérieux, pour lui-même, le travail humain, il invite à prendre tout à fait au sérieux et pour elle-même la dimension spirituelle, notamment de la prière, comme l'attestent divers points de *Chemin*: «L'action ne vaut rien sans la prière. [...]»; «D'abord, prière; ensuite, expiation; en troisième lieu, et seulement en «troisième lieu», action»; «Si tu ne fréquentes pas le Christ dans la prière et dans le Pain, comment peux-tu Le faire

¹⁰ Cfr. l'interview «Spontanéité et pluralisme...», cit., § 10.

¹¹ En ce sens également, cfr. l'homélie «L'Opus Dei: une institution qui encourage...», cit., § 71 et l'interview «La femme dans la vie du monde et de l'Église» (*Telva*, février 1968), *Entretiens...*, cit., § 109.

connaître?»; «Un saint qui ne prierait pas?... — Je ne crois pas à cette sainteté-là.»; «Je te dirai, en plagiant un auteur étranger, que ta vie d'apôtre vaut ce que vaut ta vie de prière.»; «Si tu n'es pas homme de prière, je ne crois pas à la rectitude de tes intentions, quand tu dis travailler pour le Christ»¹².

Mgr Escrivá ne souhaitait vraiment pas que, pour se sanctifier, les membres de l'Opus Dei, ou plus généralement les disciples du Christ, se réfugient uniquement dans les chapelles des oratoires ou des temples. Mais s'il ne s'agit pas de s'enfermer dans le temple, il n'empêche que celui-ci mérite d'être fréquenté. Et d'être fréquenté pour lui-même: la prière a une valeur intrinsèque.

Ce qui frappe, au contraire, en lisant Mgr Escrivá et en le voyant vivre, c'est l'*aisance* avec laquelle il passe du divin à l'humain et de l'humain au divin, donnant le sentiment d'une *paisible continuité*, et non d'un hiatus tourmenté entre l'un et l'autre, à mille lieues de ce que j'appellerais volontiers, en pastichant Hegel, «la vie chrétienne vécue comme *conscience malheureuse*, ou encore comme *mauvaise conscience*», comme conscience tourmentée. «Conscience malheureuse» qui, me semble-t-il, peut être vécue de deux manières:

1) soit sous la forme d'une *piété vraie, mais tourmentée, scrupuleuse*: on croit à la richesse de la vie surnaturelle dans le Christ, mais on redoute de s'y abandonner paisiblement, d'en témoigner explicitement, de peur d'encourager par là une fuite du monde, ce qui engendre un perpétuel malaise;

2) soit sous la forme d'un *engagement humain authentique, mais scrupuleux*: on croit à la valeur de la vie dans le monde, mais on s'y adonne avec des réticences, comme si, en s'y engageant, on trahissait la pureté de la vie spirituelle; d'où le désir de corriger ces activités humaines par du «surnaturel pur», ce qui engendre à nouveau une conscience tourmentée.

Dans le «matérialisme chrétien» de saint Josemaría, par contre, la conjonction de ces deux dimensions est vécue, sans doute avec certaines tensions inévitables, mais surtout dans l'*harmonie d'une*

¹² *Chemin*, n^{os} 81, 82, 105, 107 à 109.

bienheureuse complémentarité. D'une part, on n'y trouve aucune peur de vivre à plein la spécificité du surnaturel chrétien et d'en témoigner. À cet égard, Mgr Escrivá ne redoute pas — c'est le moins qu'on puisse dire — d'encourager à un *prosélytisme* de bon aloi, respectueux de la liberté, certes, mais audacieux et entreprenant. Il y a toute une section de *Chemin* au sujet du prosélytisme (points 790 à 812). Mais, d'autre part, il n'y a chez lui aucune mauvaise conscience dans l'engagement au cœur du monde, et en y incluant les circonstances les plus concrètes de la vie. L'engagement dans le monde est vécu en bonne conscience, pas de manière tourmentée. C'est là où l'on est qu'il faut être. Très caractéristique, à cet égard, est son refus délibéré de ce qu'il appelle la «*mystique du si*»: «Je vous assure, mes enfants, que lorsqu'un chrétien accomplit avec amour les actions quotidiennes les moins transcendantes, ce qu'il fait déborde de transcendance divine. Voilà pourquoi je vous ai dit et répété, jusqu'au rassasement, que la vocation chrétienne consiste à convertir en alexandrins la prose de chaque jour. Sur la ligne de l'horizon, mes enfants, le ciel et le terre semblent se rejoindre. Mais non, là où ils s'unissent, en réalité, c'est dans vos cœurs, lorsque vous vivez saintement la vie ordinaire... Vivre saintement la vie ordinaire, vous disais-je à l'instant. Et par ces mots, j'entends le programme tout entier de vos préoccupations quotidiennes. Laissez donc les rêves, les faux idéalismes, les fantaisies, en un mot, ce que j'ai coutume d'appeler la *mystique du si* — ah ! si je ne m'étais pas marié, ah ! si je n'avais pas cette profession, ah ! si j'avais une meilleure santé, ah ! si j'étais jeune, ah ! si j'étais vieux ! — et, en revanche, tenez-vous-en à la réalité la plus matérielle et la plus immédiate, car c'est là que se trouve le Seigneur: *Voyez mes mains et mes pieds*, dit Jésus ressuscité: *C'est bien moi ! Touchez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai* (Lc 24, 39)»¹³.

Pour exprimer positivement le cœur du matérialisme chrétien de Josemaría Escrivá, je parlerais volontiers d'une *promotion réci-*

¹³ Homélie précitée, § 116. Dans le même sens, cfr. l'interview «Spontanéité et pluralisme du Peuple de Dieu», cit., § 22, ainsi que l'interview «L'Opus Dei: une institution qui encourage...», cit., § 70.

proque entre les deux aspects, qu'il conjugue avec tant de bonheur, à savoir la vie spirituelle chrétienne la plus exigeante et la présence active au monde. J'exprimerais cette promotion réciproque dans les termes suivants:

1) d'une part, la vie spirituelle authentique *appelle* l'engagement séculier, et elle est d'autant plus vraie qu'elle s'y exprime audacieusement, sans pourtant s'y épuiser;

2) d'autre part, l'engagement séculier d'un chrétien authentique *appelle* l'approfondissement de sa vie spirituelle, et cet engagement est d'autant plus humain qu'il s'ouvre à cette inspiration surnaturelle, sans pourtant s'y dissoudre.

D'innombrables textes appuient ce *respect de la consistance propre de chaque dimension* et, notamment, de la dimension séculière de l'existence chrétienne. Ainsi, peut-on lire dans une interview déjà citée: «Quant aux laïcs, qui travaillent au milieu des circonstances et des structures propres à la vie séculière, ils ont pour tâche *immédiate et directe*, spécifique, d'ordonner ces réalités temporelles à la lumière des principes doctrinaux énoncés par le Magistère; tout en agissant, à la fois, avec l'autonomie personnelle nécessaire pour ce qui est des décisions concrètes qu'ils ont à prendre dans la vie sociale, familiale, politique, culturelle, etc. (Cfr. Const. *Lumen gentium*, n° 31; Const. *Gaudium et spes*, n° 43; Décr. *Apostolicam actuositatem*, n° 7)»¹⁴.

Tant d'autres textes pourraient encore être relevés. A défaut de pouvoir les citer tous, j'épingle une formule très belle dans l'interview sur la place de la femme dans l'Église et dans le monde: «pour être très divins, il faut être aussi très humains» et on est d'autant plus humain qu'on est imprégné de vie divine..., et d'autant plus rayonnant du divin qu'on est, de manière vraie et professionnelle, présent aux réalités humaines de ce monde.

¹⁴ «Spontanéité et pluralisme du Peuple de Dieu», cit., § 11. Cfr. aussi, en particulier, les paragraphes 12 et 19 de la même interview.

II. Le matérialisme chrétien et la christologie de Chalcédoine

Dans une interview déjà citée, Mgr Escrivá a une formule qui m'est apparue très révélatrice du fond de sa pensée: «Si, vivant dans le Christ, nous faisons de Lui notre *centre*, nous découvrons le sens de la mission qui nous a été confiée, nous avons un idéal humain qui devient divin, de nouveaux horizons d'espérance s'ouvrent devant notre vie [...]»¹⁵. Dans ce passage, Mgr Escrivá rapporte au Christ l'union du divin et de l'humain dans la spiritualité de l'Opus Dei. Ceci rappelle la manière dont Maxime le Confesseur a organisé toute sa théologie spéculative et spirituelle autour de la doctrine du Concile de Chalcédoine sur le Christ, ainsi que l'a bien mis en évidence Hans Urs von Balthasar dans son ouvrage sur Maxime le Confesseur *Die kosmische Liturgie*.

L'exploration de cette piste à propos de saint Josemaría m'a paru convaincante et c'est en fonction de ce principe herméneutique que j'ai organisé ma lecture du fondateur de l'Opus Dei, sans violenter sa pensée, me semble-t-il. En effet, la foi en Jésus-Christ, Dieu fait homme, pose, elle aussi, d'emblée, le problème du «*et*» *catholique*, comme disait Barth (Dieu «*et*» homme): la foi en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, impose, en son principe, une certaine conception de cette conjonction.

La foi catholique en Jésus-Christ interdit tout d'abord *les exclusives radicales ou extrêmes*: 1) *Dieu seul*: depuis l'Incarnation, Dieu ne peut plus se comprendre sans l'homme auquel il s'est librement lié; 2) *l'homme seul* n'est pas plus tenable: il n'y a plus d'homme seul, dès lors que l'humanité est assumée dans la vie divine. Au contraire, la foi catholique en Jésus, le Christ, *exige* une *véritable unité* de Dieu et de l'homme dans le Christ, unité qui a été péniblement recherchée au cours des premiers siècles de l'Église par le refus de multiples hérésies.

Cette véritable unité du Christ, vrai Dieu *et* vrai homme, ne pourra pas consister dans une *juxtaposition* ou dans une *séparation*. Ainsi retrouve-t-on les catégories employées précédemment à pro-

¹⁵ «La femme dans la vie du monde et de l'Église», cit., § 88.

pos de saint Josemaría, comme si Jésus était d'un côté homme et, d'un autre, Dieu; ce fut, à certains égards, la théorie, à la limite *schizophrène*, de Nestorius, juxtaposant l'homme Jésus et la personne du Verbe habitant en lui, et qui lui faisait refuser de dire que Marie était mère de Dieu. Elle était, pour lui, mère de l'homme Jésus, mais pas mère de Dieu. En 431, le Concile d'Ephèse a confessé que Marie, étant mère de Jésus — qui est vraiment Dieu —, sans être mère de sa divinité, est néanmoins vraiment mère de Dieu. On ne peut pas séparer, ni juxtaposer, ces deux dimensions, divine et humaine, du Christ.

Mais cette unité ne pourra pas davantage consister en une *confusion* des deux, soit par *réduction* de l'humanité du Christ à sa divinité, soit par *réduction* de sa divinité à l'humanité, ce qui a donné lieu, dans l'histoire de l'Église, à deux tendances opposées. La première est le *docétisme*, puis le *monophysisme*, pour lesquels Jésus est Dieu, mais en manière telle que son humanité n'est qu'une apparence (docétisme), ou alors une réalité entièrement immergée dans la nature divine, l'humanité étant comme absorbée par la divinité si bien qu'il n'y a plus qu'une nature (monophysisme). Ces deux hérésies ont été condamnées, comme l'on sait, au Concile de Chalcedoine en 451, sous l'influence du pape Léon le Grand.

La seconde tendance, l'autre manière de réduire, de procéder à la confusion, c'est ce qu'il est convenu d'appeler l'*adoptianisme*, puis l'*arianisme*, pour lesquels Jésus n'est qu'un homme, mais qui a été adopté par Dieu et qui a ainsi, selon la doctrine du prêtre Arius, une sublimité divine sans être Dieu à proprement parler. Cette hérésie — fort répandue aujourd'hui — a été condamnée, elle, par le Concile de Nicée en 325.

Cela étant, l'unité du divin et de l'humain dans le Christ ne peut pas non plus être pensée comme un *pur conflit* ou une *pure tension entre les deux*, comme c'est le cas notamment chez Hegel qui, dans le sillage de la théologie luthérienne de la croix, pensait que: 1) Dieu n'est vraiment Dieu qu'en se *reniant* dans la finitude humaine (en s'incarnant et en mourant); 2) et pour qui l'homme n'est vraiment homme qu'en se *reniant* en Dieu (dans l'écartèlement de la croix); si bien que, de cette manière, ce serait *le tragique de la Croix* (à l'exclusion de la réconciliation pascale de la Résurrection) qui révélerait

douloureusement, tragiquement, l'union de l'humanité et de la divinité sous les espèces du conflit.

La christologie catholique implique plutôt la *promotion conjointe et réciproque de l'humain et du divin*, dans la logique du Concile de Chalcédoine, pour lequel, loin d'être séparées l'une de l'autre ou de se confondre ou encore de s'opposer, la nature humaine et la nature divine de Jésus sont, selon les termes du Concile, «*sauvegardées dans leurs propriétés respectives*» et même, pourrait-on préciser, se manifestent d'autant plus dans leur vérité propre qu'elles sont réunies en une seule personne ou hypostase, ce qui signifie: 1) que le Fils apparaît d'autant plus comme Dieu qu'il a pu assumer la nature humaine et, inversement; 2) que Jésus est d'autant plus homme que son humanité est unie à sa personnalité divine de Verbe éternel du Père. Cette promotion réciproque des deux natures culmine dans *la Résurrection*, qui est glorification conjointe de la divinité, à la gloire de Dieu le Père, et de l'humanité de Jésus transfigurée.

À cet égard, il n'est pas superflu de relire le texte vénérable du Concile de Chalcédoine: «Le Concile s'oppose à ceux qui tentent de diviser le mystère de l'Incarnation en une dualité de Fils. Il exclut de la participation aux saints mystères ceux qui imaginent un mélange ou une confusion des deux natures dans le Christ. Il rejette ceux qui déraisonnent en disant que la forme d'esclave prise chez nous par le Fils, est de nature céleste ou d'une essence étrangère à la nôtre. Il anathématise ceux qui ont inventé cette fable de deux natures dans le Seigneur avant l'union et d'une seule après l'union.» Comme si l'une était absorbée dans l'autre. «A la suite des Saints Pères, nous enseignons donc tous unanimement à confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, le même, parfait en divinité et parfait en l'humanité. Le même, vraiment Dieu et vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père, de même substance que le Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous, sauf le péché. Avant les siècles, engendré du Père, selon la divinité, et né pour nous et pour notre salut, de Marie, la Vierge, mère de Dieu selon l'humanité, un seul et même Christ Seigneur, Fils unique, que

nous devons reconnaître en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation. La différence des natures n'est nullement supprimée par leur union, mais plutôt les propriétés de chacune sont sauvegardées et réunies en une seule personne et une seule hypostase. Il n'est ni partagé, ni divisé en deux personnes, mais il est un seul et même Fils unique, Dieu Verbe, Seigneur Jésus-Christ, comme autrefois les prophètes l'ont enseigné de lui, comme Lui-même Jésus-Christ, nous l'a enseigné, comme le symbole des Pères nous l'a fait connaître»¹⁶.

Conclusion

Le matérialisme chrétien de Mgr Escrivá exclut les extrêmes radicaux, le spiritualisme désincarné ou le matérialisme fermé à l'esprit, ainsi que toute juxtaposition dans le sens chrétien de l'existence, mais aussi, selon la terminologie du Concile de Chalcédoine, toute confusion. Il renvoie dos à dos le spiritualisme réducteur et le sécularisme, en promouvant, au contraire, entre les deux aspects, distincts mais unis, de l'existence chrétienne, une unité qui, loin d'apparaître conflictuelle ou tourmentée, se révèle généreuse: une union qui promeut les deux dimensions, l'une par l'autre. Il me semble que le matérialisme chrétien de Mgr Escrivá, avec son souci de conjuguer positivement, sans séparation ni confusion, la spiritualité la plus haute et l'engagement séculier le plus quotidien, repose sur des bases solides, à savoir sur des bases christologiques qui lui permettront de porter des fruits durables.

C'est ce que confirme, à mes yeux, l'expérience mystique, éminemment christologique, vécue par Mgr Escrivá, lors de la messe de la Transfiguration de 1931. Cette expérience, qui est au cœur de son matérialisme chrétien et de la spiritualité de l'Opus Dei, il la consigna, le jour même, dans son *Cahier* intime (n^{os} 217 et 218). C'est sur ces notes que je me permets de conclure: «7 août 1931: on célèbre aujourd'hui dans ce diocèse la fête de la Transfiguration de notre

¹⁶ *La foi catholique*, Paris, Orante, p. 190.

Seigneur Jésus-Christ. — Tandis que je priais, durant la sainte Messe, pour mes intentions, je me suis rendu compte du changement intérieur que Dieu a effectué en moi durant ces années de séjour dans l'ex-Cour... Et ce bien malgré moi: sans ma collaboration, puis-je dire. Je crois que j'ai renouvelé ma résolution d'orienter toute ma vie vers l'accomplissement de la Volonté divine: l'Œuvre de Dieu. [...] Vint le moment de la Consécration: lorsque j'élevais la sainte Hostie, sans perdre le recueillement voulu, sans me distraire — je venais de faire intérieurement l'offrande à l'Amour Miséricordieux —, ces paroles de l'Écriture: «Une fois élevé de terre, j'attirerai tout à moi» (*Jn 12, 32*) sont venues à mon esprit avec une force et une clarté extraordinaire. D'habitude j'ai peur en présence du surnaturel. Mais, tout de suite après, il y a le *ne timeas!*, c'est Moi. J'ai alors compris qu'il appartiendrait aux hommes et aux femmes de Dieu, de hisser la Croix au sommet de toutes les activités humaines, avec les enseignements du Christ... Et j'y ai vu le Seigneur triompher, attirant à Lui toutes choses. Bien que me sentant dépourvu de vertu et de science (l'humilité est la vérité... et sans façons), je voudrais écrire des livres de feu, qui parcourraient le monde comme une flamme vive, communiquant leur lumière et leur chaleur aux hommes, transformant leurs pauvres cœurs en braises, pour les offrir à Jésus, tels des rubis de sa couronne royale»¹⁷.

¹⁷ A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Le Fondateur de l'Opus Dei – Vie de Josemaría Escrivá*, vol. 1, Paris/Montréal, Le Laurier/Wilson & Lafleur, 2001, pp. 378-379.

Abstract

Une première partie dégage les traits caractéristiques du «matérialisme chrétien» de Josemaría Escrivá. Il en ressort que celui-ci exclut non seulement toute alternance ou juxtaposition schizophrénique entre la vie spirituelle et la présence au monde, mais aussi toute forme de confusion, par réduction (la tentation du spiritualisme excessif) ou par absorption (la tentation du sécularisme). Une seconde partie rapproche les catégories utilisées dans l'étude de la pensée de saint Josemaría de celles qui ont permis de formuler, au Concile de Chalcédoine, l'unité de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ. L'étude en conclut que le matérialisme chrétien de Mgr Escrivá, avec son souci de conjuguer positivement, sans séparation ni confusion, la spiritualité la plus haute et l'engagement séculier le plus quotidien, repose sur de solides bases christologiques.

The first part of this study exhibits the characteristics of Josemaría Escrivá's concept of "Christian materialism". It is illustrated that he excludes not only all sort of schizophrenic alternation or juxtaposition between spiritual life and presence in the world, but also all kind of confusion through simplification (temptation of excessive spiritualism) or absorption (temptation of secularism). The second part compares the categories used in the studies on St. Josemaría's thought to those employed in the Council of Chalcedon in order to formulate the unity of God and man in Jesus Christ. The paper concludes that Msgr. Escrivá's Christian materialism, with its concern to join, without separation nor confusion, the highest spirituality and daily secular commitment, is based on solid christological foundations.

Évêque de Namur
1 Rue de l'Évêque
B-5000 Namur (Belgique)

ALTER CHRISTUS, IPSE CHRISTUS: UNA PROSPETTIVA TOMISTA*

J. Augustine DI NOIA, OP

Sommario: I. *Premessa* - II. *Alter Christus - ipse Christus e l'imitazione di Cristo* - III. *Veritatis splendor* - IV. *Il Santo Rosario* - V. *Conclusione*

I. Premessa

Oggi nella nostra celebrazione della festa di San Tommaso convergono tre altri momenti rilevanti. Il primo è il fatto che ci avviciniamo alla conclusione di un anno di eventi speciali, fra i quali la canonizzazione di San Josemaría Escrivá de Balaguer; il secondo è che quest'anno si celebra il decimo anniversario della pubblicazione dell'Enciclica *Veritatis splendor*, il terzo, infine, è che questo è stato proclamato "l'anno del Santo Rosario" dal Santo Padre. Oggi, nel mio discorso, cercherò di raccogliere insieme questi tre elementi attraverso una prospettiva tomista su un tema centrale della dottrina spirituale di San Josemaría, cioè, il cristiano come *alter Christus, ipse Christus*.

* Conferenza svolta il 28 gennaio 2003 presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, in occasione della festa di San Tommaso d'Aquino.

II. *Alter Christus - ipse Christus* e l'imitazione di Cristo

Nel suo recente articolo, ponderato ed importante, il Rev.do Prof. Paul O'Callaghan scrive che, per San Josemaría, «il cristiano, cioè il semplice fedele, è e deve essere *alter Christus, ipse Christus* — un altro Cristo, Cristo stesso». Pur riconoscendo l'applicazione speciale di questa frase al sacerdozio ministeriale, San Josemaría — secondo il Prof. O'Callaghan — ha un'intuizione particolare nell'attribuire questo concetto ad ogni battezzato. È una intuizione questa di grande rilievo. Nel suo saggio, il Prof. O'Callaghan ricerca le radici scritturistiche di quest'affermazione, in particolare nella dottrina di San Paolo sulla partecipazione in Cristo, e dimostra come questa spiritualità unisca la santità e l'impegno apostolico in una singolare e articolata visione del discepolo cristiano. Nell'insegnamento spirituale di San Josemaría, afferma il Prof. O'Callaghan, «il cristiano è *alter Christus* in quanto la sua vita è e dovrebbe esser sempre più rassomigliante a quella di Cristo, come effetto dell'azione cristificante (o divinizzante) della grazia di Dio e della corrispondenza umana a quell'azione. Però il cristiano è anche *ipse Christus*, Cristo stesso, perché la grazia per la quale il cristiano diventa *alter Christus* è la grazia propria di Cristo, la vita propria di Cristo, che intende essere 'visibile' nella vita del cristiano ed attraverso la vita del cristiano».

Lo scopo primario dell'articolo di O'Callaghan — se ho ben capito — è di sottolineare questo “aspetto assai originale” della dottrina spirituale di San Josemaría, questo «legame diretto [...] fra essere cristiano ed essere apostolo» che viene riassunto meravigliosamente nella frase *alter Christus - ipse Christus*. Ma nel mio discorso, oggi, voglio focalizzare l'attenzione su ciò che si potrebbe definire l'ontologia del discepolo cristiano, rivolgendomi alla teologia di San Tommaso sulla la grazia e l'*imitatio Christi*. Cercherò di mostrare, in questa breve presentazione, come San Tommaso comprende il legame fra la nostra partecipazione alla vita divina (la divinizzazione), la nostra trasformazione ad immagine del Figlio (ciò che — seguendo il Prof. O'Callaghan — si può chiamare la cristificazione) e la realizzazione della piena potenzialità della nostra natura

umana (l'umanizzazione). Questa grande visione integrale dell'esistenza cristiana — che è il cuore della dottrina spirituale di San Josemaría — non ha sempre avuto il meritato posto centrale nella teologia e nella spiritualità cattolica. Tale visione integrale ha ricevuto un colpo disgregante — dal quale non si è mai ripresa completamente — a causa della teologia nominalista, che, pur con la lodevole intenzione di sottolineare la trascendenza divina, ha introdotto una separazione nociva fra il compimento della vita morale e il pieno sviluppo religioso della natura. In un recente libro importante, *Renaissance and Reformation*, Anthony Levi sostiene che questa separazione ha causato la crisi spirituale e teologica che sta alla base degli eventi che chiamiamo “il Rinascimento” e “la Riforma”. Tutti e due si sforzavano di ristabilire il legame fra il diventare pienamente umano e il diventare giusto davanti a Dio, che il nominalismo aveva spezzato. Credo che si potrebbe dimostrare — anche se non è possibile in questa sede — che il grande significato storico del magistero di Giovanni Paolo II si trova proprio nella riaffermazione, attraverso ciò che è stato definito il suo “personalismo tomista”, del legame fra l'autentica esistenza umana e il “discepolato” cristiano.

Sono convinto che il desiderio di riscoprire questa visione integrale dell'esistenza umana nel mondo sia il cuore della dottrina spirituale di San Josemaría Escrivá. La base cristologica della vita morale, come pure l'immersione del cristiano nei misteri della vita di Cristo, sono due elementi nella teologia di San Tommaso circa l'*imitatio Christi* che offrono un'ontologia del concetto di *alter Christus* — *ipse Christus*. Nello sviluppo di questo argomento, mi rivolgerò all'articolazione di questi elementi della teologia del Dottore Angelico che si trovano in due documenti magisteriali di Giovanni Paolo II: l'enciclica *Veritatis splendor* e la Lettera Apostolica in cui si proclama “l'anno del Santo Rosario”.

III. *Veritatis splendor*

L'importanza fondamentale della *Veritatis splendor* sta nel fatto che l'enciclica cerca di riprendere e riaffermare una visione pienamente biblica, patristica e autenticamente tomista dell'insieme della

vita cristiana, e d'impostare il bene morale della persona umana nel contesto di questa visione. Secondo questa visione, la beatitudine si trova attraverso una vita dedicata alla ricerca del bene, allo scopo di realizzare e godere della comunione personale con Dio uno e trino, e con le altre persone in Dio.

Per entrare in comunione con Dio uno e trino, è necessario che ne siamo resi capaci. La comunione interpersonale con Dio infatti è "naturale" solo per le persone non create. Per le persone create, che ne sono impedita a motivo della natura e dai loro peccati, tale comunione è possibile solo per mezzo della grazia. È attraverso la grazia di Cristo, e specificamente attraverso la trasformazione resa possibile da tale grazia, che noi diveniamo partecipi della comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

E proprio qui emerge il significato centrale del mistero della Trasfigurazione.

Conosciamo bene il modo in cui i diversi Vangeli espongono il racconto. Le versioni di Matteo, Marco e Luca concordano sugli elementi fondamentali: Pietro, Giacomo e Giovanni erano testimoni di una meravigliosa trasformazione della persona di Cristo. Gesù, ben conosciuto da loro come compagno e maestro, è stato trasformato davanti ai loro occhi in una radiosa visione di gloria. I discepoli non potevano neanche raccontare quello che avevano visto. Le vesti di Gesù erano diventate splendide, bianchissime, nelle parole pittoresche dell'autore del Vangelo di Marco, «nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche». Infatti, come diventerà successivamente più chiaro ai discepoli, ciò che avevano visto non era tanto una "trasfigurazione" nella quale Gesù era stato cambiato in qualcosa che non era prima, quanto una rivelazione in cui la sua vera natura era stata svelata ai loro occhi. Per un istante, il velo che nascondeva la sua gloria è stato tolto ed essi hanno visto la gloria del Primogenito di Dio.

Si dovrebbe però penetrare più profondamente questo mistero. Bisogna chiedersi perché Gesù ha consentito ai suoi discepoli di vedere la sua gloria. San Leone Magno ci può aiutare in tale questione. Nella sua omelia sulla Trasfigurazione, egli afferma che ci potrebbero essere almeno due motivi che giustificerebbero la rive-

lazione di Gesù ai suoi testimoni prescelti. Il primo motivo, secondo San Leone, nasceva dalla volontà di «rimuovere dall'animo dei discepoli lo scandalo della Croce, perché l'umiliazione della Passione, volontariamente accettata, non scuotesse la loro fede, dal momento che era stata rivelata loro la grandezza sublime della dignità nascosta del Cristo»; perché i discepoli, vedendo Cristo morto sulla croce, non si disperassero o non si perdessero d'animo. Quelli che sono stati sulla cima del Monte Tabor — secondo la tradizione, il luogo della Trasfigurazione — avrebbero saputo che nella presunta sconfitta e morte di Gesù si nascondeva la realtà della vittoria e della vita. Nonostante le apparenze contrarie, si può dire, la Croce ha costituito una vittoria sul peccato e sulla morte, una vittoria che sarebbe stata poi confermata e manifestata nella risurrezione il terzo giorno.

Però, come afferma San Leone, c'era un ulteriore motivo per il quale Cristo ha manifestato ai discepoli la trasfigurazione. Egli voleva qualcosa di più che non semplicemente sostenere la fede dei discepoli davanti agli avvenimenti che l'avrebbero messa alla prova. Nella trasfigurazione, egli ha rivelato non solo la sua gloria fino ad allora nascosta, ma anche la gloria futura che noi avremo. Egli ha voluto mostrarci ciò che ci succederà; la Trasfigurazione si è verificata perché «tutto il corpo di Cristo», come dice San Leone, «prendesse coscienza di quale trasformazione sarebbe stato oggetto, e perché anche le membra si ripromettessero la partecipazione a quella gloria, che era brillata nel Capo». Certamente, dal nostro punto di vista, può sembrare che la nostra vita vada solo nella direzione del disfacimento invece che verso la gloria! Ma ancora, nonostante le apparenze contrarie, «noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18).

Questo secondo motivo della Trasfigurazione, di cui parla San Leone, illumina direttamente il significato dell'Enciclica *Veritatis splendor*: «la luce del volto di Dio splende in tutta la sua bellezza sul volto di Gesù Cristo, 'immagine del Dio invisibile' (Col 1,15), 'irradiazione della sua gloria' (Eb 1,3), 'pieno di grazia e di verità' (Gv

1,14): Egli è 'la via, la verità e la vita' (Gv 14,6). Per questo la risposta definitiva ad ogni interrogativo dell'uomo, in particolare ai suoi interrogativi religiosi e morali, è data da Gesù Cristo, anzi è Gesù Cristo stesso...» (*Veritatis splendor*, 2.2). La vita morale — la lotta per diventare buono cercando il bene — trova il suo modello e principio nella persona di Gesù Cristo. Perché? Perché in lui si trova l'immagine perfetta di Dio e nell'essere conformati a lui, l'immagine di Dio che è in noi si fa perfetta. La trasfigurazione ci indica che la nostra trasformazione deve essere una conformazione, una conformazione che ci fa entrare nella comunione trinitaria, come la Chiesa prega in uno dei prefazi (l'ottavo) delle Domeniche del tempo ordinario: «Dio [...] hai tanto amato gli uomini da mandare il tuo Figlio come Redentore a condividere in tutto, fuorché nel peccato, la nostra condizione umana. Così hai amato in noi ciò che amavi nel Figlio...».

Si deve però chiarire che questa conformazione non è una semplice conformità. La conformazione a Cristo, principio della nostra trasformazione, non è una specie di clonazione, ma la realizzazione della nostra unica e distintiva identità personale. Deve essere così, altrimenti la comunione alla quale è indirizzata questa trasformazione non si potrebbe consumare. L'immagine divina in noi consiste proprio nelle facoltà spirituali di conoscere e di amare, che rendono possibile la comunione interpersonale. Ma l'autentica comunione interpersonale presuppone la piena realizzazione, non l'assorbimento o lo scioglimento, delle persone che entrano in questa comunione. Dunque se Cristo è il principio della nostra trasformazione, ciò sta a significare che nell'essere conformati a lui, noi scopriamo e realizziamo la nostra identità come persone.

Questa è un'affermazione stupefacente che merita una riflessione di approfondimento. Considerate le seguenti parole del Signore (cito la versione del Vangelo di Matteo, ma in ciascuno dei vangeli sinottici, parole simili appaiono, significativamente, appena prima del racconto della trasfigurazione): «Se qualcuno vuole venire dietro di me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua. Perché chi vuole salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per causa mia, la troverà. Infatti quale vantaggio avrà un

uomo se guadagnerà il mondo intero, ma perderà la propria vita? O che cosa un uomo potrà dare in cambio della propria vita?» (Mt 16,24-26; Mc 8,34-37; Lc 9,23-25). Ciò che Gesù afferma infatti è che ogni persona troverà se stessa solo nell'essere conformata a Cristo.

Si deve tener conto della nostra esperienza comune per capire come sia straordinaria questa affermazione: nessuno di noi potrebbe dire ad un altro — troverai la tua identità vera solo se mi imiterai. Ma Gesù dice proprio questo. In realtà questo significa che un numero indefinito di persone troverà la propria identità personale nell'essere conformati a Cristo. Un attimo solo di riflessione ci basta per farci riconoscere che solo il Figlio di Dio può fare una tale affermazione. Solo l'inesauribilmente ricca immagine di Dio perfetta, la Persona del Figlio, può costituire il principio e modello per la trasformazione e la realizzazione di ogni persona che sia mai vissuta o che vivrà.

L'enciclica situa la vita morale nel contesto di questo onnicomprensivo mistero di comunione e trasfigurazione, come anche San Tommaso ha indicato.

Poiché siamo persone, e proprio come persone, dobbiamo liberamente accogliere la comunione personale offertaci da Dio uno e trino: in questo consistono la nostra beatitudine finale e il nostro bene. La grazia di Cristo ci rende capaci di fare questo, ma lo dobbiamo fare liberamente. Il significato autentico della libertà — tema centrale della *Veritatis splendor* — si trova qui. L'enciclica critica alcune concezioni moderne di libertà per la loro esaltazione dell'individualismo e dell'autonomia. La libertà cristiana non è semplice facoltà di scegliere, ma una partecipazione della libertà di Dio. Infatti l'autentica libertà è la capacità, proveniente da Dio, di realizzare la nostra beatitudine in un modo personale. Proprio come persone, chiamate alla comunione, dobbiamo accogliere liberamente questo invito; in alternativa, abbiamo anche la facoltà di non accoglierlo. In questa capacità le persone sono diverse dalle "non persone", dalle creature irrazionali o sub-razionali con le quali viviamo nel cosmo. Solo le persone hanno la libertà che le rende capaci di

dare cuore ed anima nell'avventura mediante la quale si raggiunge il vero bene — la comunione finale e totale con Dio.

Ne consegue quindi che, in quanto siamo persone e proprio perché siamo persone, le nostre azioni hanno un valore. Diventare una persona, buona o meno, non si verifica per caso. Analogamente non diventiamo giusti o non giusti in un solo momento — almeno finché siamo in vita. Ogni azione — e attraverso alcune azioni più che altre — scegliamo o meno l'autentico bene. E attraverso ogni singola azione (e attraverso alcune azioni più di altre) diventiamo buoni o meno. Nella vita morale — la quale nient'altro è che l'insieme delle nostre azioni — qualcosa ci accade. Cresciamo o non cresciamo nella capacità di portare a compimento la già iniziata comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Cristo è il principio di una trasformazione graduale in cui noi siamo chiamati a cooperare con i nostri sforzi, e mediante tale trasformazione la nostra capacità di comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo si radica in noi sempre di più. Perché con la sua passione, morte e risurrezione Cristo ha già vinto il peccato, rendendoci capaci di superarne gli effetti attraverso il perdono e il pentimento.

IV. Il Santo Rosario

Nella sua Lettera Apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, il Santo Padre cita San Luigi Maria Grignion de Montfort: «Tutta la nostra perfezione consiste nell'essere conformi, uniti e consacrati a Gesù Cristo. Perciò la più perfetta di tutte le devozioni è incontestabilmente quella che ci conforma, unisce e consacra più perfettamente a Gesù Cristo. Ora, essendo Maria la creatura più conforme a Gesù Cristo, ne segue che, tra tutte le devozioni, quella che consacra e conforma di più un'anima a Nostro Signore è la devozione a Maria, sua Santa Madre, e che più un'anima sarà consacrata a lei, più sarà consacrata a Gesù Cristo». Focalizzando i due elementi di questa citazione — la conformità a Cristo e la devozione alla Madonna — si comprende di più come quanto già detto sia in relazione con ciò che segue.

Rinati come fratelli e sorelle di Cristo attraverso la grazia dello Spirito Santo, siamo attirati nella “famiglia” della Santa Trinità come figli e figlie adottivi del Padre: «poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha predestinati a essere conformi all’immagine del figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (Rom 8,29). La nostra rassomiglianza a Cristo — la nostra conformità alla sua immagine come Figlio perfetto del Padre — è la condizione per la nostra partecipazione alla comunione della vita trinitaria. La nostra vita in Cristo viene «costituita dal fatto d’essere figli di Dio — la partecipazione, attraverso la grazia santificatrice, all’eterna filiazione del Verbo Incarnato [...] Tutta la vita cristiana, tutta la santità, consiste nell’essere, per grazia, ciò che Gesù è per natura: figlio di Dio» (Beato Columba Marmion).

È il compito specifico dello Spirito Santo portare a compimento la nostra conformità a Cristo: «Il cristiano rinasce dallo stesso Spirito dal quale Cristo è nato» (Sant’Agostino). La nostra partecipazione al mistero pasquale e, con questa, la nostra trasformazione ad immagine di Cristo cominciano nel battesimo e nella cresima; vengono nutrite attraverso gli altri sacramenti, la liturgia, la meditazione della Sacra Scrittura, la preghiera, il digiuno, lo sforzo, attraverso la libera risposta alla grazia, nel cercare sempre ciò che è buono in tutte le nostre parole ed azioni, nella mortificazione e nella donazione agli altri ad imitazione di Cristo. Nel corso di tutta la nostra vita, l’azione dello Spirito Santo produce in noi una conformità a Cristo sempre più completa e, allo stesso tempo, una comunione sempre più profonda con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo e con gli altri uomini, finché non vedremo Dio faccia a faccia nella vita dell’aldilà.

Perciò Cristo è principio e modello del processo attraverso il quale noi diventiamo figli e figlie del Padre per opera dello Spirito Santo. Cristo è *principio* della nostra trasformazione per il fatto che, attraverso l’incarnazione, egli ci ha fatto partecipi della natura divina, e attraverso la sua passione, morte e risurrezione ci ha riconciliati con Dio. Cristo è anche *modello* della nostra trasformazione in quanto il suo cammino da Betlemme al Golgota e poi alla destra del Padre — cioè tutto il mistero pasquale — traccia la via perché noi possiamo seguire le sue orme per essere trasformati a sua immagine.

Lo dice San Paolo con grande chiarezza: «perché io possa conoscere lui, la potenza della sua risurrezione, la partecipazione alle sue sofferenze, facendomi conforme alla sua morte, nella speranza di giungere alla risurrezione dai morti» (Fil 3,10-11).

È appunto così che siamo in grado di capire il significato profondo della devozione alla Madonna e al Santo Rosario. Innanzitutto, come San Tommaso e San Luigi Maria Grignion de Montfort hanno intuito, Maria è la persona che più perfettamente è conformata a Cristo; perché in lei — dalla sua Immacolata Concezione in virtù dei meriti della passione e morte di Cristo alla sua gloriosa Assunzione come primogenita della risurrezione — la pienezza della grazia di Cristo si manifesta nella sua comunione totale con la Santa Trinità.

Ma c'è di più. Per la potenza dello Spirito Santo e come modello perfetto della Chiesa, Maria è madre della nostra trasformazione in Cristo: «in quanto il Verbo incarnato, Gesù Redentore, è stato dato al mondo da Maria sua Madre, ne consegue necessariamente che noi, sue membra e fratelli, dobbiamo nascere da lei, non secondo la carne ma secondo lo Spirito» (Leon Bloy). Il suo ruolo di Madre del nostro Salvatore le dà un posto speciale nella nostra nascita e nella nostra crescita ad immagine del suo Figlio divino. «Dall'istante in cui la Beata Vergine Maria ha consentito l'incarnazione del Figlio di Dio in lei, la Madonna ha contribuito alla salvezza di tutti gli eletti. Da questo felice momento in poi, Ella li ha sempre portati come una madre amabile, nelle profondità del suo cuore» (San Giovanni Eudes).

Nel Santo Rosario, il ruolo di Maria come madre della nostra trasformazione in Cristo appare con grande chiarezza. Qui ella prende il suo posto come guida nel nostro cammino da Betlemme al Golgota e, poi, all'aldilà, ella che ha già seguito questo sentiero sulle orme del suo Figlio e Salvatore. Prendendo Maria come guida, seguiamo Cristo nei suoi misteri. Entriamo con Maria nelle profondità dei misteri gaudiosi, dolorosi, gloriosi e ora dei misteri luminosi. Con l'aggiunta dei cinque nuovi misteri luminosi, Giovanni Paolo II ha veramente reinserito nel Santo Rosario alcuni misteri che esistevano in una versione antica del Rosario, cioè prima della versione dei

quindici misteri che noi abbiamo conosciuto fino a poco tempo fa. Così facendo, il Santo Padre ha reso più chiaro il carattere cristologico del Rosario, dove meditiamo i misteri di Cristo visti attraverso gli occhi della Madonna. Ella ci rivela il significato interiore di questi misteri e ci aiuta ad essere plasmati da essi ad immagine del Figlio. Attraverso la ripetizione dell' "Ave Maria", del "Padre Nostro" e del "Gloria", «meditando su questi misteri di Cristo, imitiamo ciò che contengono e otteniamo ciò che promettono».

Non è a caso che Fra Angelico spesso ha trovato un posto per la Madonna e per San Domenico nei suoi dipinti dei misteri di Cristo, comunicandoci così che, accompagnati da Maria, si dovrebbe imparare a trovare la forza trasformatrice di tali misteri per la nostra vita. Nel seguire continuamente il cammino dei misteri di Cristo nel Rosario, ci affidiamo alla Madre di Cristo, alla Madre della nostra trasformazione in Lui. «Nella grazia benedetta nascerò da Lei» (Jessica Powers). Rinati così nello Spirito Santo, preghiamo che il Padre veda e ami in noi ciò che vede e ama in Cristo.

V. Conclusione

Devo ammettere che il mio scopo primario, in questo discorso, era di incoraggiare i giovani teologi qui presenti a contemplare ciò che San Tommaso, Giovanni Paolo II e San Josemaría Escrivá hanno contemplato così chiaramente, e cioè che l'esistenza umana di ogni persona trova il suo significato più profondo nella conformità sempre crescente al Figlio, nello Spirito Santo, indirizzata alla carità del Padre. Infatti dobbiamo accogliere la prospettiva divina; dobbiamo guardare noi stessi e il mondo attorno a noi come Dio li vede, alla luce della sua verità. E la verità è che nessuno ha mai desiderato qualcosa con un desiderio più forte di quello che ha Dio di farci partecipi della sua vita. Il desiderio divino di condividere la vita trinitaria con le sue creature è al centro della fede cristiana. Alla luce di questa verità, tutte le dottrine della fede e della vita morale trovano la loro autentica intelligibilità. E come San Josemaría Escrivá ha visto così chiaramente, questa verità illumina il sentiero di ogni cri-

stiano perché egli può diventare ciò che di fatto egli è già nel battesimo: *alter Christus, ipse Christus*.

Sotto-Segretario della Congregazione
per la Dottrina della Fede
Piazza del S. Uffizio, 11
00193 Roma

T.D. ALEXANDER, B.S. ROSNER (edd.), *New Dictionary of Biblical Theology*, Intersivarsity Press, Leicester/England-Downers Grove/Illinois 2000, pp. xx + 866.

Questo dizionario, l'ultimo edito dalla *Intersivarsity Press*, non si presenta con gli schemi classici di un dizionario di teologia biblica, a giudicare dagli altri *lexica*, enciclopedie e dizionari che sono apparsi negli ultimi anni. Il dizionario è stato promosso dal gruppo di studio della *Tyndale Fellowship and Rutherford House* di Edimburgo e ha coinvolto un buon numero di esegeti cristiani, la maggior parte di loro di confessione protestante.

L'opera è divisa in tre parti. Nella prima comprendente dodici articoli si gettano le basi di ciò che è o dovrebbe essere la teologia biblica e nel contempo ognuno di loro ha la caratteristica di essere introduttivo e di presentare la forma di un piccolo trattato. In questa parte, che occupa un settimo del contenuto del dizionario, oltre al tema della teologia biblica si contempla il topico del canone biblico nonché quello della storia dell'interpretazione della Sacra Scrittura, del rapporto fra i due Testamenti, e della predicazione. Specialmente interessante, a mio avviso, l'articolo sui rapporti fra teologia sistematica e teologia biblica (pp. 89-104).

La seconda parte presenta in 250 pagine all'incirca i diversi libri della Scrittura. Essi sono studiati in primo luogo come *corpora*, cioè all'interno dei blocchi in cui sono stati raggruppati tradizionalmente. Nell'Antico Testamento sono Genesi-Re, libri sapienziali e profetici, mentre nel nuovo appaiono i vangeli sinottici; un *corpus* speciale è dedicato a Luca-Atti, agli scritti giovannei e a Paolo. Dopo quest'introduzione che permette di tracciare le linee maestre teologiche di alcune raccolte, si passa all'analisi di ogni libro della Bibbia.

Penso che vada a detrimento dell'arricchimento dello studio teologico della Scrittura il non aver incluso nel canone i libri deuterocanonici (Tobia, Giuditta, Maccabei, Baruch, Siracide e Sapienza). Essi non soltanto forniscono un punto di vista complementare in non pochi aspetti del rapporto con Dio e della vita di Israele, ma hanno alle spalle una tradizione ecclesiale di un millennio e mezzo. Gli editori affermano all'inizio (p. vii) che hanno tenuto conto di quei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento che sono più comunemente accettati come canonici all'interno del cristianesimo, accennando indirettamente alla scelta fatta da Lutero della Bibbia ebraica anziché quella della LXX. Nell'articolo sul canone si dice che quell'accettazione non è stata «un fenomeno ebraico ma cristiano sviluppatosi lentamente e con difficoltà, che ha trovato sempre opposizione fra i grandi biblisti come Origene e Girolamo» (p. 29). In realtà i medesimi hanno cambiato atteggiamento di fronte all'uso e alla prassi della chiesa riguardo a quei libri. Inoltre si dovrebbe tener conto della testimonianza dei grandi codici all'inizio del IV secolo.

La terza parte comprende i singoli articoli sugli svariati temi che hanno a che vedere con il contenuto della Bibbia. In ben 500 pagine, la parte più consistente del dizionario, si sono scelti i topics che, a giudizio degli editori, più contribuiscono all'unità della Bibbia, senza dilungarsi inutilmente, visto che interessava mettere fra le mani del lettore un volume snello. In questa parte non ci sono articoli del tipo *Gender, Homosexuality, Inclusive Language, Feminist Interpretation* e così via, spesso trattati in non pochi dizionari biblici e che hanno come destinatario implicito un lettore più interessato ad argomenti relativi a qualche novità, che ai topics fondanti della Bibbia. Quei temi vengono trattati all'interno di articoli più consistenti, che danno al dizionario un taglio che si può considerare come tradizionale.

A questo punto si potrebbe pensare alla definizione della teologia biblica, cosa certamente non facile. Io sarei d'accordo più nel descriverla che nel definirla dicendo che «la teologia biblica è un approccio interdisciplinare all'interpretazione biblica che cerca di eliminare le barriere che attualmente separano gli studi biblici dalla teologia cristiana» (p. 4). Comunque, alla fine del primo articolo, B.S. Rosner, uno degli editori del dizionario, tenta una definizione con l'affermare che la teologia biblica è «l'interpretazione teologica della Scrittura nella chiesa e per la chiesa». Essa si serve degli apporti storici e letterari per analizzare e sintetizzare l'insegnamento su Dio e sul suo rapporto con il mondo, mantenendo nel contempo due punti fermi: un filo narrativo globale che coprirebbe l'insieme dei libri ispirati e il cristocentrismo come tema che domina tutta la prospettiva biblica. Il suo contenuto allora è una teologia di tutta la Bibbia, non una teologia che ha soltanto le sue radici nella Bibbia o che si poggia meramente sulla Scrittura come punto di partenza (p. 100).

Uno dei problemi che emerge dalla lettura della prima parte del dizionario e che viene a galla lungo la storia dell'interpretazione biblica è quello dell'unità e

diversità della Sacra Scrittura, che potrebbe essere chiamato a ragione *il problema* della teologia biblica, a cui fra l'altro viene dedicato un articolo (pp. 64-72). Ciò che in definitiva si sta giocando è l'analogia della fede. Se da una parte si sottolineano le differenze affioranti già nel II secolo nel rifiuto dell'Antico Testamento e nell'accettazione di uno solo dei quattro vangeli da parte di Marcione, per non parlare poi del *canone nel canone* di E. Käsemann, dall'altra si vede nell'esegesi origeniana, che poggiava non poco sull'allegoria, un tentativo di trovare una teologia uniforme nei racconti e negli scritti biblici. Un fattore determinante a questo riguardo è quello del canone, che per i cristiani è la cornice nella quale si deve sviluppare la riflessione teologica (p. 96).

Un punto fermo invece lo si scopre nella storia della salvezza, che fra l'altro ha il pregio di far vedere come la teologia biblica ha le sue origini e le sue radici — non potrebbe essere altrimenti — nella Bibbia stessa. I racconti di Deuteronomio 26,5-9, di Neemia 9,7-37 e dei salmi 78, 105 e 106 specialmente, tracciano una linea di continuità nelle azioni divine a favore del suo popolo, che poi viene confermata, per citarne soltanto due passi neotestamentari, in Atti 7 e in Ebrei 11. Un tale filo conduttore era stato ravvisato nel seicento da Johannes Cocceius quando cercò di studiare la Bibbia come un insieme armonico di scritti che trova il suo punto focale nell'alleanza. Lo stesso concetto è servito come principio organizzativo, nel XX secolo, per la Teologia dell'Antico Testamento di W. Eichrodt.

Alla fine del settecento J.P. Gabler segue un po' la linea dei suoi predecessori R. Simon, cattolico, B. Spinoza, ebreo e J.S. Semler, protestante, che studiano i diversi libri nel loro contesto storico come un libro qualsiasi, staccandoli spesso dall'uso teologico. Così si stabilisce la teologia biblica come disciplina storica separata dalla teologia dogmatica. Poi lo stesso Gabler correggerà un po' le sue vedute affermando che una tale impostazione sarebbe la "vera teologia biblica" mentre la "pura teologia biblica" sarebbe lo studio comparativo del materiale ispirato per discernere ciò che è soggetto ai condizionamenti storici da quelle che sarebbero le eterne verità cristiane. Nell'articolo *Systematic Theology and Biblical Theology* si mette in evidenza come la teologia biblica si distingue non soltanto da quella sistematica ma anche dall'esegesi e dalla teologia storica, ma al tempo stesso si riconosce che non può esserci una teologia biblica seria senza un'accurata e altrettanto seria esegesi. Questo non impedisce il contrasto fra il carattere analitico dell'esegesi e quello sintetico della teologia biblica (p. 91).

Oggi come ieri la questione cruciale sembra il rapporto Bibbia-teologia. Mentre la scuola della storia delle religioni continua ad esercitare grande influenza negli studi recenti di teologia biblica dove l'interdisciplinarietà trova un ampio respiro, ci si domanda come mai un approccio che ignora il canone possa chiamarsi biblico, o un approccio che non riconosce il contenuto della Bibbia come teologicamente normativo possa esser chiamato "teologia". Gli interrogativi sussistono. La concezione post-Gableriana, nella sua metodologia storica, oggettiva e

descrittiva, si è allontanata dalla vita e dalla fede della chiesa in modo da arrivare a pensare — in alcuni ambienti accademici — all'impossibilità di una teologia biblica, nonostante alcuni sforzi come quello di O. Cullmann sul versante della Storia della salvezza.

Ma non bisogna esagerare le differenze fra teologia storica e teologia biblica. Esse invece pongono in rilievo la realtà del canone biblico, legato a un'autorità e contenente la rivelazione cristiana, e non semplicemente qualcosa di accidentale e arbitrario.

Volendo soffermarsi su qualche aspetto puntuale, metterei in risalto la sobria e nel contempo ricca prospettiva che trapela dall'articolo sulla teologia dei vangeli sinottici (pp. 126-129). L'autore, D.A. Hagner, li esamina dai punti di vista dell'annuncio del regno di Dio, del compimento della Scrittura, dell'escatologia futura, della centralità della passione, della cristologia, della salvezza dei gentili e della fede come virtù fondante.

Terminerei riprendendo un'affermazione che appare già nel primo articolo dell'opera, quello che tracciava le coordinate per il disegno di un'autentica teologia biblica: qualsiasi tema deve indirizzarsi a Cristo come punto fermo e finale di ogni argomento. Così l'articolo sul Signore, *Jesus Christ*, trova delle citazioni incrociate (*cross-references*) praticamente in tutti gli articoli della parte III, visto che ognuna delle verità teologiche mette a fuoco il disegno salvifico di Dio in Cristo. I vangeli e le lettere neotestamentarie interpretano l'evento Cristo alla luce dell'Antico Testamento ma anche reinterpretano l'Antico Testamento alla luce dell'evento Cristo.

Alla fine dell'articolo sulla storia della teologia biblica si dice che essa deve «ribadire sia la coerenza ultima dei due Testamenti come la dimensione teologica del lavoro interpretativo» (p. 19). Difatti la rivelazione presentata dagli autori del Nuovo Testamento presenta un contenuto anticotestamentario più ricco di ciò che appariva nel testo in un primo momento. Così si aveva un approccio ai libri dell'antica alleanza che non potrebbe essere raggiunto dal lettore odierno e che mette in evidenza profonde verità esegetiche fondate sul rapporto delle tipologie bibliche (p. 98).

La teologia biblica è apertamente teologica in quanto poggia su affermazioni sintetiche sulla natura, sulla storia dell'umanità e sul piano creatore e salvifico di Dio, cercando nel contempo di essere sensibile alle strutture letterarie e all'ambiente storico del testo. Mi sembra che sia questo il punto di vista degli editori e della maggior parte dei collaboratori dell'opera, che si rivela di grande utilità.

B. Estrada

G. ANGELINI - M. I. ANGELINI - P. SEQUERI - A. VALLI, *Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?* («Sapientia», 4), Ed. Glossa, Milano 2001, pp. 144.

Il presente volume è frutto della seconda giornata di studio organizzata dal Centro Studi di Spiritualità della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e appartiene alla collana "Sapientia" curata dal Prof. Stercal, direttore del Centro. Il tema è certamente stimolante — non privo di qualche accenno polemico nella domanda del sottotitolo — ed è segno, a mio parere, di vivacità intellettuale e di voglia di promuovere una più profonda riflessione teologica sulla santità, e più in particolare sulla sua reale fattibilità.

Nell'Introduzione, Giuseppe Angelini parte da una constatazione: «la lettura della vita cristiana quale 'cammino di perfezione', e correlativamente l'impegno a determinare la figura elaborando modelli concreti corrispondenti, sono, di fatto, tendenzialmente abbandonati» (p. 4). L'intuizione — percepita anche in altre sedi — è stata confermata un anno dopo nei nn. 30 e 31 della Lett. Apost. *Novo millennio ineunte*. Occorre, infatti, elaborare una teologia della santità in grado di affrontare sia l'odierna «difficoltà di assegnare un senso all'idea di *perfezione*» (p. 14) che la conseguente impossibilità «di connotare il cammino della vita cristiana come 'progressivo'» (p. 15): se «l'idea di perfezione suscita oggi incredulità tenace e quasi insuperabile» (p. 16), non sarà perché l'«indeterminatezza che mostra oggi l'*ethos* cristiano» (p. 20) impedisce di gustare l'esperienza dell'azione vissuta per-con-in Cristo come anticipo della gloria? Non ha torto Angelini nell'accostare il difetto di univocità dei costumi cristiani con la mancata messa in atto di tutte le potenzialità del battesimo cristiano: infatti, non di raro si pensa e s'intraprende la vita dello Spirito quale «semplice 'esperienza' la cui verità potrà essere confermata e precisata, o eventualmente smentita, dal seguito della storia» (p. 21). Senza una speranza in grado di sostenere un archetipo possibile di vita cristiana, la fede farà fatica a trovare conferma di sé attraverso il cimento dell'agire. L'analisi non nasconde due difficoltà: la prima sarebbe il carattere escatologico della perfezione cristiana che «sta in ogni caso sempre al di là di tutto ciò che il cristiano può e deve fare in questo mondo» (p. 24); la seconda, a parere di Angelini, «la rappresentazione della perfezione cristiana quale *theoria*» (p. 25), o in altre parole la possibilità che la perfezione cristiana contemplata o «in contemplazione» non favorisca il primato cristiano della carità. Possiamo condividere con Angelini l'opportunità della segnalazione di tali ostacoli, ma anche la fiducia in una teologia della santità che consideri la vita dei santi come luogo teologico e in grado di ovviare queste difficoltà superando le reminiscenze di quella secolare scuola che ha voluto interpretare in modo antitetico ed escludente le figure di Marta e Maria.

Il seguente contributo — di Maria Ignazia Angelini, abbadessa del Monastero benedettino dei SS. Pietro e Paolo (Viboldone) — si occupa della tradizione

monastica antica in quanto espressione di una perfezione definita mediante la *regola* e in grado di accordarsi con lo Spirito (pp. 27-53). Dopo alcune considerazioni attorno agli inizi delle regole monastiche — il loro ancorarsi alle Sacre Scritture e la loro posizione nell'ambito della letteratura spirituale — l'autore riflette su alcune connotazioni della perfezione, tra le quali sceglierei la sua radice neotestamentaria imparentata con la nozione di *simplicitas*: «a partire dall'originaria accezione culturale (secondo la quale la "perfezione" indicava lo stato di integrità della vittima sacrificale), il senso cristiano della perfezione è quello di esprimere totalità, completezza, *l'integrità della dedizione*, il cuore indiviso nella intenzione e nell'opera pratica» (p. 42). Interessante — e forse valeva la pena approfondirne di più — l'affermazione che «la regola non fissa uno "stato" ma *disegna una "dimora"*» (p. 42), perché ridimensiona la secolare interpretazione che vorrebbe uno stato quale garante poco meno che unico dell'effettiva perfezione di chi ci abita. Condividiamo anche la necessità di affermare con forza che «il dinamismo cristiano della perfezione è intrinseco al Vangelo» (p. 46): infatti, nessun itinerario di vita cristiana può rinunciare a una crescita continua senza tradire il progetto divino sull'uomo. Per quanto riguarda l'affermazione che «la regola sostiene il monaco nel quotidiano cimento della fede declinata sul registro della vita ordinaria» (p. 47), c'è, a mio avviso, il pericolo di travisare il senso della dicitura "vita ordinaria": se con questa si vuol segnalare il cumulo di azioni non apparentemente straordinarie che il monaco ripete lungo la giornata, sarebbe preferibile adoperare "vita quotidiana", giacché c'è un divario — consacrazione e separazione del mondo — tra vita consacrata o religiosa e vita ordinaria, di solito identificata con vita corrente vissuta nel mondo. Per il resto, non c'è dubbio che le regole monastiche, in quanto oggettivano un cammino di perfezione da percorrere nella dinamica del progresso, costituiscono una ricchezza della Chiesa, proponibile anche nel post-moderno.

Col titolo "Programmare la perfezione? Il problema teologico-pratico" (pp. 55-81), Pierangelo Sequeri realizza un'acuta analisi delle conseguenze pastorali della mancata offerta «di un quadro serio di riflessioni e di esperienze, che concorrano alla ridefinizione di una figura compiuta del cristianesimo nelle comuni condizioni di vita, [e che] farà certamente bene anche al ministero sacerdotale e alla consacrazione religiosa» (p.76). Sequeri parte dalla premessa che il "riassetto antignostico della perfezione cristiana" operato dal Concilio Vaticano II con il richiamo alla vocazione universale alla santità, sembra abbia esaurito la sua spinta propulsiva nel rimuovere la deriva dualistica fra «i destinati alla perfezione della vita cristiana, e coloro che in partenza possono aspirare solo ad un obiettivo più modesto» (p. 58), senza fornire dei referenti in grado di identificare il punto terminale dell'edificazione o «la possibilità di realizzare — in modo riconoscibile e con il concorso di tutti — forme storiche di un cristianesimo effettivamente compiuto» (p. 59). Il professore di teologia fondamentale presso la Facoltà Teolo-

gica dell'Italia Settentrionale considera che la fede battesimale — «individuata come *principio* dell'eguaglianza che giustifica l'universalità della chiamata» — sarebbe rimasta anche quale solo «*referente* di un compimento che riguarda specificamente tutti coloro che non sono sacerdoti o religiosi» (p. 60): le conseguenze di una mancata più ampia riflessione si sono risolte in una «perorazione a favore del dovere di sviluppare coerentemente la vocazione battesimale» e in un appello a «una migliore *pratica protagonista e partecipativa* dell'individuo credente», che Sequeri descrive — non senza un punto d'ironia — nella sequenza: «*coscientizzazione e maturazione* (lettura della Bibbia, incontri di catechesi, corsi di teologia, itinerari spirituali, formazione culturale); *partecipazione e servizio* (corresponsabilità e sussidiarietà nei confronti del ministero ordinato, integrazione dell'appartenenza generica mediante legami di gruppo, associazione, movimento, incarichi e *leadership* sussidiaria in parrocchia); *testimonianza e annuncio* (comunicazione della fede, visibilità dell'appartenenza, impegno solidaristico, *performance oblativa*)» (p. 61).

Di conseguenza, si cade in ciò che Sequeri chiama «l'istanza nominalistica del compimento», caratterizzata dall'enfasi dei processi formativi e degli itinerari di continua iniziazione e di indefinita approssimazione in cui «il linguaggio della perfezione e della santità non appare in particolare rilievo» e «ogni possibile senso di perfezione (compiutezza, stabilità, definitività) è rinviato alla sua accezione escatologica» (p. 62). Sta di fatto che mentre il religioso e il sacerdote hanno a disposizione criteri di compiutezza oggettiva della loro formazione nell'attuazione storica in «una vita cristiana» conseguente e ben definita, non accade altrettanto per la forma cristiana del semplice battezzato sprovvista di «indicatori apprezzabili per il riconoscimento di *una raggiunta compiutezza del cristianesimo* come stato abituale» (p. 64).

La terza tappa del percorso di Sequeri addita «il modello del compimento come principio di emancipazione» di questo cristianesimo «precario, di qualità indefinita [...] della decisione sempre rinnovata e dell'indecisione permanente [...], largamente disabitato dalla bellezza di una fede psicologicamente risolta, di uno svezamento compiuto, di una capacità di iniziativa non perennemente sotto tutela, di un'esperienza di lungo corso da lasciare in eredità alle nuove generazioni» (pp. 67-68). Occorre attuare una «più ampia e impegnata applicazione del pensiero teologico intorno alle valenze positive e propositive del tema della perfezione cristiana, il cui vero *focus* è la possibilità storica della sequela evangelica» e restituire «credibilità al fascino e alle reali possibilità di una vita effettivamente buona anche nelle difficili contraddizioni della transizione epocale» (p. 72). In tale senso concordiamo con l'autore nel bisogno di riabilitare la perfezione del cristianesimo nella vita più comune con un «sostegno e riconoscimento in misura sensibilmente maggiore della tutela e del controllo. Direi anche di maggiore simpatia e di fattiva generosità da parte del ministero pastorale e della consacrazione reli-

giosa. Disposizione che fa parte, del resto, della qualità ecclesiale e non autoreferenziale della loro vocazione. [...] Il cristianesimo infatti non può e non deve lasciare la vita dell'uomo e della donna alla sconfessione della creazione e dell'incarnazione, dunque al pregiudizio dell'incredulità» (p. 73). La perfezione cristiana nella vita comune deve *configurarsi*, quindi, con dei modelli storici adeguati alla cultura e al contesto epocale: «la sua *formazione* sarà precisa e seria. I passaggi saranno reali, verificati sul campo e non al termine di un corso di istruzione [...]. La sua *compiutezza* (la "perfezione") sarà decisa dalla qualità oggettiva della forma cristiana che vi corrisponde e dalla irreversibile disponibilità ad abitarla con "tutto il cuore, l'anima, le forze" [...]» (p.74).

Dopo la diagnosi e la segnalazione del traguardo, Sequeri individua nei sacramenti «la *via regia* per ridisegnare i tratti della figura della perfezione cristiana. [...] La forma *cristiana* non consegue la sua perfezione in una qualche via spirituale alternativa all'ordine *sacramentale* della Chiesa [...]: la nascita e la morte, la prova e la ferita, la grazia santificante e la remissione dei peccati, il legame dell'uomo e della donna e la consegna al ministero cristiano, l'intimità con il Signore e l'incorporazione nel Figlio, il dono dello Spirito e la custodia del Padre, formano la circolarità delle dimensioni umane ed evangeliche intrinseche rispetto all'edificazione storica dell'esistenza nella compiuta perfezione della forma cristiana. Tutte le altre — consacrazioni, carismi, doni, servizi — traggono forma dell'ordine sacramentale e si giustificano ultimamente in riferimento ad esso» (pp. 78-80). Evidentemente il vantaggio di percorrere tale via sta nel rinforzo della comunione ecclesiale che scaturisce dalla consapevolezza della mutua e intrinseca sussidiarietà e che all'interno della Chiesa giustifica gli stati di vita relativi. Non manca di ragione l'autore quando segnala che, «il rilancio di una vigorosa spiritualità del compimento cristiano non potrà semplicemente aggiungersi all'assetto attuale del ministero e della consacrazione. Decollerà soltanto in connessione con la loro sostanziale riqualificazione [...]» (p. 81). È una stimolante sfida da accogliere nonostante i frutti si facciano attendere.

Chiude il volume un percorso realizzato da Annamaria Valli, monaca delle Benedettine dell'adorazione perpetua del Santissimo Sacramento, attraverso l'esperienza e la proposta di Catherine Mectilde de Bar (1614-1698): «Cammino di perfezione come dinamismo della fede» (pp. 85-144). Si tratta di uno dei molti cammini elaborati dalla storia della spiritualità e come tale non solo va difeso, va anche amato e proposto. Si tratta di un cammino di sequela in cui, come in tutti gli altri, non basta la prima decisione: «dopo la fase iniziale, conosce il tempo in cui l'uomo deve dire a se stesso che cosa assolutamente desidera: e la sequela riprende e procede se il credente sa dire a se stesso che l'unica cosa che gli sta a cuore è la dimora che Dio in Cristo sceglie per lui» (p. 97).

Tra i testi della santa che riporta Valli si trova un inedito che segnala la via d'accesso e di dimora nella santità: «Gesù Cristo è la dimora del Signore [Dio]

[...] È da lui che deriva ogni santità come dalla sua sorgente. Tutti i santi vi partecipano [...] per l'unione che hanno avuto con Gesù Cristo in terra [...]. Succede qualcosa di simile nelle anime che fanno la comunione sacramentale, le quali posseggono realmente e corporalmente Gesù Cristo [...]: perché in queste anime [...] completamente trasformate in lui, avvengono delle emanazioni della sua santità in tutto il loro intimo [...]. È obbligo per tutti i cristiani tendere a questa trasformazione [...]» (p. 104). Queste ultime parole costituiscono un'altra prova che l'universale vocazione alla santità appartiene al patrimonio della tradizione cristiana e che i padri dell'ultimo concilio — consapevoli di essere stata di fatto troppo dimenticata — l'hanno evidenziata in modo particolare, senza pretendere di introdurre una novità nella dottrina della Chiesa.

In sostanza, i cammini di perfezione si risolvono nel lasciarsi condurre da Cristo che traccia una sequela e poi chi dimora in Cristo lascia l'impronta delle emanazioni di santità: «non si tratta di individuare chissà quale percorso: sarà sempre un itinerario di esplicitazioni della grazia accolta [...]. L'essere dell'uomo "tutto rivestito della divinità" si manifesterà su questa terra ne "l'essere e il rimanere in Gesù" nelle circostanze più varie della esistenza umana» (p. 114).

Ben vengano iniziative editoriali che facciano riflettere sulla santità e promuovano una teologia degli stati di vita quali modalizzazioni della sequela di Cristo che si complementano tra di loro nel servizio alla missione della Chiesa.

V. Bosch

Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie, sous la direction de Maurice Brouard s.s.s., Le Cerf, Paris 2002, pp. 814.

Cette nouvelle encyclopédie est particulièrement bienvenue. Le survol de deux millénaires qu'elle nous fait effectuer est particulièrement instructif, car il permet de saisir, par étapes, la place que la messe et la communion ont occupée aussi bien dans la vie des prêtres, que dans celle des fidèles laïcs et des communautés chrétiennes aux différentes étapes de cette histoire déjà longue, longtemps limitée au monde occidental. En refermant cet ouvrage, on peut s'estimer heureux de vivre à l'époque présente, car c'est celle, avec sans doute la chrétienté primitive, qui a le plus approfondi le sens de l'Eucharistie, parvenant du même coup à la mettre le mieux en valeur dans la vie du baptisé.

L'intérêt de cette Encyclopédie vient non seulement du sujet abordé, mais aussi de la façon dont il est traité, grâce à l'initiateur de l'ouvrage, le canadien Maurice Brouard, s.s.s., et au Comité scientifique dont il s'est entouré, composé de Paul De Clerck (de l'Institut Catholique de Paris), Enrico Mazza (de l'Università Cattolica, de Milan), Jean-Marie Roger Tillard †, o.p. (du Collège dominicain

d'Ottawa), et Philippe Lécrivain, s.j. (du Centre Sèvres, à Paris). Après une première partie d'entrée en matière, l'étude se décompose en une partie clairement historique, puis une partie centrée sur l'Eucharistie de nos jours, traités sous une multitude d'angles: liturgie, inculturation et législation; arts; théologie; pastorale; futur de l'Eucharistie. Le point de vue pastoral occupe, en réalité, une part importante de l'ouvrage. 81 collaborateurs d'Europe, Amérique, Asie et Afrique y ont collaboré.

La première partie présente donc «l'Eucharistie et la conscience religieuse de l'humanité» (p. 17-59). Elle s'ouvre sur deux chapitres dus à L.-M. Chauvet, qui analyse les "racines" puis "approche anthropologique de l'Eucharistie". Y font suite les études de R. Lebrun sur "le sacrifice dans le Proche-Orient ancien", de Paul Beauchamp sur "l'Eucharistie dans l'Ancien Testament", et de Seung Ai Yang sur "les repas sacrés dans le judaïsme de l'époque hellénistique".

La partie suivante traite de "l'Eucharistie dans l'histoire", et comprend quinze longs chapitres. Philippe Lécrivain introduit le sujet en indiquant que cette histoire ne suivra pas les définitions dogmatiques mais s'intéressera aux acteurs et aux institutions, proposant une sociologie de la pratique eucharistique.

Charles Perrot étudie "l'Eucharistie dans le Nouveau Testament", tandis qu'Enrico Mazza fait passer "de la Cène du Seigneur à l'Eucharistie de l'Église", Michel-Yves Perrin présente les "pratiques et discours eucharistiques dans les premiers siècles (des origines jusqu'à la fin du IV^{ème} siècle)", Béatrice Caseau s'arrête à "l'Eucharistie au centre de la vie religieuse des communautés chrétiennes (fin du IV^{ème} au X^{ème} siècle)", Marie-Hélène Congourdeau décrit "l'Eucharistie à Byzance du XI^{ème} au XV^{ème} siècle", Stefano Parenti, expose "l'Eucharistie en Orient de 1453 à nos jours", Gary Macy nous déplace avec "l'Eucharistie en Occident de 1000 à 1300", Francis Rapp s'en tient à "l'Eucharistie en Occident de 1300 à 1550. Réformes et Réformation", François Marxer traite de "l'Eucharistie au XVII^{ème} siècle. Le modèle tridentin", et Philippe Lécrivain de "l'Eucharistie au XVIII^{ème} siècle ou le temps des occasions manquées", Jean Comby examine "l'Eucharistie au XIX^{ème} siècle. Les préludes du mouvement liturgique, l'expansion du mouvement eucharistique" puis "l'Eucharistie au XX^{ème} siècle. L'heure des *renouveaux*". Après quoi Enrico Mazza et Jean Comby se livrent brièvement à une seconde lecture de l'histoire, l'un pour la période 30-1250, l'autre pour celle allant de 1250 à l'an 2000.

La troisième partie porte sur "l'Eucharistie aujourd'hui". Elle ne comprend pas moins de soixante chapitres courts, regroupés autour de différents thèmes.

Le thème "liturgie, inculturation, législation": Paul de Clerck décrit "la célébration eucharistique. Son sens et sa dynamique" et Jacques Dupuis parle de "cultures, inculturation et Eucharistie", sujet appliqué par L. Boka Di Mipasi au Zaïre, S. P. Arnold aux Andes péruviennes et P. Puthanangady à l'Inde; enfin Julio

Manzanares donne un bref aperçu de “l’Eucharistie dans la législation canonique”.

Le deuxième thème porte sur les “arts” et se limite à deux chapitres, sur “l’art et la célébration eucharistique”, par Sabine de Lavergne, et sur “les images du mystère eucharistique”, par Marie-Jeanne Coloni.

Le troisième bloc thématique est celui de la théologie: avec Jean-Marie Roger Tillard, nous entendons la “voix catholique. La communion à la Pâque du Seigneur”, tandis qu’Olivier Clément est tout indiqué pour parler de “*Maranatha*. Notes sur l’Eucharistie dans la tradition orthodoxe” (p. 439-466), et André Bir-melé pour donner la “voix protestante”.

Le thème “pastorale” fait l’objet d’un seul et unique chapitre, intitulé “pour une pastorale eucharistique”, œuvre d’Albert Rouet, évêque de Poitiers.

“Présidents et célébrants de l’Eucharistie” est le thème suivant, comprenant la contribution d’Albert Houssiau sur “l’évêque, premier liturge de l’Eucharistie”, celles de Laurent Côté sur “sens et pratique de la concélébration”, de Sara Butler sur “femmes et Eucharistie. Situation nouvelle dans l’Église depuis une cinquantaine d’années”, et de Miguel Oliver Román sur “enfants et célébration de l’Eucharistie”;

Le thème suivant est celui de la “célébration dominicale de l’Eucharistie, assemblées dominicales et célébration quotidienne”. Matías Augé parle de la “pastorale du dimanche”, Kathleen Hughes des “assemblées dominicales en l’absence de prêtre. Justification théologique et pastorale”, Andreas Heinz des “célébrations dominicales en l’absence de prêtre dans les régions de langue allemande”, Anne Roy du même sujet “dans une région rurale du Nordeste du Brésil”, Gaétan Baillargeon au Canada, Kathleen Hughes du “service dominical présidé par des laïques aux Etats-Unis”, Monique Brulin des “assemblées dominicales en l’absence de prêtre en France”, John Baldovin de l’“Eucharistie le dimanche et en semaine”, Arno Schilson de “la messe à la télévision et à la radio”.

Y fait suite le thème de la “l’Eucharistie et les sacrements reliés aux grands moments de l’existence chrétienne”. Andreas Heinz traite de “la trilogie baptême-confirmation-Eucharistie et la première communion”. Maurice Vidal présente “Eucharistie et ministère presbytéral”. Béatrice de Boissieu met en évidence la relation entre “Eucharistie et pénitence”, et Philippe Béguerie celle existant entre “mariage et Eucharistie”. Christian Depoortere montre la complémentarité de “la communion des malades et le viatique”. Enfin François Guillemette souligne le lien entre “Eucharistie et funérailles”.

Un nouveau thème aborde la question de la “célébration de l’Eucharistie avec des communautés particulières”: la “messe pour et avec les personnes handicapées”, étudiée par Waldebert Devestel, y la “célébration eucharistique avec les personnes immigrées ou étrangères dans une paroisse”, par Giuseppe Pasini, à partir du cas italien.

Le thème suivant, “une pastorale qui s’interroge”, ne comporte qu’un chapitre, consacré aux “divorcés remariés et l’Eucharistie”, sujet traité par Kenneth R. Himes, principalement en ayant en vue la situation de l’Allemagne dans les années 1993 et 1994.

“Pastorale catéchétique et animation spirituelle” forme un autre thème. Il comprend successivement “catéchèse de l’Eucharistie pour les enfants”, sujet exposé par Maria Luisa Mazzarello; “une catéchèse de l’Eucharistie proposée aux jeunes”, à la charge d’Hubert Herbreteau; la “catéchèse de l’Eucharistie pour adultes”, que décrivent André Fossion et Chantal van der Plancke. Quant à Joan Maria Canals, il montre comment “prier devant l’Eucharistie”. Enfin Ferdinand Pratzner présente “les Congrès eucharistiques internationaux” en général, tandis que les fruits de ces congrès au Brésil sont indiqués par Joviano de Lima Junior, ceux en Italie par Gaetano Bonicelli, ceux aux Philippines par Diosdado A. Tala-mayan.

Un thème important concerne l’“Eucharistie, lieu du dialogue œcuménique”. Une première question est abordée par Kallistos T. Ware: “Comment l’Église est-elle eucharistique? Ecclésiologie eucharistique (Église *orthodoxe*)”. Y fait suite la réponse de J. Neil Alexander à cette autre interrogation: “Comment une vie de fidélité à l’Évangile est-elle inséparable de l’Eucharistie? (Église *anglicane*)”. L’interlocuteur suivant, Günther Gassmann, se demande “Comment la parole de Dieu trouve-t-elle son déploiement dans la Cène? (Église *luthérienne*)”. Puis Bruno Bürkl présente “la sainte Cène dans l’Église *réformée*”, principalement suisse. David Carter se demande “comment se nourrir de l’Eucharistie? (Église *méthodiste*)”. “La Sainte Cène, repas sacré et confession de foi (Église *baptiste*)” est la contribution de Morris West. William Tabbernee expose “les motifs d’un retour à l’Eucharistie (Église *chrétienne*). Disciples du Christ”. Enfin “dans le contexte œcuménique. Réflexions d’un *catholique*” clôt le sujet, grâce à la plume de Georges Tavard.

L’étude de Noel Sheth sur “le sacrifice dans l’hindouisme et dans l’Eucharistie” est le premier article consacré au thème de l’“Eucharistie, lieu du dialogue interreligieux”. Kakaichi Kadowaki présente ensuite les “contributions du bouddhisme zen à l’interprétation et à la célébration de l’Eucharistie”, puis Maurice Borrmans propose une étude sur “Islam et sacrifice”. Mariasusai Dhavamony développe le sujet suivant: “Théologie chrétienne des religions et Eucharistie”.

Le dernier thème se présente sous la forme interrogative: “Quel avenir pour l’Eucharistie?” La réponse est cherchée dans les différents continents. Anselme Sanon examine “l’avenir de l’Eucharistie vu d’Afrique. L’Eucharistie du Seigneur offrande des peuples au XXIème siècle”; Mary Collins “l’avenir de l’Eucharistie vu d’Amérique du Nord”, dont le Canada très brièvement esquissé par Raymond Vaillancourt; Francisco Taborda “l’avenir de l’Eucharistie vu d’Amérique latine et des Caraïbes”; Anscar Chupungco “l’avenir de l’Eucharistie vu d’Asie. L’Eucha-

ristie dans les traditions culturelles asiatiques ”; Joseph Doré, évêque de Strasbourg, décrit “l’avenir de l’Eucharistie vu d’Europe ”; Francis Moloney, “l’avenir de l’Eucharistie vu de l’Océanie ”.

Un glossaire vient compléter l’Encyclopédie, réalisé par Bernd Jochen Hilbertah et Annemarie Mayer. Des “notes eucharistiques ” sur l’Antiquité sont dues à Goffredo Boselli, sur le Moyen Âge à Maru Schaeffer, sur les Temps modernes à André Haquin. S’y ajoutent encore une table thématique, une table des noms propres, la liste des abréviations utilisées et celle des auteurs ayant collaboré à *Encyclopaedia*.

L’énumération qui précède ne permet pas de se rendre compte du contenu des différents travaux, souvent de quelques pages seulement. Elle conduit toutefois, d’une part, à vérifier que la ligne de recherche annoncée *in limine* a bien été suivie et, d’autre part, à apprécier la richesse et la variété des points de vue à partir desquels l’Eucharistie est examinée. La complexité, la richesse et l’ampleur du travail dirigé par le Père Maurice Brouard saute aux yeux. Nous disposons avec cet ouvrage d’une mine d’informations dont une table thématique plus détaillée permettrait une exploitation encore meilleure. L’effort de présentation des “problématiques ” actuelles et de la relation de l’Eucharistie avec le mouvement œcuménique ainsi que la mise en rapport avec d’autres religions constitue sans aucun doute un aspect qui confère à cette Encyclopédie un intérêt tout particulier et en fait l’originalité. Elle comporte indéniablement des aspects pratiques et de prospective, allant au-delà de la simple description historique, théologique ou liturgique, qui peuvent rendre de grands services. C’est sans doute un des objectifs visés par le Comité scientifique.

D. Le Tourneau

CH. HEITZMANN - M. SANTOS NOYA (Hrsg.), *Lateinische Bibel-drucke*, unter Mitarbeit von Irmgard Schaufler und Eberhard Zwink: Teil I (1454-1564), Teil II (1565-1738), Teil III (1740-2001), Frommann-Holzboog, Stuttgart (Bad Cannstatt) 2002, pp. XXXIII + 1396.

Già da qualche anno la biblioteca regionale di Württemberg ha intrapreso la pubblicazione della collezione di Bibbie che possiede e che ha classificato in diversi gruppi, indicati con lettere maiuscole dell’alfabeto: la lettera A indica le Bibbie poliglotte, la B quelle in lingua ebraica, la C le Bibbie in lingua greca, la D le Bibbie in lingua latina. Oltre a questi grandi gruppi si iniziano a catalogare ed a pubblicare le edizioni nelle grandi lingue dell’occidente, a cominciare da quella

tedesca, a cui corrisponde la lettera E. La collezione che stiamo esaminando è quella corrispondente alla "D", le Bibbie latine. Il fondo della Biblioteca di Würtemberg comprende, oltre alle edizioni originali, le ristampe e le riproduzioni, le *microfiche*, i CD-ROM e i facsimili, completi e parziali, di manoscritti medievali.

Subito colpiscono sia la presentazione dei tre volumi che l'ordine di catalogazione. Com'è logico, il gruppo più cospicuo è costituito dalla Bibbia Volgata, secondo l'edizione Sisto-Clementina. Vi si possono distinguere le edizioni latine del secolo XV, le prime edizioni bilingui con traduzioni di umanisti, come Erasmo di Rotterdam e Sante Pagnini del XVI secolo, ed a partire dalla fine del XVII secolo le edizioni bilingui con i primi commenti integrati nelle diverse lingue occidentali, come quella del *Maître de Sacy* e la *Bible di Vence* in francese, l'edizione italiana a cura di Angelo Martini e quella tedesca di Germanus Cartier e di Thomas Aquinas Erhard.

Il primo esemplare che viene studiato è la Bibbia Volgata nella sua prima edizione, quella di Johannes Gutenberg pubblicata a Mainz nel 1454, che segue la recensione parigina del XIII secolo, messa in contrapposizione con le edizioni moderne dove si privilegia il confronto con le primissime traduzioni latine della Scrittura (*Vetus Latina*) e con l'edizione critica fatta nel XX secolo. I curatori dell'opera sottolineano nell'introduzione il poco interesse destato dalle traduzioni latine fatte nel periodo dell'umanesimo, come quella di Gianozzo Manetti sul Salterio e sul Nuovo Testamento, ignorata addirittura in due grandi *Lexica* come sono il *Lexikon für Theologie und Kirche* e la *Theologische Realenzyklopädie*.

Ogni Bibbia viene presentata secondo cinque riferimenti: 1) segnatura; 2) titolo e contenuto; 3) descrizione e utilizzazione; 4) indicazioni bibliografiche e letteratura; 5) edizione e luogo. La segnatura comprende il numero di catalogazione, la misura (folio, quarto, ottavo), il gruppo linguistico, l'anno di pubblicazione e il numero dell'edizione. Altri dati interessanti contenuti da ogni edizione sono la distinzione (se c'è) fra tipografo ed editore, collaboratori (letterari, artistici e altri), destinatari della dedica, privilegi ottenuti e permessi di stampa (specialmente importante nei testi della Sacra Scrittura) e personaggi storici eventualmente collegati all'edizione. Dentro ad ogni gruppo si segue innanzitutto l'ordine cronologico, vale a dire l'anno di pubblicazione, e successivamente un ordine alfabetico dei luoghi di edizione.

Riguardo al canone della Scrittura vengono elencati i libri canonici ed apocriphi che appaiono nell'edizione della Septuaginta, prendendo così la Bibbia alessandrina come punto di riferimento sia in quanto al numero dei libri che al loro ordine.

A mio avviso l'informazione più utile sono i riferimenti bibliografici che si trovano nella descrizione di ogni esemplare della Bibbia; prendendo per esempio la Bibbia di Gutenberg, a proposito delle introduzioni di Gerolamo in ogni libro si accenna agli studi sui prologhi marcioniti oltre che a studi medievali anonimi su

altri libri. Inoltre si trovano nell'opera praticamente tutti gli studi bibliografici riferenti al testo sacro: dal catalogo di incunaboli di Copinger all'elenco di Darlow e Moule sulle Bibbie inglesi stampate, per non menzionare il *Repertorium Bibliicum* di Stegmüller e i cataloghi delle principali biblioteche del mondo.

Oltre che sull'edizione di Gutenberg (sigla D 1) vorrei soffermarmi un momento su alcuni esemplari della Bibbia Volgata: quella di Sisto V del 1590 (sigla D 942), edita dall'allora appena creata Tipografia Apostolica Vaticana, ed emendata direttamente dal Papa, dopo il lavoro accurato e faticoso di una commissione in cui figuravano fra gli altri il Card. Antonio Carafa, e gli esperti Antonio Agellio e Flaminio Nobili. Quest'edizione è piuttosto emblematica perché essa conteneva degli errori e soprattutto perché non riportava le varianti testuali, che a giudizio di Sisto V potevano creare soltanto confusione. Alla morte del Papa quasi tutti gli esemplari furono raccolti e distrutti, il che fa di questa Bibbia un'esemplare veramente singolare. Alla fine della descrizione appare una bibliografia pertinente alla vicenda dell'edizione Sistina.

Un'altra Bibbia che vale la pena di menzionare, è quella dell'edizione Sisto-Clementina, apparsa nel 1592 (sigla D 950) e che senz'altro costituisce, assieme alla Bibbia di Gutenberg, il punto focale dell'intera collezione. Nella descrizione si trovano i riferimenti bibliografici ai lavori di correzione e di revisione dell'edizione Sistina a cui vengono riconosciuti "errori di stampa capitati incoscientemente". Sia questa Bibbia che quella precedente hanno preso spunto, in quanto al contenuto, dal decreto del Concilio di Trento *De canonicis libris*.

La critica testuale sulla Volgata ha raggiunto un traguardo consistente con il lavoro dei monaci benedettini dell'Abbazia di s. Girolamo *in Urbe*. L'edizione critica corrispondente all'Antico Testamento (D 1842) è stata pubblicata dalla Tipografia Vaticana, in 18 volumi, fra il 1926 e il 1995. Un lavoro simile sul Nuovo Testamento si era già fatto nella chiesa anglicana. Si tratta dell'edizione critica di John Wordsworth e Henry Julian White in tre volumi (D 1745-1747), pubblicata a Oxford dalla *Clarendon Press* fra il 1889 e il 1954. Così si dispone adesso di un testo critico dell'intera Bibbia Volgata, il cui testo più fedele sembra quello dell'edizione della *Deutsche Bibelgesellschaft* a Stuttgart (D 2008), apparso per la prima volta nel 1983.

In ultimo termine menzionerei la Bibbia *Neovulgata* (D 1997), pubblicata nel 1979 dalla Tipografia Vaticana come *Editio Typica* della Chiesa, in cui si realizzò un lavoro di correzione e di redazione tenendo presente il modo in cui l'avrebbe svolto san Girolamo se fosse vissuto nei nostri giorni, con il materiale e con gli aiuti tecnici e critici di cui si dispone adesso.

Si deve comunque tener conto che l'espressione "Bibbia latina" non contiene soltanto le edizioni esclusive in quella lingua. Visto che la biblioteca considera "poliglote" soltanto le Bibbie che hanno un minimo di tre lingue, tutte le edizioni bilingui di cui una delle versioni è in latino figurano in questi volumi. Esse

vengono classificate secondo la prima lingua, normalmente il latino, che è stata inoltre la base per la traduzione alla seconda lingua, normalmente una delle grandi lingue occidentali.

Alla fine del terzo volume si trovano gli indici dei luoghi di edizioni, delle persone e dei manoscritti. Altri due indici sono particolarmente interessanti: il primo versa sugli incunaboli e cinquecentine (fino al 1520), di cui appaiono le prime parole del testo, in ordine a poter identificarli. L'altro elenca i luoghi di provenienza di libri e manoscritti.

I tre volumi, in una veste tipografica impeccabile, sono di molta utilità in quanto offrono un catalogo abbastanza completo delle Bibbie latine. Essi sono imprescindibili per chi deve far uno studio serio sulla storia della Volgata.

B. Estrada

B. MONDIN, *Dizionario Storico e Teologico delle Missioni*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2001, pp. 508.

Battista Mondin, sacerdote religioso della Congregazione missionaria Pia Società di S. Francesco Saverio (Saveriani) è libero docente presso l'Università Cattolica di Milano e ordinario di Filosofia Medievale e Antropologia filosofica presso la Pontificia Università Urbaniana. Si tratta, come è ben saputo, di una delle voci cattoliche più conosciute nell'ambito dell'alta divulgazione universitaria, con opere molto valide tanto per professori come studenti, come per esempio la sua *Storia della Teologia*, Bologna 1996-1997, 4 voll. Nell'opera che presentiamo Mondin accetta la sfida di redigere un'opera di ampio respiro: un dizionario di missiologia con due indirizzi: teologico e storico. Composto di 291 voci, ognuna con una breve bibliografia essenziale.

La parte teologica è quella più padroneggiata dall'Autore, che conta tra i suoi scritti importanti riflessioni sull'evangelizzazione e le culture: *Una nuova cultura per una nuova società*, Milano 1982; *La Chiesa primizia del Regno*, Bologna 1990; *Cultura*, in *Dizionario di Missiologia*, Bologna 1993, pp. 167-175; *La Chiesa sacramento d'amore*, Bologna 1993; *Gesù Cristo salvatore dell'uomo*, Bologna 1993; *Principi generali sull'inculturazione della Chiesa e dell'Evangelo*, in "Euntes Docete" 46 (1993) 227-256; *La salvezza di Cristo nelle religioni non cristiane*, in "Seminarium" 38 (1998) 827-841; *Essere cristiano oggi*, Milano 2000, ecc. Comunque, nella parte storica anche l'Autore ha fatto importanti studi, come il *Dizionario enciclopedico dei Papi*, Roma 1995; e le sue diverse opere di storia del pensiero e della teologia dimostrano una conoscenza più che notevole della storia della Chiesa. Nell'introduzione, l'Autore dichiara con semplicità: «È il primo lavoro di questo genere e quindi soggetto a tanti limitazioni e manchevolezze, di cui sono

perfettamente consapevole. Tuttavia ritengo di avere fornito un utile servizio a tutti coloro che vogliono trovare informazioni rapide ma non superficiali sulla storia e sulla teologia delle missioni» (p. 16). A nostro avviso queste parole servono perfettamente come chiave ermeneutica per valutare l'opera.

Tra i suoi grandi valori spicca la chiarezza espositiva, caratteristica tipica del Mondin e che non sempre si trova in altri studiosi; l'Autore è un maestro indiscutibile della esposizione scientifica e riesce a fare accessibile concetti molto complessi. D'altra parte, la parte teologica gode di un'altra valenza che contraddistingue le opere mondiniane: la fedeltà al magistero della Chiesa, anche in temi oggetto attualmente di grandi dibattiti. Infatti, il *sensus Ecclesiae* pervade tutte le voci del Dizionario, siano esse teologiche o storiche.

Si potrebbe fare la seguente distinzione delle voci del volume: 1) Voci teologiche, in senso ampio, con diverse "famiglie": a) concetti prettamente teologici, come "Cristologia missionaria", "Ecclesiologia missionaria", "Salvezza e missione", "Cultura ed evangelizzazione", ecc.; b) Magistero: trattazione delle encicliche missionarie; c) concetti tecnici della Missiologia: "Missiologia", "Laicato missionario", "Cooperazione missionaria", ecc.; d) correnti teologiche: "Teologia africana", "Teologia asiatica", "Liberazione, teologia della"; e) autori di missiologia: "Acosta, José"; "Schmidlin, Joseph", "Streit, Robert". 2) Voci storiche, anche in senso largo, con diversi gruppi di voci: a) istituzioni missionarie centrali: "Curia romana", "Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli", "Pontificie Opere Missionarie", ecc.; b) istituti religiosi missionari o con rilevanza missionaria: "Gesuiti", "Salesiani", "Istituti Missioni Consolata", ecc.; c) alcuni papi e le missioni; d) fondatori di istituti missionari: "Conforti, Guido Maria", "Francesco d'Assisi", "Jansen Arnold", ecc.; e) i dodici apostoli; f) grandi missionari: "Cirillo e Metodio", "Francesco Saverio", "Livingston David", ecc.; g) grandi processi missionari: "Barbari: la loro conversione"; "Riti (Questione dei riti)"; "Guarani (Riduzioni dei)", "Patronato"; g) riassunti di storia missionaria per grandi aree: "America settentrionale", "Asia", "Africa". Si potrebbe anche considerare come una terza parte dell'opera le voci per religioni o movimenti religiosi non cristiani: "Confucio/confucianesimo", "Ebraismo", "Islam", "New Age", "Testimoni di Geova", "Scientologia", ecc. Infatti, uno dei grandi pregi del Dizionario è la congiunzione tra voci storiche e teologiche, che rispecchiano finalmente il necessario intreccio nella missiologia degli aspetti teologici con quelli storici.

Nella parte teologica, alcune voci sembrano più caratteristiche del Mondin. Per esempio, sotto "Morale missionaria" (p. 333) e in "Dialogo ed evangelizzazione" (p. 144-145) Mondin lascia un appello davanti all'attuale crisi culturale: «Oggi l'umanità tutta, non solo quella europea e americana, ma anche quella africana, asiatica, e dell'Oceania, è alle prese con una crisi culturali senza precedenti. [...] La cultura che ha dato vita alla civiltà moderna si sta esaurendo, essa non dà più la forma interiore, non è più il tessuto spirituale, il sostegno vitale di nessun

popolo, di nessuna nazione. La cultura basata sui principi della maturità dell'uomo moderno, dell'infallibilità della scienza, dell'onnipotenza della tecnologia, che pure ha dato frutti abbondanti e prestigiosi, non è più in grado di far avanzare l'umanità verso ulteriori libelli di umanizzazione, anzi la espone di giorno in giorno a nuovi pericoli di imbarbarimento e di brutalità» (pp. 144-145). «Ciò che urge è l'edificazione di una nuova cultura, al servizio di tutta l'umanità dove al primo posto non ci saranno più soltanto, come si fa oggi, i valori economici e politici (che appartengono alla categoria dei valori strumentali), bensì i valori morali e religiosi (che appartengono alla categoria dei valori assoluti). Questa nuova cultura planetaria dovrà promuovere tutti quei valori fondamentali che sono indispensabili all'uomo e all'umanità: dovrà promuovere la verità, la bontà, la giustizia, l'amore, la solidarietà, la pace. Per dare consistenza effettiva a tutti i valori morali e spirituali e, anzitutto, alla persona, la cultura non può trascurare o rifiutare la religione, cioè il riconoscimento del culto a Dio; senza Dio ogni valore, compreso il valore-uomo, è soggetto al tarlo della contingenza e a finire nel nulla» (p. 333). Sono parole a nostro avviso che centrano la cosiddetta "crisi della modernità", frutto dell'agonia dell'Illuminismo, e chiamano in causa l'importanza del dialogo interreligioso e tra le culture.

Nella questione della salvezza fuori dei limiti visibili della Chiesa, Mondin, da una parte, si riferisce alla dottrina esposta nella dichiarazione *Dominus Iesus* (2000) della Congregazione per la Dottrina della Fede (cfr. voce "Ecclesologia missionaria", p. 161); d'altro canto sostiene che «qualche teologo ha proposto di distinguere tra linea della salvezza (la quale passa necessariamente attraverso Cristo e la Chiesa) e orizzonte della salvezza, il quale, grazie alla sacramentalità di Cristo e della Chiesa, opera su un raggio più vasto di quello della Chiesa visibile. A mio parere — afferma il Mondin — questa è una spiegazione che si adegua ai principi della vicarietà, rappresentanza e la strumentalità: per la linea della salvezza passano la vicarietà, la rappresentanza e la strumentalità, mentre nell'orizzonte della salvezza entra tutta l'umanità, appunto come vuole la volontà salvifica di Dio» (voce "Salvezza e missione", p. 423). Con questa impostazione, secondo l'Autore, si rispetterebbe sia l'istituzione della Chiesa come sacramento universale di salvezza e la volontà salvifica di Dio, senza oscurare il pressante bisogno della missione.

Una osservazione integrativa sulla parte teologica: nell'articolo "Dialogo ed evangelizzazione", a nostro avviso molto illuminante, manca un riferimento esplicito nella bibliografia all'Istruzione *Dialogo ed annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e l'annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (1991) del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso e la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli. Comunque, pensiamo che l'insieme della parte teologica del Dizionario presenta un'eccellente introduzione a tutte le principali tematiche missionarie.

Nella parte storica, il lettore troverà molte piccole biografie di grandi missionari della storia, a cominciare dai Dodici Apostoli. Benché brevi, sono sufficienti per inquadrare adeguatamente i personaggi e valutare il suo apporto alla missione. Non mancano alcune imprecisioni storiche, magari correggibili in successive edizioni. Ne segnaliamo tre. Sulla voce "Paulo V, papa delle missioni (1605-1621)" non si fa cenno a due aspetti molto importanti dell'ambito missionario: da una parte sono in quei anni di pontificato dove fervono le iniziative missionarie che porteranno nel 1622 alla fondazione della Congregazione di Propaganda Fide, sotto il pontificato di Gregorio XV: per esempio, nel 1613, il carmelitano Fra Tomás de Jesús pubblica la sua opera *Thesaurus sapientiae divinae in gentium omnium salute procuranda*, o l'attività a Roma del prelado spagnolo Juan Bautista Vives y Marjà (1545-1632) che vuole fondare una congregazione di chierici missionari. D'altro canto, Paolo V ricevette diverse ambascerie di regni extraeuropei che mostrano la tensione di alcuni paesi per allacciare rapporti con la Santa Sede e il desiderio del Papa di trovare nuovi spazi missionari: di particolare rilevanza fu l'ambasceria del re del Congo Alvaro II Npanzu a Nimi Lukeni che inviò al nobile Antonio Manuel ne Vunda presso il Papa nel 1605-1608: fu la prima volta che arrivava a Roma un nobile africano rappresentante ufficiale di un re cristiano dell'Africa nera. Nel 1609 giunse a Roma l'ambasciatore dello Scià di Persia e nel 1615 arrivò una ambasceria di Giapponesi.

Nella voce "Ricci, Matteo, apostolo della Cina (1552-1610)", Mondin afferma che il missionario gesuita arrivò a Pechino nel 1601 e «riesce a farsi ricevere dall'imperatore Wanglié» (p. 410). In realtà non fu mai ricevuto dall'imperatore, semplicemente perché l'imperatore non riceveva di persona a nessuno, e si comunicava all'esterno tramite eunuchi (anche perché era un po' deforme).

Sull'evangelizzazione nell'età moderna, l'Autore presenta in questo caso la visione di quelli che pensano che «intere popolazioni delle Americhe e dell'Africa sono stati sradicate dalla loro cultura, espropriate del loro prezioso patrimonio culturale, e la loro cristianizzazione si è trasformata in europeizzazione» (p. 332. Cfr. anche p. 127). A mio avviso questa interpretazione, molto comune in Italia purtroppo, non tiene conto di studi che dimostrano che ci fu un certo dialogo con le culture indigene (cfr. le grandi figure di Bernardino di Sahagún, Bartolomé de Las Casas, José de Acosta per America Latina) e che non fu la regola generale né la "tabula rasa" né la semplice europeizzazione. La questione va a mio parere sfumata. Da una parte si deve distinguere tra regione e regione: non è lo stesso il Messico degli aztechi, le tribù del Caraibi che il regno del Congo. Si può vedere il già classico lavoro di Pedro Borges, *Misión y civilización en América*, Madrid 1987. Cfr. anche i miei studi *A proposito del dialogo Evangelizzazione-Culture indigene nell'America latina (1492-1825)*. Testimonianze di alcuni missionari, in «Annales Theologici», 13 (1999) 517-539; *L'inculturazione al servizio della persona umana. Il ricorso ai "huehuetlaltolli" aztechi per l'evangelizzazione del Messico (s. XVI)*, in

J. M. GALVÁN (a cura di), *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, Città del Vaticano 2002, pp. 199-226.

Nelle voci su istituzioni, quella sull'Opus Dei (pp. 350-351) presenta alcune inesattezze. A cominciare dal nome, che dal 1982, data nella quale l'Opus Dei viene eretta dalla Sede Apostolica a Prelatura personale, si chiama "Prelatura della Santa Croce e Opus Dei" e non più "Società Sacerdotale della Santa Croce e dell'Opus Dei". Neanche è vero che i fedeli dell'Opus Dei emettano voti privati, come si dice. La bibliografia citata in questa voce, ben selezionata dall'Autore, spiega molto bene queste questioni che nel testo dell'articolo rimangono erranee.

Dal punto di vista formale facciamo complimenti perché la veste tipografica, come è abituale nei libri dell'Urbaniana University Press, è eccellente. Il lettore vorrebbe però che i titoli delle voci figurassero nelle parti superiori delle pagine, perché ciò faciliterebbe molto la rapida consulta. Anche sarebbero utili richiami interni tra le diverse voci.

In conclusione, pensiamo che si tratta di un volume pregevole, bene scritto, chiaro e molto utile sia per studenti che per professori e interessati nella missiologia. Auguriamo una proficua diffusione di questo dizionario.

L. Martínez Ferrer

J. PRÉVOTAT, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, Fayard, Paris 2001, pp. 742.

Lo studio del Prévotat, che è stato anche presentato a Roma, all'Istituto Sturzo, nella primavera scorsa, si distingue per completezza e per chiarezza: esso ha come origine la tesi dottorale dell'A., discussa nel 1994, in 5 volumi per un totale di 1834 pagine. L'A. ha incentrato il suo lavoro, come si può notare dal titolo, sul processo che ha condotto la Santa Sede a censurare il quotidiano *L'Action Française*, espressione del movimento politico e culturale dall'identico nome, nonché varie opere del suo leader Charles Maurras. Non è dunque una storia dell'*Action Française*, ma della sua condanna.

Dopo una prima parte (capp. I-IV) dedicata alla nascita e allo sviluppo dell'*Action Française*, viene trattato, con grande dettaglio (parte II, capp. V-VIII) il processo che condusse, nel 1914, alla condanna del quotidiano e di diverse opere di Maurras, da parte della Congregazione dell'Indice, al termine del pontificato di Pio X. Tale processo viene esaminato, passo per passo, sia nelle sue vicissitudini francesi che romane. È noto come Pio X abbia preparato la condanna, riservandosi tuttavia la decisione circa il momento opportuno per la pubblicazione del decreto della Congregazione. La morte del Sommo Pontefice e il sopravvenire

della Prima Guerra Mondiale rimandarono la problematica al pontificato di Pio XI.

La terza (capp. IX-XI) e la quarta parte (capp. XII-XVII) sono dedicate, con grande ampiezza, allo studio realizzato direttamente dal papa Pio XI sulla questione, alle campagne e schermaglie politico-ecclesiastiche avvenute in Francia e a Roma ad opera di fautori ed avversari dell'*Action Française*: si analizza quindi minuziosamente il risultato di tutto ciò, ovvero la decisione di pubblicare la condanna del 1914, e le conseguenti polemiche che ne sorsero, nonché gli estremi tentativi degli esponenti del movimento di riuscire a trattenere nel suo seno i militanti cattolici, con una tattica che il Prévotat accosta, a varie riprese, a quella seguita dai giansenisti nella lunghissima polemica di cui furono protagonisti nei secc. XVII e XVIII.

Fin qui la lettura del libro risulta interessante e non si può fare a meno di notare la scrupolosità dell'A. e l'ampiezza delle fonti consultate, sia in Francia che a Roma; d'altro canto, per lo stesso argomento trattato, e per l'acuto lavoro di analisi portato a termine dal Prévotat su ognuno dei passi del processo che conduce alla pubblicazione della condanna, la lettura risulta a volte difficile, con i connotati di quell'aridità propria (ed inevitabile) del serio lavoro storiografico di presentazione ordinata dei dati a disposizione.

La quinta parte (capp. XVIII-XXI, intitolata "Les enjeux d'une crise") è senz'altro la più interessante, e quella la cui lettura risulta più gradevole. Sulla base di tutti i dati presentati nei precedenti 17 capitoli, il Prévotat vuole cercare la ragione della condanna papale: cosa ha spinto Pio XI a tale decisione, mantenuta poi con grande costanza e determinazione? Vi sono forse stati, come taluni ritengono, motivi esclusivamente politici? O fors'anche la ragione va cercata nel carattere particolarmente autoritario del papa? Vi è poi forse contraddizione fra le decisioni di Pio XI e quelle di Pio X (che postpone in modo indeterminato la pubblicazione della condanna) e di Pio XII, che, poco dopo la sua elezione, nel luglio 1939, fa pubblicare un decreto del Sant'Uffizio che sospende per il futuro la proibizione della lettura del quotidiano? L'A., per rispondere a tutti questi interrogativi, si pone la domanda sulla "posta in gioco" della questione: nei precedenti capitoli ha già dimostrato quanto da vicino papa Ratti abbia seguito la vicenda, ora (nella quinta parte e nella conclusione) affronta il tema cruciale, affermando che Pio IX ha voluto condannare l'*Action Française* principalmente per motivi dottrinali, e non politici.

Infatti la causa della condanna si trova, secondo il Prévotat, nel carattere anticristiano della filosofia propugnata da Maurras, che egli chiama col nome di *gnose maurrassienne* (cf. pp. 524-525): la valutazione negativa del giudaismo, del monoteismo e della stessa figura di Cristo, visti come elementi di dissoluzione anarchica dell'ordine sociale della città classica, tanto vagheggiato dal Maurras; la contraddittoria valorizzazione della Chiesa cattolica proprio in contrasto col cri-

stianesimo: come riesce in poche parole a sintetizzare felicemente il Prévotat: «le rejet [...] du ferment sémite contenu dans l'Évangile, perçu comme un mal consistant et ferme, et dont l'armature de l'Église catholique héritée de l'ordre gréco-latin a su sinon contenir, du moins canaliser le poison» (p. 524). Si tratterebbe insomma come di un “modernismo reazionario”, che, lasciando intatti gli aspetti esteriori della fede cattolica, ne attacca e nega però la sua più intima struttura.

In questa ottica il Prévotat mostra come non vi sia contraddizione fra le decisioni dei pontefici che sono intervenuti nella crisi: Pio X aveva già evidenziato la perniciosità dottrinale delle dottrine del Maurras, e attendeva un momento propizio per pubblicare la censura, ma morì poco dopo; Benedetto XV ne fu impossibilitato dalla guerra mondiale che funestò buona parte del suo pontificato; Pio XI, dopo attento studio decise la pubblicazione della condanna già decisa da Pio X; Pio XII fece pubblicare il decreto di ritiro de *L'Action Française* dall'Indice, in seguito alla sottomissione dei membri del comitato direttivo del giornale, espressa con lettera del 19 giugno 1939: inoltre i numeri precedentemente inclusi nell'Indice ivi restavano: il decreto aveva valore solo per il futuro. Anche per l'azione di Pio XII, dunque, l'A. propone motivi di ordine religioso («l'avertissement de Pie XI reposait sur des causes d'ordre religieux, le pardon de l'Église est fondé sur des raisons analogues», p. 520).

Il nocciolo del problema è così esposto dall'A.: «y a-t-il, oui ou non, un lien entre *Anthinéa* et l'Action française officielle? Si non, l'Action française n'est pas maurrassienne et l'Église n'a pas à s'en mêler. Si oui, le danger pour la foi n'est pas vain et il appartient à l'Église de recommander la vigilance» (p. 526). Ora, il Prévotat mostra come Pio XI abbia percepito chiaramente questo legame, e perciò sia giunto a sostenere la necessità della condanna.

Lungo tutto il libro l'A. descrive inoltre anche come questo legame e il pericolo che ne derivava fosse difficilmente percepito dagli ambienti cattolici legati all'*Action Française*: così riassume tale realtà nella conclusione: «Le paradoxe de cette crise est qu'elle obligeait l'autorité à trouver les moyens de faire comprendre la nature d'un péril qui n'était ni cru, ni perçu, ni même supçonné par ceux qu'il attegnait» (p. 527).

Infine il Prévotat conclude valutando i pro e i contro che avrebbe avuto un documento magisteriale ampio e chiaro sul tema: senza dubbio avrebbe aiutato a chiarire il perché della condanna e provocato una riflessione profonda sull'argomento; d'altro canto si temeva che l'eventuale enciclica diventasse oggetto d'una analisi quotidiana da parte del giornale censurato, analisi «tournant à la discussion littérale et à la dissection qui auraient contraint l'autorité soit au silence, au risque de laisser le champ libre aux manipulateurs de la parole, soit à des explications réitérées, interminables, qui auraient abaissé l'autorité» (p. 527).

Da segnalare infine l'interessante descrizione, nella parte quinta, del ruolo di Jacques Maritain all'interno della polemica suscitata dalla condanna del 1926.

Un libro la cui lettura gioverà senza dubbio agli studiosi e ai cultori della Storia della Chiesa nell'età contemporanea, soprattutto nella sua ultima parte.

C. Pioppi

La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré, sous la dir. de François Bousquet, Henri-Jérôme Gagey, Geneviève Médevielle et Jean-Louis Souletie, Desclée, Paris 2002, pp. 885.

L'introduction rappelle que la contribution essentielle de Joseph Doré, aujourd'hui archevêque concordataire du diocèse de Strasbourg, s'inscrit dans le cadre de la théologie fondamentale, «où elle propose une intelligence renouvelée de la pratique de la théologie considérée dans son ensemble comme l'exercice d'une "responsabilité", d'où le titre et la structure de cet ouvrage». L'ouvrage comporte trois parties, intitulées respectivement "enseigner", "servir le débat ecclésial et universitaire" et "articuler les dimensions pratique, scientifique et confessante de la théologie". Ce plan s'inspire de la «manière éminemment organique dont Joseph Doré a toujours présenté l'unité du service accompli par les théologiens dans la diversité de leurs spécialités disciplinairement, de leurs enracinements ecclésiaux, culturels, etc., et dans la variété des tâches auxquelles ils se livrent: enseigner, débattre au sein de la communauté universitaire et de la communauté ecclésiale, articuler théorie et pratique, d'une part, dimension critique et confessante, d'autre part».

Il faut encore citer l'introduction, qui nous annonce que «tentant d'honorer cette exigence qui s'impose à la théologie de prendre sur soi l'historicité qui la caractérise, ce livre rassemble une série d'études expressément composées pour sa publication». Le professeur Joseph Doré était familier de cette façon de faire de la théologie qu'il justifiait par un aphorisme: «La théologie se fait dans le débat».

La première partie, "Enseigner", évoque les changements ayant affecté la théologie depuis sa constitution en scolastique jusqu'à l'époque contemporaine, où elle paraît avoir perdu ses fondations philosophiques; puis la situation des théologiens aux prises avec l'histoire des archives, avec des effets sur les études bibliques, la théologie et la liturgie; enfin les efforts accomplis par la théologie dans la seconde moitié du XXème siècle pour assumer non seulement le caractère historique de ses archives mais l'historicité même de l'existence. D'où trois sections:

Chapitre I: Des changements dans la pratique de l'enseignement, avec les collaborations de G. Alberigo, "De l'École cathédrale à l'Université"; B. Sesboué,

s.j., "Du couple *Lectio-quaestio* aux Manuels"; G. Hébert, "La responsabilité du philosophe dans l'enseignement de la théologie"; V. Holzer, "De l'ancienne apologétique au statut contemporain de la théologie fondamentale. Entre histoire et interprétation".

Chapitre II: Les théologiens aux prises avec l'histoire des archives. Interviennent Ch. Perrot, "L'itinéraire d'un exégète"; O. Artus, "Narrativité et critique socio-historique: un croisement fécond"; Y.-M. Blanchard, "La critique canonique: un renouvellement pur l'exégèse johannique"; J. Zumstein, "La recherche en théologie du Nouveau Testament"; Cl. Tassin, "L'étude chrétienne du judaïsme ancien: quel avenir?"; J.-M. Van Cangh, "Nouveaux horizons en exégèse grâce aux Études juives"; J. Wolinski, "Le renouveau de la théologie patristique après Vatican II"; P. De Clerck, "L'évolution des objectifs dans les études liturgiques".

Chapitre III: Les théologiens aux prises avec l'historicité de l'existence. Apportent leur contribution G. Médevielle, "Le nouvel horizon de la théologie morale"; Cl. Geffré, "Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie"; A. Birmelé, "Une théologie renouvelée par l'œcuménisme: un point de vue protestant"; M. Deneken, "Une théologie renouvelée par l'œcuménisme: un point de vue catholique"; M. de França Miranda, "Enseignement théologique et théologies de la libération"; Ch. Hourticq, "Quelle prise en compte de la théologie féministe en France?"; E. Uzuoku, "L'inculturation et l'enseignement de la théologie"; M. L. Fitzgerald, "Théologie chrétienne des religions: un bilan".

La seconde partie entend montrer comment "Servir le débat ecclésial et universitaire". Le débat renvoie à une pluralité constitutive de la théologie qu'il faut, dans un premier temps, enregistrer selon les continents, cultures, traditions intellectuelles où elle s'élabore, lui communiquant des styles variés. La théologie est une discipline plurielle également parce qu'elle mobilise des savoirs toujours plus complexes et élaborés, conduisant le théologien à des débats interdisciplinaires avec d'autres facultés. Peut alors être posée la question de la régulation ecclésiale du débat théologique et du statut des instances qui y concourent. Trois sections répondent à ces divers points.

Chapitre IV: Des théologiens universitaires de styles divers. Éclairent ce point les travaux d'A. Dulles, "Le statut de la théologie dans les universités catholiques aux Etats-Unis"; Luis F. Ladaria, "Les Facultés romaines: un style théologique?"; G. Ruggieri, "Quelques orientations de la théologie italienne"; K. Neufeld, "Les Facultés de Théologie dans l'espace allemand: un style théologique?"; A. Quenum, "Naissance de la Théologie universitaire dans les Églises d'Afrique"; J. Schlosser, "Une faculté d'État en théologie (Strasbourg): un style théologique?"; H.-G. Gagey, "La théologie à l'Institut Catholique de Paris": un style?";

Chapitre V: Du débat interdisciplinaire au dialogue des facultés. Le sujet est traité par M. Quesnel, "Le statut proprement théologique de l'exégèse croyante"; Cl. Bressolette, "Histoire et théologie en ecclésiologie"; G. Bédouelle, "Écriture

de l'histoire, écriture de la théologie"; D. Gira, "Connaître les religions, une tâche pour la théologie"; L.-M. Chauvet, "Quand la théologie rencontre les sciences humaines"; J.-M. Donegani, "Pour une conversation entre théologie et sociologie?"; Ph. Capelle, "Les relations entre les facultés de philosophie et de théologie après *Fides et Ratio*"; P. Valdrini, "Facultés de théologie et facultés de droit canonique: un dialogue à construire".

Chapitre VI: Des instances ecclésiales de régulation. Il a été fait appel à G. Cottier, "Le rôle de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi et son évolution depuis Vatican II"; G. Langevin, "Le travail de la Commission théologique internationale"; J. Briand, "La Commission biblique pontificale"; M. Vidal, "Signification actuelle de l'Imprimatur"; G. Colombo, "La 'théologie du Concile'"; F. J. Moloney, "L'Écriture Sainte et le Magistère: une relation mouvementée"; P. Gaudette, "Le théologien et le ministère épiscopal"; J.-F. Chiron, "La régulation magistérielle de la théologie".

La troisième et dernière partie s'attache à "Articuler les dimensions pratique, scientifique et confessante de la théologie". Le théologien n'est pas qu'enseignant: il peut devenir éditeur, journaliste, expert, formateur pastoral et spirituel de prêtres et laïcs, etc. C'est le côté "tâche pratique" de la théologie. Cet engagement pose le débat sur la scientificité et donc la rigueur critique à laquelle peut prétendre une discipline dont les praticiens assument ouvertement leur solidarité avec la vie des communautés croyantes. Ces aspects étant étudiés, il est alors possible d'envisager quelques chantiers majeurs qui s'ouvrent aux théologiens d'aujourd'hui. D'où encore trois sections.

Chapitre VII: La théologie comme tâche pratique. Nous suivons ici J. Passicos, "Fécondité du dialogue entre théologie et droit canon dans l'expertise auprès des instances ecclésiales"; X. Dubreil, "L'accompagnement théologique des pasteurs dans les diocèses"; B. Pitaud, "Discernement et formation au discernement"; R. du Charlat, "La théologie à l'épreuve du sensible, recherches à l'Institut des Arts sacrés"; J. Moingt, "L'acte théologal de communiquer"; A. Paul, "Pour la laïcité avec la Bible"; M. Neusch, "La théologie dans les médias".

Chapitre VIII: Une théologie scientifique et confessante. Traitent du sujet É. Poulat, "La théologie et les théologiens dont je rêve"; J. Joncheray, "Intervenir au titre de la théologie pratique"; O. H. Pesch, "Saint Thomas d'Aquin, une théologie scientifique et confessante"; P. Gisel, "Théologie d'Église ou horizon plus large?"; Ch. Theobald, "Le caractère confessant de la théologie lui ôte-t-il toute pertinence scientifique?"; H. Legrand, "La légitimité d'une pluralité de "formes de pensée" (Denkformen) en dogmatique catholique. Retour sur la thèse d'un précurseur: O. H. Pesch"; H.-J. Gagey, "La responsabilité "clinique" de la théologie".

Chapitre IX: Des chantiers pour aujourd'hui. Les contributions sont à la charge de J. Gresich, "*Amor quaerens intellectum*"; F. Jacques, "Pour un para-

digne érotétique en théologie fondamentale, de l'appropriation catégoriale"; J. Caillot, "Approche théologique de la Rédemption: les vertus de la radicalité"; B. Forte, "Le mystère du Christ, paradigme de la théologie"; B. Lauret, "Pour une théologie du livre"; S. Pié i Ninot, "La recherche en théologie"; F. Bousquet, "Théologie des religions: dossiers sensibles, chemins possibles"; W. Pannenberg, "La recherche dogmatique aujourd'hui".

L'ouvrage est particulièrement dense et riche, tant par son contenu que par les champs explorés. Il comporte *in fine* un profil théologique de Joseph Doré, sa bibliographie, établie par C. Flamand, et la *Tabula gratulatoria*. Nous avons travaillé sur un des exemplaires numérotés de I à CC gracieusement offert par notre éditeur, que nous tenons à remercier ici.

D. Le Tourneau

J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez*, (Instituto Histórico Josemaría Escrivá. Obras Completas del Beato Josemaría. Serie I: Obras publicadas, vol. 1) Rialp, Madrid 2002, pp. XXXVI + 1195.

Le professeur Pedro Rodríguez (P.R.), théologien et notamment ecclésiologue bien connu, avait publié il y a quelques années l'édition critique du catéchisme du concile de Trente, comblant ainsi une lacune de l'histoire de la théologie avec une maîtrise élogieusement saluée: ce furent les plus de 1300 pages du *Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V Pont. Max. iussu editus, editioni praeftuit P. Rodríguez*, Libreria Editrice Vaticana-EUNSA, Città del Vaticano-Pamplona 1989. Il met ici ses talents d'éditeur critique et de théologien au service de *Camino, Chemin* (C.), l'œuvre la plus diffusée de saint Josemaría Escrivá (J.E.). Une œuvre que P.R. a beaucoup fréquentée et qu'il analyse théologiquement depuis près de quarante ans, connaissant de plus nombre des protagonistes de l'histoire de C. et recueillant aussi l'écho direct du livre sur la première génération de ses lecteurs.

Cette publication s'inscrit dans un projet plus ample. Le prélat de l'Opus Dei l'explique dans son prologue à l'ouvrage: il a récemment érigé un 'Institut Historique J.E.', en lui assignant entre autres comme objectif l'édition critique de toutes les œuvres de saint Josemaría. Les pp. XV-XVI signalent le plan de cette collection des œuvres complètes, en cinq séries: la première, où s'insère le livre ici recensé, comprenant les *Œuvres publiées* (en 10 volumes); la seconde les *Œuvres non publiées*, essentiellement des documents rédigés à l'attention des fidèles de l'Opus Dei; la troisième la *Correspondance* (plusieurs milliers de lettres); la qua-

trième les *Autographes*, qui regroupent notamment les *Notes intimes* du fondateur de l'Opus Dei sur sa vie intérieure; la cinquième les transcriptions d'enregistrements ou les notes prises de la *Prédication orale*.

Le premier volume de la collection est ainsi cette édition de C., dont la lecture offre des découvertes qui renouvellent sans aucun doute la compréhension du livre. Dans ce sens, P.R. contribue ici à l'histoire de la spiritualité contemporaine: cinq millions d'exemplaires de C., et voilà dans les âmes des lecteurs des floraisons cachées connues du seul Esprit, des vagues de fond lentes et puissantes mais difficilement observables, qui impriment un nouveau cours au sentiment religieux de nombreux chrétiens du monde entier. Mieux comprendre un tel ouvrage, c'est donc mieux saisir aussi des évolutions récentes ou encore en mouvement. Depuis un commentaire de l'*Osservatore Romano* lors de la présentation de la première édition italienne (p. 157), un parallèle est à cet égard devenu presque classique, celui de C. et de l'*Imitation*. Non pas une similitude du propos, comme le relève d'ailleurs adéquatement P.R. (pp. 157 et 159) qui souligne surtout la différence d'approche de la sécularité, certains manuscrits de l'*Imitation* l'intitulant et la résumant comme: *De imitatione Christi et contemptu mundi* là où J.E. parle d'aimer le monde passionnément. Mais plutôt un certain parallélisme dans la diffusion et donc l'influence spirituelle, un parallélisme que le passage du temps n'a fait que confirmer. Très spécialement au XIX^e siècle, l'*Imitation*, déjà largement diffusée parmi les précédentes générations, atteignit une audience exceptionnelle, profitant aussi de l'alphabetisation croissante et de l'accès conséquent de nouvelles couches sociales plus nombreuses à la littérature spirituelle. Dès qu'un chrétien manifestait une certaine soif de perfection, l'*Imitation* lui était mise entre les mains. Lorsqu'on ouvre aujourd'hui les écrits du XIX^e siècle, qu'ils soient de laïcs, de clercs ou de religieux, la mention de l'*Imitation* saute aux yeux. Le XX^e siècle et surtout sa seconde moitié livreront sans doute moins de journaux d'une âme ou de lettres de direction spirituelle que l'époque antérieure — l'écrit y est concurrencé par d'autres moyens de communication. Mais l'étude des livres publiés et lus donnera toujours un point de vue particulièrement efficace pour saisir les tendances, les changements et les inflexions de la spiritualité d'une période. C'était bien là l'ambition d'un abbé Bremond avec son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* depuis la fin des guerres de religion jusqu'à la querelle Bossuet-Fénelon, et plus brièvement pour le XIX^e siècle, avec sa longue introduction au *Manuel illustré de la littérature catholique en France de 1870 à nos jours*. Pour le même XIX^e, c'est aussi et par exemple l'objet d'un ouvrage comme *Les catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux* de Claude Savart. Qui voudra identifier et analyser la spiritualité vécue par les catholiques du XX^e et du XXI^e siècles devra entre autres tenir compte de C. et de sa logique, qu'éclaire justement cette édition.

Il s'agit d'une édition critico-historique, comme le précise P.R. dans un avertissement *Au lecteur* (pp. XVII-XX). Grâce à un travail de plusieurs années, spécialement aux archives générales de la prélatrice de l'Opus Dei, P.R. cherche à «surprendre le texte à sa naissance» (p. XVII): il inclut ainsi de nombreuses références à la vie de J.E. et à l'histoire primitive de l'Opus Dei, spécialement aux *Notes intimes* du fondateur, illustrant combien C. est l'œuvre d'un saint pasteur, un écrit né de la prière de son auteur et de son aspiration à emmener d'autres hommes sur les voies d'une vie chrétienne plus intense. Les différents points sont en effet nés de locutions divines, des échanges de la direction spirituelle dispensée par J.E., de sa prière personnelle ou de sa correspondance reçue et envoyée etc.

Le livre recensé a la structure suivante: d'abord, une longue introduction générale en quatorze paragraphes (pp. 1-204), qui comprend l'histoire de la rédaction (pp. 17-122), depuis les fascicules des *Notes intimes* de 1932 jusqu'à l'édition princeps de 1939; l'analyse du matériel utilisé pour l'édition critico-historique (pp. 123-151), par exemple les premières ébauches du texte (fichiers pour la prédication orale, correspondance etc.) ou le manuscrit original: on y constate la «forte 'conscience historique'» vécue autour de J.E., qui permet la conservation de très nombreux documents (p. 132) et justifie l'opinion de P.R.: «le cas de C. est à mon avis exceptionnel en ce qui concerne le degré de conservation des sources» (p. 191); puis une étude du genre littéraire, de la finalité et de la structure de C. (pp. 153-190): P.R. y propose une intéressante articulation théologique et spirituelle de tout C. (pp. 184-190) autour de trois ensembles: les premiers pas de la *sequela Christi* et ses éléments de base (plus de la moitié des points de l'ouvrage: 516 exactement, vingt et un premiers chapitres); puis la dimension ecclésiale de la sainteté (237 points, quatorze chapitres); et enfin, ce que P.R. intitule: *Appel et mission*, (236 points, onze chapitres) marqué par un certain «radicalisme des propositions» (p. 189). Les archives ont permis à P.R. de surprendre saint Josemaría en train d'ordonner par chapitre les fiches individuelles des points: il essaie de trouver une logique à cet ordonnancement, selon une proposition sans doute opinable — et peut-être trop systématique pour un livre né 'de la vie', dans l'activité pastorale et la prière de son auteur — mais qui a le mérite d'être la première du genre et de s'appuyer sur une grande familiarité avec le texte et son histoire.

Le texte de C. et son commentaire critico-historique occupent l'essentiel de l'ouvrage (pp. 205-1018), avec *in calce* deux séries de notes, l'appareil critique textuel d'une part et des éclaircissements au commentaire de chaque point d'autre part. Ensuite, en appendices, des écrits qui, dans certaines éditions, se sont parfois ajoutés au texte original: notes de l'auteur à certains tirages du livre, notes des éditeurs etc. (pp. 1019-1050); et en annexes les trois étapes de la rédaction de *Considérations spirituelles*, première version de C. (pp. 1051-1120); et finalement plusieurs index (pp. 1121-1195), dont un intéressant index chronologique des points de C. classés dans l'ordre de leur rédaction et donc utile pour l'étude de la vie spi-

rituelle de l'auteur, et un long index des noms cités (de personnes, lieux, institutions etc.), très complet, aide précieuse à l'heure de rechercher des références.

Mille cent quatre-vingt-quinze pages donc, et plus de huit cents d'entre elles consacrées à neuf cent quatre-vingt-dix-neuf éditions critico-historiques, autant que de points de C.: il serait impossible d'en donner une idée exacte sans les reproduire intégralement, et plus qu'une recension *stricto sensu*, on écouterait ici une invitation au voyage, avec quelques notes prises au fil de la lecture.

Une première série d'annotations retiendra plutôt le lecteur non hispanophone, que frapperont singulièrement les observations qui touchent les traductions de l'original espagnol. À plus d'un titre en effet, cette édition recèle un intérêt linguistique certain. On y retrouve C. comme spécimen de littérature espagnole contemporaine, comme référence pour les hispanisants, en suivant une bibliographie déjà bien fournie (cf. *v.g.* p. 164 note 48) que cette édition renouvellera sans doute. Et il y a là déjà matière à réflexion pour les traducteurs: ainsi, pour les richesses du vocabulaire de J.E.: quand il choisit l'adjectif *oliscón* au point 50, et qu'on y découvre le seul emploi recensé par l'Académie espagnole de la langue, on se demandera à bon droit si le 'fureteur' français rend bien l'originalité du mot castillan (p. 260). Ou bien encore, au numéro 483: «Courage ! Tu en es capable. — Vois ce que la grâce de Dieu a fait de ce Pierre somnolent, renégat et lâche..., de ce Paul persécuteur, haineux et obstiné»: haineux, saint Josemaría utilise dans l'original un néologisme, et les *corpus* de l'Académie espagnole de la langue pour la littérature antérieure à 1980 signalent ce point seul de C. comme exemple pour *odiador* (p. 620). Le point 493 quant à lui encourage en français: «Aime Notre Dame», là où l'espagnol dit littéralement: *Ama a la Señora*, «Aime la Dame», suivant un usage original de J.E. et fréquent dans C. (cf. numéros 501, 503, 505, 511, 513 et 514). P.R. note à cet égard (p. 629): «Les éditions anglaises disent 'Our Lady' et les françaises 'Notre Dame'. Les traducteurs allemand et portugais (Brésil) varient suivant les contextes, mais retiennent pour certains points [...] 'die Herrin'; [...] 'a Senhora' [...]. L'italien n'a évidemment pas de problème: 'la Madonna'. Mais il ne faut pas oublier que 'la Madonna' est en italien le nom presque exclusif de Marie, ce qui n'est pas le cas pour 'la Señora' en espagnol».

D'autres remarques tiennent aux obstacles séculaires contre lesquels bute toute traduction. Pour le point 8, «Sérénité. — Pourquoi te mettre en colère, si ta colère offense Dieu, agace ton prochain, te fait passer un mauvais quart d'heure... et si, à la fin, il faut que tu te calmes?»: à propos du parallélisme de l'original entre 'se mettre en colère', *enfadarse* et 'se calmer', *desenfadarse*, le philologue allemand Hans-Martin Gauger a remarqué sur la traduction française: «Elle dit bien ce que dit le texte, mais elle rend un son moins précis, moins amusant ou définitif, et même moins 'convaincant'» (p. 221). Et pour le point 207, «Sois reconnaissant, comme d'une faveur spéciale, de cette *sainte aversion* que tu éprouves pour toi-même»: si l'on y reconnaît avec P.R. une expression de la grande mystique du siè-

cle d'or espagnol et par exemple de l'*Arte para servir a Dios* de Fray Alonso de Madrid (p. 395), on se demandera avec curiosité comment les premières versions de la *Méthode de servir Dieu* traduisirent la même idée (la bibliothèque nationale de France en a au moins une de 1600). Et comment le lecteur francophone pourrait-il saisir dans le: «Les richesses ne suivent pas le riche dans sa tombe» de la fin du point 634 les cadences du *No bajan con el rico al sepulcro sus riquezas* dont P.R. commente: cela paraît être de la «prose poétique du XVI^e siècle» (p. 746)?

Pour d'autres passages, c'est la révélation du contexte qui remet en cause les traductions actuelles. Ainsi au point 311, qui reprend une lettre reçue par J.E. où son correspondant lui fait part de sa prière. Analysant le conflit dont il souffre — la guerre civile espagnole —, il y applique la formation reçue de J.E. et veut la considérer d'un point de vue surnaturel, comme toute contradiction qui est «toujours purification et réparation et, en dernière instance, don de Dieu» (p. 482). Et c'est dans ce cadre qu'il écrit: «La guerra ha sido para nosotros» que le français rendrait plus précisément en disant par exemple: «la guerre a été faite pour nous», et non pas ce que proposent les versions francophones actuelles: «La guerre ! — 'La guerre a, me dis-tu, une finalité surnaturelle que le monde ignore: *pour nous, la guerre a été...*' — La guerre est le plus grand obstacle dressé sur le chemin facile. — Et pourtant, il nous faudra l'aimer, comme le religieux aime ses disciplines»; le traducteur ayant par erreur «vu dans les points de suspension la perplexité ou le doute exprimé par l'interlocuteur» de J.E. Toujours sur les contextes qui remettent en question les traductions, mais cette fois-ci pour les versions en anglais et pour le point 205, qui dit littéralement: «Nous lisons tous deux la vie héroïquement ordinaire de cet homme de Dieu. — Nous l'avons vu lutter, pendant des mois et des années, à son petit déjeuner (quelle 'comptabilité' que celle de son examen particulier !). Tel jour vainqueur, le lendemain il était vaincu... Il notait: 'Je n'ai pas pris de beurre..., j'ai pris du beurre !' Puisseons-nous, toi et moi, vivre nous aussi notre... 'tragédie' du beurre». Le traducteur de la seconde édition irlandaise choisit d'écrire 'tragédie de la confiture', au titre qu'un lecteur irlandais ne saurait imaginer un petit déjeuner sans beurre: il ignorait que cette «vie héroïquement ordinaire» était celle d'un prêtre... irlandais (p. 392)!

Ces élucidations — et d'autres encore, recueillies dans le livre recensé — auront peut-être comme résultat de conseiller une adaptation des traductions en fonction de cette édition critico-historique. Ou d'introduire quelques changements mineurs, y compris dans les tirages en espagnol: la référence scripturaire du point 613 qui est non pas d'Isaïe mais du livre de la Sagesse (pp. 731-732) ou, au point 980, la petite erreur typographique découverte par P.R. dans l'édition originale et qu'ont conservée les éditions suivantes en espagnol, mais en revanche généralement corrigée dans les traductions (p. 1001).

Seconde liste de remarques, cette fois-ci à propos des perspectives que dessinent les précisions historiques sur la rédaction de C.: P.R. indique ainsi à de

nombreuses reprises combien de futurs points ont été transcrits le même jour dans les *Notes intimes*, permettant ainsi des rapprochements d'idées que masque l'ordre final de l'ouvrage. Un exemple parmi tant d'autres: le 3 novembre 1932, saint Josemaría écrit ce qui deviendra les points 218, 283, 368, 782 et 902 (p. 858).

Ou bien encore pour le numéro 57: «Fréquente assidûment le Saint-Esprit, ce Grand Inconnu: c'est Lui qui doit te sanctifier. N'oublie pas que tu es temple de Dieu. — Le Paraclet est au centre de ton âme: écoute-le et suis docilement ses inspirations». Le commentaire de P.R. (pp. 266-269) spécifie le *Sitz im Leben* de la rédaction, c'est-à-dire novembre 1932, après toute une année d'essor de la dévotion au Saint-Esprit, notamment entretenue par plusieurs lectures du *Decenario al Espíritu Santo* de Francisca Javiera del Valle. Autre aperçu d'une compréhension rénovée par la connaissance des circonstances intérieures de J.E.: le point 95. P.R. nous apprend qu'il fut écrit alors que le saint traversait une véritable nuit de l'esprit durant son refuge à la légation du Honduras, au milieu des tourmentes anti-catholiques du Madrid de la guerre civile espagnole (pp. 303-304). Comment ne pas entendre les échos d'une confession dans ce qui semble d'abord et seulement une exhortation à vivre d'espérance: «*In te, Domine, speravi: en toi, Seigneur, j'ai espéré. — Et j'ai usé, outre des recours humains, de ma prière et de ma croix. — Et mon espérance n'a pas été vaine ! Elle ne le sera jamais: non confundar in aeternum !*» (même conjoncture historique et spirituelle notamment pour les points 151: pp. 345-347, et 216: pp. 403-404).

Troisième série de notes pour cette recension, la dernière ici mais toujours et seulement comme un échantillon d'impressions de lecture. Cette fois-ci des impressions regroupées autour d'une constatation: cette édition contribue à replacer C. dans une situation historique mais aussi à dessiner plus fidèlement ces mêmes circonstances. D'une page à l'autre, on voit se presser tout un milieu de sainteté, amis, connaissances et correspondants de J.E.: et d'abord, le petit groupe des premiers fidèles de l'Opus Dei. Les extraits de correspondance et les témoignages publiés par P.R. illustrent de manière saisissante d'une part leur conscience de la sainteté de J.E. et de la nouveauté du message qu'il propageait, et d'autre part l'acuité avec laquelle ils surent comprendre et vivre cet enseignement. On rencontre aussi des hommes comme le saint Pedro Poveda ou le bienheureux Manuel González, pour ne citer que deux personnages déjà béatifiés ou canonisés. Un de ces espaces de sainteté, sillonnés d'échanges et d'amitiés, qui animent souvent les renaissances spirituelles, comme au XVI^e siècle et toujours en Espagne, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Pierre d'Alcantara et François Borgia.

Dans le même ordre d'idées, P.R. sans parler d'influences sur J.E. — des études seraient à mener avant d'avancer cette hypothèse — présente les lectures du saint qui lui ont fourni un vocabulaire, des expressions, des termes singuliers, souvent réinterprétés à l'intérieur de l'esprit de l'Opus Dei. Ainsi pour le point 301: «Un secret. — Un secret à crier sur les toits: ces crises mondiales sont des crises de

saints. — Dieu veut une poignée d'hommes 'à Lui' dans chaque activité humaine. — Après quoi... *pax Christi in regno Christi* — la paix du Christ dans le règne du Christ». La maxime latine est de Pie XI, dans son encyclique programmatique *Ubi arcano* du 23 décembre 1922 (p. 472). Dans son désir d'inviter le lecteur à refuser une vie intérieure frileusement fermée aux tensions sociales, J.E. reprend de manière originale la formule pontificale pour mettre «en lumière la racine du problème, sans s'arrêter aux conjonctures sociales et politiques ou aux formes d'organisation des catholiques: il comprend la paix comme le résultat de la présence d'hommes et de femmes de Dieu, saints, dans toutes les activités humaines: la paix du Christ jaillit de l'intérieur de l'activité des hommes» (p. 473).

Autre exemple d'une notion lue puis intégrée dans la pensée de J.E.: il a apprécié *L'âme de tout apostolat* (1914) par Dom Jean-Baptiste Chautard, et P.R. note pour le chapitre 3, *Prière*: «on entend des échos de la lecture de ce livre dans plusieurs points» (p. 290). Ainsi au point 108: «Je te dirai, en plagiant un auteur étranger, que ta vie d'apôtre vaut ce que vaut ta prière». L'intuition vient de Chautard («Un prêtre vaut ce que vaut son oraison»), mais J.E. opère une translation typique de sa pensée du prêtre «à l'apôtre, à tout chrétien décidé à suivre le Christ» (p. 311).

Sur les chapitres 41: *Enfance spirituelle* et 42: *Vie d'enfance* (points 852 à 901), P.R. observe: il faudrait «une étude attentive de la doctrine de J.E. sur l'enfance spirituelle; une recherche qui tienne compte de ses relations avec la tradition qu'il reçut spécialement de saint François de Sales et surtout de sainte Thérèse de Lisieux» (p. 914), une investigation qui envisage aussi et notamment l'impact — souligné par de nombreux témoins — de son expérience familiale sur son auto-compréhension comme petit enfant devant Dieu (pp. 914, 941), et considère également les grâces spécifiques obtenues en 1931-1932 (id.). P.R. écrit: «*L'enfance spirituelle* que [J.E.] vit et propose à ses lecteurs, n'est pas seulement ni en premier lieu une expérience de petitesse ou d'humilité de la créature devant Dieu, mais plus radicalement de joie et de confiance face à la paternité de Dieu le Père, une manière de vivre la filiation divine pour l'enfant qui découvre en Jésus-Christ son frère aîné» (p. 915).

Toujours sur Thérèse de Lisieux, une observation en passant. P.R. en cite une phrase de la lettre 65 à Céline («La résignation est encore distincte de la volonté de Dieu, il y a la même différence qu'il existe entre l'union et l'unité. Dans l'union on est encore deux, dans l'unité on n'est plus qu'un») comme une expression parallèle au «Résignation? ... Acceptation? ... Vouloir la Volonté de Dieu» du point 757. P.R. indique comme source de l'expression de Thérèse «une certaine Mme Swetchine» (p. 841). Le lecteur français pensera qu'elle mérite sans doute un peu plus: durant la seconde moitié du XIX^e siècle, tous les grands desseins des catholiques français, et spécialement les plus influents tant en France

qu'ailleurs, ont vu intervenir cette amie de Joseph de Maistre, Charles de Montalembert, Prosper Guéranger ou Henri-Dominique Lacordaire.

D'autres 'échos de lecture', un peu en vrac: la liturgie des Heures bien sûr (par exemple pp. 344-345), mais aussi les *Moradas* de sainte Thérèse d'Avila (p. 295); *Il gran mezzo della preghiera* de saint Alphonse Marie de Liguori (pp. 293, 321); ou bien encore le *Don Quichotte* de Cervantès (p. 530); ou Heinrich Heine *via* Ortega y Gasset pour la «rage de dents au cœur» du point 166 (p. 356).

Pour certains numéros, l'édition indique seulement la référence de l'original, souvent un passage des *Notes intimes*, et le contexte spirituel et littéraire (notamment les sources éventuelles du vocabulaire etc.) n'est pas toujours proposé. P.R. a récemment annoncé («Scripta Theologica» 34 (2002), p. 940) une seconde édition corrigée de son livre, puis une autre revue et corrigée, incluant les suggestions que lui ont envoyées les lecteurs de la première mouture, comme il le sollicitait en introduction (p. XIX). Mais cette édition est d'ors et déjà un instrument scientifique de valeur, qui lève le voile sur la genèse et les articulations d'un livre certainement important pour déchiffrer la piété vécue par de nombreux chrétiens contemporains. Le présent exposé en a proposé quelques clefs d'analyse au gré des penchants du recenseur, mais chaque lecteur y découvrira des informations, des pistes de réflexion.

L. Touze

Pagina bianca

V. CÁRCEL ORTÍ, *Historia de las tres diócesis valencianas*, Generalitat Valenciana, Valencia 2001, pp. 1034.

Il noto storico della Chiesa spagnola V. Cárcel Ortí ha prodotto alcuni mesi orsono (novembre del 2001) quest'opera di alta divulgazione, presentando al lettore, in un migliaio di pagine, la ricca storia delle limitrofe diocesi spagnole di Valenza, di Segorbe e Santa María de Albarracín (poi divenuta Segorbe, quindi Segorbe-Castellón de la Plana) e di Orihuela (poi Orihuela-Alicante). Queste tre circoscrizioni ecclesiastiche coprono il territorio dell'attuale *comunidad autónoma* valenziana, e il libro è stato difatti editato dallo stesso governo regionale della suddetta entità politico-amministrativa.

Dopo due sezioni introduttive molto utili — riguardanti l'una le coordinate fondamentali di tipo geografico, statistico e giuridico-amministrativo delle tre diocesi, l'altra una guida di fonti e di bibliografia — il volume espone separatamente la storia delle tre diocesi fin dai loro inizi: per Valenza (pp. 61-661: questa parte, come l'A. avverte nell'introduzione è basata su una sua più estesa *Historia de la Iglesia en Valencia*, pubblicata nel 1986) essa comincia fin dal sec. IV, per Segorbe-Castellón (pp. 663-793) dal sec. XII, per Orihuela-Alicante (pp. 795-954) dal sec. XIII. Concludono il volume 80 pagine di utilissime appendici: liste dei vescovi, dei concili provinciali e dei sinodi, dei martiri di ciascuna delle tre circoscrizioni.

Lo stile in cui il libro è redatto risulta assai scorrevole e piacevole, fatto questo che risulta oltremodo positivo, poiché, non dispiacendo affatto allo studioso, sarà anche in grado di attrarre il fedele di una delle tre suddette diocesi che voglia informarsi sulle radici e le vicissitudini storiche della propria Chiesa particolare.

Il libro riveste un notevole interesse anche per il fatto che, pur trattando di storia ecclesiastica locale, vi predomina un ampio respiro, e gli accadimenti delle diocesi valenziane sono posti costantemente in rapporto con la storia civile locale,

e con quella nazionale ed universale, sia civile che ecclesiastica: il lettore troverà dunque, sapientemente e serenamente trattati, il Grande Scisma d'Occidente, i papati di Callisto II e Alessandro VI, oppure verrà portato a considerare il pensiero di Erasmo da Rotterdam, il quietismo e la figura di Molinos, il giansenismo (nei suoi influssi su taluni prelati settecenteschi delle tre diocesi).

Nella parte riguardante il tardo Medioevo, ampio spazio è giustamente concesso alla figura di san Vincenzo Ferrer, mentre per l'epoca moderna primeggiano nella trattazione i due santi vescovi riformatori Tommaso de Villanueva e Giovanni de Ribera; inoltre è assai ben presentata la questione dei *moriscos*, dai ripetuti sforzi per integrarli nella società sorta dalla *reconquista* sino alla loro definitiva espulsione. Di spiccato interesse, più avanti, sono anche le vicissitudini delle tre diocesi durante la Guerra di Successione, e le divisioni in esse sorte anche in campo ecclesiastico, tra i fautori degli Asburgo e quelli dei Borboni.

Essendo l'A. un contemporaneista, lo spazio concesso agli ultimi due secoli è proporzionalmente più ampio rispetto ai periodi precedenti, che pure sono trattati con la sufficiente ampiezza (come dimostrano anche le complessive 1034 pagine del volume): la lettura dell'opera mena dunque attraverso le complesse vicende politico-istituzionali del sec. XIX (e la costante lotta fra liberali e tradizionalisti): si può così avere, attraverso i dati locali offerti, una idea precisa dell'ampiezza delle secolarizzazioni di beni ecclesiastici (e soprattutto dei durissimi colpi inferti agli istituti di vita consacrata), nonché dell'animosità anticlericale che spesso caratterizzava gli esponenti del liberalismo spagnolo. Per quanto riguarda il sec. XX, vengono, con oggettività e pacatezza, ripercorsi il processo che condusse alla cruenta persecuzione religiosa del 1936-1939, la persecuzione stessa (tra le cui vittime si conta l'amministratore apostolico di Orihuela) e la ricostruzione delle strutture ecclesiastiche nei due decenni successivi alla guerra civile. In appendice vengono offerti brevi cenni biografici di 233 martiri della suddetta persecuzione. Oltre a ciò vengono anche presi in considerazione i gravissimi danni apportati dalla violenta politica antireligiosa della fase finale della Seconda Repubblica al patrimonio culturale artistico e archivistico della nazione spagnola.

Di cospicuo interesse è anche lo spazio che l'A., per ogni periodo — a partire dall'epoca moderna — dedica ai seminari, dei quali vengono descritte la nascita, lo sviluppo, le figure dei rettori e dei docenti e le loro iniziative, il numero degli studenti e la vita da essi condotta all'interno degli istituti. Per ogni periodo sono anche presentate (oltre ovviamente ai vescovi e alla loro attività di governo) sezioni prosopografiche sulle principali figure del clero: sacerdoti che hanno momento per momento illustrato le tre diocesi per la loro cultura, la loro pietà o le loro iniziative sociali e caritative. La presenza e le attività degli istituti di vita consacrata sono discretamente documentati, soprattutto al trattare del sec. XIX, che assistette ad una persecuzione contro di essi, in cui confluivano pregiudizi regalistici e liberali, che, pur essendo stata incruenta, non fu per questo meno

ingiusta e lesiva della libertà della Chiesa: alle pp. 776-778, ad es., si mostra come, nella diocesi di Segorbe, delle 13 case religiose maschili, non una sopravvisse alle successive soppressioni governative del 1821, 1822 e 1835.

Unico limite dell'opera appare il poco spazio concesso alla descrizione della religiosità popolare, alla storia della pietà e delle devozioni della gente, alle iniziative non sorte in ambiti prettamente istituzionali: il libro riveste dunque un carattere di studio delle istituzioni ufficialmente diocesane o del clero secolare, trascurando un po' la vita religiosa del popolo cristiano e mettendo a volte in secondo piano l'attività svolta dagli ordini e congregazioni religiose: limite comunque ridimensionato ove si consideri che già mantenendosi entro tali confini, l'A. ha raggiunto una voluminosità alquanto considerevole.

Si auspica che molte diocesi possano contare su opere come questa del Cár cel Ortí, che facciano uscire la storia ecclesiastica locale da circoli di eruditi ed esperti, e la mettano a disposizione di un più vasto pubblico, che possa così venire a conoscenza delle origini e della storia della propria Chiesa particolare: fatto questo ancor più importante in un momento in cui si sta dibattendo, nei mezzi d'informazione e nei più alti consessi politici europei, delle radici cristiane della cultura occidentale.

C. Pioppi

P. CHAUVET, *Éduquer des êtres libres*, Éditions Parole et Silence, Paris 2001, pp. 132.

Monseigneur Chauvet, actuellement curé d'une paroisse de Paris, après avoir été directeur du *Studium* du séminaire de Paris, puis recteur de la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, est vicaire épiscopal, délégué de l'archevêque de Paris pour l'enseignement catholique. Il a une déjà longue connaissance des jeunes et de l'éducation. C'est cette expérience qu'il livre ici, dans un petit livre tonifiant, dynamique et optimiste. «Ces pages, écrit l'auteur, sont le fruit de nombreuses rencontres avec des éducateurs de tous horizons, confrontés à des situations parfois difficiles, mais passionnés par leur tâche et remplis d'espérance». Il ajoute qu'elles entendent transmettre une expérience d'éducateur «et soutenir une réflexion à partir de la Parole de Dieu et de la Tradition de l'Église». L'enjeu est la construction de la personne humaine. Et si l'Église s'intéresse depuis toujours à l'éducation, c'est parce que le Christ, «Image du Père, nous révèle ce qu'est l'homme en ayant Lui-même assumé notre humanité».

Cette Image, l'éducateur voudrait la faire resplendir dans les jeunes, dès l'enfance. C'est «pour aider à porter un regard renouvelé sur ce que nous faisons et tenter de répondre concrètement aux problèmes» que Mgr Chauvet a entrepris de

rédiger cet ouvrage, qui cite fréquemment le *Catéchisme de l'Église catholique*. Ces pages s'adressent aussi aux adolescents eux-mêmes, les invitant à nouer un dialogue avec leurs éducateurs, à commencer par leurs parents.

Ce livre comporte dix brefs chapitres, qui rappellent des idées fondamentales, parfois oubliées jusque dans la catéchèse. Le chapitre premier, en claire référence au psaume 8, est intitulé "Qu'est-ce que l'homme pour que tu penses à lui ?", et rappelle la création de l'être humain à l'image et la ressemblance de Dieu, homme et femme mais fait aussi découvrir que le corps peut protéger l'âme, car il protège ce qu'il y a de plus intime et de plus humain en l'homme, sa conscience et sa liberté de s'ouvrir aux autres, ce que les martyrs ont vécu dans leur corps précisément. «La véritable communion existe pour que l'autre soit autre et qu'il grandisse vers la liberté intérieure. Cette communion est de l'ordre du don et, précisément, don du cœur». De la mixité à l'école, l'auteur ajoute qu'il «n'est pas question d'être pour ou contre», mais «de trouver les moyens adaptés à notre temps pour permettre la reconnaissance de l'autre et leur complémentarité».

Après le chapitre II, "petite catéchèse sur la grâce", le chapitre III aborde "le temps des fondements : l'enfance", qui doit aider l'enfant à découvrir combien le Père l'aime. Le chapitre suivant vante "la grâce d'être éduqué. *La ville dont le Prince est un enfant* (Ecclésiaste 10, 16)", et montre qu'à partir d'une pré-éducation à la maîtrise de soi et à la charité, l'enfant sera entraîné à un certain effort. La règle d'or sera de ne jamais exiger sans avoir au préalable disposé à accepter. L'éducation doit être complétée par le témoignage : un jeune aimé par ses parents percevra l'Amour de Dieu. Il est aussi important non seulement de faire prier le jeune, mais de prier avec lui. "Le temps de la formation: l'adolescence" est l'objet du chapitre suivant. Les éducateurs doivent faire comprendre aux adolescents qu'ils ont confiance en eux, et que la loi n'est pas quelque chose d'abstrait, mais qu'elle est inscrite dans la réalité humaine. Si, par ailleurs, les jeunes sont avides de "témoins", c'est parce qu'ils recherchent des guides authentiques qui serviront d'intermédiaires entre leurs parents, leur milieu familial et la vie en société. Cette étape est celle du progrès et de la formation à la vertu, de l'apprentissage du travail bien fait, du courage quotidien, de la persévérance. Dans le domaine de la sexualité, entre la relation passagère et l'engagement pour la vie, il y a place pour une autre vie : la vie amoureuse dans la chasteté. «Personnellement, témoigne l'auteur, je crois que les vertus et les dons de l'Esprit sont un chemin privilégié à cet âge de l'adolescence».

D'où deux chapitres consacrés aux "vertus cardinales" d'abord, puis aux "vertus théologiques", et un chapitre VIII énumérant "les dons et les fruits de l'Esprit Saint". Le chapitre IX parle de "la grâce de devenir un être libre", marquée par l'urgence d'éduquer l'affectivité et la conscience, ce qui n'est autre chose que l'effort pour bien faire comprendre à l'enfant et lui faire accepter des motifs de plus en plus dégagés de la sensibilité. Obéir à sa conscience conduit à la vérité.

Nécessaire aussi est l'éducation de la volonté, qui commence par une formation à l'amour, car vouloir le bien est l'engagement volontaire le plus essentiel. Le dernier chapitre développe la question de "la grâce d'être parents". Ce chapitre, le plus "pratique" de tous, propose quelques conseils qui ne sont pas des "recettes", mais un encouragement : besoin de communiquer, soyez Père et Mère, aimez gratuitement, une attention amoureuse, soyez maîtres de vous-mêmes, l'enfant n'appartient pas à ses parents, la dépression juvénile, suivre la formation intellectuelle, participer à la formation spirituelle.

En guise de conclusion, l'auteur présente "l'âge adulte: la maturité de la liberté", période caractérisée par trois critères : a) être capable de maintenir et de déployer ensemble, l'une par l'autre, la personnalité et l'ouverture à autrui ; b) être capable de maintenir et de déployer ensemble, l'une par l'autre, l'intériorité et l'extériorité ; c) être capable de maintenir et de déployer ensemble, l'un par l'autre, le "pour soi" et de "pour autrui". Relevons une dernière remarque : l'autorité bien exercée est celle qui écoute et libère, fait confiance, aide l'autre à grandir, à avoir confiance en lui-même et à se responsabiliser.

D. Le Tourneau

J. DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2002, pp. 521.

Es muy de agradecer a las Ediciones Cristiandad que hayan puesto al alcance de los lectores de la lengua de Cervantes la primera versión castellana de la ya clásica obra del Cardenal Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, publicada en 1961, puesto que se trata de un estudio indispensable para comprender el enorme esfuerzo realizado por los Padres de la Iglesia en la inculturación del mensaje cristiano durante los siglos II y III en el ambiente helenístico.

En la presentación de la obra, Daniélou señalaba así su objetivo y sus límites: «Sigue este volumen a la *Teología del Judeocristianismo* y se sitúa en su misma perspectiva. Si allí intentábamos describir las formas de expresión de que se revistió el mensaje cristiano en un ambiente semítico durante la primera parte de su historia, aquí haremos lo mismo a propósito del momento en que hubo de medirse con el ambiente helenístico y de los rasgos que de él tomó en la segunda parte de su desarrollo. Con esto quedan dichos los límites entre los que nos vamos a mover. Por una parte, nos atendremos al ambiente griego y dejaremos a un lado el mundo latino, que abordaremos en otro volumen; de otra y por lo que respecta a la cronología, nos limitaremos a los siglos II y III» (p. 11).

Para quien aún no conozca este estudio, resumo brevemente su contenido. Se divide en cinco libros; en el primero: "La preparación evangélica" (5 capítulos),

se analiza la presentación del mensaje cristiano al mundo helenístico, viendo lo que ha sido rechazado de la cultura antigua y lo que se ha conservado de ella. En el segundo: “La exposición de la fe” (2 capítulos), y en el tercero: “La demostración evangélica” (6 capítulos), el Autor estudia qué elementos de la fe común se han propuesto en la tradición catequética y en la demostración escriturística, lo que le lleva a cotejar la tipología cristiana y la alegoría helenística. Finalmente, los libros cuarto: “Los problemas teológicos” (5 capítulos) y quinto: “La gnosis cristiana” (2 capítulos), tratan del modo en que la razón filosófica sirvió a los primeros teólogos como instrumento para profundizar en la fe común y aportar una respuesta al problema que planteaba el gnosticismo.

En la conclusión de la obra, el Autor sintetiza de este modo el resultado de su investigación: «El resultado positivo es, a nuestro parecer, haber discernido la significación permanente de las grandes formas del pensamiento en las que se expresa el cristianismo en el momento en que comparece ante el mundo del helenismo y haber hecho justicia a lo que ofrece de válido cada una de ellas» (p. 484).

La traducción de Jesús Valiente Malla es esmerada. Señalo únicamente un pequeño descuido que podrá ser fácilmente subsanado en las sucesivas ediciones. Se encuentra en la p. 160, donde se traducen las palabras griegas *ἀπόστολος* como “mensajero”, y *ἄγγελος* como “enviado”, intercambiando los significados de ambas.

Finalizo recomendando la lectura de esta obra maestra de Daniélou, punto de referencia imprescindible para el conocimiento de la teología cristiana de los primeros siglos.

M. Belda

R. FERNÁNDEZ GRACIA, *Il Venerabile Giovanni de Palafox* (Fitero, 1600 — Burgo de Osma, 1659), *Obra Pía Establecimientos españoles en Italia*, Roma 2001, pp. 115.

El original de la obra esta escrita en español. La versión italiana ha sido realizada por el carmelita Ildefonso Moriones, quien actualmente se ocupa de la causa de Beatificación del Venerable, siendo por esto una importante garantía por sus profundos conocimientos sobre la persona y la vida de don Juan de Palafox y Mendoza.

El libro se extiende a lo largo de 115 páginas, con una presentación y una introducción iniciales, 11 capítulos (pp. 9-52) sobre la vida y la persona del Venerable, una extensa bibliografía (pp. 53-59) y la documentación de los apéndices finales (pp. 63-115).

El primer capítulo —la mayoría tienen una extensión de 4 páginas— introduce al lector en la realidad histórica de la España en la que vivió don Juan, describiendo de manera resumida la decadencia del imperio durante esos años. Los cinco capítulos siguientes se entretienen en los períodos de la vida de don Juan, dando de él una imagen amable y dejando claras sus grandes dotes espirituales, intelectuales y humanas. Los cinco capítulos finales nos hablan de Palafox como gobernante, sacerdote y hombre de cultura.

El libro ofrece una bibliografía (120 referencias a autores) que podríamos calificar de abundante si se compara con la brevedad de los capítulos dedicados al semblante biográfico. Las numerosas citas nos muestran el rigor histórico y científico con que está escrito. Los estudios y trabajos realizados sobre Palafox y que son referenciados —también revistas y convenios— por Fernández Gracia, dan a entender la importancia que tiene esta figura histórica.

La completa bibliografía recoge obras de autores de los siglos XVII, XVIII, XIX, XX y XXI. La referencia más antigua es la que se hace a una obra de 1649 - 10 años antes de la muerte de nuestro Palafox—, titulada *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales*. Las obras citadas más recientes son del 2000.

Los apéndices finales son dos documentos históricos de preciado valor. El primero, más oficial, confirma la identidad materna del obispo de Osma, y el segundo —transcrito en español e italiano— es un testimonio personal de la vida santa del Venerable, escrito después de su muerte con la sencillez y la frescura de un testigo muy directo: don Francisco Lorente, sacerdote de la Santa Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles en la Nueva España, de la que también fue obispo Palafox.

Fernández Gracia no pretende realizar un estudio exhaustivo de la vida de don Juan de Palafox y Mendoza. Se limita a exponer con claridad el camino seguido por el obispo de Burgo de Osma, desde la infancia hasta su muerte, con el debido encuadre histórico y resaltando las personalidades que se cruzaron e influyeron en su vida, como Felipe IV o el Conde Duque de Olivares. El autor tiene un gran acierto al contar la vida de don Juan a través de textos de la época, escritos por el propio Palafox o por los que le trataron y conocieron (por ejemplo, para resaltar su capacidad de gobierno y su santidad, se dice de él que fue “obispo y virrey en público, y monje y anacoreta en secreto”). De esta manera, describe muchos aspectos de su vida y de su personalidad (carácter, pensamiento, capacidad de trabajo, etc.) con frases o párrafos que, en boca de testigos tan directos y cualificados, dan a la obra un sabor histórico y una autenticidad que se agradecen.

Fr. J. GÓMEZ DÍEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2000, pp. 266.

Francisco Javier Gómez Díez es actualmente profesor de historia en la Universidad de Comillas y en el Centro Universitario Francisco de Vitoria de Madrid. El libro, que destaca por su cuidada edición, forma parte de la colección *Religiones en Diálogo* que dirige Pedro Rodríguez Panizo.

«El *Descubrimiento* supuso el súbito encuentro de una realidad con la que ni la Antigüedad clásica ni la Cristiandad habían contado». Con estas palabras, que se encuentran al comienzo del libro, Gómez Díez introduce las numerosas preguntas que surgieron en Occidente a partir de 1492. A lo largo de los nueve capítulos que componen el volumen, el autor recoge y contrasta las distintas respuestas de los misioneros y teólogos ante la nueva realidad que se abría ante sus ojos y que había sido desconocida hasta ese momento.

Gómez Díez aborda en los tres primeros capítulos las cuestiones que planteó, al pensamiento católico, la existencia del Nuevo Mundo: el desafío a la sabiduría clásica y medieval que no es capaz de dar explicación ante la existencia de cosas que se salen de todo lo conocido; el origen del hombre americano que sugiere el problema de la unidad del género humano y, por último, la incógnita de la redención y la justicia divina. Los misioneros ante estos retos dieron diversas respuestas. Ante la nueva realidad que se les abría a los ojos, ponen la razón y la experiencia como criterios científicos para conocer el Nuevo Mundo. La defensa de la unidad del género humano es clave para el dogma cristiano, negarla traería consecuencias desastrosas. Por este motivo, los misioneros buscaron distintas soluciones para explicar cómo habían llegado los indios a esas tierras. Para defender la justicia de Dios ante la realidad de unos pueblos que habían permanecido en una ignorancia absoluta del cristianismo, los misioneros exponen diversas teorías que tienen como punto de partida el don gratuito de la redención y la imposibilidad de desentrañar los juicios de Dios. Partiendo de este principio, formularon varias hipótesis para justificar que durante tantos años los indígenas no habían conocido la fe.

El capítulo cuarto recoge las soluciones que, ante estas incógnitas, expone Bartolomé de Las Casas. El dominico ante el problema de la redención, básico en los restantes misioneros, insiste en el pecado y juicio. Las respuestas de la teología académica, reflejadas en el pensamiento de Vitoria, y el rechazo de éstas por los misioneros ante el miedo de que se debilitase la acción evangelizadora, son objeto del quinto capítulo. La imagen del indio americano y de la religión indígena por parte de los misioneros se encuentra en los capítulos sexto y séptimo respectivamente. «Redención, esfuerzo evangelizador y nacimiento de una Nueva Iglesia» es el título del capítulo octavo, en el que se tocan numerosos temas: la receptividad

del indígena al cristianismo; la necesidad de hacerlos *hombres* antes que cristianos; las dificultades que se encontraron los misioneros (las idolatrías, el mal ejemplo de los españoles, etc.), la estrategia misionera en la que se dieron dos tendencias contrapuestas (para unos el cristianismo supone una ruptura radical con el pasado indígena, mientras otros lo ven como algo que viene a perfeccionarlo y a llevarlo a su culmen); y, finalmente, la cuestión sobre el éxito o el fracaso de la evangelización.

El pensamiento de Acosta ha sido un punto de referencia a lo largo de todo el estudio y es, sin duda, el autor que más se cita en el libro. Gómez Díez le dedica el último capítulo en donde se expone una apretada síntesis del pensamiento del misionero jesuita. Acosta para salvar la justicia de Dios rechazó las soluciones milagrosas, las basadas en una previa y frustrada evangelización, y las que ven, como castigo divino, la condena de los indígenas idólatras. Por el contrario ofrece una «respuesta que permite integrar a América en el conjunto de la historia universal, apreciar las virtudes y valores de su tradición y salvaguardar, con la libertad del hombre, la providencia y la protección de Dios». Así, afirmó que la evangelización llegó en el momento más adecuado.

Las fuentes utilizadas son muy abundantes y recogen los principales escritos de los misioneros más destacados: Acosta, Sahagún, Motolinía, Mendieta, Las Casas, Álvarez, etc. En varias ocasiones, sin embargo, nos parece que abusa de citas excesivamente largas que pueden hacer la lectura un tanto farragosa para el lector. Por otro lado, nos sorprende que en el capítulo quinto, al tratar el tema de la teología académica y la teología misionera, exponga el pensamiento de Vitoria sin citar ninguna de sus obras. Si copioso es el elenco de fuentes, se echa en falta una bibliografía más completa.

La amplitud del tema tratado no permite ser exhaustivo, como reconoce el propio autor. El estudio es, sin embargo, un punto de partida que nos da un bosquejo de las diferentes respuestas y actitudes que los misioneros y teólogos adoptaron ante los interrogantes planteados a raíz del *Descubrimiento*.

E. del Castillo

R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925). El seminario de S. Francisco de Paula*, Rialp («Monografías del Instituto Histórico Josemaría Escrivá»), Madrid 2002, pp. 452.

Nell'anno che ha visto la celebrazione del centenario della nascita di Josemaría Escrivá de Balaguer (1902-1975), fondatore dell'Opus Dei, nonché la sua

canonizzazione (il 6 ottobre, in piazza San Pietro), si sono moltiplicate le pubblicazioni su questo importante personaggio della Chiesa del XX secolo.

Il libro dell'Herrando è la seconda realizzazione editoriale dell'"Istituto Storico Josemaría Escrivá" (recentemente sorto per promuovere appunto studi e ricerche sulla figura di san Josemaría e sull'istituzione da lui fondata): prima di esso aveva già visto la luce l'edizione critico-storica del celebre libro *Camino*, la più conosciuta fra le opere del fondatore dell'Opus Dei.

L'A. presenta in quest'opera (che è la rielaborazione e trasformazione della sua tesi dottorale) le sue accurate ricerche sugli anni che il giovane san Josemaría trascorse nel seminario di Saragozza "San Francisco de Paula": il fondatore dell'Opus Dei, in risposta ad una speciale vocazione divina ancora non definita, allo scopo di rendersi più disponibile alla volontà di Dio era difatti entrato dapprima nel seminario di Logroño (uno studio su questo periodo della vita di san Josemaría è stato compiuto da J. Toldrá Parés, *Los estudios de Josemaría Escrivá en Logroño 1915-1920* «Anuario de Historia de la Iglesia» 6[1997]605-674) e si era quindi trasferito a Saragozza, per poter compaginare gli studi ecclesiastici del seminario con quelli civili nella facoltà di giurisprudenza.

Il libro si compone di tre parti: la prima (cap. I), rapida e di carattere introduttivo, espone brevemente la storia della vocazione sacerdotale di san Josemaría fino alla sua entrata nel seminario di San Francisco de Paula; la seconda (capp. II-III) vuole essere una descrizione del seminario e della sua vita; la terza (capp. IV-VI) è dedicata alla figura del futuro fondatore in questi suoi anni cesaraugustani e all'attività da lui svolta nel seminario: fu infatti ben presto nominato ispettore (come spiega l'Herrando il rettore del seminario si avvaleva, per il governo dell'istituto, dell'aiuto di due ispettori, scelti fra gli studenti stessi). Segue un'ampissima sezione di appendici documentarie.

Il libro dell'Herrando può esser letto da due diverse prospettive, e in ambedue i casi la sua lettura risulta vieppiù interessante.

Una prima prospettiva è l'interesse biografico per san Josemaría: detto interesse risulta ampiamente soddisfatto dalla lettura del libro, che apporta nuovi dati a questo periodo della vita del fondatore dell'Opus Dei; inoltre viene assai ben descritto l'ambiente circostante il giovane Escrivá: nell'appendice documentale trovansi poi in grande abbondanza le testimonianze delle persone che lo conobbero in questi anni, da loro prodotte per il processo di beatificazione.

È interessante poter studiare, attraverso i dati forniti dal libro, la maturazione spirituale del giovane Escrivá, nonché il processo di strutturazione, nella sua vita, di differenti pratiche ascetiche e di pietà, apprese nel seminario: sono dati storici, questi, che trascendono la vita di san Josemaría: con la successiva fondazione dell'Opus Dei, essi acquistano una rilevanza di ampissimo respiro, trovandosi alle radici di un modo di incarnare e praticare la fede cattolica e di vivere la

religiosità nella vita di ogni giorno di un numero affatto indifferente di fedeli cattolici.

Una seconda prospettiva dalla quale la lettura del libro risulta parimenti interessante, è quella della descrizione alquanto completa della vita in un seminario spagnolo degli inizi del sec. XX. Data la cura dell'A. nel descrivere gli accadimenti principali, e soprattutto la vita quotidiana dell'istituto, il presente libro è di notevole aiuto per chi voglia studiare la maniera di formare il clero della provincia, la struttura degli studi ecclesiastici, l'organizzazione della disciplina dei seminari, le condizioni richieste per l'ordinazione e i modi di verificarle. Tutto questo acquista maggior interesse, se si pensa che Josemaría Escrivá visse nel San Francisco de Paula non molti anni dopo l'impulso promosso da Leone XIII per un miglioramento qualitativo della formazione del clero secolare spagnolo, che sembrava soffrire una crisi dalla seconda metà del sec. XVIII (fondazione del Collegio Spagnolo a Roma, fondazione di varie università pontificie in Spagna, riforme nei seminari). A questo riguardo si nota, dalla lettura del libro, l'insistenza posta nel coltivare le norme di buona educazione e di corretto comportamento sociale, derivata dal fatto che la maggioranza dei candidati al sacerdozio secolare proveniva da ambienti rurali, non aveva potuto ricevere in famiglia un'adeguata educazione intellettuale e sociale.

Tale aspetto s'intreccia anche con tratti biografici della vita di Josemaría Escrivá che, provenendo da un diverso ambiente sociale, si rese prontamente conto di questa problematica e della sua importanza.

D'altra parte, l'osservazione dei dati proposti dall'Herrando, fa giungere alla conclusione del buon funzionamento, nel complesso, del seminario, sia dal punto di vista della formazione spirituale e intellettuale che da quello dell'educazione alle relazioni sociali: un'istituzione senz'altro efficace nella formazione di un clero pio, diligente e dotato di un bagaglio teologico atto alle funzioni che avrebbe dovuto svolgere. Questo studio, dunque, ridimensiona, una certa valutazione completamente negativa della situazione dei seminari spagnoli a cavallo fra Ottocento e Novecento, dovuta in parte ad una sopravvalutazione del rapporto del nunzio A. Vico (cf. p. 47): i limiti di oggettività di questo rapporto sono stati recentemente mostrati da V. Cárcel Ortí, nel suo lavoro *León XIII y los católicos españoles —informes vaticanos sobre la Iglesia en España—*, Pamplona 1988, pp. 189-192.

Per la vita e la storia del seminario risultano assai utili le appendici 1 e 2: la prima riporta integralmente il regolamento dell'istituto, la seconda presenta un libro manoscritto, redatto dai successivi rettori al termine di ogni anno, ove erano annotati gli accadimenti principali avvenuti nell'anno accademico appena terminato.

G. LORIZIO, *La logica della Fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 408.

In questo volume della collana *RdT Library*, Giuseppe Lorizio, docente di Teologia fondamentale e Metodologia teologica presso la Pontificia Università Lateranense e di Storia della filosofia presso la sezione s. Luigi della Facoltà Teologica dell'Italia meridionale a Napoli, ci offre una raccolta, opportunamente rivista ed adattata, di un cospicuo numero di saggi relativi al periodo 1998-2002. Studioso del pensiero di Antonio Rosmini e conoscitore attento dell'itinerario filosofico-teologico di Maurice Blondel, ma anche di Laberthonnière e Bouillard, Lorizio è un autore che predilige il dialogo con la filosofia del Novecento, Heidegger e Lévinas in particolare, come testimonia la sua precedente raccolta di saggi *Rivelazione cristiana, Modernità e post-modernità* (1999). In questi ultimi anni egli ha offerto il suo personale contributo a quel ripensamento della Teologia fondamentale che ha progressivamente spostato tale trattato teologico verso istanze più personaliste e maggiormente attente alle dimensioni esistenziali della fede.

I punti nevralgici della sua riflessione sono, seguendo la sua presentazione al volume, «sul piano epistemologico quello della “metafisica” e del suo imprescindibile ruolo per la teologia in genere e la fondamentale in specie; a livello contestuale quello della “religione”, orizzonte nel quale attivare un'adeguata attenzione sia nei confronti dell'ormai ineludibile necessità di perseguire un autentico dialogo interreligioso, sia nel necessario lavoro di discernimento teologico e culturale del cosiddetto “ritorno del sacro” nella società occidentale; infine, con ruolo di cerniera fra momento contestuale e momento fondativo e con ulteriori sviluppi all'interno di questo terzo percorso, la tematica della “Rivelazione” con le sue implicanze, prima fra tutte quella della sua credibilità nell'attuale contesto filosofico» (pp. 7-8). Proprio della Rivelazione, Lorizio intende sottolineare la struttura sacramentale, rileggendola alla luce di una “metafisica della carità”, in continuità con il pensiero rosminiano.

Quasi tutti i maggiori temi teologico-fondamentali sono facilmente rintracciabili attraverso le pagine dei saggi raccolti: dal rapporto fra fede e ragione alla critica della religione da parte del pensiero filosofico; dalla teologia del miracolo al rapporto fra cristianesimo e religioni; dall'ermeneutica della Croce e del mistero pasquale alla Rivelazione nello Spirito. A questi temi va poi affiancato l'interesse rivolto alla Comunicazione (campo che negli ultimi anni sta dando origine ad una vera e propria “teologia della comunicazione”), il cui intrinseco legame con l'evoluzione della società post-moderna ne fa in fondo uno degli aspetti contestuali nei quali la teologia fondamentale si trova ad operare, ma non senza una sua specifica personalità, potendo e dovendo la teologia della Rivelazione dire molto ad una logica della comunicazione nella parola e attraverso la parola. Il contesto della

società multimediale e globalizzata rappresenta poi la cornice — come sottolinea l'A. in uno dei capitoli — allo stesso dialogo interreligioso, finendo in certo modo col condizionare i canoni ed i protocolli del dialogo stesso. Del volume segnaliamo un attento commento alla *Fides et ratio*, che ha fra i suoi meriti quello di fornire una bibliografia completa ed accurata dei vari contributi pubblicati attorno al tema dell'enciclica, particolarmente numerosi nel biennio 1998-2000.

L'opera di Lorizio ha il merito di mostrare come i compiti della teologia fondamentale contemporanea implicino ormai un gioco a tutto campo, perché sempre nuove dimensioni del vissuto vanno aprendosi a domande di senso e a interrogativi teologici. Al tempo stesso, l'immagine di teologia fondamentale che ne emerge non viene diluita dalla molteplicità delle richieste e dei contesti, ma conserva inalterata la sua identità epistemologica e la sua proposta di salvezza, centrate sulla logica del paradosso cristiano e sul mistero pasquale di Gesù Cristo, Figlio di Dio, reso presente nella storia mediante il dono dello Spirito.

G. Tanzella-Nitti

G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2003, pp. 229.

La collana "Diaconia alla verità", diretta dal prof. mons. Rino Fisichella, si propone di offrire ad un ampio pubblico di lettori, studenti di Istituti superiori di Scienze religiose, ma anche studenti universitari e operatori della cultura, un qualificato aggiornamento teologico sulle tematiche di base che corrispondono all'area della Teologia fondamentale. Il progetto della collana rappresenta pertanto, nel suo insieme, una sorta di *manuale* di Teologia fondamentale in più volumi. L'accessibilità dei testi anche da parte dei non specialisti è assicurata da un linguaggio agevole e discorsivo, mentre la profondità del contenuto viene assicurata proprio dalla sua differenziazione in più volumi (15 per l'esattezza), che consentono ad ogni autore di esporre con sufficiente accuratezza lo specifico ambito teologico fondamentale di sua competenza. Il volume affidato a Giuseppe Lorizio, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, viene dato alle stampe quando sono già disponibili i volumi *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero* (C. Dotolo), *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo* (P. Martinelli), *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia* (G. Pasquale) e *I segni dei tempi. Segni dell'amore* (P. Scarafoni).

L'opera in questione, come recita il suo sottotitolo tratto dalla prima frase della *Fides et ratio*, si ispira alle principali tematiche toccate dalla tredicesima enciclica di Giovanni Paolo II, della quale intende essere in fondo un profondo e qualificato commento. I tre capitoli hanno infatti come titoli: I. "La metafora delle

due ali: l'alterità fra fede e ragione"; II. "Dalla ragione alla fede" e III. "Dalla fede alla ragione", sono introdotti da una riflessione su "La posta in gioco" e conclusi da una visione riassuntiva su "La logica della fede cristiana". Il ricco apparato critico e la bibliografia finale pongono il lettore in contatto con i principali capiscuola delle correnti di pensiero che hanno segnato la vicenda filosofico-teologica del Novecento. È però possibile riconoscere una particolare attenzione rivolta dall'A. a Blaise Pascal (la cui "logica del paradosso" gli è probabilmente cara) e a san Tommaso d'Aquino, di cui nella *Premessa* si auspica in modo esplicito una riscoperta ed un pertinente utilizzo in accordo con il suo spirito più genuino.

In molte trattazioni del rapporto fra fede e ragione, la possibilità di proporre una visione colorata di razionalismo, basata cioè sull'esercizio di una ragione *razionalisticamente* forte, oppure di fideismo, insistendo cioè sull'incommensurabilità, l'assoluta novità e la discontinuità del dato di fede, è per numerosi autori qualcosa di più che un rischio remoto. Nel caso dell'opera di Lorizio si apprezza soprattutto l'equilibrio proposto fra i due poli, certamente frutto di una sintesi personale e di una lunga frequentazione della lezione rosminiana, un equilibrio grazie al quale la fede e la ragione possono davvero rappresentare le due ali *del soggetto* che si eleva alla contemplazione della verità. La sottolineatura del ruolo positivo della ragione si evince dalla trattazione dei *praeambula fidei*, di cui viene ricordato il compito non certo di fondamento, bensì di preparazione alla fede, compito che appartiene in certo modo ad ogni autentico pensiero filosofico aperto alla trascendenza e alla ricerca della verità (potremmo dire, con le parole dell'enciclica, ad ogni pensiero *di istanza metafisica*). Ma della ragione si chiarisce al tempo stesso la sua natura "creata" e "ferita". Nel primo caso, per ribadire l'orizzonte religioso di ogni pensare la verità, perché pensiero esercitato da un soggetto che non può essere autoreferenziale, e che resta ultimamente incapace di dare ragione di se stesso e delle sue aspirazioni più radicali; nel secondo caso, per fuggire da facili ottimismo o da automatismi teologici, dimentichi del fatto che l'uomo può giungere alla verità, secondo la nota e insuperata lezione tomasiana, «non senza sforzo, dopo un lungo tempo, e non senza mescolanza di errore». La specificità della fede sulla ragione emerge nelle sue dimensioni di eccedenza e di paradosso rispetto alle domande dell'uomo, che essa sorpassa senza però umiliare, trascende senza lasciare inattese.

Pur con un linguaggio diretto e comprensibile anche dai non specialisti, il volume consente di conoscere da vicino gli autori, le correnti di pensiero e le principali opere che hanno ragionato sulla ricerca di quell'equilibrio e di quel rapporto, riproducendo con il loro sforzo e la loro riflessione la stessa storia del pensiero credente.

M. MARITANO — E. DAL COVOLO (a cura di), *Omellie sull'Esodo. Lettura origeniana* («Biblioteca di Scienze Religiose», 174), LAS, Roma 2002, pp. 134.

Il volume offre cinque saggi, che commentano altrettante omelie origeniane sull'*Esodo*. Questi saggi riprendono i commenti orali offerti da cinque studiosi nella cornice delle *Lectiones origenianae*, che si svolgono sotto l'impulso del gruppo di ricerche origeniane, nel quale collaborano studiosi come M. Simonetti, E. dal Covolo, E. Prinzivalli e M. Maritano. Questa iniziativa permette di conoscere il ricco patrimonio esegetico di Origene, che, dietro le orme di Filone, mise dopo di Clemente le basi della scuola alessandrina.

Marco Rizzi presenta l'insieme delle XIII omelie, arrivate a noi soltanto nella versione latina di Rufino, e contesta l'interpretazione secondo la quale sarebbero disordinate e contenenti commenti soltanto occasionali, giacché, a suo avviso, percorrono una linea ben definita, che riecheggia il progresso spirituale caro a Origene. Dopo, lo studioso italiano presenta un riassunto dei cinque paragrafi, nel quale sottolinea che Origene offre un commento allegorico che va oltre il senso storico: la liberazione si raggiunge dopo il cammino dei tre giorni — accennato da Mosé in *Esodo* 5, 1-3, e che ha chiara risonanza cristologica - non dopo quello dei quaranta anni; l'arrivo in Egitto di Giuseppe è occasione per parlare in modo velato sulla caduta originale, e la dimora d'Israele nella terra del faraone è vista come l'esistenza dell'uomo nel mondo del peccato; la paternità dei patriarchi serve all'Alessandrino per parlare della paternità spirituale di Paolo; e la liberazione dalla schiavitù sotto un Faraone che ormai non voleva bene ai giudei è vista come la superazione delle diverse schiavitù alle quali vengono sottomessi quelli che seguono i desideri mondani, la salita verso la contemplazione e il recupero dell'uomo celeste interiore. Origene stesso invoca l'esempio di Paolo come commentatore allegorico dei fatti storici dell'*Esodo*. Marco Rizzi finisce il suo contributo con qualche riflessione sui pericoli dello storicismo che porta a sciogliere il cristianesimo in tradizione giudaiche, e con un richiamo a presentare in modo forte l'identità cristiana.

Caterina Moro studia il rapporto tra l'esegesi allegorica della *Melkita* di R. Ishmael, rabbino fiorito attorno al 130 d.C., e il commento di alcuni passi dell'*Esodo* offerto da Origene nell'omelia VII. Le somiglianze studiate riguardano il legno che Mosé butta nell'acqua a Mara per addolcire la sua amarezza (*Esodo* 15, 23 y ss.), la manna, e il banchetto offerto da Dio agli israeliti (*Esodo* 16, 12). I problemi affrontati fanno trasparire gli interessi scritturistici della studiosa.

Carla Noce studia l'omelia IX, nella quale Origene offre un commento del Tabernacolo che Dio comanda di costruire a Mosé. Noce sottolinea che Origene resta sul livello della esegesi moralizzante, senza progredire fino all'allegoria, anche se afferma che il senso nascosto del racconto è molto ricco. E, successiva-

mente, esterna una sua ipotesi esplicativa: nelle omelie sul libro dei Numeri, Origene offre una esegesi allegorica dei tabernacoli nei quali abitano gli israeliti, nella quale vengono accennate le teorie sulla preesistenza e sulla risurrezione; così come Origene ricevette critiche per queste sue teorie, non vuole riproporle nuovamente nel commento del Tabernacolo, ma preferisce offrire un commento teso all'edificazione della Chiesa. In questo commento, Origene vede nel Tabernacolo, costruito da diversi materiali e nel quale Dio si rivela, una immagine dell'anima del cristiano, la quale, abbellita dalle virtù, può ricevere Dio, e godere della sua contemplazione.

Francesca Cocchini spiega con chiarezza l'omelia X, nella quale viene commentata la legge che punisce l'uomo che, in una lite tra due uomini, fa abortire una donna (*Esodo* 21, 22-25). La sua analisi prende avvio da problemi testuali, giacché illumina i problemi del luogo dell'omelia all'interno della collana, della pretesa costrizione di commentare questo brano dell'Esodo che avrebbe subito Origene, e delle varianti del testo biblico accennato da Origene. In seguito, presenta le diverse tappe che Origene segue nel suo commento: l'affermazione del *defectus litterae*, la ricerca dei brani di altri libri della Bibbia nei quali ricompaiono le parole del testo di *Esodo* che non si capiscono bene, e la salita fino al senso allegorico. Origene vede nella legge veterotestamentaria un riferimento al modo nel quale si deve agire quando un dottore, con le sue dispute attorno al senso della Scrittura, scandalizza un fedele semplice.

Il commento di Origene al racconto esodico sulla costruzione del Tabernacolo, che occupa l'omelia XIII, è presentato da Emmanuela Prinzivalli nell'articolo conclusivo. La studiosa mette all'inizio delle sue riflessioni due domande: quale motivo ha spinto Origene a dedicare due omelie al tema del Tabernacolo, e fino a che punto si può affermare che c'è un ciclo liturgico di lezioni della Sacra Scrittura, al quale l'Alessandrino si doveva sottomettere. Dopo, spiega che Origene interpreta l'oro, l'argento e il bronzo, che gli Israeliti offrono a Mosé per costruire il Tabernacolo, come i pensieri biblici accolti dagli ascoltatori presenti al raduno liturgico, le loro parole, e la loro voce, che questi possono offrire a Dio; sottolinea il rimprovero mosso da Origene alla disattenzione delle persone che lo ascoltano; e riproduce il suo commento allegorico sugli altri materiali offerti dagli Israeliti a Mosé, nei quali Origene vede altre virtù che i cristiani devono offrire a Dio. Finita la presentazione del contenuto dell'omelia, Prinzivalli ipotizza che i rimandi tra le diverse omelie della raccolta fanno pensare alla divisione in due gruppi: omelie 1-8, da una parte, e omelie 9-13, dall'altra. Sottolinea che in questo ultimo gruppo si trovano due omelie sul Tabernacolo, e afferma che Origene potrebbe aver ripreso l'argomento nell'omelia XIII, a seguito della freddezza con la quale era stata accolta la IX, nella quale aveva offerto un commento troppo denso e frettoloso. Viene per ultimo respinta la teoria di Nautin sulla esistenza di un ciclo biblico triennale, che si sarebbe seguito nella Chiesa di Cesarea.

È piacevole leggere queste pagine sull'esegesi origeniana, ricche di erudizione e di spunti stimolanti. Il metodo allegorico dell'Alessandrino domina la sua esegesi dei fatti narrati dall'Esodo, e gli permette di offrire una lettura cristologica e di interpellare la vita quotidiana dei cristiani. I contributi, nella sua diversità, alle volte contrastante - Rizzi e Moro valorizzano in modi diversi gli elementi ebraici presenti nelle omelie origeniane -, riescono a offrire una visione d'insieme dei diversi elementi più ricorrenti nell'esegesi di Origene.

M. Mira

B.M. METZGER — M.D. COOGAN (a cura di), *The Oxford Guide to Ideas and Issues of the Bible*, Oxford University Press, New York 2001, pp. 585.

I medesimi editori dell'*Oxford Companion to the Bible*, Bruce M. Metzger e Michael D. Coogan, hanno voluto pubblicare, dopo quasi dieci anni, un volume più specifico per trattare alcune voci collegate agli studi biblici, scelte dal *Companion*. Sono state scelte in primo luogo quelle relative a concetti e a istituzioni riscontrabili nei libri sacri come le virtù che permettono di rapportarsi a Dio, l'aldilà e la parusia, il sabato, le feste e le abitudini del popolo ebraico, mettendo altresì in evidenza gli avvenimenti-chiave della storia della salvezza, come il Diluvio e l'Esodo, e i grandi periodi della storia di Israele riguardanti i patriarchi, la monarchia, e l'esilio.

La *Guida* presenta anche diversi argomenti di grande attualità come l'aborto e la vita, il matrimonio e il divorzio, l'omosessualità e il femminismo, la natura e l'ecologia. Su di essi non viene espresso alcun giudizio morale al di fuori di quello offerto dalla Bibbia stessa, normalmente dato in modo sobrio e concreto.

Una serie di articoli comprende la storia dell'interpretazione della Bibbia: dall'esegesi giudaica fino ai giorni nostri, nonché le vicende storiche delle traduzioni dei Libri ispirati; nel volume viene esaminata la maggior parte delle lingue di una certa diffusione che sono state impiegate per le traduzioni della Bibbia.

Altri articoli invece sono dedicati all'influenza dei libri sacri sulle tradizioni delle grandi religioni, a partire logicamente da quelle monoteistiche: la giudaica, la cristiana e la musulmana, così come sui diversi aspetti della cultura, dell'arte, della letteratura e della musica dei popoli, e sulle successive epoche storiche dell'umanità.

Assieme a quegli aspetti che potremmo chiamare "esterni" ne troviamo altri più circoscritti alla Bibbia stessa: il canone dei libri sacri, l'ispirazione, la formazione e la trasmissione del testo. Esaminando ad esempio i libri sacri nella loro

materialità lungo la storia delle civiltà si può risalire all'origine della scrittura, ai materiali utilizzati per scrivere, alla stampa, alle Bibbie illuminate.

Le oltre 200 voci che coinvolgono più di 170 autori di diverse confessioni non toccano quegli aspetti della Bibbia, come i luoghi e i personaggi; a tale scopo gli editori hanno pubblicato un altro volume, la *Guide to People and Places of the Bible* (2001) che è complementare alla presente opera.

L'opera, che risulta essere una guida utile e di pregevole consultazione, è pensata soprattutto per la biblioteca di una persona non specialista in studi biblici. L'informazione aggiornata su svariate prospettive contemporanee della Sacra Scrittura permette di avere validi punti di riferimento per la conoscenza, sempre più approfondita, della Parola rivelata.

B. Estrada

M. ROUCHE, *Sexualité, intimité et société sous le regard de l'Histoire*, entretien avec Benoît de Sagazan, C.L.D., Chambray-lès-Tours, 2002, pp. 236.

Confrontés comme nous le sommes à une société dans laquelle le couple traverse une crise grave, l'auteur, professeur d'Histoire à la Sorbonne, veut montrer que l'étude historique révèle que la nature humaine comporte un certain nombre d'attitudes constantes et que, par suite, il est possible d'en tirer des règles objectives. Ceci dit, le professeur Rouche, interrogé par Benoît de Sagazan, rédacteur en chef adjoint du *Pèlerin magazine*, est d'avis que le sexe et la violence sont les deux moteurs fondamentaux de toute l'Histoire de l'humanité. Mais il apporte une remarque particulièrement importante, à savoir que l'amour dans le mariage est un apport du christianisme par rapport aux civilisations antiques, pour lesquelles l'amour est subversif, inspiré par les dieux, dont Aphrodite ou Vénus : c'est un amour destructeur, anti-social, qui ne peut que conduire à la mort. Ce que montrent les grands thèmes littéraires de Tristan et Iseult, par exemple, conduits à se détruire par leur amour passionné. Certes, le christianisme n'invente pas l'amour, mais il instaure l'amour au sein du mariage et réunit amour et sexualité. Et il fait naître une aspiration à l'amour pour toujours. Il est possible d'aimer sans devoir mourir ou se donner la mort !

C'est aussi le christianisme qui "crée" le couple fondé sur le libre choix du conjoint, idée complètement neuve : dans les sociétés occidentales anciennes, le mariage n'était qu'un contrat social visant à construire la société. C'était un acte "politique" dont la seule visée était la procréation. Tout choix amoureux était donc exclu. Et lorsque l'amour intervenait entre un homme et une femme, c'était le plus souvent dans le contexte d'une passion adultérine.

En outre, tiraillé entre un courant pessimiste et un courant optimiste sur la nature du mariage et de la sexualité, le christianisme permet cependant l'émergence de sociétés ouvertes fondées sur le respect de la différence. Car l'Écriture Sainte nous apprend que Dieu est Amour et que l'homme est appelé à aimer Dieu en retour. L'amour humain est presque de même nature que l'amour divin. Le christianisme instaure une relation de personne à personne. Il est donc naturel que cette relation d'amour s'exerce dans le lieu privilégié qu'est le couple. S'il n'en était pas ainsi, la venue de Dieu sur terre en l'Incarnation de son Fils ne produirait pas tous ses effets. L'Église enseigne depuis Innocent III (1198-1216) qu'un homme et une femme qui ont une relation de fidélité absolue toute leur vie vivent un amour de même nature que l'Amour de Dieu pour les hommes. Un amour "pour toujours" renvoie nécessairement à Dieu, car il a une prétention d'éternité.

Après un avant-propos "La sexualité, fait public ou fait privé ?", et une interrogation sur quelques "questions actuelles : nouvelles ou anciennes?", la première partie est consacrée "Des origines à 1720, la lutte contre la mort". Les différents chapitres conduisent «aux sources de nos comportements sexuels, les influences matriarcales et patriarcales païennes. La guerre des sexes?» (p. 19-39) ; «IIème-Vème siècles après J.-C., la révolution chrétienne dans l'Empire romain : libération ou aliénation de la sexualité?» (p. 41-53) ; «VIème-XIIIème siècles, de la lutte de l'Église contre l'inceste et contre les reliquats du matriarcat à la généralisation de la cellule conjugale, en passant par la réforme des mœurs ecclésiastiques. La consécration d'un âge d'or de la sexualité chrétienne?» (p. 55-82), période qui voit l'apparition de la cellule familiale, ce qui représente une très grande victoire pour l'Église : le couple monogame et indissoluble, même si les parents continuent de choisir le mari ou l'épouse, devient enfin un phénomène général. «XIVème-XVIIème siècles, la sexualité interrogée par la mort, la maladie et les querelles religieuses. L'impossible amour dans le mariage?» (p. 83-95).

La seconde partie couvre la période "de 1720 à nos jours, la lutte contre les naissances". Les différentes étapes sont «XVIIIème siècle, la laïcisation du discours amoureux. L'ébauche d'une nouvelle sexualité?» (p. 99-111) ; «XIXème siècle, la sexualité et le mariage au temps du code civil. Le triomphe de la réaction puritaine et bourgeoise?» (p. 113-126) ; «XXème siècle, de la généralisation du consentement mutuel aux idéaux libertaires de mai 68. L'amour apprivoisé?» (p. 127-139) ; «De Mai 68 à nos jours, l'amour et la sexualité dans tous leurs états. Que reste-t-il de la "révolution sexuelle" ?» (p. 141-170) ; «La question de l'homosexualité à travers les siècles ; l'impossible normalisation?» (p. 171-211) ; «Pornographie, perversions et prostitutions: le sexe en quelques maux. La violence est-elle inhérente à la sexualité? Quelle éducation, quelle initiation?» (p. 213-221).

En guise de conclusion, au début du XXIème siècle, l'historien se trouve confronté à la fois au présent et à l'avenir, et se demande si notre société s'oriente vers une nouvelle civilisation de la sexualité et de l'amour (p. 223-227). L'évangé-

lisation de l'amour conjugal est une priorité pour l'Église catholique. De plus «le combat contre le racisme commence dans le couple, car l'apprentissage de la différence doit s'accomplir dans le couple».

Deux annexes apportent, d'abord, une chronologie (p. 229-232), allant de 22 000 avant Jésus-Christ, avec la Vénus de Kostiewski, en Russie, à 1999, et l'instauration du PACS, en France, entre personnes du même sexe; et, en second lieu, un extrait du décret *Tametsi* voté au concile de Trente, en 1563.

D. Le Tourneau

AA.VV., *Sacerdotes para el tercer milenio. A la luz de la vida y los escritos de San Josemaría Escrivá* («Diálogos de Teología», IV), Edicep - Fundación Mainel, Valencia 2002, pp. 211.

In occasione del centenario della nascita e della canonizzazione di San Josemaría Escrivá, gli organizzatori dei "Dialogos de Teología" hanno voluto rendere omaggio alla figura sacerdotale del nuovo santo mettendo in luce i suoi insegnamenti sul sacerdozio e la sua sollecitudine nei confronti dei suoi fratelli sacerdoti diocesani.

Nel dialogo intervengono quattro pastori (Mons. Fernando Sáez, Arcivescovo di El Salvador; Mons. Agustín García Gasco, Arcivescovo di Valencia; Mons. Jesús García Burillo, Vescovo Ausiliare di Alicante; e Mons. Manuel Ureña, Vescovo di Cartagena) e sei teologi (i professori Orlandis, storico della Chiesa; Illanes, moralista e spiritualista; Rodríguez, ecclesiologo; Casciaro, biblista; Mateo-Seco, dogmatico; e Pozo, di teologia spirituale. Di questa varietà approfitta il lettore, che trova nei diversi argomenti trattati (la figura del sacerdote diocesano, la vita sacerdotale, la spiritualità per il clero diocesano, la fraternità sacerdotale, e la Società Sacerdotale della Santa Croce quale concreta possibilità di associazione per l'aiuto spirituale e per vivere la fraternità) punti di vista complementari che aiutano a intravedere meglio la portata dell'impegno di San Josemaría in questo basilare settore della vita ecclesiale. La vita e l'operato del Fondatore dell'Opus Dei testimoniano come da una generosa dedizione al ministero sacerdotale sorgono necessariamente frutti abbondanti per la Chiesa.

Consapevole del rischio di sembrare ingiusto nei confronti del resto di contributi, mi permetto di segnalare — mosso da una personale affinità con gli argomenti — le relazioni di Illanes sull'unità di vita nei sacerdoti e di Rodríguez sulla differenza tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, nonché gli interventi di Mateo-Seco e di Pozo sulla Società Sacerdotale della Santa Croce, fortemente voluta da San Josemaría per portare a compimento nella sua totalità il carisma fondazionale ricevuto il 2.10.1928.

Ne risulta un libro ameno, con un indovinato dosaggio delle esigenze di divulgazione e della necessaria profondità teologica, in grado di attirare al contempo l'interesse del seminarista, del parroco e dello specialista nelle scienze sacre.

V. Bosch

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- AA. VV., *Sacerdotes para el tercer milenio. A la luz de la vida y los escritos de San Josemaría Escrivá* («Diálogos de Teología», IV), Edicep - Fundación Mainel, Valencia 2002, pp. 211.
- GIUSEPPE ACCORDINI, *La rivelazione di Dio come storia e come atto. Scenari e codici nella teologia di W. Pannenberg* («Quodlibet», 11), Glossa, Milano 2002, pp. 310.
- AGOSTINO DI IPPONA, *L'umiltà dall'amore*. Introduzione, traduzione e note a cura di Antonio Montanari («Sapientia», 7), Glossa, Milano 2002, pp. 166.
- T. DESMOND ALEXANDER - BRIAN S. ROSNER (eds.), *New Dictionary of Biblical Theology*, Intervarsity Press, Leicester 2000, pp. xx + 866.
- ARIEL ALVAREZ VALDÉS, *Con la sofferenza Dio ci mette alla prova?*, Ed. Istituto San Gaetano, Vicenza, 2002, pp. 42.
- GRAZIANO BORGONOVO, *Karol Wojtyła - Giovanni Paolo II: una passione continua per l'uomo*, Rubbentino, Soveria Manelli (CZ) 2003, pp. 206.
- JUAN JESÚS BOROBIA - MIGUEL LLUCH - JOSÉ IGNACIO MURILLO - EDUARDO TERRASA (edd.), *Idea cristiana del hombre* (III Simposio Internacional: *Fe cristiana y cultura contemporánea*), Eunsa, Pamplona 2002, pp. 447.
- PIETRO BRAIDO, *Don Bosco prete dei giovani nel secolo delle libertà* (Istituto Storico Salesiano, «Studi», 20-21), 2 voll., LAS, Roma 2003, pp. 609 e 736.
- CAMILLA BATTISTA DA VARANO, *La purità di cuore*. Introduzione, trascrizioni in lingua corrente e note a cura di Chiara Giovanna Cremaschi («Sapientia», 9), Glossa, Milano 2002, pp. 144.
- PAOLO CARLOTTI, *Le opere della fede. Spunti di etica cristiana*, LAS, Roma 2002, pp. 160.
- JUAN CHIAPA (a cura di), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio Garcia-Moreno en su 70 cumpleaños* («Biblioteca di Teologia», 27), Eunsa, Pamplona 2003, pp. 340.

- LINO CICCONE, *Bioetica. Storia, principi, questioni* («Manuali», 10), Ed. Ares, Milano 2003, pp. 404.
- MICHELE DOLZ, *San Josemaría Escrivá*, Rialp, Madrid 2002, pp. 143.
- GIUSEPPE ESPOSITO - SILVANA CONSIGLIO, *Il divenire inquieto di un desiderio di santità. Padre Pio da Pietrelcina. Saggio psicologico*, Ed. Cantagalli, Siena, pp. 553.
- LUCA FIORANO, *La libertà del Golgotha*, Le Château, Aosta 2002, pp. 138.
- RAIMONDO FRATTALONE, *Magistero della Chiesa, etica e bioetica*, Coop. S. Tom., Messina, 2003, pp. 134.
- MANUEL GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos* («Colección teológica», 108), Eunsa, Pamplona 2002, pp. 337.
- SCOTT HAHN, *Dios te salve, Reina y Madre. La Madre de Dios en la Palabra de Dios*, Rialp, Madrid 2002, pp. 219.
- CHRISTIAN HEITZMANN - MANUEL SANTOS NOYA (Hrsg.), *Lateinische Bibeldrucke, beschrieben von Christian Heitzmann und Manuel Santos Noya, unter Mitarbeit von Irmgard Schaufler und Eberhard Zwink: Teil I (1454-1564), Teil II (1565-1738), Teil III (1740-2001)*, Frommann-Holzboog, Stuttgart (Bad Cannstatt) 2002, pp. XXXIII + 1396.
- ANTONIO IZQUIERDO (a cura di), *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»* («Atti e documenti», 16), LEV, Città del Vaticano 2002, pp. 322.
- GONZALO LOBO MÉNDEZ, *Dios Uno y Trino. Manual de iniciación*, Rialp, Madrid 2002, pp. 249.
- ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, *La cultura y el sentido de la vida*, Rialp, Madrid 2003, pp. 324.
- JUAN LUIS LORDA, *El fermento de Cristo. La eficacia del cristianismo*, Rialp, Madrid 2003, pp. 222.
- GIUSEPPE LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il Vero* («Diaconia alla verità», 13), Ed. Paoline, Milano 2003, pp. 228.
- GIUSEPPE LORIZIO, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 408.
- MARIO MARITANO (a cura di), *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato* («Biblioteca di Scienze Religiose», 180), LAS, Roma 2002, pp. 882.
- BRUCE M. METZGER - MICHAEL D. COOGAN (eds.), *The Oxford guide to ideas and issues of the Bible*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 585.
- BRUNO MINOZZI, *Illuminismo e cristianesimo*, Longo Editore, Ravenna 2002, pp. 850.
- JOSÉ MORALES, *Jesús de Nazaret*, Rialp, Madrid 2003, pp. 274.
- MAITE DEL RIEGO GANUZA, *Páginas de amistad. Relatos en torno a Encarnita Ortega*, Rialp, Madrid 2003, pp. 212.

- ROBERTO REPOLE, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel, E.H. de Lubac* («Dissertatio. Series Romana», 36), Glossa, Milano 2002, pp. 485.
- ROSSANO SALA, *Dialettica dell'antropocentrismo. La filosofia dell'epoca e l'antropologia cristiana nella ricerca di H.U. von Balthasar: Premesse e compimenti* («Dissertatio. Series Mediolanensis», 10), Glossa, Milano 2002, pp. 464.
- JOSEP-IGNASI SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina*, vol. 3: *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*. Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt am Main, 2002, pp. 773.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *Il futuro dell'uomo. Fede cristiana e antropologia* (IV Forum del Progetto Culturale), EDB, Bologna 2002, pp. 318.
- ANGELO TOSATO (ed altri), *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, Rubbettino, Soveria Manelli (CZ) 2002, pp. 611.
- CESARE VAIANI, *La Via Crucis di San Leonardo da Porto Maurizio* («Sapientia», 10), Glossa, Milano 2003, pp. 257.
- ANDRÉS VÁZQUES DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei. Vida de Josemaría Escrivá de Balaguer*, vol. II: *Dios y Audacia*, Rialp, Madrid 2002, pp. 759.
- PIERO VIOTTO, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 477.

Pagina bianca

INDICE

STUDI

Quaderno di Bioetica

PABLO REQUENA MEANA

Entre principios y casos. Una aproximación a la cuestión metodológica en bioética 3

GRAZIANO BORGONOVO

Essere e amore. Per un approccio personalista alla bioetica..... 43

IÑIGO ORTEGA

La «pendiente resbaladiza» en la eutanasia: ¿ilusión o realidad?. 77

JEAN-LUC CHABOT

Les insuffisances théologiques de la pensée politique de Joseph de Maistre 125

NOTE

MGR ANDRÉ-MUTIEN LÉONARD

Le matérialisme chrétien de Josemaría Escrivá..... 167

J. AUGUSTINE DI NOIA, OP

Alter Christus, ipse Christus: Una prospettiva tomista 185

RECENSIONI

- T.D. ALEXANDER, B.S. ROSNER (edd.), *New Dictionary of Biblical Theology* [B. Estrada] 197
- G. ANGELINI - M.I. ANGELINI - P. SEQUERI - A. VALLI,
Cammini di perfezione cristiana. Modelli definitivamente superati?
[V. Bosch] 201
- Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, sous la direction de
Maurice Brouard s.s.s., [D. Le Tourneau]..... 205
- CH. HEITZMANN - M. SANTOS NOYA (Hrsg.), *Lateinische Bibeldrucke*
[B. Estrada] 209
- B. MONDIN, *Dizionario Storico e Teologico delle Missioni*
[L. Martínez Ferrer] 212
- J. PRÉVOTAT, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939* [C. Pioppi]..... 216
- La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*,
sous la dir. de François Bousquet, Henri-Jérôme Gagey
[D. Le Tourneau] 219
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino. Edición crítico-histórica preparada por Pedro Rodríguez* [L. Touze] 222

SCHEDE

- V. CÁRCCEL ORTÍ, *Historia de las tres diócesis valencianas* [C. Pioppi] 231
- P. CHAUVET, *Éduquer des êtres libres* [D. Le Tourneau] 233
- J. DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*
[M. Belda]..... 235
- R. FERNÁNDEZ GRACIA, *Il Venerabile Giovanni de Palafox* [I. Fornés] 236
- Fr. J. GÓMEZ DÍEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI* [E. del Castillo] 238
- R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925). El seminario de S. Francisco de Paula* [C. Pioppi]..... 239
- G. LORIZIO, *La logica della Fede. Itinerari di teologia fondamentale*
[G. Tanzella-Nitti] 242
- G. LORIZIO, *Fede e ragione. Due ali verso il vero* [G. Tanzella-Nitti]. 243

M. MARITANO - E. DAL COVOLO (a cura di), <i>Omellie sull'Esodo. Lettura origeniana</i> [M. Mira]	245
B.M. METZGER - M.D. COOGAN (a cura di), <i>The Oxford Guide to Ideas and Issues of the Bible</i> [B. Estrada]	247
M. ROUCHE, <i>Sexualité, intimité et société sous le regard de l'Histoire</i> [D. Le Tourneau]	248
AA.VV., <i>Sacerdotes para el tercer milenio. A la luz de la vida y los escritos de San Josemaría Escrivá</i> [V. Bosch]	250
LIBRI RICEVUTI	253
INDICE	257