



diritto & religioni

Semestrale
Anno III - n. 1-2009
gennaio-giugno

ISSN 1970-5301

7



**LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**

Diritto e Religioni
Semestrale
Anno III - n. 1-2009
Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Mario Tedeschi

Segretaria di redazione
Maria d'Arienzo

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. A. Bonnet, P. Colella, O. Condorelli, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, S. Ferlito, M. C. Folliero, G. Fubini, M. Jasonni, G. J. Kaczyński, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, L. Musselli, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, M. Ventura, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale
Diritto canonico
Diritti confessionali
Diritto ecclesiastico
Sociologia delle religioni e teologia
Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci, A. Pandolfi
A. Bettetini, G. Lo Castro,
G. Fubini, A. Vincenzo
S. Ferlito, L. Musselli,
A. Autiero, G. J. Kaczyński,
R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa
Giurisprudenza e legislazione canonica
Giurisprudenza e legislazione civile
Giurisprudenza e legislazione costituzionale
Giurisprudenza e legislazione internazionale
Giurisprudenza e legislazione penale
Giurisprudenza e legislazione tributaria
Diritto ecclesiastico e professioni legali

RESPONSABILI

G. Bianco
P. Stefanì
A. Fuccillo
F. De Gregorio
G. Carobene
G. Schiano
A. Guarino
F. De Gregorio, A. Fuccillo

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede,
segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

P. Lo Iacono, A. Vincenzo

Una prospettiva giuridica dell'antropologia cristiana di Luigi Bogliolo, filosofo tomista

FABIO VECCHI

Manca, agli studi, una lettura giuridica della filosofia cristiana di Luigi Bogliolo.

L'impianto speculativo della «*Antropologia Filosofica*», volendosi con tale espressione abbracciare idealmente la totalità dell'opera intellettuale dello studioso salesiano volta all'indagine integrale dell'uomo, si presta sicuramente ad una profondità di riflessione anche sotto quest'angolo visuale. Per Bogliolo la libertà è condizione ineluttabile all'affermazione «ontologica» dell'uomo. Occorre tuttavia stabilire gli spazi di tale libertà che, sebbene intesa e tutta riassunta nella sua filosofica soggettività, apparentemente neutra, priva dei consueti attributi e qualificazioni giuridiche, proprio in virtù del suo «difetto» di oggettività, conserva in sé, al contrario, innegabili connotazioni etico-politiche. Per Bogliolo libertà è, insomma, una condizione dello spirito, una modalità eccellente della coscienza che, in ragione di uno *status* virtuoso, avulso da costrizioni ed impedimenti è, in potenza e in atto, capace di esprimere la propria essenza ontologica, pienamente «umana».

Se ne trae un'armonia ed una coesione serrata con il magistero della Chiesa – e specialmente con lo spirito del Concilio Vaticano II – attraverso le voci dei Pontefici romani avvicendati sul trono di Pietro tra l'ocaso dell'Ottocento ed il secolo appena alle nostre spalle; se ne coglie un'analogia robusta assonanza con l'ontologia tomista e con una conseguente prospettazione del diritto come regola morale dell'uomo per l'uomo, finalizzata al bene Trascendente ed all'inesauribile «scoperta» interiore dell'individuo. Se ne percepisce anche, e non ultimo, una armoniosa coerenza tra il filosofo, il sacerdote e l'uomo.

Per quanti come chi, ora, nel raccogliere in queste pagine riflessioni e spunti per una filosofia del diritto sull'uomo, hanno avuto la fortuna di conoscere personalmente e frequentare negli anni Luigi Bogliolo, così potendone apprezzare la statura spirituale nei differenti compiti, assolti sempre con straordinaria umanità, è pressoché impossibile poter distinguere l'un momento dall'altro.

Affiorano nitidamente nella memoria, con maggiore vivacità di toni, quelle doti di affabilità, semplicità, mitezza e sapienza, già assai rare quando singolarmente considerate, che illustrano una sensibilità intellettuale e morale di pastore di anime e Maestro della verità cristiana.

A dieci anni dalla scomparsa di questo preclaro interprete del pensiero del Dottore Angelico, è sembrato a chi scrive doveroso – ma di un dovere colmo di sincero affetto – proporre un'inedita rilettura giuridica della sua filosofia sull'uomo.

Il lettore potrà cogliere da queste pagine, che hanno il solo scopo illustrativo, un ragionare sempre fedele alle personali convinzioni filosofiche, ma mai acritico o irrigidito nei dogmatismi, perché guidato, e perciò reso flessibile, dalla grandiosa ispirazione della centralità – immanente e trascendente – dell'uomo, da quel «realismo» che è la dote preziosa di cui ciascuno di noi è l'inoppugnabile, ontologica, prova vivente.

1. Introduzione

La lettura filosofica del diritto esercita sul giurista, quali ne siano i referenti ideologici e la formazione culturale, un indiscutibile fascino. Un approccio trascendente, che si interroghi sull'uomo e ne scruti la coscienza, è destinato ad amplificare il significato del diritto positivo e l'indagine della norma, ben oltre la ferrea applicazione del metro della legge all'uomo. Nell'«*Antropologia Filosofica*» di Luigi Bogliolo, sacerdote salesiano, profondo conoscitore del pensiero di San Tommaso, la tensione speculativa sull'uomo giunge ad un grado di rara perfezione¹.

¹ LUIGI BOGLIOLO (Vesime-Asti, 26 maggio 1910-Roma, 21 agosto 1999). Salesiano, laureato in Filosofia e Teologia all'Università Gregoriana. Dal 1940 Professore ordinario all'Università Salesiana e, negli anni del Concilio Vaticano II, anche alla Lateranense e all'Urbaniana, in quest'ultima ricoprendo successivamente la carica di Decano della Facoltà di Filosofia e di Rettore. Consultore per la Congregazione per i Vescovi e, in seguito, per le Cause dei Santi, ottenne molteplici incarichi e riconoscimenti accademici per l'intensissima attività scientifica svolta su San Tommaso d'Aquino. La bibliografia assai ricca raccoglie decine di monografie e alcune centinaia di scritti su riviste filosofiche, unite ad una costante presenza pubblicistica sulle pagine de *L'Osservatore Romano*. Ricostruzioni bio-bibliografiche, accurate, ma inevitabilmente incomplete sul secondo aspetto, sono in ALEJANDRO SAAVEDRA-GABRIEL CHAVEZ (a cura di), *Bibliografia scelta degli scritti del Prof. Don Luigi Bogliolo*, SDB, in AA.VV., *Attualità e virtualità della filosofia cristiana. Scritti in onore del Professor Luigi Bogliolo*, «Studia Urbaniana» (a cura di B.Mondin), PUU, Urbaniana University Press, Roma, 1988, pp. 488-502.

Per ulteriori ragguagli, VITTORIO ROLANDETTI, *Attualità della proposta tomistica. Linee di pensiero di Luigi Bogliolo*, Urbaniana University Press, Roma, 1985, p. 7. IDEM, *San Tommaso d'Aquino per il Terzo millennio: l'originale esegesi di Luigi Bogliolo*. LEV, Roma, 1999.

Una volta compiuto il transito dalla filosofia di Sant'Agostino a quella di San Tommaso, il Bogliolo concentra pienamente il suo interesse scientifico sull'uomo, intuendo che l'ontologia dell'Aquinate è «l'origine della svolta moderna del pensiero» filosofico². Le chiavi di lettura dell'antropologia cristiana del filosofo piemontese sono da individuare, dunque, nella rivalutazione tomista del «dialogo dell'intelligibile e dell'intelligenza», unita alla proposizione del realismo come metodo filosofico e all'uomo, come suo peculiare oggetto di indagine³. Alla luce di questa solida impalcatura, Bogliolo analizza il pensiero filosofico classico e moderno (da Platone ed Aristotele, a Cartesio, Hegel e Kant) spingendosi, volta per volta, ad esaminare, correggere o censurare il neoidealismo hegeliano, le scelte razionaliste delle correnti kantiane, o le soluzioni suggerite dall'esistenzialismo declinato da Heidegger e da Sartre.

Ne segue una riflessione costantemente pervasa da un fiducioso ottimismo sulla bontà della natura umana: un sentimento cristiano che attinge tanto dall'Aquinate quanto dallo spirito del Concilio Vaticano II⁴; una contemplazione che si fa dramma, al cospetto della storia dell'umanità di cui Bogliolo è testimone, nella II Guerra Mondiale e nella successiva affermazione dei regimi totalitari marxisti nell'est Europa⁵.

Il più chiaro ed inequivocabile punto d'aggancio tra l'«*Antropologia Filosofica*» ed il pensiero giuridico è nell'indagine sull'uomo moderno e sul

² LUIGI BOGLIOLO, *Rinnovamento e Tomismo*, in *Aquinas*, 18, 1974, pp. 3-40. ID., *Dall'interiorità agostiniana all'interiorità tomista*, in *Doctor Communis*, 39, Pont. Accademia S. Tommaso, CdV, 1986, pp. 1-22.

³ VITTORIO ROLANDETTI, *Attualità della proposta tomistica* cit., p. 12.

⁴ LORENZO SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II*, Giuffrè, Milano, 1985, pp. 217 ss. La novità del Concilio Vaticano II nella riflessione filosofica moderna è assai ben espressa nella prefazione al volume che tratta della struttura gnoseologica e ontologica dell'uomo: «... *Tota philosophia moderna et recentior versatur circa hominem seu personam humanam... Integra expositio, normas Concilii Vaticani II prosequuta, numquam se ponit doctrinam christianam. In primis quia ipsa centralitas hominis in philosophia moderna haereditas christiana est...*». LUIGI BOGLIOLO, *De homine*, Libreria ed. Pont. Univ. Lateranense., Roma, 1968, p. V.

Il Concilio Vaticano II sanziona l'apertura della Chiesa alla realtà politica e sociale degli ordinamenti secolari, sottolineando le differenze dei fini particolari perseguiti e, dell'uomo, come fine ultimo comune. Cfr. VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1970, pp. 512 ss.

⁵ L'attenzione del Bogliolo sui temi della libertà politica e sulla questione dell'ateismo si fonde con la sensibilità di Paolo VI e la *Ostpolitik* da questi inaugurata con i governi comunisti dell'epoca. Cfr. ANTONIO ACERBI, *Il pontificato di Paolo VI*, in *Il Concilio Vaticano II, Storia del Cristianesimo*, 1878-2005, Vol. V, S. Paolo ed., Milano, 2005, p. 68. GIOVANNI BARBERINI, *La libertà delle confessioni religiose nei Paesi socialisti*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio (Atti del Congresso Internazionale di diritto canonico, Roma, 14-19 gennaio 1970)*, II/1, Giuffrè, Milano, 1972, pp. 107 ss. Sulle moderne utopie egalaritarie e la crisi morale delle istituzioni degli Stati nel Novecento, restano sempre attualissime le riflessioni di ARTURO CARLO JEMOLO, *La crisi dello Stato moderno*, Laterza, Bari, 1954, spec. pp. 47 ss.

destino che lo attende⁶. Esso è inteso libero nell'iniziativa⁷, nella condotta e nelle risoluzioni conclusive con un solo, capitale rischio, consistente nell'errata percezione di sé: «La più grave lacuna del pensiero moderno, consiste nell'aver voluto spiegare il soggetto senza passare per la via dell'essere (...) L'essere è il fondamento primo di tutto. Ogni riduzione della realtà a un fondamento, che non sia l'essere, è destinata a fallire»⁸.

La filosofia sull'uomo, dunque, si fa strumento privilegiato per fare luce sull'uomo nel suo agire e nella sua volontà di fondazione di un «*ordo*» -che è anche «*ordo iuridicum*»- ispirato alla «*veritas rerum*».

È dunque intuibile un potente anelito, nelle pagine del filosofo piemontese, verso quel dono della libertà e verso la sua esplicita formalizzazione: una speranza confessata ma mai condotta al compimento ultimo, sulla scia di Maritain⁹, dei diritti dell'uomo, in attesa del riconoscimento istituzionale internazionale da parte dei governanti, del bene giuridico sostanziale della dignità umana¹⁰.

Sarà opportuno qui sottolineare l'adesione piena del Bogliolo alla teoria tomista della «*sinderesi*» di cui la legge naturale è il fondamento; alla conferma senza riserve della legge dell'agire umano come legge morale scaturente e consistente dell' «*habitus primorum principiorum*» della ragion pratica delineata dal Dottore Angelico; alla capacità dell'uomo di essere soggetto attivo del suo agire nel mondo, in quanto detentore di una «*participatio legis aeternae in rationali creatura*», con tutte le conseguenze di tale impostazione sul concetto del «*consensus*».

Questi cardini speculativi sorreggono, come si vedrà, i singoli nessi che articolano, volta per volta, il diritto alla filosofia, alla storia, alla dialettica, all'estetica, all'etica e alla condizione giuridica – tutt'altro che univoca nel suo intendimento –, della libertà.

⁶ La base antropologica propria di ogni diritto e, anche, del diritto canonico, spiega la necessità di leggere il diritto della Chiesa non solo in chiave teologica, ma anche storica. Cfr. PETER ERDŐ, *Teologia del diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 152.

⁷ Sotto questo profilo, Bogliolo arricchisce di sostanza i fondamenti filosofici della libertà individuati da JOHN STUART MILL, *System of Logic Ratiocinative and Inductive*, Parker, Londra, (trad. it., Ubaldini, Roma, 1968). Sul punto, cfr. ENZO DI NUOSCIO, *Epistemologia e libertà*, in *Quaderni dell'Istituto Acton*, n.3, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, p. 5.

⁸ LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/1. Alla scoperta dell'uomo*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova ed., Roma, 1971, pp. 7-8.

⁹ JACQUES MARITAIN, *I diritti dell'uomo e la legge naturale. Appendice: scritti di filosofia del diritto*, Vita e Pensiero, Milano, 1991.

¹⁰ Sull'opportunità di delegare l'ordinamento internazionale al riconoscimento e tutela dei diritti fondamentali della persona, vedasi FRANCO BIFFI, *I diritti dell'uomo da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, in AA. VV., *I diritti umani* (a cura di Gino Concetti) ed. AVE, Roma, 1982, pp. 199 ss.

D'altra parte, sebbene l'attenzione del Bogliolo sia diretta prevalentemente, se non esclusivamente, alla garanzia della libertà dell'uomo in senso «cosmologico», dunque, verso le singole legislazioni statuali e la comunità politica universale, sembra indiscutibile la validità della prospettiva ontologica del diritto¹¹. Ciò perché la filosofia ha valore sia di metodo gnoseologico (concorre ad arricchire le modalità di osservazione della realtà giuridica, *ab extra*), sia di sostanza, al punto che la dottrina giuridica nel proporre una equivalenza tra livello di conoscenza teologico e filosofia del diritto, conia un apposito termine descrittivo, un livello conoscitivo «fondamentale» o «ontologico»¹².

Sarà opportuno, infine, avvertire che l'anelito alla libertà e al riconoscimento del valore giuridico della dignità umana, sono da intendersi sempre in prospettiva cristiana. Sono l'aspirazione e l'attesa fiduciosa della bontà umana, nello spirito illuminato dei governanti onesti. Sicché la libertà non è il frutto doloroso di una conquista «ferro ignique» in vista di una civiltà giuridica da edificare¹³, ma un dono spontaneo dell'uomo all'uomo, che nasce da un percorso di maturazione interiore e che, al di là di ogni possibile tutela giurisdizionale apprestata dai tribunali terreni, identifica la sostanza autentica della libertà nella redenzione dello spirito e nella liberazione della coscienza¹⁴.

2. La perenne validità della dottrina di San Tommaso sul diritto naturale. La filosofia dell'essere e la funzionalità del diritto alle esigenze dell'uomo

Con poche, fulminee battute, nell'introduzione a «*La verità dell'uomo*» il Bogliolo espone in forma esauriente la perenne validità della proposta tomista

¹¹ Rilievi sulle scelte programmatiche conciliari della Chiesa verso la comunità politica, con l'accento in favore di un «bene comune politico» che contiene in sé uno scopo di ordine etico-religioso, sono in PIETRO AGOSTINO D'AVACK, *La Chiesa e lo Stato nella nuova impostazione conciliare*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio (Atti del Congr. Internaz. di diritto canonico, Roma, 14-19 gennaio 1970)*, I, Giuffrè, Milano, 1972, pp. 351-380.

¹² PETER ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 147, nota 2.

¹³ Non si esprime, forse, in termini di «lotta per il diritto» lo Jhering, nel descrivere la quotidiana legittima reazione dell'individuo per l'affermazione delle proprie ragioni avverso l'arroganza altrui? Cfr. ALESSANDRO LEVI, *Teoria generale del diritto*, 2° ed., Cedam, Padova, 1967, p. 409. Vedasi, ancora, LUIGI BOGLIOLO, voce *Libertà*, in *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II* (diretto da S. Garofalo), Unione Editoriale Italiana, Roma, 1969, coll. 1275-1278.

¹⁴ Distinzione talmente concreta, da offrire una base assai solida alla questione, oggi attualissima, «...se i diritti naturali abbiano o meno un legame con la legge naturale di ascendenza aristotelico-tomista». Sul punto, RAIMONDO CUBEDDU, *Legge naturale o diritti naturali? Alcune questioni di filosofia politica liberale*, in *Quaderni dell'Istituto Acton*, n.15, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004, p. 4.

applicata al diritto, compresa la recente ed onnicomprensiva categoria dei diritti umani¹⁵.

Egli osserva come la formalizzazione dei diritti umani, esprimente il contenuto della tutela del bene giuridico della dignità della persona, non possono essere disgiunti da un grandioso disegno cristiano sull'uomo: «una grande teologia cristiana è indissociabile dall'antropologia»¹⁶.

Il fondamento filosofico proposto dal Bogliolo appare subito di grande respiro, perché si rivolge alla scienza in senso lato. Il principio ontologico dell'Aquinate ha una specifica e fattiva applicazione nel diritto e nel pensiero giuridico moderno, nel momento di rivalutazione e di scoperta dell'uomo¹⁷.

All'insegna del rivitalizzato impianto filosofico neotomista, non solo le singole norme, i rapporti giuridici o i diritti soggettivi ed i peculiari istituti canonici¹⁸, ma la «teoria dell'ordinamento giuridico» nel suo complesso, sarebbe stata rielaborata con occhi nuovi alla luce di una vitale antropologia esistenziale¹⁹. Bogliolo sottolinea l'importanza storica della rinascita tomistica

¹⁵ «L'originalità di San Tommaso d'Aquino sta nell'aver colto il segno dei tempi indirizzando il pensiero cristiano verso lo studio delle opere di Dio per una migliore conoscenza di Dio stesso. La *Summa Theologica* e tutte le altre sue opere sono improntate ad una viva sensibilità per la dignità della persona umana...». LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, PUL, Roma, 1969, p. 9. Con toni vibranti è descritta l'attualità del realismo tomista in IDEM, *San Tommaso d'Aquino di fronte alla storia del pensiero*, in *Doctor Communis*, n. 48, Pont. Acc. di S. Tommaso, CdV, 1995, pp. 35-43.

Precise puntualizzazioni sul legame legge-amore in San Tommaso, sono in FRANCESCO D'AGOSTINO, *Lex inedita e lex scripta: la dottrina della legge divina positiva (lex nova) secondo San Tommaso d'Aquino*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, II/1, cit., pp. 403-415.

Vedasi anche, nella sterminata letteratura sull'argomento, FRANCESCO OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero ed., 2° ed., Milano, 1944; GIOVANNI AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano. Profili di metodo, di storia e di teoria*, Studium, Roma, 1970; JAVIER HERVADA, *Lecciones propedeuticas de filosofía del derecho*, IV ed., Eunsa, Navarra Madrid, 2008, pp. 500 ss. e 558 ss. Sull'analisi della positivizzazione dei diritti umani nel CIC, si veda WINFRIED AYMANS, *Statuto dei diritti dell'uomo nell'ordinamento giuridico ecclesiale*, in *Diritto "per valori" e ordinamento costituzionale della Chiesa* (a cura di R. Bertolino-S. Gherro-G. Lo Castro), Giappichelli, Torino, 1996, pp. 65 ss.

Sul recente riconoscimento della categoria dei diritti umani e la collocazione internazionale degli strumenti posti a loro tutela, GIORGIO DEL VECCHIO, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino nella Rivoluzione francese*, Tipografia della Gioventù, Genova, 1903.

¹⁶ LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 9.

¹⁷ San Tommaso registra l'istanza realistica del pensiero moderno nel principio: «...ogni cosa ha tanto di luce (per la mente), quanto di essere». Così, IDEM, *Le scoperte della filosofia moderna*, Marietti ed., Torino, 1974, p. 69.

¹⁸ Per l'equità in prospettiva canonica, si veda BEATRICE SERRA, *Arbitrium et aequitas nel diritto amministrativo canonico*, Jovene, Napoli, 2007, p. 89; per la consuetudine canonica, PIERO ANTONIO BONNET, *Annotazioni su la consuetudine canonica*, Giappichelli, Torino, 2003; per l'istituto matrimoniale canonico, GAETANO LO CASTRO, *Matrimonio, diritto e giustizia*, Giuffrè, Milano, 2003, spec. pp. 80 ss.

¹⁹ CARLO R.M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa, nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano, 1991, pp. 165 ss.

e del sostanziale contributo da questa giocato per il recupero del realismo filosofico, anche sul piano dell'insegnamento accademico pontificio: una consapevolezza di cui artefice primo è Leone XIII²⁰.

D'altro canto, è nella filosofia tomista che la Chiesa può attingere le risposte più convincenti ad un impianto radicalmente «morale» del diritto. La «*rationabilitas*» dell'Aquinate è il cemento che assicura l'unità ad un ordinamento giuridico inteso senza compromessi con lo spirito laico, come «elemento essenziale dell'ordine morale universale». La norma giuridica, necessariamente e razionalmente norma morale, per sua stessa natura non può entrare in contrasto con i principi di diritto naturale o positivo²¹.

Quando Bogliolo afferma, a proposito della legge naturale, che «la morale naturale, è... la stessa legge naturale» e che alla luce di una valenza antropologica del diritto, sarebbe meglio parlare di una «legge ontologica», di indole onnicomprensiva²², egli non fa che richiamare – o per lo meno qui ricomprendere – l'idea del diritto concepita dal Dottore Angelico come «facoltà morale di esigere qualcosa»²³, arricchendo, però, quest'ordine giuridico razionale che richiede la coesione *ad unum* della struttura, di una nuova «umanizzazione», riflessa dal Concilio Vaticano II²⁴.

Per l'Aquinate, la legge deve essere razionale per assicurare stabilità e armonia all'ordinamento giuridico e raggiungere quella «congruenza» tra diritto divino e diritto umano tale da favorire un dialogo formale ed una osmosi normativa tra ordine civile e canonico, così come stabilito dal can.22 CIC²⁵. Per Bogliolo, questa armonia razionale del sistema deve orientarsi

²⁰ In più occasioni Bogliolo indicherà nell'Enciclica «*Aeterni Patris*» di Leone XIII (1879) il punto di svolta per la rivalutazione scientifica, in senso moderno, del pensiero della Chiesa, giacché fino «... alla seconda guerra mondiale furono anni di travaglio e di ricerca ancora troppo condizionati da un formalismo più vicino alla Scolastica decadente che a San Tommaso», LUIGI BOGLIOLO, *Le scoperte della filosofia moderna*, cit., p. 32. I cann. 580, §1 e 1366, §2 CIC '17 stabilivano l'osservanza della dottrina tomista nell'insegnamento filosofico e teologico nelle scuole cattoliche. Identiche prescrizioni sono contemplate dalla Cost. Apost. «*Deus scientiarum Dominum*» (1931) e dell'Enciclica «*Humani generis*». Vedasi CORNELIO FABRO, voce *Tommaso d'Aquino*, in *Enciclopedia Cattolica*, CdV, XII, 1954, col. 289.

²¹ LUIGI DE LUCA, *Diritto ecclesiastico ed esperienza giuridica*, Giuffrè, Milano, 1976, p. 4.

²² «Non vi sono tre leggi: una dell'essere, l'altra del conoscere, e la terza dell'agire. Vi è una sola legge con tre volti distinti: legge dell'essere (ontologica); legge del conoscere (gnoseologica); legge dell'agire (morale)». LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*. Pontificia Università Lateranense, Città Nuova ed., Roma, 1972, pp. 161-162.

²³ CARLOS J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 2000, p. 34.

²⁴ LORENZO SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico*, cit., p. 213 ss.

²⁵ PEDRO LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 199.

all'ottimizzazione dell'organizzazione giuridica, il cui vertice è l'uomo: «...La legge naturale coincide con la struttura dell'intelligenza»²⁶.

La «*rationalitas*» tomista, in quanto attributo necessario dell'ordinamento giuridico della Chiesa è, in Bogliolo, una precisa dimensione dell'intelletto: l'intelletto è l'esplicitazione più esauriente e piena dell'uomo, che si dimostra nel compimento del suo agire morale, tendenzialmente diretto al bene.

Sotto questo profilo razionale, dunque, il diritto è esso stesso una via razionale di raggiungimento dell'amore, come perfezionamento ontologico²⁷. Tale elevazione, per essere realmente «umana» scava in profondità nella coscienza dell'individuo, ne trae il meglio, delineando le responsabilità del suo agire, con un arricchimento «teoretico del valore della sua interiorità». Questa osservazione riconduce al centro l'uomo e, in funzione servente, la legge, volta al mantenimento del «senso della Trascendenza e dell'onnivalore dell'uomo»²⁸.

3. *La scienza del diritto in quanto «esperienza» dell'homo ethicus e homo faber. La filosofia morale, sicuro punto di contatto con la scienza giuridica*

Una prospettiva giuridica della filosofia cristiana sull'uomo non può trascurare l'importanza dell'esperienza²⁹. «La scienza è una interpretazione dell'esperienza», osserva Bogliolo. L'esperienza è un fattore obbligato e preordinato; un attributo essenziale ed imprescindibile del sapere umano e l'interpretazione ne trasforma il compiersi fenomenologico in regola³⁰.

²⁶ LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p. 164.

²⁷ «La nozione basilare dell'etica umana e dell'etica cristiana è senza dubbio quell'energia dinamica che parte dal cuore dell'essere e si chiama amore (...) Più spesso si contrappone improvvisamente la filosofia dell'amore a quella dell'essere, come se l'essere non avesse nulla a che fare con l'amore e viceversa (...) L'amore è energia ontologica universale presente nella totalità degli esistenti, nessuno escluso, perché ogni esistente, in quanto tale, è un bene ed è desiderabile e amabile e può suscitare negli altri l'energia dell'amore. Ciò vale in modo particolare dell'uomo». LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 117.

²⁸ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 172.

²⁹ A sostenere la valenza gnoseologica dell'esperienza in filosofia, anche nella prospettiva del diritto, ci bastino le riflessioni del Levi, a proposito delle consonanze tra spirito e sentire giuridico: «In sede filosofica, a parer mio...si deve prescindere da ogni indagine che non sia rivolta a scopo di conoscenza. L'oggetto sia della giurisprudenza nei suoi vari rami, sia della filosofia, è il medesimo: l'esperienza giuridica. La differenza consiste nell'angolo visuale da cui la si studia: ognuna delle scienze giuridiche prende in esame il contenuto di essa esperienza, cioè i singoli rapporti...; la filosofia considera esso oggetto sotto il suo aspetto formale...dell'esperienza essa risale alla fonte, e poiché tale sorgente non si trova se non nello spirito umano, la filosofia cerca in questo le condizioni di quell'esperienza...». Così, ALESSANDRO LEVI, *Teoria generale del diritto*, cit., pp. 9-10.

³⁰ Sulle implicazioni tra scienza ed esperienza, FRANCESCO CARNELUTTI, *Metodologia del diritto*,

La scienza è anche un complesso di norme. L'esperienza, tuttavia, non è univoca, perché v'è un'esperienza sperimentale ed una spirituale. A ciascuna corrisponde una dimensione propria – che è volta per volta il fenomeno o il fondamento, il trascendente o l'immanente, il misurabile e l'incommensurabile – e solo nei tempi nostri, dopo una millenaria storia dell'umanità, si è giunti a chiarire i rispettivi ambiti speculativi di apprendimento e riflessione. Solo oggi, si è giunti a definire senza possibilità di confusione, «quale aspetto dell'esperienza stia a fondamento della filosofia» e quale a fondamento della fisica o delle scienze esatte, potendosi anticipare che l'uno «...si risolve in formule matematiche, l'altro, nei principi dell'essere». Bogliolo avverte, tuttavia, che il dramma moderno – di radice kantiana – della filosofia, sta nella perdita di contatto dell'uomo con la realtà delle cose apprese per via d'esperienza: è un arretramento del sapere dovuto alla totale «sottrazione dell'esperienza sensibile all'indagine filosofica, per abbandonarla interamente alla scienza»³¹. Egli propone con vigore un recupero di spazi gnoseologici allo strumento filosofico, perché «l'esperienza umana non è soltanto sensibile e fenomenica, è anche intellettuale e ontologica».

La corretta comprensione dell'esperienza nella sua reale grandezza, rinvia al recupero dell'uomo nella sua autentica dignità giuridica ed etica, ora a rischio di perdersi «nell'arbitrio della pura soggettività». La filosofia, e la sua esperienza, sovrintende infatti le leggi ed ogni struttura intellettuale, ogni scienza. La filosofia, in quanto indagine suprema dell'esperienza è scienza in senso assoluto e completo ed è capace di abbracciare esaurientemente la realtà dell'uomo³².

Bogliolo aveva già in altre occasioni affrontato la questione dell'«esperienza» in senso metafisico, precisando la difficoltà di delinearne i confini logici. Se da un lato, per ammissione esplicita dello stesso Sant'Agostino³³, non era dato circoscrivere l'esperienza entro una soddisfacente formula descrittiva, tuttavia, i disastrosi effetti di tale lacuna erano assai visibili in quella «profonda spaccatura operata tra esperienza e pensiero» che si riflette «nell'eterno problema

Cedam, Padova (1939), rist., 1990, p. 39 ss., il quale A. distingue nettamente tra regole «del» e «sul» diritto, individuando in queste ultime le «regole della esperienza giuridica».

³¹ LUIGI BOGLIOLO, *Le scoperte della filosofia moderna*, cit., p. 42.

³² «...la filosofia cessa di essere effimera opinione e mutevole punto di vista... per divenire impegno totale sulla realtà, perché indagine sull'esperienza di ogni esperienza, che coglie la totalità della realtà nella sua radice originaria. La scoperta del realismo integrale coinvolge la scoperta dell'esperienza umana integrale, come una delle sue componenti essenziali», LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p.46.

³³ A proposito del concetto del tempo, S. Agostino confessa di possederne la percezione logica ma non la facoltà esplicativa: «...lo so; se me lo domandi, non so spiegarlo». Così, IDEM, *L'essere come esperienza metafisica*, in *Essere e conoscere*, cit., p. 164.

dei rapporti fra spirito e materia... e che sta alla base dell'esperienza». Questa frattura, apparentemente incolmabile, ha comportato il misconoscimento della metafisica ed un generale smarrimento dell'essere³⁴.

Bogliolo sostiene così senza riserve la rivalutazione dell'esperienza ed un suo adeguamento più rispondente alla realtà umana, perché in tale restaurazione concettuale sta il «punto di partenza di una filosofia realistica».

Alla questione della possibile sussistenza di un rapporto tra «*experiri*» e «*cognoscere*», il filosofo avverte come l'esperienza sia una modalità della conoscenza: anzi, in questa egli ravvisa il principale «contatto immediato con la realtà», un «dare e ricevere», un «comunicare»; è, insomma, la più concreta espressione dei rapporti sociali di interrelazione³⁵.

Particolarmente per l'esperienza umana «*in facto esse*» nella sua struttura naturale, essa si configura come attività formale intellettuale, giacché, tomi- sticamente, l'intelletto è l'accesso privilegiato del contatto dell'uomo con la realtà³⁶.

Non v'è dubbio che il Bogliolo getti le basi per teorizzare un fondamento ontologico dell'esperienza pratica, di cui il diritto è la scienza di struttura dei rapporti umani di coesistenza. Egli, nel sottolineare l'importanza dell'esperienza, ripropone la centralità dell'uomo e la costante di un dualismo proprio dello statuto ontologico umano: la dualità, o dialettica, tra anima e corpo.

Le soluzioni del giurista, «*homo faber*», per colmare gli spazi critici cui le contraddizioni della natura umana danno periodicamente luogo, poggiano sull'esperienza. Il diritto stesso procede per una propria natura esistenziale, poiché l'agire giuridico corrisponde – o tenta di corrispondere – alle esigenze esistenziali. Il punto d'arrivo è la costruzione di un ordine giuridico armonioso di regole e norme che emancipino l'uomo dalle sue insicurezze³⁷. Per il giurista impegnato l'esperienza è il terreno fondativo dell'ontologia giuridica, della memoria storica e dell'eredità di quanto appreso, del riscatto della metafisica, del diritto come fioritura dell'uomo nella sua responsabilità soggettiva di «*homo ethicus*» e della piena intelligibilità del suo agire³⁸.

³⁴ LUIGI BOGLIOLO, *Ibidem*.

³⁵ JAVIER HERVADA, *Lecciones propedeuticas*, cit., p. 55.

³⁶ La comprensione dell'esperienza è la condizione imprescindibile alla comprensione filosofica: «...in realtà è il ritorno all'eterno problema dei rapporti tra spirito e materia, anima e corpo, che sta alla base dell'esperienza». LUIGI BOGLIOLO, *L'essere come esperienza metafisica*, in *L'essere. Problema, teoria, storia*, Studium, Roma, 1967, p. 3.

³⁷ SERGIO COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, 3° ed., Giappichelli, Torino, 1979, pp. 89 ss.

³⁸ «L'*homo sapiens* è il fondamento che rende intelligibile l'*homo ethicus* e l'*homo faber*». LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 129.

4. *Il diritto, scienza di organizzazione dei rapporti umani risultante dalla disponibilità a sottoporre il sapere appreso al vaglio critico dell'intelletto (sinderesi). La teoria delle fonti: il dictamen della «legge prossima» e della «legge eterna». L'esplicitazione del diritto naturale nei diritti umani*

«Per via della conoscenza intellettuale tutto l'essere si organizza e si unifica attorno all'uomo»³⁹. Questo, in sintesi, il progetto antropologico che ha nell'uomo il centro dell'universo, ma anche la misura universale di conoscenza e di organizzazione della realtà. Il diritto è una forma di organizzazione straordinariamente umana della realtà; è una percezione intellettuale ordinata della realtà, tradotta in leggi: è una scienza della organizzazione nella quale l'uomo rispecchia sé stesso, nel tentativo di offrire esaurienti risposte di convivenza coordinata e stabile. La trasposizione della filosofia ontologica nel piano della cosmologia umana fa scorgere nel diritto una delle modalità attraverso le quali l'uomo, nell'apprendere e governare il mondo, manifesta la sua attitudine ad orientarlo, seguendo i dettami dello spirito⁴⁰.

Il filosofo lega saldamente l'attitudine naturale dell'uomo ad organizzare la realtà, con la sua propensione alla conoscenza. La conoscenza intellettuale è, anzi, il presupposto per la creazione di una scienza delle leggi munita di un solido impianto etico: «...una forte dottrina della conoscenza, pone le basi di una forte dottrina etica»⁴¹. La concezione del diritto in Bogliolo è necessariamente legata alla proposizione della legge morale. Impensabile, una regola non positivamente orientata da scopi diretti all'esplicitazione della libertà umana: qualora fosse posta, saremmo di fronte non ad una legge morale, ma ad una legge ipotetica; non sarebbe una espressione metafisica, ma un suo rifiuto; non avrebbe valore etico, perché sanzionerebbe la negazione di un valore trascendente.

Bogliolo, insomma, intravede nell'ordine metafisico l'essenza intima della legge, che è necessariamente, legge morale. Anche l'attività creativa della legge morale è soggetta ad un ordine intellettuale, una «*recta ratio*», propria dell'attività umana e suo riflesso, giacché la natura umana, nel suo agire morale,

³⁹ IDEM, *Antropologia Filosofica/3. L'uomo nel mondo*, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova ed., Roma, 1971, p. 181.

⁴⁰ «La ragione profonda di questa capacità centralizzante e orientatrice dell'uomo, consiste nel fatto che la sua intelligenza coglie l'universo fisico alla radice: l'essere. Il che significa scoprirne l'orientamento universale nella natura universale del proprio spirito». LUIGI BOGLIOLO, *Ibidem*.

⁴¹ IDEM, *La verità dell'uomo*, PUL, Roma, 1969, p. 250. Cfr. FRANCESCO D'AGOSTINO, *Lex inedita e lex scripta*, cit., pp. 410 ss.

è condotta da una ragion retta: «*natura humana completa cogitata*»⁴².

La dottrina tomista si rivela, dunque, nella concezione del diritto che attinge la sua sostanza nella struttura (ontologica) della realtà ma che, nel suo manifestarsi ed esercitarsi come «*regula iuris*», trae giustificazione e fondamento in quanto base della dottrina morale, illuminata dalla ragione intellettuale.

Bogliolo sintetizza queste tesi nel concetto di «*sinderesi*»: una «superscienza morale, naturale...immutabile» che contiene la legge morale naturale e da cui scaturiscono le leggi etiche dell'umanità⁴³. Le leggi umane, dunque, sono passibili di giudizio sia in senso intellettuale (razionale), che morale (etico). Il duplice registro di lettura delle leggi, razionale e morale, illustra una scala gerarchica in cui le leggi (*dictamina*) si organizzano in sistema. La legge è infatti «un complesso di precetti particolari» e di principi generali posti a governo dell'agire umano. Il «*dictamen rectae rationis*» (o *recta ratio practica*) corrisponde alla «legge prossima» dell'agire umano: esso sovrintende i casi specifici ed immediati che possono essere compresi nel criterio dell'imperativo razionale. V'è, poi, in grado superiore, una ragione fondatrice di grado più elevato che «illumina» la ragione pratica della sua propria maggiore profondità: questa è il «principio remoto» di tutta la realtà: è la legge eterna «...*Quae est quasi ratio Dei*»⁴⁴.

Senz'altro ispirata a questa legge eterna è la categoria dei diritti umani, in grado di illustrare il «supremo valore della persona» sia nella sua dignità che nella sua personalità⁴⁵.

5. *Opportunità di aggiungere il ramo ontologico all'«Albero di Porfirio». Necessità dell'affermazione metafisica sulle nuove frontiere tecnologiche del diritto*

Bogliolo propone un affresco antropologico integrale inteso ad interrogare la natura dell'uomo nella totalità del suo essere sotto la lente della morale, della

⁴² «In ultima istanza l'ordine morale (la legge morale) non è altro che l'ordine (la legge) metafisico divenuto norma dell'agire umano». LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 253.

⁴³ I principi primi dell'agire umano si sostanziano nell'«*intellectus o habitus primorum principiorum moralium*», ossia nella «*sinderesi*». LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 255.

⁴⁴ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 254.

⁴⁵ IDEM, *Le scoperte della filosofia moderna*, cit., p. 128. Osservazioni che assumono un peso nuovo all'indomani dell'età conciliare (si veda «*Gaudium et Spes*», n. 76) che non solo riconosce i diritti fondamentali dell'uomo, ma li correda di un contenuto duplice, negativo e positivo insieme, di affermazione e di reazione, di apprezzamento e di tutela. Così, PIETRO GISMONDI, *Il diritto canonico nei principi conciliari*, in AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, I, cit., pp. 95 ss., spec. pp. 100-102.

cosmologia, della teologia e della psicologia e lo colma di un'entusiasmante spiritualità, alla luce dell'ontologia tomista. Egli avverte che tale innovazione, per essere profittevole, deve spingersi ad abbracciare oltre l'uomo – oggetto principale di indagine –, anche le categorie del pensiero e le tradizionali classificazioni nella stessa misura con cui San Tommaso, attraverso la sua nozione cristiana dell'essere, innovò gli inquadramenti logico-sistematici della filosofia aristotelica⁴⁶.

Preso atto dell'incidenza dell'ontologia tomista sui tradizionali schemi di organizzazione gerarchica del sapere descritti nella rappresentazione medioevale dell'Albero di Porfirio, Bogliolo si domanda se non sia opportuno estenderne l'impianto⁴⁷. Quegli schemi «limitati al piano della realtà cosmica» infatti, «ignorano l'atto di essere»: non sono in grado di percepire l'uomo nella sua interezza di essere «intelligente»; non giungono a comprendere l'uomo come «fondamento di ogni realtà»⁴⁸.

La complessità del tema chiama in causa la forma e i contenuti della scienza giuridica e non solo il fondamento filosofico del linguaggio⁴⁹. Certamente, questa esigenza di innovazione, che non è solo metodologica, risponde alla volontà di sostenere l'impronta metafisica del sapere. L'ingresso dei diritti umani nei consessi internazionali, la speranza dell'affermazione delle democrazie, gli orientamenti politici governativi a favore della solidarietà e della sussidiarietà suggeriscono che l'ampliamento delle categorie descrittive delle idee ha, nelle istituzioni giuridiche, ricadute di grande risonanza e capacità di preveggenza.

Ancor più decisive sono state le conquiste scientifiche nelle bioscienze che quarant'anni fa si schiudevano orizzonti nuovi, con risultati allora impensabili e che avrebbero fatalmente messo in discussione la percezione spirituale dello statuto giuridico dell'uomo, ponendo laceranti interrogativi etici sulla manipolazione degli embrioni, sui limiti di impiego terapeutico delle cellule

⁴⁶ LUIGI BOGLIOLO, *Il primato della positività*, in *Essere e conoscere*, cit., p. 133.

⁴⁷ L'Albero di Porfirio esprime un forte significato simbolico: non è semplicemente il tentativo di una sistemazione della logica aristotelica. Esso simbolizza la volontà umana di ordinare a sistema la realtà nel suo complesso, uomo compreso. Stupisce come la figura porfiriana sia stata impiegata, a secoli di distanza dalla sua ideazione, da Linneo per classificare l'universo vegetale e animale. Si tratta, in ogni caso, di un esemplare esperimento classificatorio, per definizioni (e non per descrizioni) della realtà. Cfr. GIUSEPPE GIRGENTI, voce *Albero di Porfirio*, in *Enciclopedia Filosofica*, I, Bompiani, Milano, 2006, p.226. Sulla necessità di comparare e classificare, onde comprendere i concetti giuridici, FRANCESCO CARNELUTTI, *Metodologia del diritto*, cit., pp. 75 ss.

⁴⁸ LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., pp. 161 ss. e 167.

⁴⁹ Basti pensare al rapporto, nel diritto canonico, tra norme e sacramenti, per cui le fondamenta teologiche di quel diritto ne avvicinano le istituzioni alla parola-*logos*. «Nello spirito umano l'essere si fa parola (λόγος)». LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p.159.

staminali e configurato nuove opzioni dei solidi istituti civili successori, spingendo l'uomo, con il testamento biologico, a disporre, relativamente, della sua vita⁵⁰. Si tratta di questioni largamente vagliate dal recente magistero della Chiesa⁵¹.

L'ampliamento dell'Albero porfiriano e l'ingresso in esso dello statuto ontologico dell'uomo, in prospettiva metafisica rispondeva all'esigenza avvertita dal Bogliolo di attualizzare le classificazioni concettuali del medioevo spirituale e di aprirsi ad una diversa comprensione del mondo. Una simile disponibilità contribuiva a vivacizzare la dialettica tra ragione della scienza e della fede ma, nel contempo, rendeva più problematica la questione dei reciproci limiti d'agire pratico e delle proclamate legittimazioni al raggiungimento della verità.

6. *La dimensione antropologica del diritto: l'ontologia ottimista circa lo statuto della persona, l'ateismo e il primato dello spirito*

È possibile affermare, oggi, la validità di una dimensione antropologica in senso cristiano del diritto?⁵² E, nell'affermativa, quali ne sono gli elementi qualificatori, e quali i fattori caratteristici che permettono di sostenere credibilmente il primato della persona, posto che l'impronta laicista largamente diffusa negli ordinamenti attuali, al contrario, propone il primato delle istituzioni, dimenticando che è l'uomo il principale ed unico destinatario delle stesse?

La dimensione del diritto ha una collocazione non secondaria nell'impianto concettuale del Bogliolo e gli eventi della storia politica recente contribuiscono notevolmente a precisare i lineamenti di questa sensibilità. L'età contemporanea «più di ogni altra vede al centro della storia la persona umana. L'esplosione della libertà, dei diritti della persona umana, proclamati (...) dopo la seconda guerra mondiale, ne sono la testimonianza più eloquente. Il pensiero filosofico (...) deve offrire le basi per una autentica filosofia dell'uomo, per una fondazione più robusta della sua trascendenza sugli esseri cosmici»⁵³.

⁵⁰ GIUSEPPE DALLA TORRE, *Pluralismo religioso, multiethnicità e biodiritto*, in *Medicina e morale*, Università Cattolica Sacro Cuore, Roma, 2006, p.545.

⁵¹ FRANCESCO BELLINO, *La bioetica nel magistero pontificio: da Pio XII a Giovanni Paolo II*, in *Quaderni dell'Istituto Acton*, n.11, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003.

⁵² Sulla capacità del diritto ecclesiale – diritto che colloca la persona umana al centro delle istituzioni – di porsi a modello ispiratore degli ordinamenti statuali, in prospettiva di servizio, vedasi PETER ERDŐ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p.167.

⁵³ LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/2. L'uomo nell'essere*. Pontificia Università Lateranense, Città Nuova ed., Roma, 1971, p. 195.

Il corso della storia del Novecento, con i drammi ideologici sortiti dalle macerie del liberalismo mitteleuropeo, l'avvento di forme statuali antidemocratiche sorrette dal mito di un *leader* legislatore, artefice della felicità del popolo-partito, e da orientamenti politici ateisti, le incertezze manifestate dalla società, al bivio nella scelta tra modelli marxisti o capitalisti⁵⁴, esercitano una profonda incidenza sulla filosofia antropocentrica del Bogliolo.

Ricerca della verità e del bene e ineludibile condizione di libertà dell'uomo, attraverso il riconoscimento e la garanzia dei diritti umani, sono due proporzioni che si integrano e si supportano vicendevolmente. Il tema, ampiamente sondato dalle proposizioni del Concilio Vaticano II serba, tuttavia, sviluppi personali nell'indagine del filosofo piemontese il quale unisce il profilo conciliare dell'«ottimismo»⁵⁵ verso l'essere e l'agire della persona, con istanze filosofiche di salvaguardia dai rischi incombenti delle derive giuridiche di governi autoritari.

La questione è sintetizzata in due precisi postulati: l'istanza della persona e l'istanza sociale. Per queste si pone il problema della salvezza che è, preventivamente, un problema di reciproca conciliazione. Avverte il filosofo che: «... persona e società non sono due esigenze contraddittorie (ma) al contrario sono necessariamente connesse in modo tale che si può dire: solo nella persona si salva la società umana, solo nella società si salva la persona»⁵⁶.

In tal modo, a fronte della tragedia dei totalitarismi, si oppone una fiduciosa risposta ottimistica, tutt'altro che teorica ed astratta giacché: «Ottimismo e realismo vanno sempre insieme». E quell'atteggiamento di positività si riverbera in modo da imprimere fiducia nelle capacità dell'intelletto, nello sforzo di comprensione della realtà, nella conoscenza e anche nella promozione di modelli che si rivelino utili alla civile convivenza, nel quadro dell'organizzazione sociale allargata. Dato che ciò ha ricadute immediate nella condizione umana, ne segue che «il problema apparentemente gnoseologico è, di fatto, profondamente antropologico»⁵⁷.

L'impostazione tomista che anima la soluzione antropocentrica si traduce e si amplifica in un destino collettivo giacché, se: «l'uomo è lo sviluppo

⁵⁴ ROCCO BUTTIGLIONE-AUGUSTO DEL NOCE, *I cattolici e la crisi della società italiana*, in *Cristiani e società italiana. Contributi per il Movimento Popolare*, n. 4, Industria Grafica Villa Olona, Varese, 1977.

⁵⁵ Il tema dell'ottimismo speculativo, sulla condizione di natura dell'uomo ed il suo rapporto con il divino, ha origini antiche e soluzioni assai differenziate, se non metodologicamente opposte. Basti il raffronto tra la soluzione di Pietro Abelardo con quella di Leibniz e di Rosmini. Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Il problema della filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1959, pp. 71 ss.

⁵⁶ IDEM, *Ateismo e Cristianesimo. Confronto dialettico*, Ed. Paoline, Roma, 1971, pp. 144 ss.

⁵⁷ IDEM, *Le scoperte della filosofia moderna*, cit., pp. 65 ss.

ontologico del mondo», è contestualmente vero che «...in ciascun uomo si consuma il destino dell'umanità»⁵⁸. L'uomo, dunque, nella sua condizione esistenziale è causa e ragione della storia: è il responsabile principale delle scelte etiche che lo riguardano. Il carico di questa responsabilità che rende l'uomo protagonista maturo della storia impone allo stesso il perseguimento dei modelli istituzionali che favoriscano e non comprimano «la possibilità dell'infinito sviluppo della personalità umana». Questo, per il filosofo cristiano, si traduce nel comandamento giuridico per cui «...non abbiamo nessun diritto di limitare lo spazio vitale dello spirito»⁵⁹, giacché nel primato dello spirito ed in quanto di positivo da esso è generato risposa il principio intangibile della dignità della persona e la trascendenza dell'uomo⁶⁰.

7. *Il rapporto filosofia-diritto: necessità di fondare il momento speculativo del diritto sul piano del realismo ontologico*

Da questi segnali si trae uno degli aspetti della prospettiva giuridica della filosofia antropologica del Bogliolo: la morale religiosa, in opposizione alternativa alla morale atea ed in misurato rapporto dialettico, data la tendenza al relativismo etico da questa manifestata, con la morale laica.

Il problema è di sistema e richiede una adeguata scelta nella ricollocazione dei valori di riferimento e nella tradizione speculativa di radice tomista. Preliminarmente all'identificazione e alla qualificazione delle categorie giuridiche descrittive dell'uomo (di cui quella dei diritti umani rappresenta il momento apicale e onnicomprensivo) occorre, insomma, impostare il nesso di collegamento tra i fattori (ontologici-antropologici-morali) responsabili dell'ordine etico religioso che orienta la prassi dell'agire morale dell'uomo entro le coordinate istituzionali dello Stato.

Questa operazione implica il riconoscimento del primato dello spirito e la

⁵⁸ IDEM, *Ateismo*, cit., pp. 146 e 147.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ «...Il dominio dell'uomo sul mondo dipende tutto dal rilievo dato allo spirito, altrimenti ricadiamo in un gelido cosmocentrismo». L'avversione alle correnti filosofiche e alle politiche governative ateiste del marxismo sovietico sono esplicitate con il richiamo al magistero del Concilio Vaticano II, della *Lumen Gentium* e della *Gaudium et Spes*: «possiamo prendere in mano i documenti del Vaticano II, specialmente la *Gaudium et Spes* che esplicitamente dedica al nostro argomento (l'ateismo)...i paragrafi 19, 20 e 21, implicitamente tutto il resto. La *Lumen Gentium* e la *Gaudium et Spes* sono la più impegnativa riposta all'ateismo di oggi. Nella misura in cui l'ateismo blocca, mortifica, incatena, chiude e soffoca l'*elan vital* dello spirito, negando spazio al realismo umano...noi ci ribelliamo a questa strozzatura letale». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Ateismo*, cit., pp. 148 e 158.

volontà di attingere al realismo ontologico tomista⁶¹. È questo il presupposto a fondamento del diritto della persona volto alla cura e alla garanzia della dignità umana.

Il realismo ontologico, inoltre, permette di distinguere qualitativamente le categorie giuridiche legate alla libertà e all'autonomia delle volontà soggettive sul cui impianto il moderno legislatore elabora i diritti dell'uomo, e dissipa ogni equivoco con la visuale kantiana della libertà e della sua materializzazione normativa.

Nella visione antropologica cristiana del Bogliolo l'oggettivazione del diritto è l'uomo, giacché questi, la sua libertà e dignità, ne sono il principale oggetto di indagine. Il diritto è la scienza che traduce la scoperta filosofica del soggetto nel riconoscimento da parte delle istituzioni, delle sue fondamentali istanze di libertà sia nei rapporti intersoggettivi, sia verso lo Stato costituito⁶².

Questa «scoperta» del soggetto – su cui si imposta la rivalutazione dell'intelletto sulla ragione – è di tale importanza da assurgere ad uno dei tre pilastri, assieme alla «scoperta del realismo» (base della rivalutazione della filosofia dello spirito) e alla «scoperta dell'intersoggettività» (che rivaluta i modelli politico-istituzionali), su cui si fonda il campo di indagine della filosofia moderna⁶³.

Uno degli aspetti più ricchi di sviluppi speculativi dell'antropologia filosofica applicata al diritto riguarda la classificazione delle idee ed il corredo linguistico per esprimerle e parteciparle. Il diritto è per eccellenza una scienza di comunicazione che trova nella forza del linguaggio normativo il vigore del comando e la capacità di ingiunzione sui comportamenti umani, per certo modo, costringendone ragionevolmente lo spazio di libertà soggettiva. Il realismo antropologico richiede una fondazione realistica delle regole che governano l'agire ed il comportamento umano. Bogliolo sottolinea l'importanza di una classificazione delle idee sostenendo quanto sia «...urgente offrire alla logica formale la sua base realistica»⁶⁴.

Egli si propone una funzione concettuale tra dimensioni ontologiche e dimensioni logiche, così da poter superare lo stadio della logica puramente

⁶¹ Cfr. Lettera Enciclica di GIOVANNI PAOLO II, «*Fides et Ratio*», n. 97.

⁶² Nel suo slancio universale, l'istanza di libertà dell'uomo vale indistintamente nei confronti di qualsiasi assetto politico e di qualsivoglia Stato, tanto cattolico che laico. Sul punto, SANTIAGO DE ESTRADA, *Confesionalidad del Estado y libertad religiosa (a la luz del Concilio Vaticano II)*, in *La Chiesa dopo il Concilio*, II/1, cit., pp. 467 ss.

⁶³ LUIGI BOGLIOLO, *Le scoperte della filosofia moderna*, cit., p. 6.

⁶⁴ IDEM, *La verità dell'uomo*, cit., p. 159.

formale (e il formalismo) che preclude al legislatore la strada per il perseguimento di modelli di natura, rispondenti alla realtà applicabili alla situazione umana.

Il fondamento radicalmente cristiano di questo pensiero è reso palese nel tragitto teorico dalla classificazione delle idee a quello dell'identificazione del linguaggio: dalla parola interiore dei concetti e delle idee, a quella esteriore del linguaggio e del segno convenzionale. «Abbiamo qui il radicamento ontologico della logica e, insieme, il radicamento ontologico e logico del linguaggio»⁶⁵. Bogliolo, infatti, lega intimamente la parola (*logos*) allo spirito umano, dovendosi attribuire a quella il contenuto evangelico della trasfigurazione terrena del messaggio cristiano⁶⁶.

Questa identificazione individua il grado più elevato di realizzazione ontologica delle idee, giacché «la parola ha valore in quanto esprima un'idea, la quale ha valore in quanto esprima una cosa».

Trasposto nella dimensione giuridica, l'impianto ontologico, anche sul piano linguistico della norma di legge, trasforma la scienza del diritto dal mero formalismo al solido realismo giuridico, giacché «...il linguaggio umano è il segno sensibile, lo specchio, in cui si riflette l'ordine delle idee»⁶⁷.

La materializzazione delle idee e, nello specifico, dei concetti giuridici, il loro farsi ontologico, è una conseguenza del rilievo che ha «l'esperienza» umana. La questione verrà ora approfondita nel rapporto storia-diritto così come prospettato dal filosofo piemontese.

Ci basti qui aver messo in luce il nesso di stretta interdipendenza che lega quei tre «...momenti fondamentali: il realismo ontologico o esistenziale; il realismo esperienziale; il realismo gnoseologico»⁶⁸, e di avere posto le basi teoriche, ma di impressionante valore pratico, del riflesso dell'esperienza sul diritto e sulla sua concezione antropologica cristiana. L'esperienza umana integrale serba in sé, infatti, una incalcolabile valenza pratica: quella di «...umanizzare il mondo e di realizzare l'uomo» e, con esso, il sentire giuridico⁶⁹.

⁶⁵ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 160.

⁶⁶ «Nello spirito umano l'essere si fa parola (*logos*). Nulla può entrare nello spirito senza farsi parola, in qualche modo: implicita o esplicita», LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 159.

⁶⁷ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 161. Cfr. JAVIER HERVADA, *Lecciones propedeuticas*, cit., p. 385.

⁶⁸ IDEM, *Essere e conoscere*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, LEV, Roma, CdV, 1983, p. 225.

⁶⁹ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 239.

8. Il rapporto storia-diritto: la «manuductio» o «historia salutis»

L'indagine sull'uomo nel suo essere e nel suo divenire ontologico, comprensivo della facoltà di elaborare norme di comportamento che solidificano anche in via consuetudinaria⁷⁰ e di riconoscere scale di valori da applicare alle «strutture individuali e sociali» ha come imprescindibile base di avvio la storia, «fra tutte le scienze, la più complessa perché implica l'apporto di tutte»⁷¹, al punto da compenetrarsi ed assurgere a «norma regolatrice della dialettica».

La storia ha essa stessa un corredo di principi fondativi ed una scala di valori cui l'interpretazione degli eventi umani deve attingere, perché la sua lettura sia autentica. In siffatta gradazione l'uomo gode di un primato di posizione: «la prima legge della storia è l'uomo». Bogliolo, dunque, inverte le tesi filosofiche consolidate e ci dice: non l'uomo per la storia, ma al contrario, la storia per l'uomo, in una costruzione antropocentrica autentica e senza infingenti, che della natura dell'uomo accetta miseria e nobiltà, viltà ed eroismo⁷².

Si tratta di una impostazione, si precisa, in coerenza di prospettiva filosofica con l'idea vichiana della storia (*Scienza Nuova*, n.331): un «concetto di dialettica storica primordialmente fondata sulle leggi della struttura dell'uomo». Solo che, in Bogliolo – per il quale, come detto, «l'uomo assurge a principio costitutivo della storia» – il momento che eleva e nobilita massimamente la natura umana e il suo essere protagonista del divenire storico non è più, solamente, ricavabile dalla mente umana e dalle sue modificazioni (così come supporrebbe Vico), ma da un principio metafisico di superiore livello, che va oltre il ricorso alle regole dedotte dalle «strutture umane». Questo supremo principio metafisico insiste nella capacità umana di proporre una interpretazione trascendente della storia: «l'uomo a sua volta può interpretare la realtà cosmica e storica soltanto nella misura un cui trascenda l'una e l'altra»⁷³.

Bogliolo con questa operazione prende le distanze dalle errate interpretazioni dello storicismo che, «...esasperando l'istanza della verità storica,

⁷⁰ FRANCISCO JOSÉ URRUTIA, *El fundamento del valor jurídico de la costumbre según San Tomás, Suárez, y Savigny, Estudio de filosofía del derecho*, Bilbao, 1964.

⁷¹ LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 267. Il tema verrà inserito dall'A. nel contesto della *Antropologia Filosofica/1. Alla scoperta dell'uomo*, cit., pp. 275 ss.

⁷² «La storia è essenzialmente il mondo dell'uomo, lo specchio fedele delle strutture individuali e sociali che la costituiscono, con tutto il bagaglio delle sue grandezze e delle sue miserie, le sue positività e le sue negatività». Cfr. IDEM, *La verità dell'uomo*, cit., p. 267.

⁷³ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 268.

riduce tutta la realtà a storia», risolvendo la percezione della storia in una «sottospecie di relativismo»⁷⁴.

È questo il rapporto tra idea della storia e storicismo – questione preliminare alla comprensione corretta del rapporto storia-diritto – uno dei momenti salienti della speculazione del Bogliolo, per il fatto che nello storicismo esistono prospettive corrispondenti alla visuale cristiana della storia umana. Ragione per cui diventa essenziale saper cogliere le sfumature distintive tra le due proposizioni filosofiche. Diversamente dallo storicismo, che tende nell'assolutizzazione della storia a fare altrettanto con l'uomo, la visuale storica dell'antropologia cristiana si preoccupa di assegnare all'uomo un veritiero posto ed uno scopo nella storia, nel senso della umanizzazione della storia.

L'uomo si fa così non dominatore, ma collaboratore attivo del divenire storico; non essere capriccioso spinto nell'agire da labili motivazioni ma dalla consapevolezza delle responsabilità esistenziali di cui sopporta il carico. In tal senso il recupero della storia è anche recupero della memoria storica – dell'esperienza – e della consapevolezza di saper far fruttare con maturità responsabile i «talenti» evangelici di cui è provvisto.

Questa responsabilità umana, inserita nella sua condizione di «comunione ontologica con tutti gli uomini», di interrelazioni soggettive, comporta la fiduciosa aspettativa nel concepire e redigere regole di convivenza valide nel tempo, in grado di superare le offese della storia e confermare la natura universale e soprannaturale dell'uomo: questi, infatti, «non può agire senza una risonanza che investa tutta la storia (...) Ognuno lascia qualcosa di sé nel divenire storico che durerà sempre, imprimendo in esso un'orma che condiziona l'avvenire, anche se il *come* sfugge alla limitatezza della mente umana»⁷⁵.

Il tema, a tutta evidenza, introduce il recupero della libertà umana e della responsabilità del legislatore. A questo punto, la prospettiva giuridica della storia umana richiede una integrazione. Non solo l'uomo è al centro della storia ma, di più, «la storia è fatta di persone» in una struttura organizzativa di regole e norme coesistenti poste a garanzia della consistenza e rilevanza delle persone nel tempo e nella storia: «la consistenza della concezione storica sta o cade con la consistenza o meno dell'uomo-persona»⁷⁶.

⁷⁴ Sulla necessaria convergenza tra scienza e storia, ai fini di una epistemologia del diritto, cfr. MARIO TEDESCHI, *Scienze naturali e scienze umane*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, 3° ed., Giuffrè, Milano, 2007, pp. 29 ss.

⁷⁵ LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 269.

⁷⁶ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 270.

Il protagonismo storico dell'uomo come singolo e nella società di simili che si riconoscono in un comune destino comporta la personale responsabilità degli accadimenti. Questi è l'artefice degli eventi, prospettabili come «*historia salutis*». Qui sta lo scarto ulteriore della prospettiva ontologico-tomista del Bogliolo sulla storia. Se infatti i concetti autentici di storia e di persona sono «indissociabili» a tal punto che essi periscono o si salvano per un destino di reciprocità assoluta, ciò non è conseguenza di un fatalismo illuminista o di un evento di razionalità empirica. La storia e l'uomo, afferma Bogliolo, possono essere colti solo in una prospettiva spirituale secondo la quale la cosmologia umana assurge a riflesso della Rivelazione cristiana⁷⁷. La necessità della dimensione dello spirito, per cui la storia trascende nella «meta-storia», trova un'adeguata sintesi nell'espressione della «*manuductio*», dove la dimensione dello spirito permette il superamento dei consueti parametri spazio-temporali su cui riposa la lettura e l'interpretazione storica degli eventi umani, per giungere ad un dialogo con Dio.

La «*manuductio*», il «segno propedeutico dell'interiorità della persona», rende possibile la trasformazione della storia umana in «*historia salutis*». In questa prospettiva si coglie chiara anche la dimensione del diritto, il suo significato metafisico di scienza rivolta al bene individuale e sociale perché diretta, in ultimo, al disvelamento della libertà ed autonomia umana. La Trascendenza, infatti, garantisce la libertà umana (nella storia, nei luoghi e nel tempo) e ne salvaguarda lo sviluppo: privato della Trascendenza l'uomo si fa nemico di sé e la storia esprime i più temibili capitoli di una tragedia sanguinosa⁷⁸.

Ulteriori chiarimenti riguardo al rapporto uomo-storia, Bogliolo li offre in un *pamphlet* intitolato «*Identità-diversità. Chiave d'oro della filosofia*» (1992) dove il nesso identità-diversità corrisponde a quello uomo-storia. L'identità della natura umana è una costante ed in questa certezza riposa la chiave della storia. Anzi, per spiegare la storia tale identità assurge a condizione obbligata. Questa costante umana è lo spirito metastorico, la capacità di «archiviare il tempo» una volta passato al setaccio dell'esperienza, e di rendere l'uomo

⁷⁷ «La modernità europea stessa che ha dato al mondo l'ideale democratico e i diritti umani attinge i propri valori dalla sua identità cristiana. Più che come luogo geografico, essa è qualificabile come "un concetto prevalentemente culturale e storico"», GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica «*Ecclesia in Europa*», in *Giovanni Paolo II e l'Europa*, San Paolo ed., Torino, 2004, p. 96.

⁷⁸ «...Soltanto il Trascendente assoluto è assolutamente rispettoso della libertà e della autonomia umana, che la dipendenza da un Dio Creatore e Provvidente è l'unica salvaguardia dell'autonomia e dello sviluppo della personalità umana; eliminata la Trascendenza l'uomo cade fatalmente in balia dell'uomo, non importa se del singolo, della nazione o della classe. Reciso il vincolo con il Trascendente l'uomo diviene nemico dell'uomo, trasformando il dramma della storia in sanguinosa tragedia». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 271.

partecipe dell'eternità, al punto che «la storia è l'impronta dell'uomo nella successione del tempo»⁷⁹.

Nella costruzione antropocentrica della storia, questa è appresa nello spirito umano; non è un fattore esterno all'uomo, ma un elemento della sua interiorità. L'uomo è artefice della storia, ha capacità e strumenti per orientarne il senso di direzione e per materializzarne l'evolversi in sistemi politici.

Ciò avviene in ragione dell'attributo di interiorità spirituale della storia, espressione veritiera della natura umana e delle sue contraddizioni, cosicché nella storia è dato «raccolgere il potere costruttivo e distruttivo della libertà umana».

Così il Bogliolo perviene ad una prospettiva finalistica che della storia coglie la condizione della possibile «maturazione della persona», sebbene nel contesto della libertà d'arbitrio nella scelta tra il bene ed il male. A questa condizione soggiace anche l'imperativo della salvezza storica, immanente, dell'umanità: «Salvare l'identità dell'uomo è salvare la storia»: una speranza che non può andare disgiunta dal primato dello spirito e dai valori della Trascendenza⁸⁰. Questa prospettiva è concepita estensivamente ed in senso positivo, per modo che il divenire storico incide sulla crescita di maturazione dell'uomo e delle istituzioni umane, degli Stati e della Chiesa medesima⁸¹. Nessuno di questi soggetti istituzionali può infatti ritenersi estraneo ad una storia fatta anche di pagine buie e all'oblio della persona, culminato nel sacrificio dell'individuo in nome del gruppo o della ragion di Stato. Una visione errata delle cose che, in tempi ancora non lontani, aveva legittimato la pena di morte come pratica sanzionatoria accettabile dei sistemi di diritto⁸².

In questa prospettazione di continuità storica per cui ogni frazione temporale della storia, singolarmente presa, è valida in sé e capace di consolidare e ridurre ad unità il precedente ed il conseguente, è implicita in Bogliolo

⁷⁹ LUIGI BOGLIOLO, *Identità-diversità. Chiave d'oro della filosofia*, Grafica Bi-esse, Genova, 1992, p. 62. L'opuscolo è *sine data*. In ogni caso, va ricondotto agli anni del pontificato wojtyliano, dato il preciso riferimento alla «*Redemptor Hominis*».

⁸⁰ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 63.

⁸¹ Il recupero della lettura storica della vicenda umana è ampiamente condiviso tra i canonisti. L'essenza del diritto ecclesiale, la sua corretta conoscenza ed interpretazione, non possono essere apprese avulse da un metodo storico e da una conoscenza storica delle istituzioni. A maggior ragione, il «metodo della storia della Salvezza» sembra valere nella Teologia. Cfr. PETER ERDŐ, *Teologia del diritto canonico*, cit., pp. 8-9.

⁸² «Sembrava meglio sacrificare la parte che perdere il tutto. Così facevano gli Stati con la pena di morte, così faceva anche la Chiesa. Il senso della persona e della libertà umana non era ancora maturo come oggi. L'umanità anche all'interno della Chiesa, matura con i tempi e con la storia». LUIGI BOGLIOLO, *Ateismo*, cit., p. 156.

l'esigenza di salvaguardare la tradizione culturale cristiana. Questa esigenza è chiaramente espressa nel rischio dello storicismo che disseziona la storia degradandone i singoli momenti ed i rappresentanti intellettuali. «In questa visuale di cose, San Tommaso è morto con la sua storia»⁸³.

Nel recupero integrale e diacronico della storia è, tuttavia, non solo la garanzia della cultura, ma anche dei sistemi sociali che legano l'uomo in comunità. Il diritto stesso si comprende nella considerazione unitaria della storia. In altri termini, la storia è continuità di periodi validi se singolarmente presi e, nell'insieme, se considerata nello sviluppo dell'uomo.

9. *Il rapporto dialettica-diritto*

Sotto il profilo metodologico la dialettica vanta un fondamentale credito scientifico. Bogliolo si sofferma sul tema della dialettica nell'opera maggiore, la *Antropologia Filosofica*, affrontandone vari aspetti dei quali, due, quello delle «strutture dialettiche interne ed esterne agli esistenti» e quello del rapporto «ontologia-dialettica», manifestano notevoli affinità con le categorie concettuali del giurista⁸⁴. Essendo la dialettica uno strumento logico di conoscenza generale, non peculiare ad uno specifico settore del sapere, occorre apprezzarne il valore e comprendere l'utile estensione alle scienze umane.

Per Bogliolo la questione da sciogliere è la correlazione effettiva tra ontologia e dialettica. I due momenti, infatti, si sovrappongono pur non esaurendosi l'uno nell'altro: «l'ontologia è anche dialettica. Vedere l'ontologia come dialettica significa smuoverla dall'interno... scoprire la chiave dinamica dell'universo: “*Da ubi consistam et omnia movebo*”». La dialettica, dunque, ha una precisa funzione di apprezzamento gnoseologico della scienza umana: è utile alla comprensione dell'universo. Dei molteplici aspetti della dialettica ontologica individuati dal filosofo piemontese, due appaiono essenziali alla comprensione dei meccanismi di legittima formazione e applicazione del diritto: «la dialettica di mutua implicanza e di mutua esplicazione» e «la dialettica di correlazione».

Circa il primo elemento, Bogliolo avverte che «ogni scienza ha il compito di esplicitare il contenuto primordiale dell'intuizione dell'essere»⁸⁵, per cui i singoli attributi si chiariscono reciprocamente⁸⁶.

⁸³ IDEM, *Essere e conoscere*, cit., p. 256.

⁸⁴ IDEM, *Antropologia Filosofica/2. L'uomo nell'essere*, cit., pp.127 ss. e pp. 173-181.

⁸⁵ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 174.

⁸⁶ Il concetto dell'implicazione concettuale è espresso dal Bogliolo anche in *Antropologia Filoso-*

Dal che si trae che la dialettica è utile alla comprensione di valori etici costituenti un sapere scientifico, a scoprirne le mutue correlazioni e ad apprezzarne il progetto superiore che li sovrintende. Il secondo principio chiarisce quanto la logica della correlazione, altro non essendo che lo specchio riflesso dell'ordine naturale esprime dualità, contrapposizioni, possa essere esercitato nelle scienze umane, ma con una fondamentale accortezza: che la naturale dualità dei valori di riferimento non induca l'interprete a isolare, ossia a tagliare, ma solo a separare ciò che è unito da natura trascendente. «In filosofia questi termini sono sempre uniti e non si taglia mai senza danno il vincolo trascendentale che li unisce. Distinguere è necessario, separare rovinoso. Isolarli e separarli, è far violenza alla realtà, manifesta nell'esperienza esistenziale. Più che momenti separati della realtà, sono rapporti interni ad essa che mettono allo scoperto i reticoli delle sue strutture, il loro mutuo attuale riferimento. La correlazione ontologica che è la dialettica delle cose, mediante la conoscenza, s'inscrive nello spirito per divenire la dialettica della mente e del discorso filosofico»⁸⁷.

Le implicazioni teoriche di questa prospettiva filosofica nel sentire giuridico sono evidenti⁸⁸. La logica giuridica, infatti, insiste in gran parte sulla tensione riorganizzativa e la composizione di interessi contrapposti e configgenti (in una contrapposizione che si ricava dall'ordine di natura). In certo modo, il diritto è un'operazione intellettuale di configurazione di valori (interessi) che vanno resi evidenti, misurati ed, infine, ordinati secondo priorità, in un tentativo di più largo respiro che fonda una aspettativa anch'essa generale, che è quella di connettere le rispettive ragioni singolari e non di amputarne il nesso di unione reciproca; di distinguerle per individuarne un possibile luogo di comune confronto, che assicuri una ragionevole convivenza.

Il diritto è la scienza dell'amministrazione ragionevole e discreta della forza. Esso, prima di esercitare la potenza impositiva che ricompona la realtà secondo un nuovo schema ordinativo, ha necessità di seguire il sentiero della dialettica ontologica, pena il suo decadimento.

fica/1. Alla scoperta dell'uomo, cit., p.71: «Il conoscere è vita... è dialettica: le varie componenti, sebbene distinte, sono inseparabili, si implicano a vicenda e a vicenda si chiariscono».

⁸⁷ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 175.

⁸⁸ Sui principi generali che governano la metodologia della conoscenza giuridica, cfr. JAVIER HERVADA, *Lecciones propedeuticas*, cit., pp. 591 ss.

10. *Il rapporto estetica-diritto, ossia il diritto come tecnica creativa affine all'arte*

Strettamente conseguente con il nesso dialettica-diritto, è quello estetica-diritto. Afferma il Bogliolo che nella sua attività di apprendimento della realtà e, più in generale, nel suo agire, l'uomo realizza un'autentica nobilitazione della natura riprodotta, dovendosi ricondurre tale spiritualizzazione ad una conseguenza immediata dell'affermazione dell'identità trascendente che gli è propria. Al fondo di tale sequenza riposa il principio della natura costitutiva della persona, data dal primato dello spirito. L'uomo «umanizza il mondo» rendendosi in tal modo l'autore di un'attività estetica che ne sublima l'agire: «l'uomo non può *conoscere, agire e fare*, se non effondendo la sua identità, se non assimilando ed elevando le cose attorno alle quali lavora. In una parola: se non umanizzando il mondo infraumano»⁸⁹.

L'attività estetica va intesa estensivamente, così da comprendervi l'elaborazione artistica e quella tecnica. Il nesso estetica-diritto trova la propria sostanza nelle finalità che l'uomo si propone di raggiungere attraverso l'esercizio dell'attività – intesa come «conoscere, agire e fare» – sintetizzata nel diritto e, in certo modo, nella possibilità che l'*ius dicere* offre all'uomo di imprimere un segno di sé nella realtà.

Il rapporto estetica-diritto si fonda, dunque, sul presupposto ontologico tomista della realizzazione dell'uomo che raggiunge la massima perfezione allorché la buona norma raggiunge lo scopo della sua creazione: l'umanizzazione del mondo.

La trascendenza costitutiva dell'uomo, insomma, si trasfonde e si comunica al mondo attraverso il mezzo della legge, che è attività creativa, tecnica, finanche arte di promozione della pacifica convivenza⁹⁰. Meglio ancora, il Bogliolo ci dice che il momento estetico sta nella buona legge, come risultato (attività tecnica) ottenuto dalla buona intuizione (attività spirituale) del giurista-legislatore nell'individuare e fissare regole connotate da un elevato grado di spiritualità. Il diritto è, dunque, azione trascendente e l'attività con

⁸⁹ LUIGI BOGLIOLO, *Identità-diversità. Chiave d'oro della filosofia*, cit., p. 65.

⁹⁰ «In tutte le sue opere l'uomo lascia l'impronta della sua persona. Perciò ogni lavoro può dirsi un prolungamento della persona. Di qui il valore trascendente del lavoro umano a tutti i suoi livelli. Cosa che rimane incomprensibile senza il primato dello spirito, costitutivo della persona stessa». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Ibidem*. Stupende pagine sul rapporto tra creatività divina e creatività umana come manifestazione del conoscere intellettivo, per cui: «la conoscenza intellettuale appare ... attività creativa dell'esistenza spirituale, per natura sua», sono in IDEM, *La creatività umana, fondamento dell'arte*, in *Fede e arte*, n.2, CdV, 1959, p. 164.

la quale gli si infonde vita può ritenersi estetica se ed in quanto finalizzata al raggiungimento di scopi trascendenti, utili all'elevazione dell'umanità.

La posizione filosofica del Bogliolo diverge, dunque, dalla tendenza manifestata dalle dottrine filosofiche a considerare l'agire umano in virtù del fascino puramente estetico di cui sia causa, anziché per le finalità verso cui è diretto e per la tensione alla verità cui dovrebbe essere animato.

Pur con la sostanziale distanza ontologica che separa il Bogliolo dalla prospettiva kantiana, traspare una lontana sovrapposizione tra le due sensibilità, data dalla possibile elevazione dell'agire umano ad arte, in quanto sublime manifestazione spirituale dell'uomo⁹¹.

Un cenno merita il rapporto estetica-diritto, non più dal versante creativo, ma da quello riflessivo, ossia dell'attività interpretativa della legge, sul quale Emilio Betti introduce il tema dell'*hermeneutica fidei*⁹². Così, l'estetica del diritto è concepibile oltre che nell'azione creativa di produzione del diritto, anche nell'attività ermeneutica. L'interpretazione, infatti, deve muoversi da un atteggiamento versatile e possibilista: deve quindi prendere le mosse da una posizione dialettica che valuti, metta in relazione, confronti e poi selezioni le fonti. A partire da quest'azione di scelta, sicuramente soggettiva⁹³, si giunge ad un «bello» estetico, elevazione spirituale di un comportamento tradotto in legge. Nell'attività di interpretazione di un testo legale, e massimamente di un testo religioso (la legge religiosa) poi, l'elemento estetico appare nella materia interpretata con evidenza piena, attraverso l'impiego dell'elemento simbolico, allegorico, analogico e filologico⁹⁴.

La finalità umanizzatrice dell'azione del giurista-legislatore tanto nell'intelligenza creativa della norma che in quella interpretativa del testo legale, rimane integra. Il nesso estetica-diritto, semmai, viene arricchito nella sua componente prettamente umana, in un quadro coerente con l'impostazione antropologica che il Bogliolo pone a fondamento della filosofia cristiana.

⁹¹ Com'è noto, in Kant l'Arte è manifestazione dello Spirito assoluto, insieme con la Religione e la Filosofia.

⁹² MARIO TEDESCHI, *L'hermeneutica fidei*, in *Sulla scienza del diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 2007, pp. 133-135. Il quale A. pone riserve sulla *summa divisio* operata dal Betti tra interpretazione dei magistrati e interpretazione della dottrina, attribuendo solo alla prima quel carattere di creatività che la collocherebbe tra le attività artistiche.

⁹³ IDEM, *L'hermeneutica fidei*, cit., p. 132. In particolare, per *l'hermeneutica fidei* il momento soggettivo si rivela essenziale. Notazioni sulla sensibilità e prudenza del giurista, sono in JAVIER HERVADA, *Lecciones propedeuticas*, cit., pp. 71 ss.

⁹⁴ MARIO TEDESCHI, *L'hermeneutica fidei*, cit., p. 136.

11. *Il rapporto etica-diritto: le tre «leggi prime» dell'etica; la dottrina tomista dell'actus essendi ed i legami con il consensus*

Constatato che la filosofia giuridica insiste sulle ragioni etiche dei precetti, è di tutta evidenza il momento fondativo che il filosofo salesiano attribuisce all'etica nel diritto. Nel quarto volume della «*Antropologia Filosofica*», dedicato all'agire morale, l'interesse per l'uomo va di pari passo con la ricerca del fondamento normativo etico. Anzi, l'intera realtà umana è pervasa da «strutture etiche» che richiedono una trattazione della condizione dell'uomo, del suo agire morale, e della traduzione in legge dei suoi comportamenti, impostate su basi metafisiche⁹⁵.

Il filosofo sostiene che la realizzazione personale di sé, connaturata al realismo ontologico dell'uomo, racchiude già un principio etico, in quanto «soltanto ciò che ha l'essere (che esiste) può amare»⁹⁶. È l'impostazione tomista, ben nota, che mette in evidenza la perfezione dell'atto umano, che trasforma sé stesso in «potenza».

Ora, l'idea tomista dell'atto-potenza che, esprimendo sé, certifica, ossia afferma, l'essenza dell'uomo ma ne eleva nel contempo l'agire, perché l'atto umano è inteso come «perfezione» metafisica⁹⁷, è secondo il Bogliolo, anche un momento ordinatore del diritto. Di più, osserva l'Autore, non si è al cospetto di un comando imposto, ma di un agire che promana spontaneamente dalla natura umana⁹⁸. Insomma, l'uomo nel suo agire perfeziona e sublima la sua natura, ma già nel suo essere sono iscritte tutte le potenzialità di tale risultato.

Infatti, egli afferma: «Il soggetto è norma a sé stesso perché la sua legge si

⁹⁵ «L'uomo... è dotato di libertà. Potrebbe, volendolo, agire in modo difforme dall'ordine conosciuto (...) Il valore assolutamente immutabile della realtà, che rimane tale sullo schermo della conoscenza razionale, diviene relativo dinanzi alla libera volontà dell'uomo. L'assolutezza metafisica si traduce qui in assolutezza morale (...) Questa fondazione ontologica della morale, non esclude ma include le norme dell'attività umana (...) Ci sembra che tutti i diversi aspetti della legge morale siano chiaramente implicati nell'ordine metafisico... divenuto, per via della conoscenza, la "recta ratio"....». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Essere e conoscere*, cit., p. 138.

⁹⁶ IDEM, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p.105.

⁹⁷ CORNELIO FABRO, voce *Tommaso d'Aquino*, cit., col. 271 ss.

⁹⁸ «L'attività umana... scaturisce dall'impero della ragione sulla base di quest'ordine [*rectus ordo rationis*]. Il comando non è soltanto un imperativo categorico, ingiustificato, impulsivo, cieco, irrazionale, ma un imperativo che prima d'essere nella ragione, è nell'essere, nella struttura della realtà. È un imperativo che, in ultima istanza, procede dalla luce dell'atto d'essere, come atto di ogni atto, e, perciò luce di ogni luce, alimento della ragione. La dottrina dell'*actus essendi* riprende qui tutta la sua forza e la sua importanza, come fondamento primo della stessa dottrina morale». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 253.

identifica con la sua stessa realtà»⁹⁹. Operando un taglio definitivo tra etiche normative ed etiche positive Bogliolo, dunque, sostiene senza riserve che la prima norma etica fondamentale è la realizzazione di sé, né sono pensabili leggi etiche – e diritti – che poggino su basi alternative, salvo inficiare l'idea dell'uomo e porne a repentaglio la libertà e dignità¹⁰⁰.

Tali riflessioni riposano sulla proposizione tomista dell'autocoscienza, ossia la consapevolezza individuale che ognuno ha di essere sé stesso in virtù delle personali facoltà volitive, intellettive e sentimentali.

È l'autocoscienza «*hic homo intelligit*» che si pone a fondamento della vita umana nella sua interezza e nelle regole che la ordinano. L'insieme dei diritti e doveri di ciascuno, e di tutti i restanti valori che orientano l'esistenza, hanno fondamento radicale nell'intelletto, come atto del volere¹⁰¹.

Posto che la *lex fundamentalis* dell'agire etico è la realizzazione di sé e che la natura umana che è e si realizza, contiene una trascendente dignità, la legge prima – o «primordiale» – ha una triplice esplicitazione, indicante le corrette modalità per la realizzazione di sé, e individuante tre precise regole di interrelazione umana.

«*Usa del mondo sempre e solo come mezzo e mai come fine*» e «*tratta gli altri uomini come te stesso, sempre e solo come fine, mai come mezzo*» sono i primi due corollari. Questi sollecitano l'uomo al rispetto dell'universo che circonda il suo essere ed il suo agire¹⁰². Sono due leggi finalistiche, con oggetto invertito. Nella prima legge l'uomo è avvisato della strumentalità dei beni materiali, il cui valore coincide col favorire lo sviluppo della persona e col realizzare fini superiori¹⁰³.

⁹⁹ IDEM, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p. 105. Si confronti BENEDETTO XVI, per il quale «...I diritti fondamentali sono inscritti nell'uomo non vengono creati dal legislatore ma sono inscritti nella natura stessa della persona umana e sono, pertanto, rinviabili ultimamente al Creatore», in Lettera-Messaggio del 11 ottobre 2005 del Pontefice al Presidente del Senato italiano, Marcello Pera. Sui notevoli contatti con la categoria dei «diritti innati» sui quali si fonda la dignità dell'uomo e i diritti umani delineati *ante litteram* dal pensiero cristiano, v. ANTONIO MESSINEO, voce *Diritti dell'uomo*, in *Enciclopedia Cattolica*, IV, CdV, 1950, col. 1699.

¹⁰⁰ «Tutto lo studio dell'etica tende a precisare la norma che deve guidare l'attività morale dell'uomo. Un'etica non normativa non può nemmeno dirsi tale. (...) una norma etica proveniente completamente dall'esterno come misura restrittiva e limitativa della libertà, non è compatibile con la dignità della persona umana». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p. 103.

¹⁰¹ CORNELIO FABRO, voce *Tommaso d'Aquino*, cit., col. 273.

¹⁰² LUIGI BOGLIOLO, *Essere e conoscere*, cit., p. 139.

¹⁰³ Sulla perseveranza della Chiesa nel confermare principi e tradizione dogmatica, nel cambiamento delle condizioni politiche e delle realtà sociali, vedasi, MARIE DOMINIQUE CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia, 1977.

In prospettiva sociale, volta a garantire non tanto il libero godimento materiale, ma il comune progresso spirituale, in ottica solidaristica, il Bogliolo vagheggia un mondo ispirato ad un'equa distribuzione delle ricchezze e una relativizzazione del diritto di proprietà – già per sua intrinseca natura «necessariamente limitato» –, ed un suo declassamento nel contesto della categoria giuridica dei diritti reali¹⁰⁴. La legittimazione di un simile diritto è ammissibile, infatti, solo a condizione che sia reso funzionale all'utile destinazione al prossimo. La prospettiva che insiste sulla spiritualizzazione del «godimento» dei beni patrimoniali si sviluppa dalla tesi tomista del rapporto dicotomico tra «*bona temporalia*» e natura dell'uomo-possessore: il che conduce alla netta demarcazione tra diritto (spirituale e sociale) all'uso del mondo e diritto (materiale ed esclusivistico) della proprietà privata e, correlativamente, alla differenza tra «*possessore ontologico*» e «*possessore morale*»¹⁰⁵.

La seconda legge morale descrive una relazione intersoggettiva per eccellenza: è il rapporto tra individui che il giurista ascrive ai rapporti obbligatori-negoziali. Nella prospettiva ontologica cristiana del Bogliolo il rapporto giuridico di indole civilistica sostenuto dalla buona fede, dalla buona condotta e dall'etica normativa, si carica di una valenza ulteriore, per cui accettare che l'uomo è il fine costituente l'agire morale del suo consimile implica tanto il riconoscimento di una preesistente natura spirituale di questo – e dunque di una dignità da garantire come bene comune –, ma anche il rifiuto di tratta-

¹⁰⁴ «Il diritto di proprietà, necessariamente limitato, non può impedire a nessun uomo l'uso del mondo per lo sviluppo della persona e la realizzazione di sé. Il diritto di proprietà è necessariamente subordinato a quello divino e inalienabile dell'uso del mondo, diritto di ogni persona umana. Quando il diritto di proprietà entra in conflitto con il diritto dell'uso, cessa il diritto stesso di proprietà...». LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p. 107. Il dibattito giuridico tra uso e dominio dei beni ha dei capitoli di grande interesse nella storia delle istituzioni della Chiesa. Basti rammentare l'annoso conflitto montato attorno alla «povertà minoritica» e alle tesi esposte in più occasioni dai giuristi del XV e XVI secolo, tra i quali il Soto. Quest'ultimo non mancò di rinviare a San Tommaso nel dirimere la questione (DOMINGO SOTO, *De iustitia et iure*, Venezia, 1602). Cfr. ARTURO CARLO JEMOLO, *Il "liber minoritarum" di Bartolo e la povertà minoritica nei giuristi del XIII e del XIV secolo*, in *Scritti vari di storia religiosa e civile (scelti e coordinati da F.Margiotta Broglio)*, Giuffrè, Milano, 1965, p. 60.

¹⁰⁵ «Il diritto all'uso del mondo è dato a tutti immediatamente da Dio, il diritto di proprietà privata è regolato dagli uomini. Per il fatto stesso che l'uomo è persona, è, per definizione, *possessore ontologico* del mondo con il dovere e il diritto di divenirne *possessore morale*, che è qualcosa di più che il diritto di proprietà privata». LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p.107, nota 11. La visione cristiana dell'istituto della proprietà insiste principalmente sull'utilizzazione del bene patrimoniale. La socialità della dottrina cristiana si contrappone così alle tesi giustificative (individualiste ed esclusiviste) che si concentrano sul titolo di legittimazione della proprietà, talvolta ravvisando in questo la ragione della tutela della personalità del singolo, talaltra, la vicendevole garanzia del pacifico godimento della convivenza sociale. Così, PIETRO RESCIGNO, *Manuale del diritto privato*, Jovene, Napoli, 1980, p. 457.

menti umilianti e lesivi di quel fattore spirituale condiviso¹⁰⁶. Qualora «tutti i valori del mondo [fossero] posti al servizio della persona umana» la situazione virtuale comporterebbe una autentica liberazione dell'uomo, cosicché «l'uomo libero può divenire liberatore degli altri», in una dimensione spirituale. Questo, avverte il Bogliolo, è il vero ed unico ambito – quello coincidente con la trascendenza della persona – della libertà cui tende l'agire etico.

La terza legge morale è «*ama Dio più che te stesso*». Qui l'interrelazione tracciata non è più *inter pares*, ma dalla orizzontalità del vincolo tra consimili si porta alla sua verticalità. I consueti schemi codiciali del civilista sono dissolti. Ma in questo principio insiste il livello supremo di tensione dell'uomo al proprio perfezionamento¹⁰⁷.

Sulla base fondativa del rapporto etica-diritto ora tracciata, il Bogliolo propone una lettura tra legge morale e creazione e, successivamente, tra legge morale e Rivelazione.

La legge naturale resta il momento di ricapitolazione dell'intero edificio teorico. Il filosofo avverte che l'etica umana si radica nella *lex naturale* la quale, essendo «legge di vita e di crescita interiore» è principalmente una «legge di libertà, perché l'uomo diviene tanto più libero quanto più spiritualmente realizzato». Ed è una legge-cardine, per ciò stesso, momento portante del mistero della creazione e della sua legge, verso la quale l'uomo è storicamente compartecipe: «La legge naturale dell'etica umana, più che “*participatio legis aeternae*” è una “*participatio creationis aeternae*”»¹⁰⁸.

Sono qui evidenti le note dell'avveramento cristiano sul piano della storia e del «fondamento storico» della morale umana¹⁰⁹. Ma il medesimo fondamento

¹⁰⁶ «La persona non può mai essere trattata come cosa, senza annientarne moralmente la soggettività. E poiché identica è la natura spirituale della persona umana in ogni uomo, chi tratta gli altri o ne usa come cose, svilisce la sua stessa persona e la umilia...». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p.108.

¹⁰⁷ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 110.

¹⁰⁸ Di tutta evidenza, il nesso teorico con l'idea di «legge naturale» in San Tommaso. Non concepibile al di fuori della morale. Per questa via, infatti, la «legge naturale» è intesa «*habitus primorum principiorum*» della ragion pratica, e scissa definitivamente dalla sua percezione come «facoltà speciale dell'anima».

Il fondamento ontologico – anche in termini «razionali» – che San Tommaso imprime anche alla morale, permette di rileggere la «legge naturale» sotto una nuova definizione – ben lontana dalla filosofia Scolastica – come «*participatio legis aeternae in rationali creatura*». Cfr. CORNELIO FABRO, voce *Tommaso d'Aquino*, cit., col. 274.

¹⁰⁹ L'adesione dell'esistenza umana alla storia e all'impronta metafisica e ontologica dell'essere, è lo stimolo all'impegno etico e alla legge etica volta alla ricerca della dignità e dei diritti umani. Una tensione inutile, laddove si accogliesse la tesi riduttiva, esposta già dal Sartre, di un uomo «abitatore del tempo», transeunte e relativo, che «viene dal nulla e rientra nel nulla». Così, NICOLA PETRUZZELLIS, *Etica e metafisica*, in *Virtualità e attualità della filosofia cristiana*, Pontificia Università Urbaniana,

si trova nella fede attraverso la sua Rivelazione. La legge naturale serba in sé, pur nella chiarezza dei suoi precetti, talune «implicanze oscure» che la legge biblico-cristiana risolve con chiarezza; in tal modo la Rivelazione, nel distinguere e precisare le diversa essenza della legge morale (naturale) umana e quella cristiana, offre il suo decisivo contributo a comprendere il ruolo concreto del rapporto tra legge morale e Rivelazione.

Sempre nel contesto dell'agire morale individuale il Bogliolo affronta il tema del rapporto tra scienza e legge: un dualismo esasperato nel corso della storia del pensiero etico, mai definitivamente emancipato da una logica conflittuale tra i due momenti¹¹⁰.

La filosofia cristiana, attraverso la Trascendenza – che in San Tommaso si eleva ad «onnivalore» dell'uomo sulla realtà mondana, ponendo l'uomo al centro della realtà – è riuscita a sgretolare tale perversione dialettica ed ha sciolto il nodo con il capovolgimento del rapporto legge-uomo¹¹¹.

La soluzione definitiva e sicura dalla perenne oscillazione che contrappone la legge alla coscienza (ossia la morale all'uomo) sta nel «riaffermare la dignità della persona umana e perciò della coscienza». Ma in Bogliolo la coscienza non è solo un termine di garanzia legale che tutela ed emancipa l'uomo confermandone la sua naturale autonomia – in quanto «l'uomo è stato creato “*propter se*” e non “*propter legem*”» – ma è anche lo strumento indispensabile all'umanizzazione della legge¹¹².

Bogliolo, dunque, aspira alla promozione di un ordine giuridico morale edificato sulla legge naturale che «è una partecipazione della legge eterna» nel senso sopra precisato e che, munita di una propria *vis attractiva*, sia in grado di «ridurre tutte le leggi esteriori all'interiorità della coscienza»¹¹³.

L'impostazione sociale di cui è imbevuta l'antropologia morale del Bogliolo conduce inevitabilmente di fronte al tema dell'etica sociale e delle cognizioni e

Urbaniana University Press, Roma, 1988, p. 223. Cfr. anche NATALINO IRTI, *Il diritto nell'età della tecnica*, Editoriale Scientifica, CRIE, Napoli, 2007.

¹¹⁰ «L'opposizione tra coscienza e legge è la logica sequela del dualismo tra il soggetto umano e la morale...la continua presenza nella storia del pensiero etico di una tendenza ad irrigidire e ipostazzare la legge o, viceversa, a mettere il soggetto al di sopra della legge, come fonte sempre fresca e nuova dell'attività morale». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p. 171.

¹¹¹ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, pp. 172-173.

¹¹² «Nulla può diventare norma dell'agire rimanendo puramente esteriore alla coscienza, perché cessa di essere legge umana. La legge ha valore per l'uomo nella misura in cui si fa interiore all'uomo, divenendone la coscienza stessa». LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p. 174.

¹¹³ LUIGI BOGLIOLO, *ibidem*.

valori morali posseduti dal legislatore ed, in generale, dall'autorità costituita. Il problema del rapporto etica-diritto, specificato in quello di coscienza-legge, si trasforma nel nesso coscienza-autorità, giacché il rispetto della dignità umana è concepibile solo in un autentico legame di verità tra questi fattori¹¹⁴.

Tali osservazioni conducono ad una ricapitolazione del «*consensus*» giuridico riflesso dalle tre leggi primordiali del rapporto etica-diritto. Sembra, tuttavia, a parere di chi scrive, che a fondamento di tutto l'edificio stia la convergenza di intenzioni moralmente buone, tra governanti e governati. Il legislatore, da un lato, è ispirato moralmente alla produzione di una legge etica se è provvisto di criteri etici¹¹⁵; analogamente, il cittadino è ispirato alla buona condotta se provvisto di quella «ragion retta» che, nell'ordine naturale, non è altro che una esplicazione «ragionevole» di una regola morale di comportamento¹¹⁶. In altri termini, l'atto umano (la condotta) ed il consenso (alla legge che formalizza le condotte umane) trovano la loro convergenza nella legge naturale, anzi, nella fusione tra legge e morale. Meglio ancora, per dirla con il Dottore Angelico, nella subordinazione del diritto alla morale¹¹⁷.

12. *La fusione tomista volontà-libertà, in quanto tensione della volontà alla libertà. La condicio libertatis in prospettiva comparata con i diritti statuali. L'auctoritas come «servizio» nella Chiesa*

Il nesso etica-diritto vagliato nei suoi multiformi aspetti, non ultimo quello della natura della volontà e dell'essenza del «consenso», è l'ambito privilegiato per l'approfondimento del rapporto volontà-libertà.

La libertà, agognata condizione dell'essere, è infatti un indispensabile metro di comparazione tra diritto della Chiesa e diritti statuali: una misura atta, tuttavia, a delineare tra i due modelli giuridici, più discrepanze che assonanze, giacché alla comprensione essenzialmente spirituale che della

¹¹⁴ «L'autorità che non rispetta la dignità della persona, diviene tirannica e dispotica perché anche l'autorità – come la legge – dev'essere liberamente accettata per essere umana». LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 176.

¹¹⁵ Su cosa si intenda per «buona legge» e «buon legislatore», basterà riferirsi all'aspirazione di creare leggi a protezione dei diritti inalienabili dell'uomo, nella qual cosa sta il vero scopo dello Stato. Così, REGINALDO PIZZORNI, *Fondazione religiosa dei diritti umani*, in *Virtualità*, cit., p. 385.

¹¹⁶ Sulla natura razionale della norma giuridica, cfr. JAVIER HERVADA, *Lecciones propedeuticas*, cit., pp. 330 ss.

¹¹⁷ Ancora una volta è utile la nettezza dell'Aquinate: «...o l'atto è dalla ragione deliberante ordinato all'ultimo fine o non lo è, nel primo caso, l'atto è buono e, nel secondo, cattivo (*Summa Theologiae*, 1^a-2^a, q.18, a.9 corpus e ad 3)». CORNELIO FABRO, voce *Tommaso d'Aquino*, cit., col. 275.

libertà ha il diritto della Chiesa (sia sul fondamento, che è il diritto naturale; sia sull'efficacia fenomenologia, che è il concetto oggettivo del diritto di libertà; sia sull'applicazione pratica, che riconduce riconoscimento e tutela della libertà non ad un patto o convenzione, ma ad una natura inscritta nell'essere stesso dell'uomo e, dunque, ad una aspirazione che si sovrappone alla sfera del probabile ipotetico e non alla pretesa), corrisponde – *rectius* si oppone – il profilo puramente materiale che di quel diritto fondamentale percepisce lo Stato. Propedeutica a qualsivoglia esame sul rapporto della libertà con altri valori giuridici, è la precisazione dei contorni della libertà. Il Bogliolo ci offre una splendida pagina attorno alla natura della libertà e ricapitola i fili molteplici con cui l'essenza umana realizza sé stessa. Egli afferma che «libertà è per definizione, indipendenza nell'agire». Ma allora, in cosa consiste l'agire? L'agire, nel senso compiuto del termine, è la condizione di perfezione nella quale l'uomo realizza «l'esperienza della libertà».

In senso tomistico, tale esperienza va intesa nel senso di un arricchimento progressivo (che implica altresì una faticosa conquista¹¹⁸ del conoscere intellettuale e del volere umano) e, in senso cristiano, in una approssimazione compiuta della coscienza in quanto «sussistenza dell'anima» e tensione al bene¹¹⁹. In sintesi, il Bogliolo ci dice che «esperienza della libertà ed esperienza dell'autonomia e sussistenza dell'anima, sono la stessa cosa»¹²⁰. La natura della libertà è tensione alla conoscenza e al bene che implica, in quanto atto di volontà, necessariamente una intenzionalità¹²¹. Il difettare di questo elemento morale – il bene, inteso come «tensione trascendentale al bene» – comporterebbe infatti una perversione dell'intelligenza ed una sua malintesa astrazione finendo per concludersi con «...lo svuotamento del soggetto e l'annullamento della

¹¹⁸ «La libertà è inseparabile dalla conquista della verità, sia in sede filosofica che in sede morale e religiosa», LUIGI BOGLIOLO, *Essere e conoscere*, cit., p. 144.

Quasi superfluo sottolineare la differenza intercorrente tra «coscienza filosofica» e «coscienza giuridica», quest'ultima dovendosi intendere come prodotto della precettistica, relativo, talvolta opportunistico, adottato dal legislatore nella prassi creativa della norma. Sul punto, le splendide pagine di ARTURO CARLO JEMOLO, *La coscienza giuridica*, in *Annali del Seminario Giuridico dell'Università di Catania*, 1 (1947), Jovene, Napoli, 1947, pp. 1-31 che, tuttavia, osserva senza preconcette preclusioni, che: «...la coscienza può diventare contributo al perfezionamento della coscienza morale».

¹¹⁹ Bogliolo sostiene la visione ottimistica di San Tommaso, per il quale «il massimo frutto della conoscenza è la conquista della libertà». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *Antropologia Filosofica/1. Alla scoperta dell'uomo*, cit., p. 236.

¹²⁰ IDEM, *La verità dell'uomo*, cit., p. 138.

¹²¹ Quante assonanze con il noto adagio per il quale l'uomo è libero in virtù della conoscenza posseduta! Il Bogliolo sottolinea, in opposizione alle correnti leibniziane e della scuola razionalista la centralità dell'intenzionalità del conoscere e del volere umano. Così, IDEM, *Essere e conoscere*, cit., p. 145. JAVIER HERVADA, *Lecciones propedeuticas*, cit., pp. 330 ss.

realtà conosciuta; in una parola: la morte ontologica dell'uomo»¹²².

La visione antropologica cristiana è qui pienamente affermata; la libertà è trasporto al bene attraverso la conoscenza; ma il bene è al tempo stesso il «necessario preludio alla conoscenza della natura della libertà». I termini, dunque, si compongono reciprocamente e sono atti a descrivere una predisposizione dello spirito nei cui confronti la libertà rappresenta il perfezionamento: «...La libertà nasce...dall'interiore ricchezza positiva dello spirito»¹²³.

Questo stato virtuoso dello spirito può travasare e realizzarsi concretamente nel mondo perché, osserva l'Autore, la «libertà è trascendente padronanza ontologica di sé e del mondo». La libertà, così, è una travolgente forza positiva con la quale l'uomo afferma sé stesso; è lo specchio che permette di cogliere la «struttura ontologica dello spirito umano» in una forma dinamica originaria¹²⁴.

Nell'indagine del Bogliolo si può tuttavia percepire con maggiore nitidezza l'attuazione dello stato virtuoso dell'uomo libero nella realtà del mondo. In queste prime riflessioni è subito messo in chiaro che lo stato di libertà, che è insieme stato di grazia e di intelletto, permette all'uomo di essere «autorealizzatore di sé stesso»¹²⁵. L'uomo afferma sé stesso e così facendo «trascende tutto il cosmo fisico» e «...porta nella sua conoscenza intellettuale, nel suo spirito, tutte le cose»¹²⁶. L'uomo abbraccia, con la sua intelligenza, la totalità dell'essere. Non si tratta di spirito di dominio che pervade un inappagato superuomo, ma della consapevolezza di poter governare responsabilmente, con la padronanza del sapere, le cose del mondo¹²⁷. Con sguardo lungimiran-

¹²² LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 125.

¹²³ Anche l'elemento volitivo dello spirito si compenetra della libertà, ma scopre la sua intima relatività: «La volontà è libera di fronte a ciò che è piccolo, perché è grande in sé stessa; è fatta senz'altro per il tutto». In questa progressione di valori verso un bene più grande, il Bogliolo indicava il culmine del bene e della libertà, concepibili nell'unico fattore comprensivo di Dio: «...l'uomo è libero perché tende naturalmente a Dio, come Bene Totale. L'amore naturale a Dio, sarà allora la radice della libertà umana». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 125, nota 5.

¹²⁴ LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 126. In altro passaggio l'A. afferma che: «La libertà nel pensiero tomista è una *vis activa*». IDEM, *Antropologia Filosofica/1. Alla scoperta dell'uomo*, cit., p. 236.

¹²⁵ La libertà come forza di volontà ottimistica del conoscere intellettuale, ha una sua funzione di sostegno alla stessa formulazione teorica dell'*Antropologia Filosofica* del Bogliolo: «Dalla concezione della volontà...dipende la fondazione di una robusta antropologia filosofica avente il suo vertice nella libertà». LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 238.

¹²⁶ IDEM, *La filosofia cristiana. Il problema, la storia, la struttura*, Pontificia Accademia S. Tommaso, LEV, Roma, 1995, p. 78.

¹²⁷ «Libertà e autonomia vanno insieme. Due sono le condizioni che rendono possibili la libertà e l'autonomia della filosofia, anteriormente alla fede. 1) La libertà è per definizione, padronanza dei propri atti (...) La piena padronanza e libertà della filosofia si fonda sull'inviolabile verità de

te Bogliolo suggerisce le coordinate di azione del futuro legislatore quando afferma che nell'originalità e libertà del singolo – intesa come una «molteplicità necessaria» – è insito il prisma della «originalità e libertà della persona umana», sicché la libertà filosofica e razionale dell'uomo implica e suggerisce al governante l'esigenza di un «pluralismo di diritto»¹²⁸.

Un ulteriore aspetto dell'indagine filosofica sulla libertà, nella comparazione tra modelli giuridici Stato-Chiesa, traccia il confine netto e insuperabile tra libertà-*auctoritas*-servizio.

Bogliolo percepisce l'autorità dello Stato come una condizione favorente la libertà umana, sempre che questo sia disposto al riconoscimento dei «valori soggettivi e intersoggettivi» che compongono la trama delle relazioni umane. Solo a tali condizioni, infatti, può realizzarsi una «società al servizio della persona». Egli addita poi nella democrazia la dottrina compiuta del «servizio alla persona»¹²⁹ e nello Stato democratico, lo «strumento al servizio della persona e che trae la sua dignità sovrana dalla sovranità delle persone dei singoli».

Il primato della persona, che per Bogliolo si traduce in un imperativo dello Stato alla formazione etica del cittadino, sembra quasi riplasmare la natura concettuale dell'*auctoritas* nella sua prospettiva cristiana, necessariamente gerarchica. Nello Stato, che non possiede strumenti per elevare l'*auctoritas* a mezzo di liberazione spirituale, si assiste tutt'al più all'irrigidirsi del pubblico potere nell'esercizio incolore delle procedure, inteso a mantenere l'individuo in condizione di sudditanza. Oppone Bogliolo che «partendo dal primato della persona, dall'unico valore assoluto del mondo, si chiarisce pienamente il concetto di autorità come servizio»¹³⁰.

Siffatto postulato, valido nel sentiero della Chiesa, è tutt'altro che scontato nella dimensione dello Stato, anche nella forma democratica, la quale talvolta si avvicina, senza mai realizzare quel primato dell'uomo verso cui le istituzioni dovrebbero orientarsi. È l'assunto dell'«autorità come servizio» che nella Chiesa istituzionale assume a parametro di libertà, la spia rivelatrice di tali differenze.

l'«*intellectus entis et primorum principiorum*» (...). La filosofia di san Tommaso su questo punto, sebbene in modo diverso, fa propria la percezione fondante il sapere filosofico che è l'«*inviolabilis veritas*» dalla quale il sapere filosofico trae la sua sicurezza e ...autonomia». Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 193.

¹²⁸ «Non è forse la libertà stessa della ricerca razionale ad esigere un pluralismo di diritto? ». Così, LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 199.

¹²⁹ Ciò, nel senso estensivo di attività volta a «difendere la persona, offrirle i mezzi di perfezionamento e sviluppo per la piena realizzazione di sé». IDEM, *Le scoperte della filosofia moderna*, cit., p. 128.

¹³⁰ LUIGI BOGLIOLO, *Ibidem*.

Alla condizione canonica di una libertà che si identifica anche – e nella forma più alta – nell’obbedienza, nell’obbligare consapevolmente sé stessi, nel soggiacere ad un vincolo di principio, in funzione di una missione spirituale che diventa esplicazione della *caritas*-amore, attraverso lo spirito di servizio-*diakonia*, non corrisponde la condizione civile della libertà concordata per convenzione, o stipulata in un patto, da una legge unilaterale o riassunta in un principio costituente, ma intesa pur sempre nella sua relatività soggettiva, che esprime sé nel rifiuto di subordinazioni ed ordini. Si torna così al diverso impianto ontologico di partenza che ha come elemento di insuperabile divisione la concezione «naturale» del diritto e che permette di comprendere le istituzioni giuridiche della Chiesa come il luogo della espressione verticistica dei doveri prima che dei diritti¹³¹.

13. *Assonanze dell’Antropologia Filosofica con il magistero universale della Chiesa, dal Concilio Vaticano II alle encicliche «antropologiche» di Giovanni Paolo II*

La collocazione temporale degli scritti maggiori tra il pontificato di Giovanni XXIII e Paolo VI e la predisposizione tematica all’uomo come punto di incrocio ineludibile tra la Chiesa e le istituzioni civili, ci indica come Bogliolo sia contestualmente protagonista attivo e testimone del Concilio Vaticano II¹³². Egli si mostra estensore ed entusiasta interprete delle novità del grande evento, tra le quali la dottrina sociale e la filosofia sulla centralità dell’uomo nel mondo, nel senso di una «cosmologia morale cristiana» attorno all’uomo. Il «*Sein und Zeit*» di Heidegger, con gli aspetti positivi di tale filosofia, sono infatti stati soppiantati dalle progettualità esposte dai padri conciliari che hanno inteso «mettere in risalto gli intimi, indissociabili rapporti che esistono tra l’uomo e il mondo, invitando tutta l’umanità a lavorare per una [sua] più profonda umanizzazione»¹³³.

¹³¹ FABIO VECCHI, *L’armonia mirabile della “libertà obbligante” nelle società carismatiche di vita consacrata*, in *Angelicum*, Roma, 85, (2008), pp. 1113 ss., spec. pp. 1116-1122.

¹³² Oltre a ricoprire il ruolo di membro della Commissione preparatoria per l’Apostolato dei laici, nel febbraio 1963 il Bogliolo è nominato Perito della Commissione conciliare per lo schema XIII (la Cost. pastorale «La Chiesa nel mondo contemporaneo. *Gaudium et Spes*») di cui è anche traduttore ufficiale ai nn. 53-62. Sul punto. Cfr. AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo* (a cura di Santo Quadri), Borla, Torino, 1966, pp. 7-9. In quegli stessi anni il Bogliolo è chiamato a ricoprire la cattedra di Filosofia nell’Università Lateranense ed Urbaniana. Vedasi VITTORIO ROLANDETTI, *Attualità della proposta tomista*, cit., p. 7, nonché ALEJANDRO SAAVEDRA-GABRIEL CHAVEZ, *Curriculum vitae di don Luigi Bogliolo, SDB*, in *Virtualità e attualità*, cit., pp. 485-487.

¹³³ LUIGI BOGLIOLO, *Essere e conoscere*, cit., p. 140. Queste posizioni illustrano pienamente il pen-

L'impronta sociale, l'ecumenismo, l'apertura della Chiesa alla realtà terrena delle istituzioni anche in prospettiva culturale e non più nella esclusiva ottica del proselitismo missionario, ma nel senso di una mutua comprensione e comune fratellanza dei popoli nelle consuetudini e culture proprie, sono il segno nel quale il Bogliolo intravede la realizzazione del pensiero dell'Aquinate¹³⁴. La totale adesione personale all'impostazione conciliare è espressa dal Bogliolo nell'introduzione al volume *«La verità dell'uomo»*. In quelle pagine l'A. plaude all'opportuna distinzione adottata dalle disposizioni del Decreto *«Optatam totius»* (n. 15) che esorta ad armonizzare la filosofia nella triplice dimensione del suo oggetto di riflessione: il vincolo che lega l'uomo alla trascendenza e all'immanenza, in tal modo restituendole gli autentici ambiti di studio, incidenti sull'«uomo in sé stesso, nei rapporti con il mondo e con Dio»¹³⁵.

Sicché il filosofo scopre nello spirito conciliare nient'altro che il procedere di un tragitto interiore corrispondente alla sua personalissima scoperta del realismo tomista. L'attesa è enorme perché l'orientamento antropologico manifestato dal Concilio Vaticano II si sviluppa su una concorde intenzione, quella di «ricreare le basi di una solida cultura cristiana e sacerdotale» che sappia ricondurre l'uomo alle proprie responsabilità¹³⁶.

Ecco allora le molteplici assonanze intellettuali tra Bogliolo e Paolo VI che del Concilio spiega la ragion d'essere nel discorso di chiusura del 7 dicembre 1965, e lo correda dei dovuti accenti, affinché nulla di questo storico progetto

siero dei Padri conciliari sul tema della cultura e sull'attenzione della Chiesa tanto ai nuovi stili di vita, che alle tradizioni culturali più distanti. Sul punto, IDEM, *Promozione del progresso e della cultura*, in AA. VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, cit., pp. 211-231.

¹³⁴ «Questo sembra anche... il pensiero del Vaticano II (...) anche per la filosofia spontanea e naturale di tutti i popoli, quale si può ricavare dalla sapienza popolare delle genti, dai loro miti simbolici, dalle religioni naturali. Il pensiero del Concilio sembra tradurre in atto il principio tomista: *Nullus homo, quantumcumque sapiens, debet a quocumque parvo doctrinam repellere*. (...) il Concilio invita a vedere... i semi di verità sparsi nella sapienza naturale delle genti... Il rispetto verso la filosofia e la sapienza dei popoli si risolve in un vivo senso di rispetto per la persona umana, in un atto di fiducia nella bontà della ragione umana. (...) Le consuetudini d'ordine morale... costituiscono il ponte che rende possibile il dialogo con tutti gli uomini». IDEM, *Filosofia cristiana: problema o dramma?* Ed. Civiltà, Brescia, 1971, pp. 49-50.

Sullo spirito ecumenico del Concilio Vaticano II, come luogo fondativo delle direttive programmatiche, vedasi VINCENZO DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, cit., pp. 63 ss.

¹³⁵ LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 11.

¹³⁶ Il Concilio Vaticano II sottolinea l'esigenza di «inserire la legge divina nella vita della città eterna» essendo questa condizione essenziale alla salvezza della dignità della persona umana e a liberarsi dall'equivoco fatale di ritenere che «i nostri diritti personali sono pienamente salvi quando vengano sciolti da ogni legge divina» (*«Gaudium et Spes»*, nn.41 c e 43 b). Cfr. REGINALDO PIZZORNI, *Fondazione religiosa*, cit., p. 391.

di rinnovamento della Chiesa sia occasione di letture equivoche¹³⁷.

Del resto, durante i lavori conciliari, papa Montini non aveva lesinato riflessioni e cure per il tema dell'uomo nel mondo contemporaneo, con le sue implicazioni morali, teologiche e giuridiche sulla libertà. È in questi anni, anzi, che la Chiesa modernizza sé stessa non solo nella sua identità spirituale, ma anche nelle istituzioni giuridiche, tracciando un solco insuperabile nel dialogo con il mondo civile circa il modo di concepire la personalità umana (e tanto valga per la religione e la laicità), e la sua dignità etica e giuridica, in rapporto alle analoghe formule del pensiero laico¹³⁸.

Le coincidenze tra la filosofia del Bogliolo ed il magistero di Paolo VI sono evidenti nella trasposizione dell'uomo dal piano teologico a quello immanente. Ciò vale in senso giuridico: se l'antropologia cristiana è la colonna portante del «vero confessionale», un ruolo assimilabile le va riconosciuto anche per la costruzione istituzionale dell'uomo in società, nell'economia dell'impresa, nelle istituzioni giuridiche che, nel segno della «*Gaudium et Spes*», accolgono nei diritti umani una nuova categoria¹³⁹. Ciò vale egualmente in senso politico: l'antropologia cristiana si fa dottrina sociale della Chiesa e reinterpreta i soldi istituti giuridici della proprietà in chiave sociale, condannando in egual misura gli errori marxisti e le ideologie liberal-capitaliste¹⁴⁰. Ciò, infine, vale nel senso latamente culturale cristiano, per cui nel pensiero del filosofo salesiano si ritrova quel moderno «umanesimo cristiano» di cui Paolo VI – consapevole della montante crisi della Chiesa, evidenziata nel corso degli anni Settanta – andava alla ricerca.

Il solido filo di continuità intessuto dal Bogliolo con il magistero montiniano prosegue con Wojtyła. L'enciclica programmatica del Papa polacco, la «*Redemptor Hominis*», eleva in forma esponenziale la questione dell'uomo¹⁴¹.

¹³⁷ La Chiesa del Concilio si occupa dell'uomo, ma specificamente di un aspetto che non può risolversi solo nel profilo «ottimistico» della speranza delle buone intenzioni. Paolo VI, senza infingimenti, si riferisce all'uomo prometeico di Bogliolo: «Tutto l'uomo fenomenico, cioè rivestito degli abiti delle sue innumerevoli apparenze...». È un'attesa guardinga, insomma, quella con cui la Chiesa guarda all'uomo moderno, perché «La religione del Dio che si è fatto uomo, s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio». Ed è a quest'uomo, tanto sapiente quanto debole (perché i bisogni umani sono una scoperta progressiva: «tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra») non può sfuggire all'attenzione del filosofo. Cfr. LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., pp. 10 e 11.

¹³⁸ ANTONIO ACERBI, *Il pontificato di Paolo VI*, cit., pp. 63 ss. LORENZO SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico*, cit., p. 100.

¹³⁹ Cost. Pastorale «*Gaudium et Spes*», nn. 63-72. ANTONIO ACERBI, *Il pontificato di Paolo VI*, cit., p. 65.

¹⁴⁰ LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, cit., p. 263; IDEM, *Antropologia Filosofica/4. L'uomo nel suo agire*, cit., p. 282.

¹⁴¹ JOSEPH RATZINGER, *Le encicliche di Giovanni Paolo II*, in *Il pontificato di Giovanni Paolo II*, nel Vol. *Storia della Chiesa* cit., p. 81.

Bogliolo registra la trasformazione del nesso tra teologia ed antropologia in «supremo punto di incontro» espresso dalla prima enciclica e la continuità del messaggio conciliare: «Ancora una volta dobbiamo dire, come afferma il Concilio Vaticano II nel Commento della *Redemptor Hominis* di Giovanni Paolo II: “in realtà, solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell’uomo”...»¹⁴².

Un mistero, tuttavia, tanto gravido di questioni esistenziali, da richiamare le riflessioni del Papa polacco nella trilogia antropologica del suo magistero, tutta definita nel corso degli anni Novanta, attraverso tre Lettere Encicliche: la «*Veritatis Splendor*» (6 agosto 1993), la «*Evangelium Vitae*» (25 marzo 1995), e la «*Fides et Ratio*» (14 settembre 1998).

La ricerca della verità dell’uomo attraverso la prospettiva di un recupero dell’agire morale, talvolta così rigorosa da scoprirsi in rotta di collisione con la società civile e gli episcopati nazionali, trova ulteriori convergenze con il Bogliolo. Si tratta del pessimismo che circonda la realtà umana e le scelte talvolta improvvise dei legislatori nazionali, sui maggiori temi dell’esistenza.

La «*Veritatis Splendor*» è, infatti, una risposta ferma su «alcune questioni fondamentali dell’insegnamento morale della Chiesa» (*V.S.*, n.5), ad una crisi di identità che nasce in seno alle stessa comunità cattolica¹⁴³. Il profilo giuridico della conoscenza della verità è unito alla consapevolezza che essere titolari di un diritto alla libertà religiosa e più in generale, dei diritti della persona, comporta l’adesione ad un agire responsabile, in quanto «guidati dalla coscienza del dovere» e ciò in contrasto con una malintesa idea assolutizzante della libertà, proclive a «perdere il senso della trascendenza»¹⁴⁴. Vengono così a coincidere il piano magisteriale-teologico di Wojtyla e quello filosofico-morale del Bogliolo, sulla necessaria relativizzazione della concezione giuridica della libertà¹⁴⁵.

¹⁴² LUIGI BOGLIOLO, *La Fiolosofia cristiana*, cit., p. 13. Bogliolo avrà modo di esaltare il nesso di congiunzione tra Giovanni Paolo II e Leone XIII, indagando sulla dimensione trascendente dell’uomo nelle rispettive indicazioni magisteriali: IDEM, *La trascendenza della persona nella “Centesimo Annus”*, in *Doctor Communis*, n.48, Pontif. Accademia San Tommaso, CdV., 1993, pp. 72-76. Si consulti anche: IDEM *Valori pedagogici della “Redemptor Hominis”*, in *Rivista di scienze dell’educazione*, Roma, 17, 1979, pp. 318-348; IDEM, *Dimensione divino-umana del Cristianesimo nella “Redemptor Hominis”*, in *Justitia*, 32, 1979, pp. 331-340.

¹⁴³ La profondità della questione è subito delineata da Wojtyla, con le implicazioni sull’accettazione dei valori della fede e della legge naturale: «Non si tratta più di contestazioni parziali e occasionali, ma di una messa in discussione globale e sistematica del patrimonio morale (...) Così si respinge la dottrina tradizionale sulla legge naturale, sull’universalità e sulla permanente validità dei suoi precetti». GIOVANNI PAOLO II, «*V.S.*», n. 4.

¹⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, *ivi*, nn. 31 e 32.

¹⁴⁵ «La legge di Dio, dunque, non attenua né tanto meno elimina la libertà dell’uomo... Ben diver-

L'impianto giuridico cui fa riferimento Giovanni Paolo II è, nuovamente, tomista. Colpisce, nel riferimento alla dottrina dell'Aquinate sulla legge naturale, l'assunto modernissimo dell'uomo inteso come soggetto «partecipe» della provvidenza: posizione che esalta la responsabilità giuridica e morale dell'agire umano e che ne incanala l'azione storica in un contesto non di subordinazione ad una superiore volontà preconstituente, ma al libero discernimento, alla discrezionalità, in cui l'agire è una autonoma «inclinazione all'atto ed al fine dovuto»¹⁴⁶. La dottrina della «*Veritatis Splendor*» si traduce nella decisa opposizione contro la logica della «cultura della morte» e a tutela della vita.

La «*Evangelium Vitae*» è l'insegnamento dell'agire morale avverso le leggi che, offendendo la vita, violano l'ordine naturale¹⁴⁷. Non si tratta solo delle leggi sull'aborto, ma delle molteplici pratiche medico-biologiche che invadono la vita umana durante il suo intero corso naturale, riducendola ad una realtà biologica manipolabile e disponibile, fino ad annullarne la dignità¹⁴⁸. Anche sul piano delle risultanze pratiche, la spiegazione puramente razionale dell'*ethos* evidenzia ciò che è l'oggetto principale della speculazione filosofica del Bogliolo: la metafisica dell'uomo.

Il fondamento di una «fede ragionevole» su cui impiantare e offrire soluzioni convincenti alla morale dell'agire umano è l'oggetto della «*Fides et Ratio*». Su questa Lettera Enciclica sarà opportuno soffermarsi con maggiore attenzione.

samente, però, alcune tendenze culturali odierne...pongono al centro del loro pensiero un presunto conflitto tra la libertà e la legge...la libertà umana potrebbe “creare i valori” e goderebbe di un primato sulla verità, al punto che la verità stessa sarebbe considerata una creazione della libertà. Questa, dunque, rivendicherebbe una totale autonomia morale che praticamente significherebbe la sua sovranità assoluta». GIOVANNI PAOLO II, *ivi*, n. 35.

¹⁴⁶ «Il Concilio rimanda alla dottrina classica sulla legge eterna di Dio (...); San Tommaso la identifica con la “ragione della divina sapienza che muove tutto al fine dovuto” (...). In questo contesto, come espressione umana della legge eterna di Dio, si pone la legge naturale: “Rispetto alle altre creature”, scrive San Tommaso, “la creatura razionale è soggetta in modo più eccellente alla divina provvidenza, in quanto anche essa diventa partecipe della provvidenza, provvedendo a sé stessa e agli altri: perciò si ha in essa una partecipazione della ragione eterna, grazie alla quale ha una naturale inclinazione all'atto e al fine dovuti: tale partecipazione della legge eterna nella creatura razionale è chiamata “la legge naturale”». GIOVANNI PAOLO II, *ivi*, n. 43.

¹⁴⁷ BERNARD LECOMTE, *Giovanni Paolo II*, in *Biografie del '900*, Baldini Castoldi ed., Milano, 2005, pp. 491 ss.

¹⁴⁸ JOSEPH RATZINGER, *Le encicliche*, cit., p. 87.

14. *In particolare: convergenze radicali del Bogliolo con l'elaborazione della «Fides et Ratio» wojtyliana. Sostanziali punti di contatto con il pensiero dell'allora cardinale Joseph Ratzinger*

L'attenzione al nesso estetica-diritto e, per suo tramite, alla derivazione immediata tecnica-diritto, permette alcuni ulteriori rilievi sulla costruzione filosofica del Bogliolo in ordine al tema della verità scientifica. Il tema, di importanza capitale nella storia speculativa della Chiesa, ha una collocazione fondamentale anche nell'*Antropologia Filosofica* che trae linfa dall'indagine tomista ed esprime intrecci e consonanze con il magistero ecclesiastico pre e postconciliare. L'ultimo, più recente, solido capitolo sull'argomento dei rapporti tra fede e ragione è fissato nella Lettera Enciclica di Giovanni Paolo II del 14 settembre 1998: la «*Fides et Ratio*» in quanto dialettica tra *Fede* e *Scienza*¹⁴⁹.

I punti di contatto del Bogliolo con l'insegnamento di papa Wojtyla sottoscrivono una radicale armonia speculativa¹⁵⁰.

Anche il diritto, scienza umanissima di equilibrio e ragionevolezza, attende una diagnosi filosofica ed il pensiero giuridico, anche il più colto e raffinato, si occupa spesso, registrando soluzioni sconcertanti, del problema della scienza giuridica a confronto con la tecnica¹⁵¹. La scienza del diritto, trasformata e rimodellata, quasi trasfigurata in un diritto tecnologico (il tecno-diritto), non più geograficamente inquadrabile, ma onnipresente (il geo-diritto) e onnipotente nel suo farsi metro di origine delle leggi etiche (il bio-diritto), subisce modificazioni del suo proprio corredo genetico, che coinvolgono l'*ethos* della legge e relativizzano non solo l'uomo e la sua dignità, ma il medesimo modo di concepire il diritto nel suo nascere e porsi. Un diritto «empio» è il prodotto dell'uomo prometeico che esprime nella tecnica le nuove forme di esercizio di una ancestrale «volontà di potenza»¹⁵². Il riflesso di tale «em-

¹⁴⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, «*F. et R.*», n. 15: «La Rivelazione cristiana è la vera stella di orientamento per l'uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica...».

¹⁵⁰ FABIO VECCHI, *Assonanze speculative dell'antropologia cristiana di Luigi Bogliolo con l'Enciclica «Fides et Ratio» di Giovanni Paolo II. (Attorno a Copernico e Galileo)*, in *Atti del Convegno in occasione del X Anniversario dell'Enciclica «Fides et Ratio», «Fiducia nella Ragione»*, Roma, 16-18 ottobre 2008, Pontificia Università Lateranense, Roma, 2009, in corso di stampa.

¹⁵¹ NATALINO IRTI, *Il diritto nell'età della tecnica*, cit., *passim*.

¹⁵² Giovanni Paolo II non associa mai il termine «sapere», o «scienza» a quello di «tecnica» nei cui confronti ritiene più adeguato unire le forme del «potere». L'uomo tecnologico è un tecnocrate, lontano dalla «dimensione sapienziale» e distante dalla «verità di fede». Cfr. «*F. et R.*», n. 81.

pietà» giuridica, è nel difetto di quel necessario «ottimismo» esistenziale e nel non voler riconoscere che l'umana finitezza è la principale scoperta del diritto così come «la struttura dell'essere-uomo», ne rappresenta l'oggetto di analisi principale¹⁵³.

Nella pretesa di elevarsi ad un ordine meta-divino riposa l'«empietà» del tecno-diritto; il geo-diritto aspira alla cancellazione delle storie particolari dei gruppi sociali; l'«empietà» del bio-diritto sta nel relativizzare la vita. La volontà di potenza impone la sua verità di fede: il «mistero» è risolto¹⁵⁴ e le verità metafisiche, dissolte all'unisono con il diritto di natura¹⁵⁵. Si dimentica che i diritti statuali ed i concetti giuridici attraverso cui trovano la loro naturale materializzazione, sono costituiti della stessa indole relativa¹⁵⁶.

Bogliolo permea il pensiero cristiano – che ricostruisce sin dalle origini e nel corso della maturazione patristica medioevale – del rapporto fede-ragione. In questo nesso è l'essenza del contenuto del cristianesimo che si svela, in quanto Incarnazione del Verbo, all'*homo viator*, all'umanità alla ricerca di una conoscenza che non aspira al delirio d'onnipotenza¹⁵⁷. Dalla sua antropologia si ricava che per la realtà umana, la proiezione metafisica è un fattore necessario e che il recupero dell'ontologia dell'uomo ha lo stesso valore del

¹⁵³ S. COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, cit., p.93. Posizioni tradizionaliste, critiche sul primato della tecnica sullo spirito, sono esposte da MICHEL VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, (trad. it., Jaca Book, Milano, 1996); ID., *Le droit et les droits de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

¹⁵⁴ NATALINO IRTI, *Il diritto*, cit., p. 44.

¹⁵⁵ «Codesto è il compito della tecnica, la quale non si interroga (né essa saprebbe domandarsi né rispondere) che cosa mai ci sia dietro il nulla originario e dopo il nulla finale. La tecnica non può uscire da sé stessa». Cfr. NATALINO IRTI, *ivi*, p. 41.

¹⁵⁶ ARTURO CARLO JEMOLO, *I concetti giuridici*, in *Pagine sparse di diritto e storiografia*, Giuffrè, Milano, 1957, pp. 100 ss.

¹⁵⁷ «I dottori della Chiesa da Agostino a Tommaso d'Aquino, parlando di fede e ragione, di teologia e filosofia, non faranno che esplicitare il contenuto centrale del cristianesimo: il fatto dell'Incarnazione del Verbo, sommamente trascendente e sommamente immanente, principio sempre operante e vitale in qualsiasi filosofia veramente cristiana». Cfr. LUIGI BOGLIOLO *Il problema della filosofia cristiana*, cit., p. 30 ss. e 54 e 61 ss. Il Bogliolo, evidentemente, ha modo di perlustrare con competenza la filosofia cristiana dei primi secoli, dalla propalazione del messaggio evangelico, allo sviluppo maturo delle correnti platonizzanti. Si rammenterà qui la descrizione proposta dall'A. della c.d. «soluzione anselminiana», circa il rapporto fede-ragione. Nella proposizione *intellige ut credas* e *crede ut intelligas* è, infatti, la sintesi di un pensiero fondante, sviluppato in seguito da San Tommaso, ma che già nella versione anselmiana del *Prosologion* è la formulazione rielaborata del pensiero di Sant'Agostino. «Nel Proslologio è la fede che cerca di fondare e chiarire razionalmente il suo contenuto (*fides quaerens intellectum*). È la versione anselmiana del principio agostiniano: *intellige ut credas, crede ut intelligas*. Il filosofare anselmiano si svolge tutto in un'atmosfera speculativa ove ragione e fede si toccano senza annullarsi e si distinguono senza separarsi, dove anzi la ragione aiuta la fede e la fede aiuta la ragione». IDEM, *La filosofia cristiana*, cit., p. 59.

recupero dell'includibile primato del fondamento sul fenomeno.

Egli individua nella «soluzione tomista» la risposta sempre autenticamente valida alla questione del rapporto di coesistenza e di integrazione tra fede e ragione; termini che sono tra loro in rapporto di reciproco arricchimento, di intrinseca integrazione, di connaturata finalità, alla scoperta della verità¹⁵⁸.

Non è difficile cogliere una solida linea di continuità tra le accennate osservazioni ed il pensiero ratzingeriano. Questi, in occasione della Conferenza al Monastero di Santa Scolastica a Subiaco, il 1° aprile 2005 descrive il cristianesimo «religione del *Logos*», ossia «religione secondo ragione»; nel *Compendio al Catechismo della Chiesa Cattolica*, il Pontefice tedesco esalta la capacità umana di giungere, per sola ragione, alla conoscenza certa di Dio come «origine e fine dell'universo» (n.3), pur ritenendo, nel contempo, l'impossibilità sussistente di «entrare da solo», con la sola luce della ragione, nell'«intimità del mistero divino» (n.4)¹⁵⁹; più di recente, quel pensiero attinge alla virtù della speranza nel potente magistero della «*Spe salvi*», per comprendere il mistero ed il destino dell'uomo¹⁶⁰.

15. *La prospettiva esistenziale prettamente moderna dell'uomo e la sua «rivoluzione copernicana». Il ribaltamento del dualismo tomista e la proposizione della originale formula: «Theologia ancilla philosophiae»*

La prospettiva dell'«*Antropologia Filosofica*» cristiana ripropone l'uomo in una chiave esistenziale profondamente moderna. L'uomo è calato pienamente

¹⁵⁸ «La fede contiene eminentemente la perfezione della ragione: può operare in modo soprannaturale degli effetti naturali. Il modo di influire è soprannaturale, l'effetto è un perfezionamento della natura, sul piano della natura. (...) Ciò che vale per la natura, vale per la ragione. Vale dunque, in particolare, per il rapporto fede-ragione che non è altro che una specificazione della natura. Come l'influsso creatore non si sostituisce alla natura, ma la costituisce, così l'influsso della Rivelazione non si sostituisce alla ragione, non l'altera, non la contamina, ma l'arricchisce nel suo piano e nel suo ordine, senza naturalizzazioni della sopranatura (...) proprio come l'influsso creatore si Dio, rimanendo assolutamente trascendente la natura, totalmente la crea e la fa essere sé stessa». IDEM, *Il problema della filosofia cristiana*, cit., p.111. CARLOS M. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia*, cit., p. 95.

Tra i principali cardini che regolano il rapporto fede-ragione, Bogliolo sottolinea il valore di norma direttiva da attribuire a ciò che «...la ragione ha sempre, nella fede, una norma direttiva di altissimo valore». LUIGI BOGLIOLO, *La Filosofia Cristiana*, cit., p.90.

¹⁵⁹ JOSEPH RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Catechismo della Chiesa Cattolica. Compendio*, LEV, CdV, Roma, 2005, pp. 15-16.

¹⁶⁰ «La Prima Lettera di Pietro esorta i cristiani ad essere sempre pronti a dare una risposta circa il *logos* – il senso e la ragione – della loro speranza...», BENEDETTO XVI, «*Spe salvi*», n. 2. Ancora più di recente, la reciproca autonomia, intesa come reciproca dignità verso il sapere, è proposta da JOSEPH RATZINGER, *La fede non teme la scienza*, in *L'Osservatore Romano*, 17 ottobre 2008, p. 11.

nell'attività del conoscere ed in questa dimensione dell'agire intellettuale egli scopre la propria autonomia e tende ad un progressivo e spontaneo avvicinamento alla verità. Le istituzioni giuridiche, i governanti e i legislatori, le moderne forme di governo democratico sostengono tale spinta all'affermazione positiva dell'uomo e alla «umanizzazione» della società.

Il primato dell'uomo è in relazione diretta con l'autonomia del conoscere perché, nel segno dell'Aquinate che provvede l'uomo di un «*intellectus principiorum*», questi è intelletto che conferma l'essere, quasi assimilato alla natura angelica: «...l'intelletto umano basta a sé stesso per la visione dell'essere nell'ente sensibile. In questo senso è autonomo»¹⁶¹.

Su queste basi tomiste è possibile rigenerare la filosofia cristiana e, con essa, riproporre la centralità dell'uomo nel mondo¹⁶². La «*visio intellectualis*», il vedere intellettuale connaturato con ogni forma di sapere umano trascendente la filosofia scolastica¹⁶³, è il supporto per riscoprire l'intrinseca armonia naturale tra la fede e la ragione, perché l'intelletto – che è ragione – è anche fede. Il primato dell'uomo, nella sua modernità, passa anche per questa via¹⁶⁴.

In ordine all'autonomia del conoscere, Bogliolo propone una personalissima visione del dualismo tomista filosofia-teologia tradizionalmente assunto in un rapporto ancillare, di funzione servente e subordinata della filosofia. Questi, ribalta l'ordine consolidato del rapporto una volta verificato che al mutamento dell'ordine «esteriore» dei fattori non corrisponde una corruzione della loro sostanza.

La proposta della «*Theologia ancilla philosophiae*», una vera «rivoluzione copernicana», conferma la validità del rapporto fede-ragione, la sua centralità nell'indagine filosofico-cristiana che pone l'uomo al centro di tutto, in una prospettiva realmente moderna e dove si manifesta l'aggancio spirituale con la «*Redemptor Hominis*» (R.H., n. 8) wojtyliana¹⁶⁵. Bogliolo si era interrogato, infatti, sulla effettiva utilità del «fin troppo abusato, notissimo adagio *philo-*

¹⁶¹ LUIGI BOGLIOLO, *La Filosofia Cristiana* cit., pp.81-82.

¹⁶² «Chi separa l'intelletto dall'essere taglia in due il conoscere nel suo nascere (...) La "ragione" non è che il movimento (*discursus*) del "vedere" intellettuale». LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 196.

¹⁶³ Non ci si deve troppo meravigliare delle dimenticanze della filosofia moderna e di Cartesio circa lo smarrimento dell'essere, avverte il Bogliolo, giacché tale perdita va ricondotta già alla filosofia della Scolastica. Cfr. IDEM, *Essere e conoscere*, cit., p.273.

¹⁶⁴ «Il primato dell'intelletto come intelletto significa che la presa di possesso intellettuale dell'*ens* e dell'*esse* come suo atto fondante, è davvero il *primum*, il fondamento, la radice della conoscenza e della soggettività umana». Così, LUIGI BOGLIOLO, *Ibidem*.

¹⁶⁵ IDEM, *Il problema della filosofia cristiana* cit., p.114 e IDEM, *La Filosofia Cristiana*, cit., p.184 ss.

sophia ancilla Theologiae» facile a pretestuose quanto fuorvianti¹⁶⁶ letture interpretative della fede¹⁶⁷.

Il fulcro di tale correzione concettuale è la Rivelazione e, quindi, il disegno di Salvezza¹⁶⁸ che condivide notevoli punti di contatto con l'antropocentrismo espresso nella citata enciclica programmatica dell'intero pontificato wojtyliano.

La Teologia è «*ancilla*» della Filosofia in quanto liberatrice delle Fede: «la Rivelazione viene incontro alla ragione per rafforzarla nel suo connaturato vigore», per il fatto che la Rivelazione si pone a servizio dell'uomo¹⁶⁹. Intento del filosofo salesiano è quello di recuperare il necessario «realismo» al rapporto *Fede-Ragione* e proporre una gerarchia di valori ed assegnare una collocazione definitiva al trascendente. La costruzione tomista risulta in tal modo arricchita da un'interpretazione forte che ne dilata gli orizzonti.

Sulle pagine de «*L'Osservatore Romano*», tra il 1989 e il 1990, Bogliolo raccoglie in alcuni articoli le riflessioni a chiarimento di tali scelte. In particolare ne «*La sapienza della fede trascende la sapienza filosofica*» sono esposte alcune osservazioni di sintesi sulla Trascendenza che palesano il suo intendere il principio «*Theologia ancilla philosophiae*»¹⁷⁰. Egli giunge alla conclusione che tra la *Ragione* e la *Fede* non v'è distanza, né tanto meno opposizione: sussiste una «dilatata immanenza» della sapienza umana in quella della fede: «...intanto la verità rivelata trascende la ragione, in quanto non solo non la contraddice, ma ne racchiude, in modo eminente e più pienamente, tutti i valori. (...) In questo senso, la fede "trascende" la ragione, la sapienza della

¹⁶⁶ «Il principio dell'ancillarità della filosofia...contiene una istanza di verità, ma non contiene certo la verità del rapporto con la teologia nella sua interezza...», LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 257.

¹⁶⁷ «Se la filosofia è essenzialmente autonomia critica della ragione, chi ne fa un puro mezzo, provoca la drastica reazione di Heidegger secondo il quale parlare di una filosofia cristiana è peggio che parlare di un circolo quadrato», LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p.258.

¹⁶⁸ «Tutto il cristianesimo, dottrina e prassi, ha come compito la redenzione dell'uomo, la sua liberazione a tutti i livelli...La teologia ha come compito e scopo la liberazione della filosofia; la fede, la liberazione della ragione. Non addossiamo ingiustamente e inconsciamente alla Rivelazione l'ingrato e odioso compito di umiliare e asservire la ragione, snaturandone il concetto. (...) Lo scopo delle opere di Dio...nel solenne pensiero della Chiesa sono state compiute "propter nos Homines et propter nostram salutem". La storia della salvezza sottintende l'ontologia e la filosofia della salvezza». LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, pp. 258-259.

¹⁶⁹ «Che cosa significa questo, se non un altissimo servizio prestato dalla rivelazione alla ragione?», LUIGI BOGLIOLO, *ivi*, p. 260. Sulla concezione tomista della «persona come soggetto libero», cfr. «*F. et R.*», n. 4. Si raffronti SAN TOMMASO, *Summa Theologiae*, I, 2, 2, ad 1: «Nulla proibisce che una cosa che è di per sé oggetto di dimostrazione e di scienza, venga accettata come oggetto di fede da chi non è capace di raggiungerne la dimostrazione».

¹⁷⁰ LUIGI BOGLIOLO, *La sapienza della fede trascende la sapienza filosofica*, in *L'Osservatore Romano*, 31 ottobre 1990, p. 3.

federe trascende la sapienza della filosofia». Si tratta di riflessioni sorrette da una ricerca pluridisciplinare, spesso di indole terminologica, sulla quale il Bogliolo aveva già molti anni prima soffermato il pensiero dimostrando in che misura l'analisi linguistica poteva confortare le conclusioni sull'impiego strettamente verbale del concetto di Trascendenza¹⁷¹, una volta precisati i legami positivi con la dimensione dell'immanenza.

16. *Conclusioni sulla lettura filosofica del diritto in Bogliolo: una scienza umana a garanzia della libertà spirituale dell'uomo. L'esclusivo interesse di indagine per il diritto pubblico ed internazionale degli Stati favorente la condizione umana*

Queste riflessioni concludono il tentativo di abbozzare un quadro attorno al diritto, al suo concetto, agli ambiti di estensione – necessariamente *a parte subiecti*¹⁷² – alla natura e agli scopi da esso perseguiti nella prospettiva ontologica tomista abbracciata dal Bogliolo. Una prospettiva radicalmente cristiana, occorre aggettivare nuovamente.

Tale sottolineatura si rivela affatto superflua, perché la lettura trascendente riempie di contenuto il fine del diritto e ne piega la logica positiva ad una prospettiva di fede. E tuttavia, simile intervento sul concetto formale di dignità umana coniato nella fucina illuminista, non ne comprime l'anelito ad una garanzia universale: semmai ne arricchisce la dimensione attribuendogli una chiave spirituale. Il fine del diritto, la *salus animarum*, si dilata fino a comprendere in sé i modelli di convivenza umana sociale-materiale, spronando gli Stati alla promozione di legislazioni solidali ed etiche.

In certo modo nel Bogliolo, dunque, il diritto si finalizza nella Trascendenza ma colma il suo scopo antropologico, nel senso che giunge a perfezionamento, nell'immanenza.

¹⁷¹ Bogliolo analizza nella sostanza terminologica il concetto di «Trascendenza»: questa non indica negativamente il rapporto uomo-Dio come «distacco, distanza, alterità, separazione». In realtà il termine «...pervade tutta la realtà e di conseguenza, tutta la conoscenza umana», per modo che «Immanenza-Trascendenza costituiscono un rapporto ontologico che passa nell'ambito gnoseologico». Un significativo aspetto dell'indagine del Bogliolo riguarda l'approfondimento sul piano del linguaggio. Molti scritti attestano questa attenzione: *Plurisemantico valore del fondamento*, in *Sapientia*, 26, 1973, pp. 437-439; *Sulla fondazione del linguaggio religioso*, in *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia, L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973*, Vol.II, Roma, Società Filosofica Italiana, 1974, pp. 97-102; *Esperienza e linguaggio*, in *Lateranum*, 61, 1975, pp. 287-297.

¹⁷² Su questa imprescindibile «condizione mentale» cui soggiace il filosofo che si accosta all'esame del diritto, Cfr. ALESSANDRO LEVI, *Teoria generale del diritto*, cit., pp. 94 ss.

La visione cristiana del diritto, così, è completata dal suo essere integrale, a riprova dell'impronta ontologica – che concepisce la natura umana indissociabilmente composta di elemento spirituale e razionale – dell'Aquinate.

Occorre, tuttavia, puntualizzare ancor meglio l'essenza del diritto secondo il filosofo salesiano. Egli infatti, concentra la sua indagine antropologica sul versante dell'agire morale: il diritto è azione morale.

Per rafforzare tale personale convinzione, l'A. non ritiene indispensabile setacciare le acque tumultuose della scienza legale. Ed infatti, anche nell'indagare sull'agire morale dell'uomo, Bogliolo esclude un esame complessivo delle branche della scienza giuridica – il diritto canonico, ad esempio, viene pressoché ignorato – per rivolgere l'interesse al diritto pubblico statale e al diritto internazionale: i versanti più congeniali a promuovere le istanze sociali del Concilio Vaticano II. Le istituzioni private, e il diritto di proprietà per eccellenza, vi rientrano incidentalmente, in via subordinata, in quanto funzionali ad asseverare il primato degli anzidetti scopi sociali cui la scienza giuridica deve rispondere.

Nelle pagine dell'opera del Bogliolo il diritto appare condensato in forma esauriente nella condizione giuridica, implicita ad ogni diritto esercitabile, della libertà. Egli la intende in senso generale, disadorna, priva degli attributi e specificazioni (libertà religiosa, libertà confessionale, libertà dei culti ecc.) con le quali i giuristi ed i testi normativi sono soliti descriverne la poliedrica essenza.

Siffatta semplificazione dell'impiego concettuale del termine, apparentemente anonima, contiene in sé una notevole capacità di sintesi e di inclusione. La nozione di libertà dell'uomo, qui impiegata, assorbe il suo contenuto del duplice parametro di concetto giuridico e categoria filosofica, da essi elevandosi a idea trascendente di grado superiore.

Questa è la chiave di lettura per comprendere integralmente l'idea di diritto e di libertà in Bogliolo: una categoria dello spirito che individua nell'uomo il fruitore naturale. Ma con un unico preciso avvertimento: come il diritto è scienza dello spirito umano e «funzione logica universale»¹⁷³ che riflette di sé l'aspirazione a rendere l'uomo una creatura libera, protetta nella sua dignità e personalità, così è del pari illusorio ritenere che l'eventuale elevazione formale della libertà a rango dei diritti soggettivi o la sua inclusione nei sacri codici – eventualità rimasta ipotetica in non pochi governi nazionali¹⁷⁴ – sia una

¹⁷³ GAETANO CATALANO, *Il diritto di libertà religiosa*, Giuffrè, Milano, 1957, p. 42.

¹⁷⁴ IDEM, *Sullo stato di salute dei cosiddetti "diritti umani"*, in *Scritti minori, Scritti giuridici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 1303 ss.

garanzia sufficiente a rendere tale tutela assoluta. L'uomo libero nel suo agire è il monarca assoluto di un ben effimero regno, finché persista la soggezione di tale sovranità al mutevole umore del governante di turno.

Ecco, allora, la lungimiranza inequivocabilmente realista e «ontologica» della «*Antropologia Filosofica*», la quale, non a caso – a sottolineare la duplice sovranità tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio – si esprime e va intesa esclusivamente in termini di condizione spirituale della libertà dell'uomo e mai di un fascinoso quanto precario ed illusorio diritto dell'umanità alla libertà¹⁷⁵.

Il passaggio dall'esigenza puramente deontologica (e filosofica) della proclamazione universale dei diritti umani, alla concreta tutela avverso una lesione patita dai medesimi (esigenza giuridica) è il vero punto di svolta della questione sorta tra il filosofo ed il giurista. Cfr. ALESSANDRO LEVI, *Teoria generale del diritto*, cit., p.140. La verifica di una istanza di giustizia sociale – della quale i diritti umani sono il naturale contenitore – è senz'altro avvertita dagli ordinamenti giuridici statuali. Occorre, tuttavia, mettere a punto un sistema di riconoscimento politico ed, in seguito, una procedura rituale che attualizzi il principio. A questa prospettiva non fa eccezione il diritto della Chiesa, costituito in larghissima misura da verità teologiche. Cfr. PETER ERDÖ, *Teologia del diritto canonico*, cit., p. 164.

¹⁷⁵ Sulle modalità di intendere la libertà, per l'ecclesiasticista, LORENZO SPINELLI, *Il diritto pubblico ecclesiastico*, cit., p. 225.

Condivisibile sembra la tesi della capacità degli ordinamenti giuridici a garantire i diritti umani e la libertà, solo a condizione di una convergente volontà del soggetto a migliorare sé stesso, dovendosi registrare una «radicale insufficienza» nei diritti statuali a provvedervi compiutamente in modo autonomo. GIUSEPPE GRANERIS, voce *Diritti dell'uomo*, in *Dizionario di teologia morale*, 3° ed., Studium, Roma, 1961, pp. 457-458.