

RECENSIONI

GONZALO HERRANZ, *El embrión ficticio. Historia de un mito biológico*, Palabra, Madrid 2013, pp. 346.

LEGGENDO quest'ultimo libro di Gonzalo Herranz mi è tornata in mente l'immagine del giovane Davide che con cinque ciottoli lisci corre verso il gigantesco filisteo Golia, armato di spada, lancia e asta. Mi è venuto spontaneo questo paragone perché nella sua lunga carriera accademica nell'ambito dell'Istologia e dell'Anatomia Patologica, così come nel suo lavoro nel campo dell'etica medica, l'Autore ha affrontato con coraggio e grande rigore scientifico tanti dei dibattiti bioetici. Il provocatorio titolo dell'opera, che impiega le parole "fittizio" e "mito" per parlare di un argomento prettamente scientifico, può instradare il lettore sul contenuto del libro.

La tesi fondamentale è che le basi biologiche usate ormai da più di 50 anni per spiegare la natura dell'embrione sono deboli, perché non trovano un chiaro supporto nella letteratura scientifica, anche se sembrano persuasive tanto nell'ambito specialistico dell'embriologia, come in quello più generale dell'insegnamento della biologia. Insegnamento che ha condizionato in modo sostanziale il dibattito bioetico sull'inizio vita e le discussioni politiche sulla regolamentazione di alcuni aspetti della pratica della ricerca scientifica e della medicina. Questioni paradigmatiche di questo problema a livello pratico sono stati, e lo sono tutt'ora, l'uso di alcuni prodotti farmaceutici contraccettivi e le tecniche di fecondazione in vitro. L'intenzione di Herranz è indicata nell'epilogo: «Il proposito [...] è stato analizzare gli argomenti che sono serviti per introdurre nelle società avanzate una visione impoverita di chi è e di come deve essere trattato l'embrione umano nei primi giorni della sua esistenza» (p. 315). Si tratta per tanto, di un invito a riaprire il dubbio su quale sia veramente lo statuto biologico dell'embrione, a riaprire un dibattito che sembra ormai qualcosa del passato, a ritornare alla buona scienza biologica, perché «quando gli scienziati non dubitano il progresso della scienza si arresta» (p. 318).

Il libro ha una natura chimerica: non è soltanto né fondamentalmente un libro di bioetica, anche se ne parla, né è solo un libro di embriologia, anche se questo è il suo principale filo conduttore. Potremmo dire che la questione fondamentale è mettere a fuoco la problematicità dei dati della biologia dell'embrione; e secondariamente proporre l'uso di una "biologia forte" per la bioetica. Questo contributo, anche se si può dire secondario, mi sembra di enorme importanza se si considerano la storia dell'origine della bioetica e le discussioni attuali sul suo statuto epistemologico. L'Autore dedica alcune pagine (non molte per chi come me ha a cuore la questione) alla natura interdisciplinare della bioetica e al modo in cui viene impiegato il dato scientifico nei suoi testi (pp. 17-21, 315-335). Critica, a ragione, l'uso strumentale e poco rigoroso di alcuni lavori scientifici che vengono citati da bioeticisti a sostegno di una propria tesi, senza alcun vaglio della validità dei loro risultati, prendendoli molte volte come principi assodati e definitivi, per di più talora senza ricorrere alle fonti originali.

Vengono presentati alcuni esempi di contributi che denotano tale mancanza e hanno avuto tuttavia un influsso molto grande su alcune questioni bioetiche riguardanti

l'inizio vita (ad esempio, la conferenza di André Hellegers del 1967 sull'aborto e l'uso del lavoro della genetista Karen Dawson pubblicato nel 1988). Per Herranz i diversi professionisti che si trovano a parlare di questioni di bioetica, siano scienziati, filosofi, teologi, giuristi, non dovrebbero accontentarsi di offrire il contributo proprio del loro sapere e capitolarne nelle questioni che esulano da esso, ma è loro onere interagire con le altre aree del sapere per arrivare a una conclusione congiunta che sia veramente il risultato dell'arricchimento reciproco delle diverse discipline. Non di rado, nel dialogo bioetico i non scienziati hanno un certo complesso d'inferiorità nell'apprendere ciò che la ricerca scientifica offre loro. Questo può portare, e porta di fatto, a conclusioni distorte a livello etico-filosofico, proprio per la mancanza di una buona base biologica.

I "cinque ciottoli" di Davide sono qui i sei argomenti che Herranz presenta e valuta, con una prospettiva prettamente embriologica e traendo le conclusioni bioetiche, nei capitoli dal II al VII, preceduti da un primo dedicato alla storia della parola e del concetto di pre-embrione. In queste prime pagine l'Autore rileva l'enorme potere dei termini impiegati per la spiegazione dei fenomeni, in particolare l'influsso che il vocabolo "pre-embrione" ha avuto sul dibattito sullo statuto del prodotto della fecondazione nei primi giorni del suo sviluppo.

L'obiettivo del primo capitolo è «dimostrare che il concetto di pre-embrione è ingannevole» (p. 41). Vengono distinte due "storie" del termine, una di natura socio-politica nell'ambito delle discussioni parlamentari e delle discussioni di commissioni nazionali di etica; e un'altra, di carattere più biologico della quale è presentata un'interessante sintesi. La conclusione è che «come concetto bioetico, 'pre-embrione' è risultato un termine contraddittorio in sé stesso» (p. 56).

Il capitolo II, "L'argomento dell'irrilevanza biologica ed etica della fecondazione", offre una presentazione storica della considerazione biologica ed etica del momento della fecondazione. L'importanza di questo momento, che la biologia della riproduzione ha riconosciuto per decenni, è stata turbata in modo significativo da due eventi: da una parte l'inizio dell'impiego di alcuni mezzi contraccettivi che provocavano la perdita di embrioni precoci, dall'altra i primi tentativi di riproduzione in laboratorio. Questi due eventi, non distanti nel tempo, hanno eclissato la visione classica della fecondazione come inizio dell'individuo. Si è voluto togliere importanza al "momento", per sottolineare invece il "continuum" della vita, come se il passaggio da gamete a zigote fosse irrilevante.

Segue un capitolo su "L'argomento delle due popolazioni cellulari", che forse adesso compare di meno nei dibattiti sulla natura dell'embrione, ma ha avuto un suo interesse nella storia della bioetica. In sintesi, l'argomento spiega che nelle prime due settimane il prodotto della fecondazione è costituito da due popolazioni cellulari molto diverse tra loro: una molto numerosa che darà luogo alle strutture extraembrionali, e un'altra molto ridotta (quasi inesistente) che sarà l'origine del corpo del nuovo organismo. Tenendo presente ciò, alcuni affermano che nei primi giorni non si dovrebbe parlare ancora di embrione proprio e vero, ma appunto di pre-embrione e non gli si dovrebbe riconoscere lo stesso rispetto dovuto al vero embrione, che verrà costituito nelle fasi successive. Dopo una rigorosa analisi dei "numeri" di queste diverse popolazioni cellulari e delle loro interrelazioni, dalla quale emergono non poche deficien-

ze nel modo in cui alcuni bioeticisti usano i numeri della biologia, l'Autore conclude che non mancano ragioni per affermare che l'opposizione delle due popolazioni cellulari è ingannevole e non poggia sui dati offerti dalla scienza.

Si passa poi allo studio dei quattro grandi argomenti usati per minare lo statuto biologico (e anche etico) dell'embrione umano: la gemellazione monozigotica, la formazione di chimere, la totipotenzialità e la perdita precoce di embrioni. Il capitolo iv affronta quello che si può considerare l'argomento centrale per negare l'individualità dell'embrione umano prima delle due settimane di vita, ovvero la questione della gemellazione monozigotica, che è sicuramente molto complessa dal punto di vista dell'embriologia e presenta ancora tante zone di ombra per capire la sequenza degli eventi che dà luogo a questo processo. Tuttavia, da più di 60 anni vige una teoria che ha goduto fin da subito l'accettazione pressoché universale da parte del mondo scientifico. Tale teoria si può collegare agli studi di George Corner, che nel 1922 immagina (sono le sue parole) un modo di spiegare la gemellazione (dei maiali) in rapporto alle osservazioni sulle membrane embrionali, collegando i diversi tipi di gemelli a un criterio temporale. Questa teoria sarà perfezionata in un articolo del 1955 in cui distingue tra la gemellazione in fase di morula (che darebbe luogo ai gemelli monozigotici dicorionici e diamniotici), quella in fase di blastociste (monozigotici monocorionici e diamniotici), e l'ultima per la separazione del disco geminale, verso il 15° giorno (monozigotici monocorionici e monoamniotici).

Non è difficile capire come da questo modello teorico si sia passati alla conclusione che l'embrione precoce sia una entità non ancora individualizzata, pertanto non meritevole delle cure e del rispetto proprio di un organismo umano. Dopo una lettura attenta e critica della bibliografia scientifica che ha dato origine a questa teoria, Herranz conclude che non poggia su fatti osservati e provati, ma su congetture apparentemente ragionevoli (pp. 166-167). Inoltre, l'Autore accenna alla sua ipotesi sulla gemellazione, tenendo presente che altri autori hanno suggerito una via simile. La sua teoria si basa su due premesse: la gemellazione monozigotica si produce come conseguenza della prima divisione zigotica e le strutture delle membrane fetali dipendono dalla fusione di quelle degli embrioni all'interno della pellucida.

Il quinto capitolo si intitola "L'argomento delle chimere tetragametiche" e parla di un'obiezione alla individualità dell'embrione precoce, che si può dire speculare a quella della gemellazione monozigotica. Se la chimera (tetragametica) si forma dalla fusione di due embrioni perfettamente costituiti e dà luogo a un solo organismo che avrà un mosaicismo genetico, allora sarà difficile sostenere che prima di quella unione c'erano due esseri umani che poi diventano uno. Il primo dato offerto per studiare questo tema è l'osservazione che la gran maggioranza delle chimere sono originate da un difetto della fecondazione e non dalla fusione postzigotica di due embrioni costituiti. Anche in questo caso l'Autore presenta i dati procedenti dalla bibliografia scientifica e conclude che le due premesse su cui poggia l'argomento delle chimere (cioè, che vengono prodotte dalla fusione di embrioni dizigotici e che tale fusione può avvenire nelle due prime settimane) non solo non sono state provate, ma non sembrano compatibili con i dati più recenti di cui disponiamo.

L'argomento della totipotenzialità è oggetto del sesto capitolo. Anche questo è stato utilizzato nei dibattiti dell'ultimo quarto del secolo scorso per sminuire l'entità,

tanto biologica come personale, dell'embrione precoce. Viene citata come paradigmatica la posizione di Donceel che affermava: se ciò che rende persona un organismo è l'averne un patrimonio genetico umano e la capacità di sviluppare tutto il corpo, dovremmo concludere che sono persone tutte le singole cellule che formano la morula o la blastociste. Anche in questo caso l'Autore dopo l'attenta disamina delle pubblicazioni (dove non manca di segnalare il caso di dati apportati da qualche articolo sulla clonazione molto citato, ma che poi si è dimostrato un inganno), segnala che non abbiamo ancora una conoscenza sufficiente sulla supposta totipotenzialità dei blastomeri umani e che restano molti interrogativi prima di poter trarre da questo dato biologico delle conclusioni sul piano ontologico ed etico.

Nell'ultimo capitolo, "L'argomento della perdita precoce di embrioni", si spiega come si è arrivati a negare l'importanza dell'embrione, adducendo che molti prodotti della fecondazione vengono persi nei primi giorni di esistenza. In questa vicenda ha un ruolo importante ancora Corner con un suo lavoro del 1944, oltre a quelli di Hertig del 1959 e del 1967. Quest'argomento ha influito non solo in ambito biologico e bioetico, ma anche teologico, dove non sono mancate le discussioni sull'animazione dell'embrione e il destino eterno di quelli che si perdono nei primi giorni dopo la fecondazione. Sui numeri delle perdite si combatte la guerra delle cifre. Nel dibattito moderno la diversità è grande: alcuni autori danno come perdita il 10-20%, mentre altri arrivano a ipotizzare fino a un 80-90%. La prima conclusione di Herranz è che fino a quando non conosceremo in modo diretto, non solo tramite calcoli indiretti, quanti sono veramente gli embrioni che si perdono, non potremo usare con rigore questo argomento. Inoltre, seguendo alcuni autori, ipotizza che tale perdita embrionale precoce non sia una catastrofe umana, ma semplicemente il prezzo biologico da pagare per garantire il tesoro biologico della diversità. Affinché quest'ultima sia garantita, i processi organici necessari che configurano il processo della fecondazione implicano molti difetti genetici e cromosomici, che potrebbero dare luogo non a embrioni veri e propri, ma a entità biologiche incompatibili con la vita e destinate a perdersi dopo poche divisioni. In ogni caso, anche alla fine di questo capitolo, si riafferma l'invito a proseguire la ricerca per conoscere sempre meglio il fenomeno della perdita embrionale precoce.

È facile intuire che la proposta dell'Autore di tornare al dubbio e alla discussione sull'embrione troverà subito una forte resistenza. Il motivo è che la risposta etica al quesito sul modo in cui si debba trattare l'embrione umano poggia sul suo statuto ontologico, su che cosa (o chi) sia l'embrione, che a sua volta non può essere indagato se non partendo da quel che la biologia ci dice sull'embrione. Questo significa che se si arrivasse alla conclusione che l'embrione precoce, già nei primissimi giorni di esistenza, è un nuovo individuo della specie umana, difficilmente si potrebbe continuare a giustificare a livello etico la sua manipolazione e distruzione. Ma questo, com'è ovvio, cambierebbe di molto il lavoro di non pochi scienziati e operatori dell'ambito della riproduzione artificiale e dell'embrilogia.

Ciò non significa che tutti in questi ambiti siano accecati da pregiudizi sulla natura biologica e ontologica dell'embrione, ma certamente avranno maggiore difficoltà a partecipare alla discussione in modo obiettivo. Può aiutare a scoprire la difficoltà a cui facciamo riferimento la lettura dell'epilogo, in cui l'Autore spiega come Robert Edwards, "padre" della prima bimba nata dalla fecondazione in vitro nel 1978, consi-

derasse la natura biologica dell'embrione. Dinanzi ai problemi morali suscitati dalle nuove tecniche di fecondazione assistita, negli anni in cui il dibattito era in auge, Edwards bollava come "assolutisti" quanti sostenevano che l'embrione umano meritava rispetto dall'inizio della sua costituzione (cfr. pp. 318-333). Cito soltanto una delle sue affermazioni: «Gli assolutisti insistono nel concedere pieni diritti dall'istante della fecondazione, in parte perché l'embrione sarebbe già un essere umano. Quest'opinione è invece smentita da ragioni biologiche. La fecondazione è soltanto qualcosa di incidentale nell'inizio della vita (Austin, 1972), perché i processi essenziali dello sviluppo iniziano molto prima dell'ovulazione, e poi i feti partenogenetici possono svilupparsi parzialmente, e forse in futuro anche completamente lungo la gestazione. La potenzialità della vita deve risiedere per tanto nell'uovo non fecondato e in tutti i suoi precursori» (pp. 321-322).

Segno della resistenza a tornare al dubbio e a riaprire il dibattito, mi sembrano gli articoli pubblicati recentemente sulle riviste «Zygote» (H-W. Denker) e «Reproductive BioMedicine Online» (R.L. Gardner) a proposito di un articolo di Herranz uscito nella prima e contenente lo studio sulla gemellazione monozigotica (presentato nel capitolo IV del libro). In essi si tenta di screditare la tesi di fondo a partire dalla presentazione di complesse questioni embriologiche. Con questo non pretendo affermare che le osservazioni biologiche siano errate o che non siano adeguate le critiche all'articolo di Herranz. Mi limito soltanto a segnalare che non c'è interesse alcuno a riaprire il dibattito su come dovremmo concepire l'embrione umano a livello filosofico partendo dal dato della scienza.

Ha ragione l'autore quando scrive che smantellare i miti è un processo terribilmente lento. Questo libro non pretende dare spiegare scientificamente tutti i complessi problemi della biologia dello sviluppo presentati dalla scienza moderna, ma provocare un sano dubbio nel modo di concepire alcune delle strutture mentali sulle quali poggiano buona parte di questi studi. Forse alcune delle sue affermazioni si dimostreranno col tempo poco fondate o smentite da ulteriori ricerche. Tuttavia penso che la sua lettura può essere utile non soltanto, o principalmente, per quelli che sostengono lo statuto personale dell'embrione umano, ma anche e forse soprattutto per quelli che non vedono una differenza significativa, dal punto di vista biologico, tra un ovulo e un embrione di due cellule.

PABLO REQUENA

WERNER JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (con saggi integrativi di autori vari), trad. it. di S. Boscherini, a cura di A. Valvo, Bompiani, Milano 2013, pp. 448.

IL presente volume raccoglie un ciclo di conferenze (*Carl Newell Jackson Lectures*), tenute da Jaeger all'università di Harvard nel 1960. La riedizione del testo aggiunge alla prima versione italiana, pubblicata nel 1966 da La Nuova Italia, il testo inglese a fronte e nove saggi di commento di diversi studiosi (Y. De Andia, G. Fidelibus, L. Lugaresi, G. Maspero, M. Morani, D. Pazzini, R. Somos, L. Troiani e A. Valvo).

L'esemplarità dell'opera di Jaeger consiste, a mio avviso, tra le altre cose notevoli, nella riuscita realizzazione di una storiografia filosofica. Egli ha avvertito l'esigenza di

una giustificazione intrinseca, qualitativa, degli studi umanistici. In altri termini, ha compreso che la filologia e la storiografia non sono in grado di giustificare pienamente se stesse; la loro indagine è, cioè, debitrice del significato e del valore intrinseco dei testi o dei fatti trasmessi, che bisogna per altra via avere già riconosciuto. Infatti, si consegna al futuro, e comunque resiste alla prova del tempo, quanto si ritiene dotato di un valore universale, che perciò rappresenta “un possesso per il sempre”.

Ora, quest'ultimo punto riguarda direttamente il tema che Jaeger ha posto al centro della propria opera: la *paideia*, la formazione dell'uomo. Un tema che attraversa tutta la sua produzione e appare oggi quanto mai attuale. A tale proposito, sull'impostazione e la responsabilità degli studi umanistici, si leggano gli scritti raccolti in *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlino 1960), i quali coprono l'intera sua vicenda intellettuale. Come si evince dallo stesso tono appassionato di questi, specialmente nei discorsi pronunciati sull'importanza degli studi classici nel liceo e nell'università, l'ormai a tutti palese “emergenza educativa” era un problema impellente anche all'epoca in cui lo studioso preparava la sua celebre *Paideia*, nella Germania degli anni venti e trenta del '900. Un presupposto infatti dell'educazione è che la vita umana ha valore intrinseco, sicché conviene promuoverla e perpetuarla. A ben vedere, si tratta di un presupposto sì necessario, ma oggi come allora per nulla scontato. Come si vede, nel tema della *paideia* si concentra il problema del fondamento antropologico della cultura.

Cercherò adesso di presentare alcuni argomenti che nell'insieme del testo mi hanno colpito per la loro diretta connessione all'unità etica e concettuale dell'opera di Jaeger, che proprio qui si offre nella sua ultima sintesi. Infatti, come si legge nella Prefazione, in questo testo sono delineate “le linee fondamentali” di un lavoro sistematico sul rapporto tra pensiero greco e pensiero cristiano antico, che, pur lungamente preparato attraverso tutta l'opera precedente, l'autore non poté portare a termine. Formulo questi argomenti in forma di tesi, per allegarvi un breve commento.

1. Gli studi umanistici riposano su un principio filosofico, l'umanesimo, il quale include o direttamente afferma la tesi circa il carattere immanente o riflessivo del sapere: la conoscenza del mondo deve contribuire alla crescita del soggetto conoscente. In un breve scritto di poco precedente alle *lectures* di Harvard, Jaeger compendia tale principio nella domanda evangelica: «a che serve che l'uomo guadagni il mondo e perde la propria anima?» (Mt 16, 26; cfr. “*Paideia Christi*” [1959], in *Humanistische...*, cit., p. 265). Positivamente, egli ribadisce il legame presente nella civiltà greca classica tra la conoscenza del mondo e il bene dell'uomo. A questo legame sono vincolate le ragioni ultime della conoscenza umana. Il mondo è un'opera razionale alla quale l'esistenza umana deve conformarsi, poiché essa vi rinviene dei modelli esemplari di ordine e perfezione a cui ispirarsi nel proprio agire formativo (nell'arte, nella morale, nella politica...). L'esemplarità ideale della natura è un'idea caratteristica dello spirito greco rilevata da Jaeger nel secondo capitolo dedicato alla *Lettera ai Corinzi* di Clemente Romano, ma che era già stata ampiamente descritta nella *Paideia*. Qui è osservata nell'uso, da parte dello scrittore cristiano, di nozioni tipiche della medicina greca, assimilate specularmente dallo stoicismo, come quelle di *synkrisis* e *sympnoia*, le quali descrivono l'armonica connessione delle parti nell'organismo, per additare infine nel mirabile ordito della natura la concordia (*homonoia*) che dovrebbe regnare tra gli uomini.

La conoscenza del mondo non è dispersiva per l'anima perché essa rinviene nel mondo quasi una traccia di se stessa. Infatti, l'universo è il piano pedagogico di Dio (cfr. *Cristianesimo primitivo...*, p. 105, con riferimento a Platone, *Leggi* x 897b). Per tale deciso aspetto teologico, il concetto greco della *physis* non è assimilabile al moderno concetto naturalistico (cfr. *Cristianesimo primitivo...*, p. 33).

Da questo lato possiamo osservare: la cultura classica rievocata da Jaeger, aiuta a sfidare la perenne tentazione pessimistica di guardare l'esistenza umana come alquanto di particolare e contingente nel complesso della natura, per affermarne invece il carattere spirituale o trascendentale: il mondo è originariamente disposto verso l'anima (secondo la corrispettività di anima e mondo stabilita da Aristotele nel celebre detto *anima quodammodo omnia*).

II. L'umanesimo ha un fondamento teologico, poiché l'identità dell'uomo consiste nella sua relazione con Dio; l'uomo è, dunque, chiamato a cogliere e ad attuare un senso assoluto dell'esistenza. La *paideia* presuppone, infatti, una verità universale sull'uomo, che è trasmessa oltre la generazione fisica e dà a questa il suo senso. Tale verità consiste infine nella relazione ad un'origine in cui l'uomo riconosce la propria essenza e il proprio destino. Quanto avviene nel processo delle generazioni, nella relazione di fiducia e progressiva assimilazione tra padre e figlio, avviene infine soprattutto nella relazione con Dio. In questo punto, precisamente nel capitolo 7, laddove tratta del concetto di formazione (*morphosis*) in Gregorio di Nissa (cfr. *Cristianesimo primitivo...*, p. 147), lo studioso tedesco inserisce il tema dell'imitazione di Cristo, precisamente come modalità attraverso la quale il cristiano lavora alla propria formazione.

In una conferenza del 1943 ("Aquinas Lecture"), *Humanism and Theology*, si può trovare un'interessante confidenza sullo sfondo biografico di quest'argomento (cfr. *Humanistische Reden...*, cit., p. 305). Qui Jaeger riferisce come pur provenendo da una famiglia protestante, frequentò una scuola cattolica nella cittadina di Kempen (Kempis), nota per l'autore al quale si attribuisce *L'imitazione di Cristo* (Tommaso da Kempis, sebbene tale attribuzione sia ancora controversa). Jaeger dà conto qui, ma anche in altri luoghi, di avere caro questo libro e la sua tematica di fondo. Come nota lo studioso tedesco, la coscienza religiosa, in quanto è portatrice dell'ultima verità sull'uomo, tocca così ogni sfera della vita e vi imprime un movimento unitario e definitivo. Infatti, l'educazione, e con essa l'intera formazione della cultura, deve infine insegnare come "l'uom s'eterna" (Dante, *Inferno* xv, cit. in "Paideia Christi", in *Humanistische Reden...*, cit., p. 265). A tale proposito, Jaeger critica da un lato una lettura antropocentrica della cultura classica (*Cristianesimo primitivo...*, p. 65), d'altro lato critica la separazione protestante di filosofia e religione, e punta alla loro penetrazione nell'ideale platonico della sapienza (cfr. *ibid.*, pp. 195, 203).

Da questo lato possiamo osservare con Jaeger: la *paideia* greca insegna ad affrontare l'obiezione perenne del poeta Simonide, più volte citato da Aristotele, secondo cui l'uomo, se vuole essere tale, ha da attendere soltanto alle cose umane (cfr. *Eth. Nic.* x, 7). Potremmo radicalizzarla in una tesi latente in molte espressioni della cultura moderna secondo la quale l'uomo è fatto immagine del mondo che egli stesso ha costruito. Invece, è proprio dell'uomo l'essere invincibilmente attratto alle cose divine e non potere altrimenti riconoscere se stesso. Con le parole dell'autore: «Ogni umane-

simo si è sempre sforzato di ritrovare nell'uomo non soltanto l'umano, ma piuttosto di estrarne quanto vi è di divino» ("Paideia Christi", cit., p. 263, trad. nostra).

III. L'ideale greco della *paideia* ottiene con Platone la sua forma esemplare. Si rammenti che altrove, segnatamente nella *Paideia* II, lo studioso tedesco aveva indicato nel Maestro ateniese colui che, attraverso la penetrazione dell'umanità di Socrate, era giunto a porre i valori dell'educazione greca alla radice stessa dell'essere. Tramite Socrate, Platone è giunto ad edificare la filosofia come "metafisica della *paideia*". Cito tre passi del presente libro, in cui Jaeger spiega tale importanza.

1. «Non v'era classicismo formale che potesse salvare l'antica civiltà. La causa per la quale sopravvisse fu che essa possedeva Platone. Se non fosse stato per lui, il resto della cultura greca avrebbe potuto morire insieme agli antichi dei dell'Olimpo» (p. 73).

2. «La passione filosofica di Origene non è solamente un fatto dottrinario. Dobbiamo vederla sullo sfondo delle forti correnti manichee e gnostiche che partecipavano al sincretismo religioso del tempo di Origene. Dobbiamo metterla a confronto con il profondo pessimismo che opprimeva lo spirito degli innumerevoli uomini di pensiero che vedevano ovunque nel mondo le forze del mondo prevalere sul bene. Era contro queste onde montanti di sconforto che si era eretto come una roccia Platone, affermando che il seme del bene deve trovarsi in ogni cosa e nella natura stessa dell'essere» (pp. 101ss.).

3. «Il suo [di Origene] convincimento platonico e stoico divenne il punto di partenza di tutta la sua costruzione della storia dell'uomo. Tutto dipende dalla capacità dell'uomo di sceverare il bene dal male, o, per esprimerci in termini platonici, di sceverare il vero bene da ciò che ha solo l'apparenza del bene, il vero dal falso, ciò che è da ciò che non è. Partendo da qui, la filosofia, per Platone, era divenuta *paideia*, educazione dell'uomo» (p. 105).

Osserviamo: in virtù di quest'ottimismo metafisico e antropologico, la cultura classica dovrebbe aiutare a superare la perenne obiezione rivolta alla ricerca della verità, secondo la quale «chi aumenta il sapere aumenta il dolore» (*Qoèlet* 1, 18). Il pessimismo porta infatti a ritenere la verità sull'uomo e sul mondo come un bene non desiderabile, poiché fonte di disperazione. La meditazione dell'insegnamento socratico dovrebbe invece ricondurre al senso della verità e della giustizia, cioè alla capacità di discernere il bene dal male e il vero dal falso, come a quanto c'è di più essenziale nell'uomo, quindi al fine principale dell'educazione (cfr. *Cristianesimo primitivo...*, p. 105). Del resto, il principio platonico del bene come trascendentale dell'essere sorregge nel sempre più impellente bisogno, che è compito della cultura soddisfare in certo modo, di una giustificazione assoluta dell'esistenza; in altri termini, una risposta convincente alla domanda sull'alternativa, né solo né anzitutto speculativa, tra l'essere e il non essere.

La difficoltà riguarda invece il modo in cui il principio platonico può attingere l'esistenza umana nella sua radice personale per sollevarla effettivamente dalle sue strettezze. Qui la parola di Jaeger sembra un po' imbarazzata, ove, di fronte alle evidenti disparità, tenta nondimeno di avvicinare la mediazione metafisica del *logos* platonico alla mediazione salvifica di Cristo.

«La grande differenza [...] fra il cristianesimo e ogni filosofia umana, è che quello considera la venuta del Logos nell'uomo non come il risultato di uno sforzo umano

ma come un processo che parte dall'iniziativa divina. Ma Platone, nell'ultima sua opera, le *Leggi*, non aveva insegnato che il Logos è l'aureo vincolo per il quale il Legislatore e Maestro e l'opera sua sono uniti al *Nous divino*? E non aveva forse collocato l'uomo in un universo che con il suo ordine perfetto e nella sua perfetta armonia era un modello eterno per la vita dell'uomo?» (*Cristianesimo primitivo...*, p. 105).

I misteri cristiani dell'Incarnazione e della redenzione insegnano in che modo il bene, ossia Dio stesso, come un vero padre, genera e poi si prende cura della propria creatura, ma sarebbe inadeguato rappresentare ciò come la realizzazione di un ordine cosmico. Al riguardo, è interessante la rilettura del mito platonico della caverna e l'opposta direzionalità della luce descritta da Gregorio di Nissa, in seguito alla sua visita alla grotta di Betlemme, di cui tratta Giulio Maspero nel suo saggio integrativo (*Cristianesimo primitivo...*, pp. 393 e ss.). Qui si vede come l'opera redentrice di Dio, che, nell'umanità di Cristo e nella Chiesa, è altresì un'opera umana e storica, mostra il valore dell'uomo. Il punto è assai rilevante perché, come si è detto, un presupposto generale dell'educazione è che l'esistenza umana riveste, malgrado tutto, un valore intrinseco, che conviene perciò trasmettere e perpetuare. E la fede cristiana viene appunto ad assicurare questo presupposto nel modo più radicale e convincente.

ARIBERTO ACERBI

ALEXANDRE KOJÈVE, *La nozione di autorità*, a cura di M. Filoni, Adelphi, Milano 2011, pp. 146.

FIGURA ricca e complessa nel panorama della filosofia francese del novecento, rimasta ai margini della cultura ufficiale anche per la nota riluttanza a pubblicare i suoi scritti, Kojève incarna il simbolo dell'intellettuale che cerca nella politica la ragione della propria esistenza.

Il presente saggio, redatto nel 1942, ai tempi bui dell'occupazione tedesca della Francia, è la sua ultima opera postuma e si caratterizza non solo per il suo contenuto storico, ma anche perché pone sullo stesso piano le differenti tradizioni politiche-filosofiche, sintetizzandole in un'unica prospettiva teoretica.

Sin dalle prime pagine, l'esule russo osserva come sia impossibile trattare del potere politico e della struttura dello Stato se si ignora il concetto di autorità: lo Stato si erige, nelle sue fondamenta logiche e razionali, su questo concetto. Benché Kojève ammetta che altri, prima di lui, si siano cimentati nello studio di questo tema, nessuno, a suo parere, ha mai realmente approfondito l'essenza (l'idea, anche nel senso di *das Wesen*) del fenomeno autorità.

Muovendo da queste premesse, mediante un'analisi fenomenologica, l'autore riconosce quattro tipi "semplici, puri o elementari" di autorità, che si rispecchiano in quattro corrispondenti filosofie: l'autorità del Padre (la scolastica), del Signore (Hegel), del Capo (Aristotele) e del Giudice (Platone). Trasferendo poi l'indagine alla sfera metafisica e ontologica, Kojève assegna a ognuno di questi tipi di autorità una connotazione temporale: il Padre si situa nel passato e rappresenta l'autorità della tradizione; il Signore è il presente, l'autorità del vincitore nella lotta contro il nemico; il Capo, capace di prevedere gli eventi che verranno e di condurre il popolo, incarna

il futuro (Kojève cita in proposito Stalin); il Giudice, equo e giusto in qualsiasi luogo e in qualsiasi tempo, manifesta l'autorità delle leggi.

Attraverso uno studio minuzioso, il filosofo russo afferma che nessuno di questi quattro tipi di autorità si manifesta in forme pure, tanto che arriva a individuare, attraverso la prassi fenomenologica, ben sessantaquattro combinazioni multiple di autorità, nelle quali di volta in volta prevale un tipo su un altro. Scrive in proposito: «È evidente che l'Autorità assoluta nel pieno senso del termine non si realizza mai nei fatti. Solo a Dio è dato di possederla» (p. 23).

Alla luce di queste premesse, è dunque configurabile un'autorità di Dio? Kojève ammette che l'idea di Dio effettivamente incarna il *summum* dell'autorità, atteso che, per il credente, Dio è al tempo stesso "Capo" perché guida il popolo, di cui conosce la sorte, ed anche "Giudice supremo" perché incarnazione della giustizia e dell'equità. Ciò che, però, caratterizza l'autorità divina è anche e soprattutto l'impossibilità per l'uomo di reagire contro gli atti di Dio. Se è vero che nel caso della cosiddetta "autorità del Giudice" ciò non presenta alcun inconveniente, visto che i giudizi divini sono infallibili, ed alla medesima conclusione si giunge con riferimento alla "autorità del Capo" poiché Dio è ritenuto onnisciente, le cose non stanno così se prendiamo invece la "autorità del Signore": l'onnipotenza divina non può affatto fondare la sua autorità, poiché in fin dei conti non è che una sublimazione della forza bruta.

Ogni forma di autorità è, dunque, ricondotta da Kojève alla radicale finitudine dell'uomo (sulla quale il filosofo russo fonda, in definitiva, la sua pretesa ateistica) e va declinata secondo la prospettiva dell'uomo: «Se Dio non è che un mito, allora l'analisi dell'autorità *divina* è di fatto un'analisi dell'autorità *umana*: senza rendersene conto l'uomo proietta in Dio ciò che egli scopre – più o meno inconsciamente – in sé medesimo, in modo che si possa studiare il proprio Dio» (p. 54).

Questa è sostanzialmente la tesi della sinistra hegeliana, che Kojève fa propria quando scrive: «In via generale, l'antropologia hegeliana è una teologia cristiana laicizzata. E Hegel se ne rende conto perfettamente. A più riprese, egli ripete che tutto quanto la teologia cristiana dice è assolutamente vero, a condizione che non venga applicato a un immaginario Dio trascendente, bensì all'Uomo reale che vive nel mondo. Il teologo fa dunque dell'antropologia senza rendersene conto» (p. 78).

Si può dire ancora di più: partendo da una concezione necessariamente storico-sociale dell'autorità, connessa a una società o meglio ancora a uno Stato religioso o politico, il filosofo russo ritiene che il fondamento dell'Autorità discenda da una "modifica" dell'entità "Tempo", nelle sue tre modalità – passato, presente, futuro – in opposizione al tempo "naturale".

A differenza del tempo "naturale" corrispondente ad un primato del presente (fisica) o del passato (biologia), il tempo dell'Autorità si lega al primato dell'avvenire, al punto tale che «l'autorità per eccellenza è quella di un capo che sarà "rivoluzionario" (politico, religioso, ecc.), portatore di un progetto universale» (p. 114).

Kojève manifesta così il suo interesse per la metafisica, attraverso l'assunzione della categoria della temporalità e dell'eternità: alle tre autorità temporali, infatti, si oppone l'autorità dell'eternità, in quanto negazione del tempo. Il filosofo si pone, dunque, una domanda fondamentale: «l'autorità dell'eternità è un'autorità *sui generis*, oppure

una manifestazione diretta delle basi metafisiche dei quattro tipi puri di autorità?» (p. 120). Kojève pensa sia valida la seconda ipotesi, il che conduce ad una conclusione basilare con la quale è affermata l'importanza dell'eternità: quest'ultima è origine dell'autorità soltanto attraverso e all'interno dei suoi rapporti con il tempo: «essendo la negazione stessa dei modi particolari del Tempo, essa può essere considerata come la totalità o l'integrazione di questi ultimi» (p. 124).

Questa ulteriore riflessione conduce Kojève all'idea di accostare l'autorità del Giudice al concetto di eternità poiché «si oppone alle tre autorità temporali che fanno blocco in quanto *temporali* e che potremmo dunque avvicinare agli altri tre tipi "puri" di autorità» (p. 126). Si può quindi dedurre che l'autorità del Giudice altro non sia che una "variante" dell'autorità dell'eterno, cioè della "manifestazione autoritaria" dell'eternità nei suoi rapporti con il tempo. L'eternità è però tale sin dal principio? Per Kojève l'eternità giungerà solo con la fine della storia (hegelianamente data dalla definitiva affermazione dello Stato universale e omogeneo), grazie a uno spirito "rivoluzionario" che incarna l'autorità del Capo.

L'autorità del Capo, basata sul progetto e sulla sua capacità di rivoluzionare l'esistente, avendo di mira il futuro è, per il filosofo russo, rappresentata da Stalin (Raymond Aron ha definito Kojève "la coscienza di Stalin"), al quale Kojève aveva infatti intenzione di inviare un plico contenente una rielaborazione delle sue lezioni hegeliane a conclusione delle quali l'esule afferma che la società post-storica è finalmente realizzata nel comunismo sovietico.

Coerente con le sue idee, il filosofo russo lotterà, infatti, attivamente contro il regime filo-nazista di Pétain, partecipando intensamente alla Resistenza francese.

Nonostante questo, però, alla fine del volumetto, Kojève dedica una breve analisi alla natura dell'autorità del Maresciallo Pétain (dove Pétain incarna tutti i gradi della nozione d'autorità), ed al progetto di una sorta di "rivoluzione" tesa a trasformare il presente politico in funzione dell'avvenire.

Kojève doveva essere chiaramente consapevole dell'ambiguità cui stava dando vita, collocando alla fine del testo queste appendici. Come sottolinea anche Marco Filoni nella sua lucida postfazione, questo potrebbe spiegarsi in base alla costante vocazione di Kojève a negoziare con il nemico. Nel suo ruolo di *éminence grise* delle relazioni internazionali, presso il Ministero degli Affari Economici di Parigi il filosofo russo era infatti noto come un sofista allenatissimo a smontare le ovvietà del pensiero dei suoi interlocutori. A Kojève interessava l'attività di mediazione per raggiungere lo scopo e proprio per questo è molto probabile che egli avesse pensato di infiltrarsi nel campo nemico e studiarne le mosse. Presagendo l'imminente fine del conflitto mondiale, il suo scopo era assicurare un ruolo di primo piano alla Francia in Europa.

Lo stesso "stalinismo" di Kojève era, d'altronde, molto originale: ignorava, infatti, alcune categorie essenziali proprie della logica sovietica, come il "primato dell'economico", e ben difficilmente potrebbe essere catalogato all'interno di una qualsiasi delle diverse correnti che hanno caratterizzato lo stalinismo nei suoi ultimi anni. Ancor più importante è rilevare che il carattere essenziale dello "Stato universale e omogeneo" è, per lui, esclusivamente *giuridico*. Lo Stato della fine della storia sarà, infatti, uno Stato radicalmente *a-politico*, perché post-politico. Sarà quindi il trionfo del diritto sulla politica.

Dunque Kojève attua, in questo caso, un rovesciamento radicale della concezione hegeliana del diritto e, infatti, sembra accarezzare l'idea (classica) del diritto quale realtà superiore allo Stato, a differenza del suo "Maestro" che considera la realtà giuridica derivante e dipendente dallo Stato. In effetti, se lo Stato è - per usare la celebre formula hegeliana - la "totalità etica", che agisce avendo come suo docile strumento il diritto, ne segue che nessun altro tipo di orizzonte etico avrà di fronte ad esso alcuna legittimazione.

Opponendosi a una tale prospettiva, Kojève sembra accogliere quei principi universali del diritto naturale che, da positivista dichiarato, ha da sempre rigettato. Questa ipotesi ermeneutica apre un orizzonte di riflessioni sull'immagine dell'uomo stesso, così come prospettata da Kojève. Accanto, infatti, alla violenza, *logos* della lotta antropogena per il riconoscimento, l'universalismo del diritto può inserire nella Storia principi quali l'imparzialità, il disinteresse e l'eguale considerazione di tutti da parte di tutti. Principi che, indubbiamente, Kojève considera 'diafani e glaciali' (cfr. A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, tr. it. a cura di R. D'Ettore e introduzione a cura di F. D'Agostino, Jaca Book, Milano 1989, p. 26) ma che non possono non ricondurre a quell'innato e irriducibile interesse per la giustizia, sul quale insiste Kojève, segno della presenza nell'uomo di un tensione verso l'universalità, che rende ogni persona, kantianamente, "legge universale del diritto".

La radicale finitudine dell'uomo, sulla quale Kojève in definitiva fonda la sua pretesa ateistica, cercando conseguentemente di svincolare dalla trascendenza ogni fondazione dell'autorità, non esclude, dunque, la traccia di un'antropologia in cui, magari inavvertitamente e quasi di soppiatto, torna ad affacciarsi l'infinito.

CHIARA ARIANO

MARIA TERESA RUSSO, *Corporeità e relazione. Temi di antropologia in José Ortega y Gasset e Julián Marías*, Armando, Roma 2012, pp. 190.

NEL tentativo di definire la cifra della cosiddetta *hispanidad* o *de lo hispánico*, gli intellettuali spagnoli dell'inizio del secolo xx, hanno cercato di modellare un carattere *riconosciuto e riconoscibile* del proprio pensiero che consentisse loro d'inserirsi in un ambiente europeo molto avanzato e, allo stesso tempo, di conservare la propria identità iberica.

L'autrice del presente libro individua in questo processo di costruzione identitaria la genesi di uno dei concetti più conosciuti di Ortega y Gasset, quello di *circostanza* proprio perché «la prima "circostanza" da cui è impossibile prescindere è quella geografica, storica, culturale che però è collocata in una "circostanza" più ampia, quella europea. Il rispetto della "circostanza", el "saber a qué atenerse" è una forma di realismo» (p. 9).

Gli intellettuali spagnoli dell'inizio del secolo scorso si dovettero muovere spinti da esigenze drammatiche e urgenti, che imponevano un cambiamento radicale dei modi di vivere e, nel contempo, rischiavano di frantumare il carattere di unicità del pensiero spagnolo, le cui caratteristiche principali potrebbero essere ricercate nel «gusto per la logica, la preoccupazione morale e politica, la nostalgia dell'assoluto e la presenza di una filosofia medica» (p. 12). Una cultura che nasce da *un profondo contatto con la vita* e che guarda continuamente alla vita umana (cfr. *ibidem*).

L'insoddisfazione per la categoria dell'essere, conduce alcuni filosofi spagnoli a porre al centro dei propri interessi il corpo in cerca di «una metafisica che sia aldilà dell'ontologia» (p. 17). Ortega y Gasset attratto fatalmente dalla necessità di «una cultura che non si allontani dalla vita, cadendo in un razionalismo astratto o in uno spiritualismo disincarnato» (p. 30), individua nella questione del corpo un potente luogo di riflessione filosofica perché si tratta di «un tema d'insuperabile attualità, perché l'uomo europeo va dritto verso una gigantesca rivendicazione del corpo, verso una resurrezione della carne» (p. 32).

Del corpo Ortega è interessato a indagare i fenomeni percettivi e d'individuazione e grazie a un'attenta analisi della percezione (ma sarebbe meglio dire della *propriocezione*) elabora la nozione d'*intracuerpo* rilevando la duplice conoscenza – una esteriore, l'altra dall'interno – che abbiamo di esso.

Ortega la definisce come la «coscienza di un tutto più o meno articolato, che è indipendente e precedente dalle sensazioni organiche, perché si manifesta in modo autonomo, come un dato di fatto presente a noi stessi» (p. 38); grazie a questa “scienza della sensazione del corpo proprio”, elabora una *somatologia* che rende più concreta la realtà dell'uomo (p. 39).

L'antropologia orteghiana, attraverso il concreto apporto della circostanza, individua nella persona tre io distinti ma inseparabilmente articolati: l'io della sfera psicofisica, l'io dell'anima e l'io spirituale. Spetta all'analisi filosofica «definire in che rapporti siano i tre “io” e quale tra essi costituisca più autenticamente la persona» (p. 42).

Ortega individua la vita autentica nella vita dell'anima, che dal suo centro emana gli atti individuali e da tutto questo si può ricavare una *caratterologia* – ci sono uomini in cui prevale lo spirito e altri dominati dalla vitalità del corpo – e anche un'*analisi delle manifestazioni culturali*, perché «vi sono dei periodi in cui predomina il corpo, epoche “corporaliste” che si concentrano soprattutto sulla dimensione carnale dell'uomo e altre che vedono invece nella carne solo lo specchio dell'anima» (p. 43). Allo stesso modo, è possibile *tipizzare le epoche storiche* in base alla predominanza di corpo, anima o spirito (p. 45).

L'antropologia orteghiana non evolve verso una *socialità indispensabile*, perché il sociale si origina sempre a livello individuale, l'essere umano può isolarsi e rinchiudersi in se stesso in ogni momento e in ogni occasione, sprofondare nell'intimità: *ensimismarse* (p. 45). La vita sociale costringe a uscire da sé e il rischio è sempre quello dello smarrimento nella massa.

L'uomo vive una *solitudine radicale*, che la socializzazione può solo dissimulare e le tecniche di convivenza (come il saluto) possono aiutare a sopportare, ma non a risolvere. Per Ortega, «dalla *gente* non si può passare al *prossimo*, dall'impersonale si [...] è impossibile giungere al tu e al noi, se non attraverso un cambiamento radicale di contesto e una trasformazione della qualità delle relazioni. Il sociale è per definizione inautentico [...] regno dell'anonimato e dello stereotipo» (p. 69).

Ortega s'interessa di tutte le sfaccettature dell'uomo, dal suo *progetto* iniziale, che definisce e indirizza il suo comportamento, sino all'amore che, superando l'ubiquità della finzione sociale, rappresenta *uno stato di eccezione* che permette il disvelarsi dell'intimità propria e altrui senza le finzioni imposte dalle regole del vivere comune (cfr. p. 81).

Julián Marías (allievo di Ortega e poi filosofo in grado di costruire la propria autonomia speculativa) rimprovera al maestro un certo *aristocraticismo borghese* (p. 68) e una visione dell'amore troppo fugace, che non rende la profondità dell'amore che dura nel tempo e svela il carattere d'intimità tra uomo e donna (p. 84).

L'amore coniugale rivela il *carattere duraturo*, che si fonda sulla matrice solida della condivisione della *vita quotidiana* che la fugacità dell'innamoramento orteghiano in qualche modo, tende a non considerare (p. 87), preferendo innalzare al rango dell'amore solo la fascinazione dell'innamoramento iniziale.

Marías elaborerà una propria antropologia, che si fonderà sulla "struttura empirica della vita umana" costituita dai caratteri della nostra esistenza che appaiono all'osservazione immediata, i quali né sono a priori né appartengono alla storia individuale. Requisiti stabili e universali che «rappresentano le modalità di inserimento dell'uomo nella storia e le condizioni previe di ogni vita umana quando si realizza nel tempo» (p. 92). Questi requisiti sono intelligibili solo se inseriti nella narrazione biografica che sintetizza in un ordine di senso la corporeità, la sensibilità, la temporalità, la mondanità e la condizione sessuata (p. 111).

Rifiutando la visione pessimista di un uomo *gettato nella vita per la morte*, Marías elabora in tutta la sua produzione filosofica dei concetti cardine in grado di guidare l'indagine sull'uomo: il significato del termine *struttura corporea*; la corporeità come *forma concreta della mondanità o circostanzialità*; il carattere *carenziale* del corpo umano; la dimensione *compensativa ed espansiva* della tecnica; la *condizione sessuata* della vita umana e la differenza tra *sessuato e sessuale*; la dimensione simbolica del corpo, in quanto espressione d'intimità (p. 118).

Marías è attento osservatore della vita quotidiana e mette in luce gli sviluppi antropologici del vissuto umano: la prossimità dei corpi, la carezza, la cura dei particolari estetici nella donna, la struttura drammatica del volto, le dinamiche del riconoscimento, la condizione amorosa, i mutamenti storici e sociali della condizione femminile (p. 162).

Maria Teresa Russo pur riconoscendo a entrambi i pensatori che ha analizzato il merito di «aver condotto la loro analisi muovendosi sempre sul piano esistenziale, a livello dell'esperienza quotidiana, attraverso un metodo che privilegia la narrazione piuttosto che l'argomentazione, sfidando il rischio della mancanza di rigore e dell'assenza di sistematicità» (p. 173), sembra riporre la sua fiducia sull'analisi di Marías, perché le appare più consapevole del fatto che «la concezione orteghiana vada integrata e collocata all'interno di una metafisica, per evitare la deriva dello storicismo assoluto» (p. 176).

Ortega è troppo pessimista e insistendo troppo sulla radicalizzazione della vita come compito, riduce il corporeo a una dimensione dotata di esistenza ma non di essenza. Marías invece, conservando lo stupore del mistero della persona umana, pur leggendo incessantemente e con profondità il linguaggio del corpo, individua il centro dell'uomo aldilà del corpo stesso (p. 178).

Con questo libro l'autrice ci permette di leggere le categorie del corporeo attraverso necessità di senso molto più profonde. Vi ricostruisce con abilità e partecipazione emotiva – fatto dimostrato dal largo spazio concesso al ruolo e alla funzione della donna – il pensiero di questi due maestri del pensiero spagnolo e c'introduce abil-

mente nella dimensione antropologica, che non è mai una *vivisezione della carne* ma sempre e comunque *un'esaltazione della dignità e unicità persona*.

PIETRO PIRO

LEE SMOLIN, *Time Reborn. From the Crisis in Physics to the Future of the Universe*, Houghton Mifflin, Boston – New York 2013, pp. xxxi + 320.

TIME REBORN is a must-read book. It shows how fragile our current physical understanding of nature is when confronted with deep philosophical issues. If only for that, the book is worth reading. But its author should be credited for a variety of reasons. First of all, for his emphasis on the reality of time. Time has always puzzled philosophers and Smolin succeeds in getting across the same message for physicists and cosmologists: «[O]n every scale, from an atom's quantum state to the cosmos, and at every level of complexity, from a photon made in the early universe and winging its way toward us to human personalities and societies, the key is time and the future is open» (p. 271).

The book rightly points out the main drawbacks of the current most outstanding physical theories when dealing with time. For the reader interested in a quick summary, comparisons in pp. 248-249 are extremely useful for distinguishing among physical theories based on the so-called Newtonian paradigm and would-be physical theories for which time is not an emergent property of nature but a primary reality. However, Smolin's criticism of the Newtonian paradigm runs throughout the book because of the latter's sharp distinction between initial conditions and timeless dynamical law.

Relativity turns out to be affected by this shortcoming even more acutely. For relativity theory, the universe «is timeless in two senses: There is nothing corresponding to the experience of the present moment, and the deepest description is of the whole history of causal relations at once» (p. 58). Since any talk of motion in time could be translated into mathematical theorems about a timeless geometry, what is real is all the events of the universe taken together. The reality of the world consists in its history taken as one (cf. pp. 62-63). Even more sophisticated proposals for a quantum gravity theory, like loop quantum theory, fit into the Newtonian paradigm (cf. p. 180). In contrast, Smolin's search for a scientific understanding of nature makes him claim that «space may be an illusion, but time must be real» (p. 192).

These critiques are not unmotivated. The author is well aware of the scientific method's limits when it is applied to the whole of the universe (cf. p. 83). This is the fallacy of extending the "physics-in-a-box" method to a no-box situation. Physics always make an implicit division of reality into a subsystem, whose dynamic is to be studied, and an environment, whose physical influence is encapsulated in simplified boundary conditions. However, it is extremely doubtful that such a priori divisions can work for the whole universe's dynamics.

Quite remarkably, Smolin closely adheres to epistemic criteria for picking out promising theories that extend beyond the Big Bang. His own theory of cosmological natural selection – for which black holes are fathers of new universes and black-hole abundance in a universe correlates well with its specific biofriendliness – does better than any multiverse theory. The latter merely provides a selection principle,

while the former accounts for our world as a typical universe (cf. p. 131). Moreover, multiverse theories fall into the statistical fallacy of taking advantage of the freedom to arbitrarily choose a probability distribution that describes unobservable entities and thus cannot be checked independently (cf. p. 137). But in «a scientific argument, the universe cannot be presumed to be a single case of a more general class, because no assertion as to the characteristics of that class are testable» (p. 100).

Since we do not «observe any other universes, it is impossible to know which constants vary over the hypothetical multiverse» (p. 136). By contrast, «hypotheses based on the idea that the laws of nature evolve over time are more vulnerable to falsification than are timeless cosmological scenarios» (p. 139). In those cases, the choice of laws made in the most recent Big Bang would be explained in terms of events in its causal past; depicting a scenario that might well be checked experimentally (cf. p. 120). Only «in the case of sequential universes are there real predictions for doable experiments» (p. 238). Because of this, according to the author, the «hypothesis of the reality of time leads to a more scientific cosmology» (p. 241). However, no explanation is given of how fundamental physical constants change inside black holes in order to spawn new worlds. Nor does Smolin explain how the black hole curvature singularities – essentially different in nature from Big-Bang singularities – could geometrically match with a smooth, biofriendly universe.

Among the merits of *Time Reborn*, one must consider its way of dealing with thermodynamics and the special role assigned to gravity. The author acknowledges that the «initial conditions of our universe appear to have been finely tuned to produce a universe that is asymmetric in time» (p. 206). After 13.7 billion years, our universe is not in equilibrium and the solution that describes it is time-asymmetric (cf. p. 203). In other words, we «know that our universe was not produced by random choice» (p. 209) because mere statistics is not an explanation of the second law of thermodynamics. Smolin refers to the so-called «Boltzmann brain paradox» (p. 212) showing that evolution is statistically more expensive than the random emergence of brains, supposing that the former were a sheer fluctuation of a universe in equilibrium. But the allusion to the “infinite Boltzmannian tragedy” is less clear: if space is infinite, anything that might happen is happening an infinite number of times right now (cf. pp. 228-229), which need not be the case in a non-ergodic universe.

On the other hand, there is the anti-thermodynamic nature of gravity, which makes the emergence of structures in the world possible. The symmetry-breaking mechanisms operating at the very beginning of the universe allow for the appropriate onset of gravity and the conglomeration of matter into stars and galaxies, contrasting with the perfect symmetry of equilibrium achieved by heat-death – a “boring” universe. For Smolin, there is a three-fold explanation for our “interesting” universe: (i) the principle of driven self-organization; (ii) the fine tuning of fundamental laws; and (iii) the anti-thermodynamic nature of gravity (cf. p. 226). Thus, his deep stance becomes crystal-clear: «Within a metaphysical framework in which time and the flow of moments from the past to the future are real, it is perfectly natural to have time-asymmetric laws governing a time-asymmetric universe» (p. 209).

From the point of view of physics, *Time Reborn* occasionally ventures bizarre statements when attempting to specify how laws evolve with time. Smolin suggests a

“principle of precedence” that allows for a small degree of freedom in the evolution of novel states and patterns their repeated occurrences (cf. p. 146). He seems to ignore the standard quantum mechanics interpretation when he claims that quantum mechanics is time-reversible (cf. p. 52) and he favors Julian Barbour’s theory of the universe as a “heap of frozen moments” (cf. pp. 85-88). Nevertheless, I will deal only with philosophical criticisms in the remainder of this review.

Smolin’s thought is marked by a univocal concept of reason and logos. In his own words, «logic is not the mirror of causality» (p. 246). Fair enough; many philosophers would agree with that claim. However, he treats the difficult relationship between logic and physical causality in a dialectic fashion, according to his identification of logic and reason with purely scientific reason. This opposition between logical thought and physical time ultimately leads him to assume that if one accepts a timeless absolute, time becomes an illusion. One might wonder why mathematics and time, or the absolute and time, cannot be both real. Ontological pluralism is not an option for Smolin; the legitimate epistemological monism of scientific method turns into ontological monism in his case. Some corollaries of this position, together with his preferences for a flowing time, are that «time cannot have a beginning» (p. 71) and that to «learn to live with our planet, we have to rid ourselves of the vestiges of this old yearning for elevation from it» (p. 257).

However, over the course of the book, philosophical problems emerge from Smolin’s stance – problems that he himself acknowledges. One of the main messages of *Time Reborn* could be summarized as follows: «Facts about the world need to be explained, and a fact most in need of explanation is why particular laws are observed to hold in our universe» (p. 119), and «to make laws explicable, we must consider them as much a part of the world as the particles they act on» (p. 121). But, as Smolin is well aware, we cannot evade the so-called “meta-laws dilemma” (cf. pp. 243-245): the existence of a timeless law describing how laws evolve in sequential or parallel universes. Even if quantum mechanics is in the end our best theory for the physical universe – a theory «in which you can make probabilistic predictions of how systems behave, but in which those systems have as much freedom from determinism as any physical system described by probabilities can have» (p. 150) – there remains a core of timeless probabilistic laws.

Finally, it is necessary to consider some of Smolin’s metaphysical views. Within the author’s line of reasoning the possibility of an Absolute Creator of a time-developing creation is unthinkable: «The universe simply is – or better yet, happens (...). Why it is, why there is something rather than nothing, is probably not a question that has an answer (...). The universe itself has no relation to anything outside it. The question of why it exists rather than not is beyond the scope of the principle of sufficient reason» (p. 246). «*Why is there something rather than nothing?* I can’t imagine anything that would serve as an answer to this question, let alone an answer supported by evidence. Even religion fails here, for if the answer is ‘God’, there was something – God, that is – to begin with. Or, *if time has no beginning, do all causes recede into the infinite past?* These are real questions, but if they have answers, those are likely to forever remain outside science. Then there are questions that science cannot answer now but that are so closely meaningful that sometime in the future, it is hoped, science

will evolve language, concepts, and experimental techniques to address them» (pp. 265-266). He considers himself committed to the ethics of science, which prevents him from taking another route to reliable knowledge (cf. p. 266). Does this mean that experimental methods of physical science are the only worthy means of inquiry? If so, his position turns out to be without foundations.

At least in *Time Reborn's* final paragraphs, Smolin somewhat distances himself from the view of scientism and acknowledges the pertinence of the metaphysical questions: «Some advocates of science insist that questions science cannot answer are meaningless, but I find this unconvincing – and unattractively narrow-minded» (p. 267). To sum up, in a sort of act of faith, he holds to a would-be scientific methodology that will eventually have full potential to answer these questions. But need that be so? Smolin's honesty regarding the current limits of scientific knowledge is reflected in his comments on the problem of qualia and consciousness, which «seems unanswerable by science because it's an aspect of the world that is not encompassed when we describe all the physical interactions among particles. It's in the domain of questions about what the world really is, not how it can be modeled or represented» (p. 269). If only for such moments of candor, the reader is encouraged to join Smolin in his somewhat unbalanced but nevertheless authentic search for the truth.

JAVIER SÁNCHEZ-CAÑIZARES

ROBERT SPAEMANN, *Fini naturali. Storia e riscoperta del pensiero teleologico*, trad. it. di L. Allodi e G. Miranda, prefazione di C. Ruini, Ares, Milano 2013, pp. 462.

È DIFFICILE dire se *Fini naturali*, come asserto in quarta di copertina, sia sotto ogni profilo il testo più importante di Spaemann (resta indiscusso il ruolo di *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*), ma è certamente quello più significativo ed utile al fine di delinearne il profilo intellettuale. L'opera del filosofo tedesco ha una storia ormai decisamente lunga che risale agli anni '50: è importante identificarne gli snodi fondamentali per comprendere con esattezza le sua proposta. Ora, all'interno di tale percorso la questione della teleologia, e della metafisica connessa, è determinante, come dimostra la stesura da parte del filosofo tedesco (con il contributo dell'allievo Reinhard Löw, prematuramente scomparso, che ne è coautore) di questo libro. Esso nella prima edizione (1981) era intitolato *Die Frage Wozu?* Sebbene *Natürliche Ziele* sia titolo senz'altro pienamente esplicativo, in qualche modo ritengo che l'ambito originario dell'indagine sia più miratamente individuato da quello più antico. La domanda "perché", colta nella sua differenza dal semplice "da dove?" ovvero dalla ricerca delle condizioni di origine di una cosa, rappresenta infatti il nucleo germinale della costruzione di senso che per Spaemann orienta, e giustifica, la teleologia (p. 44 ss.).

Ora, se la teleologia trova la sua legittimazione profonda in tale esigenza, essa si rivela un ingrediente cruciale e non un mero accessorio storico della filosofia. In qualche modo il testo di Spaemann si presenta, di conseguenza, come una storia della filosofia, necessariamente assai parziale eppure singolarmente centrata a partire da una visione forte capace di porsi domande ambiziose e classiche. Non è un caso che tra le parti più convincenti del volume vi siano quelle dedicate ai grandi autori classi-

ci ove la teleologia venne per la prima volta riconosciuta quale essenziale strumento di pensiero. Simmetricamente, sarà la peculiare “inversione della teleologia”, che è la più importante ipotesi storiografica adottata da Spaemann nel libro, a determinare l’assetto caratteristico della filosofia moderna; ed è superfluo, infine, richiamare il rapporto come minimo conflittuale del pensiero contemporaneo con la teleologia. Le peripezie della teleologia assumono dunque il significato di una precisa cartina di tornasole esegetica, nonché di una coraggiosa opzione teoretica, attraverso cui decifrare le svolte del pensiero filosofico.

Quale è, allora, il pregnante nucleo di senso della teleologia in grado di farne il motore di tale storia, alquanto alternativa ma feconda ed illuminante, della filosofia *qua talis*? Si tratta soprattutto di una capacità fondamentale di orientamento sensato nel mondo, che Spaemann vede come originaria peculiarità umana e anzi è modellata sull’esperienza dell’agire (p. 52). La teleologia è per così dire parte dell’assetto primario del rapporto dell’uomo col mondo: senza di essa tramonta la possibilità di parlare di causa *in generale*, come mostra in maniera del tutto convincente l’analisi del pensiero moderno e contemporaneo dall’occasionalismo in poi (p. 153 e *passim*). In questo senso si colloca il rivendicato antropomorfismo della lettura proposta: lungi dall’essere spia di una debolezza fondativa, esso rappresenta semplicemente l’ambito costitutivo entro cui è possibile fare esperienza della realtà.

L’ipotesi fondamentale è quella di una fondamentale capacità di dimora dell’uomo entro un cosmo che non gli è estraneo od ostile, secondo una comprensione che appartiene, come osserva acutamente Leonardo Allodi nell’introduzione al volume, alla tradizione dello stoicismo divenuto cristiano. È chiaro che tale opzione rappresenta una scelta ben precisa e discordante rispetto all’orientamento oggi prevalente, divenuto un potente pregiudizio, che vede nella ricerca di senso un fenomeno solo reattivo e residuale rispetto ad un originario che è piuttosto il non-senso: come se l’uomo stesso fosse un antropomorfismo, dice efficacemente Spaemann (p. 40). La ragione non sarebbe un dato primario ma un adattamento privo di spessore e di vero significato. In effetti questa concezione adattativa è ciò che rende in ultima istanza impossibile cogliere il senso della teleologia, perché essa coglie della normalità anziché il senso normativo, razionalmente esigente, solo il senso statistico, che rende impraticabile individuare il *telos*.

D’altra parte la spinta antiteleologica odierna si esprime nella visione della natura come pura spontaneità: da qui la forte ambivalenza del concetto nella cultura contemporanea. Da un lato l’accezione positiva della spontaneità ed autenticità lette unilateralmente in maniera antiteleologica in una sorta di soggettività “pura” in quanto non ordinata; dall’altro l’accezione negativa in quanto “natura” è ciò che preordina e impone vincoli. È chiaro che tali vincoli corrispondono a ciò che il *telos* impone quale istituzione normativa.

Eppure, ed è l’importante analisi storico-teoretica cui si accennava, il fondamentale orientamento teleologico sopravvive, con un decisivo rovesciamento, nella svolta tra pensiero classico e moderno. Diretta in origine al bene inteso come fine sovraindividuale, nella prospettiva della vita buona, la teleologia classica si sposta, in un arco cronologico ben preciso che va dal tardo medioevo ai primi secoli moderni, in direzione di una autonomia e autofondatezza del soggetto che risolve al suo interno la

spinta al compimento. Detto altrimenti, il compimento diviene conservazione di sé, *conatus sese conservandi* per usare la celebre espressione di Spinoza che ne è l'epitome più netta; l'entelechia viene colta in un'accezione che fa di ogni soggetto il termine individuale di una spinta metafisica all'autocentratezza, ove realtà e perfezione sono la stessa cosa (ancora Spinoza). La teleologia sfocia dunque nella grande tesi metafisica moderna sull'indipendenza della sostanza; nonché nell'autoaffermazione del soggetto biologico. Non a caso il suo esito finale è il funzionalismo sistemico-biologico, perfettamente chiuso in se stesso. Senza *dynamis* in senso normativo ed assiologico non vi può essere *telos*: *ens* ed *operatio* finiscono per richiamarsi in perfetta reciprocità e circolarità (p. 146). La natura viene privata di ogni normatività di tipo superiore, poiché la definizione delle regolarità meccaniche del suo comportamento è sufficiente e in certo senso più attendibile. Nell'epoca aurea della metafisica moderna e del dispotismo politico, tale immenso meccanismo regolare viene integrato dall'assoluta volontà divina di porlo in essere (p. 140 ss.).

Noto a margine che, a confermarne la centralità non scontata, questa chiave di lettura è presente anche nei noti saggi dedicati da Spaemann ad autori programmaticamente marginali e proprio pertanto indicativi, come Bonald oppure Fénelon, in cui l'*amour propre* è la versione morale della teleologia come autoconservazione.

Resta da osservare che il punto forse cruciale per una (ri)valutazione della teleologia, al di là di argomentazioni specifiche che Spaemann propone efficacemente nelle ultime pagine del suo libro ma che qui non posso ripercorrere, è certamente il vaglio, ancora una volta, del rapporto tra *telos* e coscienza. Questa tesi di Tommaso (p. 121 e ss.), riferita *in primis* alla coscienza divina, prepara, in un processo storico non lineare, la visione moderna che vedrà in ciò l'ingenuo modellamento della natura sugli oggetti fatti dall'uomo, ove il fine è esplicito fin dall'inizio. Si dovrebbe evitare, invece, la confusione tra *proposito* e *scopo* (p. 316): i processi naturali non avvengono attraverso propositi; e osservare che «se non intendessimo oggetti naturali e artificiali in un certo senso come analoghi, non potremmo certamente discutere della natura in generale» (p. 97). Non a caso il linguaggio è per così dire contaminato di antropomorfismo perché lo è *necessariamente* (p. 324): un mondo puramente materiale e regolare è un mondo ove linguaggio e ragione non possono formulare la stessa tesi della materialità del mondo. Una tesi affine agli argomenti proposti soprattutto da Alvin Plantinga.

In conclusione, detto che il quadro così schizzato sembra a chi scrive pienamente persuasivo nel suo orientamento storiografico e teoretico, e che esso si rivela cruciale come già detto ai fini della comprensione del pensiero complessivo di Spaemann, resta da osservare che la sua esecuzione mostra una vistosa esigenza aperta. Il fatto è che, evidentemente, uno studio completo del tema della teleologia richiederebbe un volume assai più imponente. L'obiettivo di Spaemann non era una ricostruzione completa della riflessione occidentale, favorevole o critica, sulla teleologia, ma un disegno delle linee fondamentali che tale ricostruzione dovrebbe avere (ciò è d'altronde con perfetta chiarezza anticipato già nella *Nota dell'autore*). In particolare Spaemann individua le movenze fondamentali dell'ostilità alla teleologia nella tradizione empirista o nei temi che il darwinismo ha imposto, in maniera senz'altro teoreticamente convincente, ma in sintesi e senza fornirne un'analisi più ravvicinata. Assai utile mi

pare allora la conoscenza dell'ampio e non scontato dibattito che su tali temi ha luogo nella filosofia analitica contemporanea, con opere come quella recente di Nagel (*Mind and Cosmos*), dello stesso Plantinga già citato, o degli scritti neotomistici di Edward Feser, ad esempio. L'effetto di integrazione reciproca che si ricava dalla salda visione teoretica di Spaemann congiunta con tali analisi puntuali, è assolutamente utile ai fini di un'ipotetica ripresa della ragione teleologica, all'altezza della sfida, tutt'altro che insormontabile ma molto aggressiva, della temperie contemporanea.

ANTONIO ALLEGRA