

FRANCIS S. COLLINS, *Il linguaggio di Dio. Alla ricerca dell'armonia fra scienza e fede*, Sperling & Kupfer, Milano 2007, pp. 292.

FRANCIS COLLINS, genetista di fama internazionale, è conosciuto soprattutto come direttore del *Human Genome Research Institute*, l'istituzione pubblica che nel 2005 ha presentato la sequenza del DNA umano. In quest'opera unisce con destrezza accenni autobiografici e una seria riflessione scientifica e filosofico-teologica sull'armonia tra scienza e fede. Fin dall'inizio l'autore indica chiaramente l'obiettivo che si propone: provare che il credere in Dio può essere una scelta pienamente razionale, che scienza e fede sono in una relazione armonica e complementare. Non solo, Collins ritiene anche che, per dare una risposta soddisfacente alle domande più profonde che l'uomo si pone, è necessario operare una sintesi personale tra scienza e fede. Per questo nell'ultima parte del libro si rivolge ai credenti che temono che la scienza possa allontanare da Dio, segnalando che può essere anche una forma di adorazione; incoraggia anche gli scienziati mostrando la razionalità della fede religiosa e mostrando che, tra tutte le concezioni del mondo, l'ateismo è la meno razionale (p. 236).

Il libro è costituito da tre parti chiaramente differenziate e da un'appendice. Nella prima parte (capitoli 1 e 2), racconta con franchezza ed incisività il proprio cammino dall'agnosticismo e dall'ateismo fino alla fede in Dio. In un secondo momento, presenta le obiezioni che personalmente poneva all'esistenza di Dio e come, poco a poco, avesse scoperto che altri prima di lui si erano già trovati davanti alle stesse difficoltà e avevano cercato di dare una risposta soddisfacente. Per rendere più agile ed incisiva l'esposizione, formula le obiezioni come domande: 1) Esiste veramente Dio, o è solo un'aspirazione umana universale, un'idea fantasiosa?; 2) Come è possibile professare una religione, vedendo il danno evidente che si è fatto lungo la storia in nome della religione?; 3) Come può un Dio che è amore permettere la sofferenza nel mondo?; 4) Come può una persona razionale credere ai miracoli? Collins risponde a queste domande con un ragionamento semplice, e al tempo stesso, profondo, nel quale rimane chiaramente manifestata l'impronta che ha lasciato nella sua *forma mentis* la lettura di alcune opere, particolarmente di Lewis e di Sant'Agostino. In questi due primi capitoli la sua strategia argomentativa consiste principalmente nel mettere in evidenza la mancanza di fondamento delle ragioni contrarie, portando il lettore così a dubitare del carattere razionale dell'obiezione presentata.

Nella seconda parte (capitoli 3, 4 e 5), riflette sulle grandi questioni dell'esistenza umana: l'origine ed il senso dell'universo e della vita, inclusa la vita umana. Come è naturale, dedica molte pagine alla storia del progetto "genoma umano" e alle sorprese che produsse la sua decifrazione. È in questa parte che offre argomenti su cui – ragionando a partire dai dati della scienza, con una riflessione di portata metafisica – arriva a proporre l'esistenza di Dio. Secondo Collins, la matematica e le scienze sperimentali hanno guidato gli scienziati fino alla soglia di alcune tra le domande più importanti del tipo: perchè e come ebbe inizio tutto? Tuttavia anche la migliore teoria scientifica sulle origini – il Big Bang – mostra chiaramente i limiti della scienza.

In effetti, avendo raggiunto questa risposta ultima nell'ambito della fisica, rimane la domanda imperiosa: cosa c'era prima? (pp. 62-64).

Nell'ultimo capitolo, dedicato all'origine della vita e alla diversificazione delle specie viventi, considera l'evoluzione come un fatto, proprio perché è quasi impossibile relazionare l'ampia quantità di dati che sorgono dallo studio dei genomi, senza la teoria dell'evoluzione di Darwin. Al tempo stesso, riconosce che ci manca una spiegazione scientifica soddisfacente sull'origine della vita. Per quanto riguarda l'origine delle specie viventi, Collins riassume senza eccessivi tecnicismi i dati più significativi della recente biologia, a supporto dell'evoluzione, che costituiscono una sfida angosciata per coloro che sostengono l'idea che tutte le specie si crearono *ex nihilo*. In quanto all'origine dell'uomo, gli studi comparativi del genoma umano con quello di altri organismi manifestano l'esistenza di un'origine ancestrale comune. E, nella specie umana, le ricerche realizzate nel campo della genetica delle popolazioni sembrano indicare che tutti i membri della nostra specie discendono da un insieme comune di fondatori che vissero 100.000 o 150.000 anni fa nell'Africa occidentale (pp. 123-143).

Nella terza parte (capitoli dal 6 all'11), dopo un capitolo generale dedicato alla *Genesi*, Galileo e Darwin, analizza quattro possibili risposte al problema della compatibilità-incompatibilità tra evoluzione e fede in Dio.

La prima è la risposta naturalistica che attribuisce alla scienza la possibilità *de facto* di dare una spiegazione completa della realtà, senza la necessità di altre istanze cognitive. Dawkins, Dennett e E.O. Wilson, tra altri, affermano che essere evoluzionisti esige essere atei. Collins indica il lato debole – l'errore – della spiegazione di Dawkins con un argomento *ad hominem*: tra gli evoluzionisti più notevoli della nostra generazione si trovano Dobzhansky – russo-ortodosso, credente – e Simpson, agnostico e umanista. Da questo semplice fatto, si può ricavare che il Darwinismo è totalmente compatibile tanto con le credenze religiose come con l'ateismo. Pertanto, a coloro che scelgono di essere atei, l'evoluzione non serve a sostenere tale decisione (pp. 171-172).

La seconda è la risposta del cosiddetto creazionismo. Se, nella concezione naturalistica, la scienza assorbiva la conoscenza filosofica e la fede fino a negarle, qui è la religione quella che decide sulla verità o falsità della teoria evoluzionista. Benché, come segnala Collins, il termine creazionismo ha un senso ampio in cui si potrebbero includere posizioni deiste e teiste, in pratica, designa coloro che, per descrivere la creazione dell'universo e la formazione della vita sulla terra, insistono in una lettura letterale di *Genesi* 1 e 2 (pp. 174-175).

La terza risposta, quella dell'*Intelligent Design* (ID), è quella a cui dedica il maggior numero di pagine. L'ID mette l'accento non tanto sulla spiegazione dell'origine dei primi viventi, ma sugli ipotetici errori della teoria dell'evoluzione. Collins enumera con chiarezza le idee che stanno alla base dell'ID: 1) il pensiero che l'evoluzione promuove un concetto ateo del mondo e, pertanto, che i credenti dovrebbero rifiutarla; 2) la convinzione che l'evoluzione non possa spiegare la complessità della natura, concretamente quello che Behe chiama "complessità irriducibile" (l'esistenza di alcune strutture che sono costituite in modo tale che richiedono l'interazione di molteplici fattori, per cui se ne mancasse uno qualsiasi, smetterebbero di funzionare; per questo, tali strutture non potrebbero mai scaturire da una selezione naturale); 3) infine, siccome l'evoluzione non può spiegare la complessità irriducibile che, di fatto,

si dà nella natura, allora deve esistere un progettista Intelligente, comunque coinvolto in qualche modo al momento di fornire le componenti necessarie, lungo il corso dell'evoluzione (pp. 184-190).

Di seguito, espone le obiezioni scientifiche all'ID. La più significativa è, forse, quella che si riferisce ai recenti progressi della biologia, che stanno mostrando come strutture che compiono la definizione di Behe della "complessità irriducibile" (l'occhio, il flagello batterico, la cascata di coagulazione del sangue) si sono potute assemblare per evoluzione in un processo graduale. Per questo, Collins afferma che i sostenitori dell'ID hanno confuso nuovamente il non-conosciuto con il non-conoscibile, o il non-risolto con il non-risolubile (pp. 190-198).

Da una prospettiva teologica si può dire che l'ID è una nuova forma del "Dio tap-pabuchi", per quanto afferma la necessità di inserire un intervento divino negli spazi vuoti della scienza attuale. Presenta così l'Onnipotente come un Creatore distratto, che deve intervenire ad intervalli regolari per correggere le inadeguatezze del suo piano iniziale e generare la complessità della vita. Con la critica all'ID, Collins non nega che esistano buone ragioni per credere in Dio; al contrario, si riferisce ad esse frequentemente, quando menziona l'ordine della creazione, che la scienza mette sempre più in evidenza. Però si tratta, in questo caso, di ragioni positive che si basano sulla conoscenza, non sulla mancanza momentanea di conoscenza (pp. 85-91).

L'ID, a differenza del naturalismo, riconosce il valore della scienza e della religione, però le mette in relazione in modo indebito. L'armonia tra scienza e religione non consiste nel fare avanzare la spiegazione scientifica nel suo proprio ambito con la religione, o viceversa.

La quarta risposta è quella sostenuta dall'autore del libro: riconosce la razionalità della scienza e quella della fede e le vede in armonia, nel rispetto delle loro reciproche prospettive metodologiche. La sua posizione si potrebbe chiamare "evoluzione teista" o "teismo evolutivo", pur non essendo del tutto convinto da questi termini; non tende neppure ad usare parole come "creazione", "disegnatore", "intelligente", per il rischio della confusione implicita che portano con sé. Propone *Bios*, mediante *Logos*, o: *BioLogos*. I punti centrali di questa visione, che ammette variazioni, sono, in sintesi, i seguenti: l'universo è sorto dal nulla e le sue proprietà sembrano essere state affinate con precisione per rendere possibile la vita; anche se il meccanismo di origine della vita sulla terra è ancora sconosciuto, quando è iniziato, il processo di evoluzione e la selezione naturale hanno permesso lo sviluppo della diversità e la complessità biologica. Una volta iniziata l'evoluzione, non si richiede un intervento soprannaturale; gli esseri umani sono parte di questo processo e condividono un antenato comune con le scimmie; però gli uomini sono anche unici e sfidano la spiegazione evolutiva con caratteristiche che mirano alla loro natura spirituale (p. 204).

A differenza dell'ID, *BioLogos* non pretende essere una teoria scientifica: non propone un Dio per riempire i buchi che la scienza non riesce a spiegare, ma un Dio che dà risposta alle domande cui l'autentica scienza non ha mai preteso rispondere: come è arrivato qui l'universo? Qual è il senso della vita? Invertendo la nota frase di Pascal – «Il Dio di Abramo e di Isacco non è il Dio dei filosofi» – Collins afferma: «Il Dio della Bibbia è anche il Dio del menoma» (p. 216).

L'ultimo capitolo di questa terza parte si pone in continuità con il primo in cui l'Au-

tore ha descritto il proprio cammino dall'agnosticismo-atteismo alla fede. Ora, offre una riflessione sull'itinerario che ha percorso successivamente fino a concludere che questo Dio, di cui era appena arrivato a conoscere l'esistenza, doveva essere un Dio che si preoccupa delle persone. Per Collins, la legge morale è il più forte segnale dell'esistenza di Dio. Inoltre, indica un Dio che ha a cuore gli esseri umani, un Dio infinitamente buono e santo (p. 223). Posteriormente, racconta come il prestare attenzione a questo desiderio di relazionarsi con Lui lo aveva portato a scoprire l'orazione. Da allora, riconobbe, poco a poco, la realtà comune a tutti gli uomini – presente anche in lui – di essere peccatori, cercando aiuto nell'esame di coscienza e nella preghiera. La conclusione di questo cammino – aiutato, in parte, dalle opere di Lewis – è stata la scoperta e l'accettazione di Cristo, realizzatasi nella Chiesa Evangelica (pp. 223-232).

Infine, propone alcune considerazioni interessanti sull'armonia e la complementarità, nella persona dello scienziato, dalle due prospettive: quella scientifica e quella spirituale (di fede religiosa).

Il libro si chiude con un'appendice dedicata a questioni di Bioetica. Anche se, a mio parere, è la parte meno riuscita del libro, l'esposizione è, nella sua sostanza, equilibrata e corretta. Solo in un punto, nel riferirsi alla clonazione per trasferimento nucleare della cellula adulta sarebbe stata desiderabile, forse, maggior cautela (pp. 260-265).

Quest'opera è scritta da un biologo molecolare di riconosciuta competenza, che espone in modo gradevole e senza eccessivi tecnicismi i progressi più spettacolari in questo campo e le sfide che si presentano al filosofo e al teologo. Già per questo solo motivo, il libro merita considerazione. Il contributo di maggior valore si trova però, a mio parere, nella lettura filosofica che Collins trae dai dati della scienza e nella logica trasparente con cui espone i propri argomenti. Certamente, la filosofia che mette in gioco non è la filosofia di uno specialista, ma quella propria di portata metafisica che, di per sé, è insita nella conoscenza ordinaria (p. 27). In questo senso, la sua esposizione ricorda quella di tutta una prima generazione di fisici che, alla fine del secolo XIX e nelle prime decadi del XX, sebbene nei limiti della loro formazione filosofica, si mostrarono aperti e desiderosi di stabilire un dialogo con la filosofia. Merito di Collins è il cercare l'unità e l'armonia dei saperi, con una riflessione sempre metodologicamente rispettosa. In questo senso, il valore epistemologico dell'opera è indubbio. Esprime con chiarezza che nessuna osservazione scientifica può costituire una prova assoluta dell'esistenza di Dio (p. 75). E, più ampiamente, che la concezione scientifica non è sufficiente, per propria natura, a rispondere a tutte le domande sull'origine dell'universo. Non solo non c'è conflitto tra un Dio creatore e quello che la scienza pone in evidenza, ma armonia e complementarità (pp. 77-78), senza la necessità di convertire i testi biblici in trattati scientifici (p. 84).

Val la pena evidenziare l'uso di una ragione "forte" lungo tutto il saggio. Richiama particolarmente l'attenzione, specialmente tenendo conto dell'ambito scientifico culturale in cui si muove l'autore, la chiarezza con cui smonta, con dati scientifici alla mano, gli errori del ricorso a Dio per completare le lacune della scienza. Per esempio, l'interpretazione che hanno dato alcuni teisti alla cosiddetta "esplosione cambriana" (pp. 91-93).

Anche se, dal punto di vista scientifico, la posizione dell'autore è seria, si nota qualche superficialità. Il riferimento alle parole di Giovanni Paolo II al momento in cui la

commissione da lui convocata presentò i risultati dello studio sul caso Galileo, è tratta da Wikipedia. Richiama l'attenzione anche il fatto che, nei numerosi riferimenti al neodarwinismo, non si menziona mai Mayr.

Ci troviamo, in conclusione, davanti ad un libro che merita attenzione: ameno, incisivo, di lettura gradevole, scritto con il desiderio di dialogare con il lettore. Un'opera che mantiene magistralmente sveglio l'interesse, proponendo domande che interpellano e muovono a riflettere. In questo saggio emerge anche la valenza esistenziale, tanto nel contenuto come nell'aspetto di testimonianza. Squisitamente personali sono le sue riflessioni sul dolore, sulla fede come impegno di tutta la persona (cuore, mente, anima) e sulla dimensione umanista della scienza. Il racconto della storia del "Progetto Genoma Umano" manifesta bene come Collins abbia una visione integra della scienza, anche nel suo impegno pratico di servizio al bene della persona (pp. 118-123).

In sintesi, si può dire che l'opera costituisce un valido apporto al dialogo interdisciplinare, tanto nel suo aspetto teorico di contenuto come nell'ambito vitale e personale.

MARÍA ÁNGELES VITORIA

JOSÉ LUIS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El Dios de los filósofos modernos*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 273.

ESTE libro constituye un estudio riguroso del pensamiento sobre Dios – sobre su existencia y su naturaleza – de los autores más relevantes del racionalismo francés y del empirismo inglés, a saber, Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke, Berkeley y Hume.

El profesor J. L. Fernández ha venido centrando su interés durante estos últimos años en el concepto de Dios de los filósofos mencionados. Fruto de esta investigación son las monografías ya publicadas que son recogidas en parte en el presente libro.

Este se estructura en seis capítulos con sus correspondientes apartados, encabezados bajo un mismo título, Dios, en los que se ofrece todo un despliegue de los diversos argumentos invocados por cada uno de estos autores para dar respuesta a la que para ellos es la cuestión central de la filosofía.

La exposición detallada que el autor de este estudio nos ofrece de los argumentos y pruebas presentados por estos pensadores para justificar su respuesta a la pregunta sobre Dios, permite advertir no solo la diversidad de posiciones sino también la oposición que entre ellos se pone de manifiesto, de modo particularmente notable en la referencia a las pruebas *a priori* o *a posteriori* sobre la existencia de Dios.

No pretendo desarrollar aquí, como es obvio, el complejo contenido de las pruebas y contrapruebas ofrecidas por estos filósofos sobre un tema de tanta densidad conceptual como es el referido a Dios. Me limitaré a apuntar algo sobre el enunciado de las cuestiones abordadas en los correspondientes capítulos.

El primer capítulo, dedicado a Descartes, expone cómo aparece Dios en la filosofía, según este autor, a través de la prueba por la presencia de la idea de Dios *en mí* y de la prueba por el *yo* que tiene la idea de Dios.

Especial interés tiene la tan conocida prueba ontológica cartesiana así como lo referente a la infinitud divina, a la veracidad divina y sus consecuencias. También merecen particular atención por su influencia en el pensamiento posterior las tesis de Descartes sobre Dios como causa de las verdades eternas, que no tienen otro fundamento que la absoluta libertad de la voluntad divina, y su concepto de Dios como *causa sui*. El más puro voluntarismo parece darse la mano con el más riguroso racionalismo.

En el segundo capítulo se expone el pensamiento de Malebranche sobre Dios. Se desarrolla en seis apartados, a saber, la prueba ontológica, la prueba por los efectos, la prueba por las verdades eternas, la infinitud, la creación: Dios creador y el mundo creado: Dios, causa única.

Cabe destacar las matizaciones que Malebranche introduce en la prueba ontológica –*a priori*– cartesiana y la necesidad de complementarla con la prueba *a posteriori* por los efectos.

Otro punto de interés crítico es la tesis del ocasionalismo propuesta por Malebranche, con las dificultades que plantea por estar estrechamente ligada a la concepción de un Dios creador entendido como causa única, en clara conexión con la negación de todo tipo de causalidad en las criaturas.

El capítulo tercero tiene como objeto de estudio el pensamiento de Spinoza. Dios es explicado como sustancia absolutamente infinita, que consta de infinitos atributos y en el que todo está marcado por la necesidad. Dios existe necesariamente como también necesariamente existen las criaturas.

No hay lugar en la concepción spinoziana para la libertad en sentido estricto; a lo sumo un peculiar concepto de libertad identificada con la ausencia de coacción, con la consiguiente identificación de la libertad de los agentes intelectuales con la espontaneidad natural de los agentes naturales. Tampoco queda espacio en el pensamiento de este autor para el concepto de Creación, y menos aún para el de religión revelada. J.L. Fernández aborda todas estas cuestiones con la objetividad que caracteriza toda su investigación, que permitirá al lector percibir por sí mismo las dificultades que entraña la compleja doctrina spinoziana.

La exposición del pensamiento de Locke, a la que se dedica el capítulo cuarto, se desarrolla en dos apartados. A saber, la idea de Dios, que no es innata sino adquirida, y la existencia de Dios como tarea de la razón. En mi opinión cabe señalar aquí que, con independencia de las observaciones que puedan hacerse a estas tesis, son particularmente claras en contraste con las enmarañadas tesis de los autores anteriormente estudiados.

Por lo que se refiere a Berkeley, al que se dedica el capítulo quinto, hace observar Fernández cómo uno de los objetivos de la filosofía del autor de la famosa tesis “*esse est percipi*” es la consideración de Dios, pero no aislada de su teoría del conocimiento, pues depende inmediatamente de su doctrina de la percepción.

Desde esta doctrina de la percepción, Berkeley niega el valor de las pruebas *a priori* que arrancan de la idea de Dios, como también las pruebas *a posteriori* que suponen la existencia de las sustancias materiales al margen del sujeto que las percibe.

Se requiere, pues, según Berkeley, un nuevo tipo de pruebas *a posteriori* fundadas principalmente en la pasividad de las ideas, así como en la continuidad de las ideas, en el movimiento y en el lenguaje visual. A cada una de estas pruebas se presta la debida atención en este capítulo.

La presente investigación se cierra con el capítulo sexto, dedicado al pensamiento de Hume. En notoria contradicción con los filósofos anteriormente estudiados que dan muestras de su esfuerzo en pro de la racionalidad de la existencia de Dios, Hume dedica muchas de sus páginas al tema de la religión. No precisamente para defender su racionalidad, sino para atacarla en sus fundamentos.

J. L. Fernández menciona a este propósito el *Tratado sobre la naturaleza humana*, que, como es sabido, termina admitiendo como proposiciones significativas únicamente las proposiciones formales de la lógica y de la matemática, y las proposiciones de hechos empíricamente verificables, con el consiguiente rechazo de todo lo perteneciente al ámbito de la metafísica, como es, entre otros temas, el concepto de causa.

También hace mención de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, que contiene una sección en contra de los milagros y de las profecías, así como su *Historia natural de la religión* y sus *Diálogos sobre la religión natural*, que aparecieron después de su muerte. El saldo general de estas dos obras es el de un Dios probablemente creador de un mundo con el que no tiene más relación, y una visión puramente terrena de las religiones.

Pero es sobre todo a la crítica de Hume a las pruebas de la existencia de Dios, y, en especial, al argumento del orden, a la que se presta una completa atención en este último capítulo.

Nos encontramos ante un trabajo que añade a sus indiscutibles méritos de investigación rigurosa el reunir en un solo volumen el pensamiento disperso de estos filósofos modernos, que contribuirá ciertamente a potenciar el interés de la filosofía actual en un tema tan central en la filosofía de todos los tiempos.

MODESTO SANTOS CAMACHO

VIRGILIO MELCHIORRE, *Essere persona. Natura e struttura*, Fondazione Achille e Giulia Boroli, Milano-Novara 2007, pp. 288.

IL personalismo è stato, alla fine del secondo conflitto mondiale, la felice occasione per una presenza culturale del pensiero cattolico in un mondo in cui l'ideologia nazista finiva in un tragico tramonto di stragi e l'incombente ideologia marxista – un marxismo al potere – sembrava monopolizzare le istanze di liberazione sociale e politica. Se consideriamo la rapida, quasi vertiginosa vicenda di quel “secolo breve” che fu il xx secolo, si impone una riflessione rigorosa, un pensare fino in fondo la caduta di senso che oggi è sottesa alle più audaci realizzazioni tecniche, “piccoli miti compensatori” osservava già decenni fa Maurice Merleau-Ponty, che non colmano il vuoto che discende “dall'uso tutto profano della vita”.

Opportuno giunge, di fronte a queste situazioni limite, il presente volume di Virgilio Melchiorre, che del personalismo fa un puntuale bilancio storiografico e speculativo. L'uscita del libro costituisce un fatto culturale notevole, sia per la ricchezza di informazioni che coprono l'ambito del personalismo europeo, in particolare la Francia e l'Italia, ma pure la Germania, sia per l'elaborazione di prospettive teoretiche intorno alla nozione di persona e di comunità di persone. La pluralità degli autori e delle correnti documenta un fiorire di movimenti etico-politici e di relative posizioni speculative, e ciò rende difficile una classificazione unitaria. Utile quindi, oltre all'ampia parte storiografica, un puntuale glossario del linguaggio personalistico nelle sue varie accezioni.

Nell'impossibilità di indicare un profilo unitario facciamo riferimento ad un capitolo centrale del libro, il v della prima parte, *Ripresa e passaggio*, ove Melchiorre traccia una sintesi della sua riflessione sul personalismo, o meglio sull'idea di persona, il modo di concepirla dopo l'esperienza storica che ci divide dal celebre manifesto di Emmanuel Mounier (*Refaire la Renaissance*, in *Révolution personaliste et communautaire*, *Oeuvres de Mounier*, vol. 1, Seuil, Paris 1961, pp. 137-174). La persona è vista da un lato come il luogo della dinamica interiore, che avvolge nella singolarità unificante della coscienza la pluralità del reale; il titolo stesso del volume *Essere persona* rivela il carattere ontologico e quindi metafisico della realtà personale, dell'universo della intensa personalizzazione della realtà e del vissuto. A me ricorda il celebre enunciato di Stefanini: «L'essere è personale e tutto ciò che non è personale nell'essere rientra nella produttività della persona, come mezzo di manifestazione della persona e di comunicazione tra le persone» (*Personalismo sociale*, Studium, Roma 1952, p. 11). Dall'altro, la persona è relazione interpersonale. E qui Melchiorre esprime in forme e in linguaggi nuovi il personalismo comunitario, la sua “rivoluzione” ideale, ma calata nel pieno del vissuto intersoggettivo: una traduzione in termini ontologici personalistici di quella ampia e costante attenzione di Melchiorre alle più significative espressioni della riflessione contemporanea successiva ad «Esprit»; un ripensamento in termini personalistici della più diversa, originale e anche radicale filosofia della seconda metà del secolo scorso, tra decostruzione e nostalgia del senso perduto.

I termini del titolo del capitolo sono “ripresa” e “passaggio”. Si tratta della ripresa del programma di Emmanuel Mounier e del passaggio alle accennate tematiche della

riflessione filosofica più recente, ma anche un ritorno alle fonti classiche: Melchiorre allude al *Simposio* platonico ed io alluderei con Stefanini a quel “vivere assieme ai problemi” della *Lettera VII* di Platone e alla funzione maieutica, simbolica della parola. Il “passaggio” è compiuto nel segno di un parlare come “struttura originaria”. Il linguaggio è comunicazione, sguardo sull’altro e dell’altro, iscrizione della persona nella concretezza del vissuto come pensiero e corporeità propria. Una fenomenologia che richiama anche Marcel, soprattutto nell’autotrascendimento della persona verso una “parola che ci precede e ci fonda”, per usare la suggestiva espressione di Paul Ricoeur, che di Marcel, e di Jaspers, fu discepolo. Forse una sintesi del discorso si potrebbe cogliere nel concetto di persona come “prospettiva” e come “maschera”. L’irripetibile singolarità della persona è sempre prospettica, “prospettiva finita”, ma anche “apertura sull’infinito”. In quanto prospettiva è anche maschera, sia perché *prósopon* (il termine greco di persona) è lo sguardo che si proietta in avanti, sia per le ombre in cui l’uomo occultato dalla maschera può nascondere la sua identità.

La breve ma incisiva conclusione del volume non si allontana dal programma dell’ultimo capitolo della prima parte, il v, su cui ci siamo soffermati. Melchiorre a completamento della sua concezione della persona si confronta con la “legge della posizione utopica” di Plessner (l’uomo si troverebbe inserito nella realtà in posizione eccentrica, perché aderente ad un contesto immanente ed allo stesso tempo rivolto ad un suo costante trascendimento) e coglie il più proprio della persona nello sguardo in avanti (*prósopon*) da un lato, nella ambiguità della maschera dall’altro. La persona che si sporge come esistente nell’ampio grembo dell’essere si definisce inoltre in forma analoga attraverso il suo compito, che può essere mutuato anche dall’originaria narrazione biblica sulla creazione dell’uomo: *immagine* di Dio per struttura ontologica, *somiglianza* a Dio per audace, arduo compito personale ed intersoggettivo.

Nell’illustrare il primo personalismo italiano, quello di Luigi Stefanini, professore a Padova negli anni centrali del secolo scorso, Melchiorre ha la bontà di introdurre nel testo il paragrafo *Un’eredità non spenta: Armando Rigobello*. In realtà, io ho l’opinione che il personalismo vero e proprio abbia in parte esaurito il suo compito e condivido sostanzialmente la celebre affermazione di Ricoeur “muore il personalismo, ritorna la persona”. Ma in fondo poi mi accorgo di non dissentire sostanzialmente da Virgilio Melchiorre, poiché sono le idee che valgono non le appartenenze di scuola. Maturato all’inizio in seno alla cultura italiana e francese, ho poi cercato, dopo l’immatura morte di Luigi Stefanini, maestro indimenticabile e non dimenticato, di dare spazio ad una “eredità non spenta”, come ben dice Melchiorre. La mia ricerca successiva si orienterà sempre più sul pensiero classico tedesco, in particolare su Kant, in modo ancor più specifico sulla decisiva ed ambigua nozione di trascendentale. La mia posizione si può riassumere nel titolo di un paragrafo del mio più recente lavoro, che risale agli ultimi mesi dello scorso anno: *L’apriori ermeneutico, trascendentale nella struttura, personale nell’esercizio*. Il lavoro accennato è *L’apriori ermeneutico. Domanda di senso e condizione umana* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2007). L’interpretazione è elemento qualificante l’apertura prospettica della persona, struttura trascendentale ma operata da una richiesta di senso che, radicalizzata, cioè pensata fino in fondo ci dà la struttura ontologico-metafisica della persona umana: autenticità nella differenza, ulteriorità nella prossimità.

Si può concludere constatando come la persona (e il volume di Virgilio Melchiorre ne è una puntuale, pensosa, ampia testimonianza), costituisca un termine di essenziale riferimento per cogliere le suggestioni più originali delle varie proposte, anche le più avanzate, dell'antropologia contemporanea. Assumere la consapevolezza critica di ciò significa anche rimuovere i divieti a portare innanzi un pensiero di vigorosa apertura alla trascendenza. La complessità del vissuto, le prospettive ermeneutiche che ne illuminano le ombre e che ne esplicano riserve di senso, trovano nella persona un mobile orizzonte prospettico oltre il quale si avverte una presenza che "ci precede e ci supera".

ARMANDO RIGOBELLO

NATALIA LÓPEZ MORATALLA, *Cerebro de mujer y cerebro de varón*, Biblioteca Instituto de Ciencias para la Familia, Rialp, Madrid 2007, pp. 125.

THERE were Mr. and Mrs. Weston; delighted to see her and receive her approbation, very busy and very happy in their different way; she, in some little distress; and he, finding every thing perfect.

“Emma,” said she, “this paper is worse than I expected. Look! in places you see it is dreadfully dirty; and the wainscot is more yellow and forlorn than any thing I could have imagined.”

“My dear, you are too particular,” said her husband. “What does all that signify? You will see nothing of it by candlelight. It will be as clean as Randalls by candlelight. We never see any thing of it on our club-nights.”

The ladies here probably exchanged looks which meant, “Men never know when things are dirty or not;” and the gentlemen perhaps thought each to himself, “Women will have their little nonsenses and needless cares.”

As this extract from Jane Austen’s novel, *Emma* (chapter 29) illustrates, gender difference is a subject that has long attracted the attention of artists, writers, and philosophers. In more recent times, scientists too (in particular, geneticists and neurobiologists) have begun focusing more intently on the subject. The present book, written by Natalia López Moratalla, professor of Biochemistry and Molecular Biology at the University of Navarra and president of the Spanish Association of Bioethics and Medical Ethics (Asociación Española de Bioética y Ética Médica, AEBI), attempts to present, in accessible terms, the results of current scientific research, and to offer a picture of gender differences at fundamental levels of biological organization. The differences observed at these levels provide a deeper insight into male-female differences, and additionally serve as a source of ideas for developing a philosophy of gender.

The book begins by focusing on the genetic roots of the male-female difference (Chapter 1), then goes on to explain how the brains of males and females develop and mature differently (Chapter 2). Further on, it compares the brain structure of adult men and women (Chapter 2). Finally, it discusses the differences in the functioning of male and female brains (Chapters 2-3).

It is a well-known fact that that men have an asymmetrical chromosome pair (XY) in their genetic makeup, whereas women possess a symmetrical pair (XX). Recent research has more completely shown how genes in the Y chromosome are truly crucial for distinctively male corporal formation. Other recent studies have further revealed that the DNA contains instructions for regulating brain development, leading it along pathways different for men and for women. The final result -the fully formed organism- thus has distinctly male or female features.

Researchers have discovered gender differences in the outer portion of the brain (cerebral cortex). In males, the area devoted to spatial perception (parietal cortex) is larger. In women, on the other hand, a higher density of neurons is to be found in the area associated with language processing and comprehension (cortex of the temporal lobe). Furthermore, in women, other areas are larger too: e.g. those associated with emotional control (prefrontal cortex) and option-weighting and minor pre-

occupations (anterior cingulate cortex). As for the inner region of the brain (limbic system), researchers have likewise detected gender differences. In males, the area associated with quick, automatic emotional responses (amygdala) is larger. The centers related to sexuality within the hypothalamus are roughly double in size compared to those in women. On the other hand, women have larger structures responsible for visceral states (insula), hormone production and control (hypothalamus), emotional memory (hippocampus), and production of fertility hormones and activation of maternal functions (pituitary gland).

Recent advances in scanning techniques such as PET and NMR now permit neuroscientists to do real-time observation of brain activity in a subject performing a mental task. This is like seeing the brain "in action". Various tests involving male and female subjects have revealed intriguing differences in brain dynamics. For language purposes, females generally activate both halves (hemispheres) of their brain, whereas males predominantly use the left hemisphere. This so-called "lateralization" in males leaves larger areas in their right hemisphere free, available for use in visual-spatial tasks. Thus, in trials where subjects were asked to mentally rotate 3-D figures, males were found to perform better. Real-time brain scans further revealed that when performing this kind of task women not only employ both hemispheres of the brain, but also follow a more complicated neuronal strategy, activating their memory and recognition areas more as compared to men. (All the above, suggests the author, could explain why women outperform men in language tasks, while men outperform women in spatial orientation tasks. As the half-serious, half-humorous title of a popular book by Allan and Barbara Pease reads, *Why Men Don't Listen and Women Can't Read Maps*).

Other recent tests have revealed that disagreeable words seem to have a greater impact on the female brain, activating more areas. Males' brains, by contrast, react in practically the same way before disagreeable and neutral words. This difference may help to understand the varying degrees of intensity with which men and women react to linguistic stimuli, especially disagreeable ones. In yet other trials, researchers found that the sight of unhappy faces activates the right hemisphere more in men and the left hemisphere more in women. (The sight of happy faces, on the other hand, activates areas in the left and right hemispheres in both men and women). Again, such findings could help to explain the differences in the way males and females perceive the emotional states (especially sadness) of people around them.

These and other intriguing findings summarized in the book (such as the different reactions in men's and women's brains in human experiences like humor and falling in love) lead the author to conclude that a genuine difference exists between the male and the female brain, both in structure and manner of working. Thus, while men and women are both capable of tasks like memory recall, imagination, conceptualization, or abstract thinking, their respective brains in fact do these activities with different styles. Males and females, performing similar tasks, activate different areas of their brains and employ different neuronal strategies.

Obviously, scientists are only just beginning to penetrate the workings of the human brain with their instruments and techniques. The current state of research, as may be gleaned from this book, is such that numerous questions remain, and some

answers are incomplete. Take, for instance, the relation between “size” and “task proficiency” – does the larger physical size of a zone or structure of the brain necessarily translate into better performance in activities associated with that area, or could the relation be more complex? Or, again, can we fully grasp the significance of the scanner-observable activation of brain areas when a human subject is doing something as subtle and complex as appreciating a joke or judging another person’s sentiments?

Despite such limitations in current neurobiological research, the information that the author gathers and presents in this book provides a highly enriching picture of male-female differences. The reader can at least glimpse the molecular and neurological “how” and “why” of behavioral differences between men and women. Furthermore, the empirical data serve as a good starting-point or springboard for more philosophical considerations (which the author proffers at several points, especially in the Epilogue). The author’s contention is that maleness and femaleness have been shown by modern scientific research to be more deeply rooted in human biology than has heretofore been imagined. Thus, men are men and women are women not simply because they are assigned these roles by cultural forces, nor because they can choose at will to live as male or female; rather, each person’s gender is inscribed in that person’s DNA; hardwired into that individual’s brain, and constantly manifested in the distinctive activity of that person’s brain: «They are man and woman ‘ontologically’» (p. 122). This linkage of biology with philosophy is somewhat reminiscent of Aristotle, who, starting from biological observations, arrived at metaphysical ideas like *physis* (teleological essence) or *aitia* (causes).

One important consequence of the above: while the equality between man and woman must be acknowledged (maleness and femaleness are two modes of incarnation of the human essence), so too should the profound differences between the sexes be recognized. A correct anthropology cannot now ignore empirically demonstrated differences at levels ranging from the molecular, through to the organic, all the way to the functional. The recognition of male and female peculiarities ought to enrich any reflection on the identity and social role of human persons, and their specific contribution to mutipersonal realities such as marriage or the family. The author’s stated hope is that the book will contribute to a shift, away from an emotionally or ideologically-charged discussion on gender, towards a more serene and objective study of the matter.

JOSÉ ALVIAR

ADRIANO PESSINA, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 120.

SI è scritto tanto di eutanasia e se ne continuerà a scrivere per molto ancora. Tra le ragioni che si possono offrire per spiegare questo fenomeno c'è n'è una, evidente a tutti, che potremmo chiamare socio-politica e si riferisce all'odierno tentativo in vari Paesi di aprire i canali legali affinché l'eutanasia, o quanto meno il suicidio assistito, siano garantiti giuridicamente. Un'altra ragione, di natura etica, è forse meno evidente. Si tratta della difficoltà di discutere razionalmente sull'eutanasia. Forse in questo caso più ancora che in altri, appare con maggiore evidenza l'impossibilità di dialogo che segnalava MacIntyre nel suo libro *After virtue* del 1981 (trad. italiana: *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, a cura di M. D'Avenia, trad. di P. Capriolo, Armando, Roma 2007²).

In questa prospettiva, se prendiamo, per esempio, le discussioni sull'aborto troveremo tanti argomenti a favore e contro, e andando più in profondità, scopriremo due modi diversi di concepire sia la norma morale che vieta l'uccisione di un altro uomo, sia la considerazione di chi e quando si possa definire persona umana. In questo dibattito, però, è chiaro l'oggetto della discussione: tutti, o quasi, concordano nel definire che cosa si intenda per aborto. Invece, quando ci imbattiamo nella lettura di articoli, o libri, che parlano di eutanasia, oltre alla diversità esplicita delle concezioni morali dei vari autori, troviamo una grande difficoltà nel comprendere di che cosa si stia parlando. Dietro il termine "eutanasia" possiamo trovare un contenuto semantico, e anche morale, molto diverso: da azioni che tutti riprovano, come l'uccisione deliberata di un paziente contro la sua volontà, ad altre di grande significato medico e morale, come quella di lenire il dolore in un paziente moribondo. Sarebbe semplicistico però, pensare che questo problema sia riconducibile ad una questione linguistica. Si tratta invece di un diverso modo di concepire alcuni elementi essenziali nel discorso etico che, nel discutere di eutanasia, entrano in gioco, tante volte in modo implicito. Ci riferiamo alla considerazione morale delle azioni e delle omissioni, alle intenzioni che generano le scelte concrete e alla motivazione dei soggetti, alla possibilità di distinguere sulla diversa responsabilità delle conseguenze che sono volute e di quelle che sono solo previste, ecc.

Il libro di Adriano Pessina, Ordinario di Filosofia Morale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore e direttore del Centro di Bioetica dello stesso Ateneo, è senza dubbio un valido contributo per la comprensione del discorso, e della discussione, sull'eutanasia. Si tratta di un saggio breve che riesce a far luce su alcuni dei problemi concettuali che la riflessione accademica porta avanti da vari decenni. Il sottotitolo del libro viene spiegato nell'introduzione: «non si può pensare e discutere dell'eutanasia senza parlare *della morte e di altre cose*, perché nel dibattito sull'eutanasia emergono alcune questioni decisive che riguardano il modo con cui l'uomo pensa e descrive se stesso, il tema della sofferenza e del dolore, delle relazioni umane, della prassi medica, dei diritti e del senso dell'esistenza» (p. 7). Questo testo si collega ad altri dell'Autore, di ambito bioetico, tra cui spicca sicuramente *Bioetica: l'uomo sperimentale* (Mondadori, 1999).

Nel primo dei sette capitoli troviamo una delle tesi centrali del saggio. Già il titolo “L’eutanasia *liberale*” mostra che la pretesa del riconoscimento giuridico dell’eutanasia (o del suicidio assistito) come scelta autonoma dell’individuo abbia poca consistenza. «Nessuna società liberale e democratica (cioè non autoritaria e non confessionale) può esistere senza elaborare criteri di giustizia e, quindi, senza limitare l’esercizio dell’autonomia individuale» (p. 21). Come si scrive poco prima, non si è *liberi* di diffamare o di offendere i cittadini. Più concretamente, per quello che riguarda la scelta di essere ucciso tramite l’eutanasia, si spiega che «il divieto di uccidere, e in particolare il divieto di uccidere l’innocente, non è un accessorio in una società, nemmeno in una società liberale, perché questo divieto è la condizione necessaria (sebbene non sufficiente) per l’esistenza della società stessa» (p. 19).

Il secondo capitolo è dedicato ad un paziente lavoro di potatura nel fitto bosco che avvolge il tema in studio. In esso si affronta la definizione dell’eutanasia e, strettamente correlata ad essa, la spinosa questione della distinzione tra uccidere e lasciar morire, su cui si può trovare una sterminata bibliografia, soprattutto in ambito anglosassone. Pessina definisce l’eutanasia come «l’atto con il quale si provoca direttamente e volontariamente il decesso di una persona affetta da malattia o disabilità gravi» (p. 27). È da sottolineare come l’Autore distingua questa dall’abbandono terapeutico e dalla cessazione dell’accanimento, il che implica una presa di distanza dalla solita distinzione tra eutanasia attiva e passiva, che tanti problemi di comprensione ha comportato. Con questa proposta rimane ancora aperta la questione di capire se, e perché, eutanasia e abbandono terapeutico siano uguali o no dal punto di vista morale; e anche quella su che cosa sia da considerare “abbandono terapeutico” e che cosa sia “cessazione dell’accanimento”. Tuttavia, con la distinzione appena menzionata si riesce meglio a tenere salva la valutazione negativa netta dell’eutanasia così definita.

Nel rispondere a Rachels, e agli Autori che lo seguono nella tesi dell’equivalenza tra uccidere e lasciar morire, l’Autore chiama in causa la differenza tra la motivazione dell’agire e l’intenzionalità propria delle azioni. Nella sua risposta troviamo la distinzione che Lamb riprende da Callahan tra causalità e colpevolezza, mostrando come «quanti pretendono di far cadere la distinzione tra lasciar morire e uccidere [...] vanno nella direzione di voler negare che la morte è un *evento naturale*» (p. 34). Su questo punto così decisivo nel dibattito attuale, ci sarebbe piaciuto un ulteriore approfondimento dei problemi che la tesi dell’equivalenza presenta a livello di teoria dell’azione, e il problema costituzionale sottostante all’interno di una concezione etica utilitarista. È interessante il dialogo che l’Autore fa alla fine del capitolo con la lettura critica di Neri della Dichiarazione della Congregazione della Dottrina della Fede sull’eutanasia.

“Il diritto a rifiutare i trattamenti” e “Il cosiddetto diritto alla morte” sono gli argomenti del terzo e del quarto capitolo rispettivamente. Nel primo troviamo la condizione adeguata perché tale rifiuto abbia luogo e questa condizione è un buon rapporto medico-paziente, che Pessina definisce *alleanza terapeutica*. Questa è molto distante, sia dal paternalismo medico (sufficientemente criticato nella bibliografia bioetica), sia da un’esagerata autonomia del paziente che finisce col far sparire il medico e la sua responsabilità all’interno di tale relazione. La volontà del paziente di rifiutare le cure è condizione necessaria ma non sufficiente: c’è bisogno di una situazione parti-

colare che giustifichi tale scelta; ecco perché l'analogia diretta tra rifiuto di terapia e richiesta eutanasi non regge. A questo proposito si prende in prestito dalla teologia il concetto di sacrificio, che comporta il dire di no a un bene concreto, in vista di un altro bene più alto. Da questi cenni risulta chiaro che ci deve essere sempre un contenuto nella decisione: se da un punto di vista legale potrebbe essere sufficiente che il rifiuto delle terapie sia libero e consapevole, da quello morale è necessario che ci sia una motivazione adeguata. Al termine di questo capitolo l'Autore offre un'interessante distinzione tra accettazione e rassegnazione (e richiesta della morte). Spiega che «rassegnazione e vitalismo sono due facce della stessa medaglia: entrambi sono frutto della svalutazione della condizione temporale e diveniente della vita umana [...]. Entrambe queste imposizioni sono incapaci di rendere pienamente ragione del valore della condizione mortale propria dell'uomo» (p. 55).

Il quarto capitolo comincia con l'esame della differenza morale, a livello di responsabilità, tra il suicida e il medico che applica un'eutanasi richiesta autonomamente dal paziente. Poi vengono analizzate altre distinzioni concettuali che nei dibattiti pubblici, e anche accademici, sono solitamente oscurate o almeno non percepite adeguatamente. Concretamente la diversità che c'è tra espressioni del tipo: "diritto a morire", "diritto a morire con dignità" e "diritto ad essere accompagnato nel morire". La conclusione alla quale arriva l'Autore, dopo aver passato in rassegna i concetti di "vita biologica" e "vita biografica", della relazione tra valore e diritto, e di un ipotetico dialogo tra Kant e Charlesworth, è che «la morte non è un bene e il suicidio non può essere valutato né come un diritto, né come un bene morale», pertanto «il fatto che qualcuno non possa procurarsi da solo ciò che è male, e venga vietato a chiunque di procurargli quel male, non può di certo essere considerato come una forma di ingiustizia o di limitazione della libertà, ma come forma di tutela e di difesa del soggetto stesso» (p. 70).

La richiesta di eutanasi che appare in alcuni settori delle società liberali attuali ha radici ben precise, che sono studiate nel quinto capitolo: "Il contesto culturale tra rimozione della morte e rimozione del limite". In questa parte l'Autore si spinge ad analizzare le idee fondanti che la cultura offre per giustificare l'eutanasi. In dialogo con Viano, fa emergere le categorie di una *metafisica fai da te*, che confonde la questione del *limite*. Questa è importante per poter distinguere la differenza essenziale tra il potere pratico e quello teorico dell'uomo su alcuni aspetti della sua esistenza. «Rimozione della morte ed estensione delle libertà di scelta sono, forse, due delle condizioni che ci permettono di comprendere perché l'eutanasi inizi ad essere accolta nel discorso pubblico come argomento discutibile, cioè come qualcosa di cui si possano vagliare le ragioni» (p. 86). Il capitolo finisce con un invito a recuperare il senso del vivere, la cui perdita ha condizionato il discorso eutanasi. Citando parole di Scheler, si parla della *leggerezza metafisica* del vivere umano in cui non è presente l'idea della morte. Sulla base di queste considerazioni è possibile costruire un discorso adeguato, oggi molto necessario, sulla malattia e sul suo significato esistenziale.

"La amministrazione della morte" è il titolo del sesto capitolo che presenta se pur brevemente alcune questioni etiche che emergono in paesi (Olanda e Belgio) in cui sono legalizzati o depenalizzati il suicidio assistito e l'eutanasi. È da sottolineare la situazione a cui porta la *normalizzazione* della pratica eutanasi, che «finisce di fatto

con l'avallare il giudizio che il paziente dà di se stesso, e cioè di essere di troppo, di peso, di non avere più quella dignità che, se fosse riconosciuta socialmente, comporterebbe il rifiuto ad acconsentire alla sua richiesta» (p. 99). Breve, ma convincente risulta anche il modo di criticare l'espressione *vita degna di essere o no vissuta*: «soltanto capovolgendo la prospettiva, quindi, possiamo accettare l'affermazione per cui ci sono sofferenze, dolori, miserie, *indegni* per l'uomo; ma, appunto, non è l'uomo a essere indegno, è ciò che gli capita, o ciò che egli stesso fa ad essere indegno di lui» (p. 101).

Il saggio si chiude con un capitolo che è più una provocazione ad ulteriori sviluppi che una vera trattazione: qui è particolarmente evidente la sinteticità di tutta l'opera, ma ciò non significa che il tema accennato sia superfluo. Anzi, forse qui, nell'intrecciarsi delle questioni filosofiche e teologiche implicite nel discorso sull'eutanasia, troviamo alcuni argomenti che sono quasi sempre assenti nella trattazione accademica. Oltre alle difficoltà insite nell'affermazione secondo la quale la vita non ci appartiene ed è un dono, e all'interessante appunto critico ad alcune tesi di Küng, Pessina allude alla censura che riguarda la *vita dopo la morte*: questa «non è una questione secondaria per la ragione umana, per l'esercizio della filosofia [...] L'uomo non può ignorare che l'aspirazione alla felicità e alla realizzazione di sé che percorre ogni suo concreto progetto trova nella morte un segno di contraddizione ed una domanda radicale sul senso ultimo dell'esistere» (p. 115).

Il testo di Pessina sarà di grande aiuto per coloro che vorranno migliorare le loro conoscenze su questo delicato tema dell'etica contemporanea. Il modo dialogico in cui si presentano i diversi argomenti fa sì che ne possano usufruire sia coloro che condividono l'opposizione all'eutanasia, sia coloro che trovano giustificabile la sua pratica in alcune circostanze. «Per ora non ci resta che discutere di diritti e doveri, di libertà e autonomia, creando le condizioni migliori perché non si interrompa, con la vita, anche l'inquieto ricerca della ragione sul perché della morte» (p. 116).

PABLO REQUENA MEANA

MARIALUISA-LUCIA SERGIO, *Confronto con la fede. Religione civile e identità cristiana nella cultura laica della Costituzione*, Studium, Roma 2007, pp. 135.

GLI orrori della guerra e delle persecuzioni razziali avevano fatto sì che nei primi anni del secondo dopo-guerra entrasse in crisi la fiducia della cultura liberale nei sistemi di pensiero immanentistici. In questo contesto, intellettuali e giuristi laici sentirono il bisogno di ripensare la democrazia proprio in termini di apertura allo statuto pubblico della religione come fondamento morale di una società libera e giusta. Per tornare ad intendersi, dopo il dramma della guerra, laici e credenti cercarono di pensare i nuovi principi-base della vita in comune, il primo dei quali è l'individuo inteso come persona umana.

Il libro di Marialuisa-Lucia Sergio ricostruisce la proposta intellettuale di una parte dell'antifascismo laico in fase costituente. Si trattava di un richiamo doppio, alle radici cristiane dell'identità europea e al primo illuminismo, diverso dal filone illuminista che aveva nutrito il nazifascismo. Il primo illuminismo era infatti quello che opponeva all'arbitrarietà dello Stato assolutista un diritto di natura e quindi un'idea metafisica.

Nel primo dei cinque capitoli che compongono l'opera, l'Autrice illustra le modalità in cui veniva concepita la religione civile nel secondo dopoguerra in Europa e in America. Durante le trattative per la ricostruzione della democrazia europea nel dopoguerra viene rilanciata la legge naturale a sostegno dei diritti umani. Il personalista cattolico Jacques Maritain riesce a convogliare il consenso di uomini di diverse ispirazioni su un'unica piattaforma di valori assiologicamente fondanti e condivisi. In campo protestante, Denis de Rougemont e Henri Brugmans radicano nel cristianesimo la battaglia per la promozione dei diritti della persona umana e la propongono come missione storica della nuova Europa. In America, è significativa l'opera di Leo Strauss: il timore del popolo per la sanzione divina in caso di trasgressione della legge è, secondo lui, un elemento che favorisce l'osservanza delle leggi. In quest'ottica, Strauss propone una religione *civile* in quanto funzionale alla salvaguardia dell'ordine legale della *civis*. Le sue teorie incentivarono soprattutto alcuni aspetti insiti nella cultura americana, anzitutto la missione universale che l'America avrebbe dovuto adempiere.

Il secondo capitolo affronta la questione in Italia, dove il diritto naturale viene notevolmente rivalutato nel dopoguerra. Giuristi laici come Alessandro Passerin d'Entrèves e Piero Calamandrei protestano contro la dominante ideologia positiva del diritto che teorizza la presunta neutralità etica delle norme legali. La rivalutazione del diritto naturale proviene anche da Guido De Ruggiero, che rivolge una forte critica all'idealismo, alla ragione astratta e uniformante dello storicismo, e richiama l'illuminismo previo, per il quale l'origine dei diritti umani è nella natura.

Questo clima spiega perché Piero Calamandrei appoggi la proposta di Giorgio La Pira di inserire nel preambolo della Carta fondamentale un riferimento trascendentale o spirituale ai suoi fondamenti primi. Viene affrontato pertanto, nel corso del dibattito costituente, il problema se fosse opportuno inserire nella carte costituzionale il nome di Dio; ma il tema viene scartato per l'influsso di Benedetto Croce. Egli aveva infatti orientato a lungo il dibattito tra laici e cattolici sullo statuto della reli-