

RECENSIONI

MARIANO ARTIGAS, THOMAS F. GLICK, RAFAEL A. MARTÍNEZ, *Negotiating Darwin. The Vatican Confronts Evolution 1877-1902*, John Hopkins University Press, Baltimore 2006, pp. 336.

QUALI furono le prime reazioni delle autorità Vaticane alla teoria dell'evoluzione dopo la comparsa dell'*Origine delle Specie* di Charles Darwin (1859)? Quale fu la politica della Chiesa di fronte ad un possibile nuovo "caso Galileo" due secoli dopo?

Grazie all'apertura degli archivi segreti del Vaticano nel 1998, Mariano Artigas (†2006, professore di filosofia presso l'Università di Navarra, Pamplona), Thomas F. Glick (professore di storia presso la Boston University, Massachusetts) e Rafael A. Martínez (professore di filosofia presso la Pontificia Università della Santa Croce, Roma) hanno potuto condurre un'attenta e precisa indagine storica sui documenti originali allo scopo di far luce su quanto realmente accaduto nelle decadi successive alla pubblicazione dell'*Origine delle Specie*, dal 1877 al 1902.

Il tema creazione-evoluzione e Chiesa versus Darwin, oggetto di molte discussioni e approfondimenti proprio in quest'ultimo anno e mezzo (a partire da un articolo del Cardinale Arcivescovo di Vienna, Christoph von Schönborn, pubblicato sul *New York Times* il 7 luglio 2005 negli Stati Uniti e rimbalzato in Europa, e in particolare in Italia, dando vita a un vivace dibattito e a diverse pubblicazioni), acquista per il pubblico un particolare interesse perché si discosta dalle cronache e dai "casi" del momento per tornare all'inizio della questione e analizzare come essa sia nata, riscoprendo la vera storia, ormai dimenticata o mai realmente resa pubblica. Molti luoghi comuni e notizie inesatte sono infatti ricorrenti e si sono consolidati con il passare del tempo, senza che nessuno potesse verificarne l'esattezza e la fondatezza. Quello che si viene a sapere dalla lettura di *Negotiating Darwin* è che "La Civiltà Cattolica", nota rivista dei Gesuiti pubblicata dal 1850 a tutt'oggi e considerata allora quasi l'organo di stampa ufficiale della Chiesa, aveva diffuso a partire dalla fine dell'800, in particolare attraverso alcuni articoli di Salvatore Brandi SJ, commenti molto decisi e valutazioni negative sulle tesi dell'evoluzionismo, specificamente su opere di alcuni studiosi dell'epoca, come Hedley, Leroy e Zahm, attribuendone la condanna alla Chiesa. In realtà, dalla lettura dei documenti storici originali oggi consultabili, risulta evidente che questo giudizio non corrispondeva a quello della Santa Sede la quale, invece, non aveva condannato le tesi specifiche comparse nei libri né, tanto meno, direttamente lo scienziato Darwin e il suo *best seller*.

Questa fu certamente una delle cause per cui per molti anni nei libri di teologia cattolica l'evoluzionismo è stato oggetto di critiche severe. Tali posizioni, che in realtà si appoggiavano sui pochissimi documenti disponibili – che non costituivano la voce ufficiale della Chiesa – e sul silenzio delle autorità Vaticane sul tema, avevano fatto pensare ad un netto rifiuto e ad una opposizione da parte del cristianesimo alla nuova teoria scientifica. La ricerca approfondita negli archivi segreti del Sant'Uffizio, della Congregazione della Fede e della Congregazione dell'Indice dei documenti e degli atti ufficiali riguardanti l'evoluzione, ha portato Artigas, Glick e Martínez a verificare

che non solo non ci fu una condanna ufficiale da parte della Chiesa, ma, sorprendentemente, a scoprire che, come si legge nel capitolo conclusivo (“*The Church and Evolution: Was There a Policy?*”), non fu dettata dal Vaticano nemmeno una politica ufficiale da seguire nei confronti della teoria dell’evoluzionismo. Questo è lo *scoop* contenuto in *Negotiating Darwin*, provato e dimostrato dai suoi autori, che lo rende oggi, come ha sostenuto anche nella breve presentazione del libro Giuliano Pancaldi, professore di Storia della Scienza e presidente dell’*International Centre for the History of Science (CIS)* presso il dipartimento di filosofia dell’Università di Bologna, “uno dei maggiori contributi qualificati nel campo”.

È importante poi sottolineare che la Chiesa non si espresse direttamente su Darwin e/o sul suo libro, né sulle tesi in esso contenute: le autorità vaticane dell’epoca e gli organi competenti esaminarono alcuni libri che contenevano riflessioni e commenti che riprendevano in modo esplicito le tesi sull’evoluzione della specie e che erano vicine e/o si riferivano a quanto sosteneva Darwin. Inoltre, i libri esaminati erano quelli denunciati come “pericolosi” per i fedeli che, leggendoli, potevano venir sviati o confusi, perché, secondo l’opinione di chi li segnalava, tali libri contenevano tesi scorrette, non in linea con la dottrina della Chiesa. Questa fu la modalità con cui il Vaticano si confrontò all’inizio con le tesi darwiniane appena apparse, e non altre; non vi era, come forse ancora oggi alcuni possono pensare, un progetto contro Darwin e la scienza per difendere e riaffermare ad ogni costo la propria dottrina e, come vedremo adesso, nemmeno vi fu la volontà di colpire le tesi degli studiosi del biologo e naturalista inglese.

Per queste ragioni, l’attenzione dei tre autori si è concentrata su alcuni *case study* che potessero raccontare la cronaca degli eventi accaduti presentando i protagonisti dell’epoca. Il libro illustra così quali siano stati la prospettiva, i precisi contesti storici, i motivi che portarono ad assumere certe decisioni e come queste furono messe in atto, nonché i singoli interventi della Santa Sede dinanzi ai primi passi del darwinismo. Dopo l’introduzione e il primo capitolo dedicato alle nuove fonti utilizzate (“*The New Documents*”), i sei capitoli centrali del volume sono dedicati a sei personaggi, cinque religiosi e un laico: Raffaello Caverni, Marie-Dalmace Leroy, John A. Zahm, Geremia Bonomelli, John C. Hedley, St. George Jackson Mivart.

È interessante qui soltanto accennare quale fu la reazione dei sei studiosi in risposta alla Santa Sede e alle singole decisioni dei suoi organi competenti: particolare, e molto meno noto di altri, è senz’altro il caso di Raffaello Caverni, sacerdote italiano e professore di fisica e matematica, il cui libro *De’ Nuovi studi della Filosofia* fu messo all’Indice dei Libri Proibiti nel 1878. Caverni accettò la condanna. Pur tuttavia il decreto di condanna non menzionava direttamente Darwin o l’evoluzionismo, cosa che non faceva neppure il titolo del libro stesso. Dunque la condanna fu, per così dire, indiretta, tanto che non apparve mai nelle pagine de «La Civiltà Cattolica». Per quanto riguarda i casi di M.D. Leroy, domenicano francese e autore di *The Evolution of Organic Species* (1887), e J. A. Zahm, sacerdote statunitense e professore all’University of Notre Dame, Indiana, autore di *Evolution and Dogma* (1896), la condanna da parte della Congregazione dell’Indice non fu mai pubblicata e i due libri non furono mai posti all’Indice. Leroy scrisse una lettera in cui ritrattava le tesi sostenute nel libro e cercò di ripubblicarlo con le sue revisioni, anche se non gli fu poi permesso. Zahm non ri-

trattò mai ufficialmente né venne mai a Roma per occuparsi del problema, ma si adoperò per far ritirare il libro dal suo traduttore francese e da quello italiano. Proprio la sua lettera al traduttore italiano con tale richiesta apparve su un quotidiano e divenne pubblica, pur senza volontà o intento del suo autore, ma sembrò, agli occhi di qualcuno, come una sorta di prova della condanna del Vaticano nei suoi confronti.

Legato a Zahm è il caso che vide coinvolto il vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli: nell'appendice dell'opera in tre volumi *Seguiamo la ragione* (1898-1900), intitolata proprio 'Sull'Evoluzione', egli presentava e approvava le tesi di Zahm sull'evoluzionismo. In questo caso non vi fu un intervento diretto da parte della Chiesa, ma Bonomelli, avendo saputo che tale appoggio a Zahm non era stato visto di buon grado – dato il momento delicato che l'opera dello studioso statunitense stava attraversando – scrisse una lettera di sua iniziativa in cui ritrattava la sua posizione. Anche la vicenda del benedettino inglese Hedley, vescovo di Newport, Galles, è connessa a Zahm: in diverse occasioni infatti egli aveva approvato le tesi dello statunitense, in particolare in una recensione al libro di Zahm, pubblicata sul "Dublin Review" nel 1898. Criticato da alcuni articoli apparsi ne "La Civiltà Cattolica", Hedley scrisse una lettera alla rivista italiana in cui chiariva le sue idee. Questa venne interpretata come una sorta di ritrattazione pubblica, cosa che in realtà non era. L'ultimo caso è forse il più complesso e riguarda St. Jackson Mivart, biologo inglese laico, sostenitore dell'evoluzionismo nel libro *On the Genesis of Species* (1871), convinto che fosse compatibile con la dottrina della Chiesa e che non fu mai condannato. Furono invece posti all'Indice tre suoi articoli che nulla avevano a che fare con tale tema, ma che criticavano la Chiesa e la sua dottrina. Purtroppo, il contrasto tra Mivart e gli esponenti della Chiesa continuò fino alla morte dell'autore, pur senza mai coinvolgere l'evoluzionismo direttamente.

In sintesi, tutti gli studiosi dell'epoca tentarono di trovare un'integrazione, di "armonizzare", per utilizzare il termine usato all'epoca, quanto di nuovo proposto dalla scienza con quanto affermato dalla teologia. Quello che si evince dalla lettura dei sei casi è come l'indagine storica riveli l'estrema complessità delle vicende e delle problematiche coinvolte (anche in connessione con i contesti sociali e nazionali in cui nascono e/o si sviluppano), tale che gli stessi Artigas, Glick e Martínez non giungono ad una conclusione riconoscibile in un'unica tesi: «Sarebbe un'illusione aspettarsi una semplice conclusione o un breve riassunto dei sei casi che abbiamo esaminato. Ciascuno fu il prodotto di circostanze molto diverse e se i casi sembravano essere stati simili, questo non era dovuto a nessun piano precostituito che guidasse le autorità della Chiesa» (p. 270).

L'atteggiamento delle autorità della Chiesa cattolica in quel periodo storico fu di valutare caso per caso i singoli problemi che si ponevano, con la preoccupazione e l'accortezza di non innescare una polemica o di creare forti contrasti tra la nuova teoria scientifica e la dottrina cristiana. In sintesi, la Chiesa cercò di "negoziare", di trovare di volta in volta il modo per cercare una soluzione "armonica" con Darwin. "L'ombra di Galileo" e la scienza, ormai componente essenziale della civiltà occidentale nel XIX secolo, consigliavano alla Chiesa una condotta di attesa prudente ma, allo stesso tempo, l'attenzione nel difendere e conservare la dottrina chiave secondo cui "l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio".

Il volume, per il momento disponibile solo in lingua inglese, frutto di un lungo ed intenso lavoro di ricerca (iniziato dagli autori nel 1998, all'apertura degli archivi), è, come detto, del tutto originale per le fonti utilizzate e permette di comprendere da un punto di vista storico anche la nascita del dibattito odierno che, oltre a coinvolgere il binomio creazione-evoluzione, comprende oggi anche le discussioni a proposito da una parte di *'Intelligent Design'* e creazionismo ed evoluzionismo e darwinismo dall'altra. Ulteriore pregio notevole di questo libro, è la chiarezza espositiva unita ad uno stile semplice e diretto, ma allo stesso tempo preciso ed elegante: il lettore è introdotto fin dalle prime pagine nell'argomento e l'analisi dei singoli studiosi, suddivisi nei corrispondenti capitoli, non risulta mai soltanto nozionistica o complessa da seguire ma, al contrario, presenta l'indagine storica in maniera interessante e quasi tenendo il lettore, in un atmosfera di *suspence* sulla risoluzione de singoli casi.

Se un limite al saggio può essere riscontrato è forse questo: se, al termine del libro, il lettore ha un'idea molto ampia, precisa e solida su quanto accaduto nel periodo storico esaminato (1877-1902) e sulla politica della Chiesa in quell'epoca, rimane invece con la curiosità di conoscere quanto accadde nei decenni successivi, fino ad oggi. Gli autori, infatti, accennano solo nelle pagine conclusive dell'ultimo capitolo che «certamente, c'erano aspetti riguardanti l'evoluzionismo che rimanevano immersi nel mistero. Solo nel ventesimo secolo lo sviluppo della genetica permise un'analisi realistica della variazione e dell'ereditarietà, usando risorse che mancavano nel diciannovesimo secolo» (p. 281). Senza dubbio, per poter continuare a percorrere l'evoluzione storica della teoria dell'evoluzionismo e del suo rapporto con la Chiesa, sarebbe necessario anche più di un altro libro, ma già in *Negotiating Darwin* poteva essere interessante un ulteriore capitolo o appendice che accompagnasse il lettore rapidamente sino ai giorni nostri, suggerendogli qualche ulteriore linea interpretativa, seguendo le successive vicende storiche e tracciando un quadro di riferimento completo, seppur sintetico.

Con un'ampia e precisa documentazione bibliografica – come si richiede certamente ad un lavoro di ricerca storica – *Negotiating Darwin* è rivolto principalmente a studiosi, storici, teologi e filosofi, ma anche a tutti i lettori che vogliano comprendere come, già in quell'epoca storica, scienza, religione e cultura si siano confrontate e come abbiano interagito riguardo all'evoluzione e all'evoluzionismo.

VALERIA ASCHERI

ENRICO BERTI, *Struttura e significato della Metafisica di Aristotele*, EDUSC, Roma 2006, pp. 227.

IMAGINE a young man who asks what he must do to be saved, is given a New Testament, and sits down to read it. Along shuffles an unkempt, wild-eyed fellow, muttering to himself, who suddenly stops. "What are you reading?" The young man says he is reading the Sermon on the Mount. The older man throws up his hands, musses his hair, does not quite rend his garments. "The mount? The mount? Why do you say mount? How can you know whether Jesus spoke on the mountain or at its foot, whether he spoke to a few disciples or a large crowd? There are dozens, hundreds, of questions that must first be answered. Come, follow me." And so the young man is led away into the maze of Scripture scholarship.

It is somewhat the same, *salva reverentia*, with Aristotelian studies. Imagine a young man taking the *Metaphysics* from the shelf and presuming to read it straight. Soon he will be set upon by scholars who tell him of the long apprenticeship he must serve before Bekker can beckon to him fruitfully. Say he is recruited. He disappears into a Conradian heart of darkness. Years pass. He does not emerge. Perhaps he has gone native. We hear drum beats in the interior; scholars are apparently communicating with one another in a lingo we do not know. From time to time, a scholar does emerge carrying a message on a forked stick, a new theory, speaks strangely, is forgotten.

As with Scripture scholarship, Aristotelian studies are meant to help us read a text. But scholarship is a demanding master and often becomes an end in itself. The proposed aid becomes an impediment. There have been philosophers who despaired and dismissed it all, saying "Let's just read Aristotle." One thinks of D. J. Allan, Marjorie Grene, Henry Babcock Veach. To say nothing of the Great Books movement. Unlike Scripture scholarship, there is no Magisterium to guide us here. There is no *Dei Verbum* for Aristotelian studies. We are in the dark realm of Private Interpretation, with predictable results. Comes now, as the lawyers say, Enrico Berti. He will give us an overview of the *Metaphysics*, indicate some of the points of controversy, while never losing sight of the fact that it is for wisdom, not erudition, that we turn to this work.

Only a scholar as learned as Enrico Berti – I do not suggest that this is a large class – could have written so brief and informative a book on the *Metaphysics* of Aristotle. The relative neophyte will find himself led authoritatively through the fourteen books and end with a sense of the whole. The more learned will marvel at Berti's ability to avoid stopping whenever obstacles to his main aim present themselves, even as they applaud his acknowledgement of disagreements on this or that point. An appendix contains a complete list of Berti's publications over the years and the reader can easily find there discussions of points only alluded to in the body of the book.

The very project of treating the fourteen books that have come down to us under the title of *Metaphysics* as a whole, as hanging together in some way that goes beyond mere juxtaposition, is already controversial enough. Berti agrees that neither

the gathering and arrangement of the book nor the title can be attributed to Aristotle. When Andronicus of Rhodes edited the works of Aristotle in the century before Christ, the *Metaphysics* came into being. Since the first and second books are numbered, respectively Λ and α , the second looks to be a later insert. Berti suggests that both books are introductions to a whole work, whether of fourteen or of ten books. The only book he regards as certainly inauthentic is κ . Somewhat disappointingly, he joins the chorus of those who regard Λ as a self-standing work which betrays no internal evidence of linkage with the other books.

Berti's presentation of the opening chapters of Λ are masterful, setting the tone for the quest of the first principles of being. That quest is a quest for causes and the remainder of the opening book asks what Aristotle's predecessors had to say on the matter. In α , the enterprise is described as a search for truth but this is immediately linked to the quest for first principles. The rest of the little book inquires into the first in each of the four species of causes. Is it necessary, or even useful, to see these two books as rival introductions?

The book of problems, *aporiai*, might be regarded as a third introduction to the science we are seeking; in any case, Berti draws attention to the way in which later books respond to the difficulties in β . He is particularly insistent on the way in which the first four (or five) *aporiai* govern the discussion with which Γ opens, a discussion which relies on the *Posterior Analytics*. The application to the task of the *Metaphysics* of the doctrine of the *Posteriora* poses problems, of course. Berti's explanation of how the problem of the subject of the science is resolved by the many meanings of 'being' and the primacy of 'ousia' is clear and convincing. (In the light of this, I was disappointed in his failure to see the role of Δ along the same lines. Thomas Aquinas made clear in his commentary that what is often regarded as a random list of words is actually divisible into those naming the subject, the principles and the properties of the subject of metaphysics.)

The brief but illuminating discussion of the principles of contradiction and of excluded middle provides Berti with an opportunity for fascinating asides on both Hegel and Lukasiewicz.

The science of being as being becomes for all practical purposes the science of substance, of *ousia*. Berti has little patience with an all too common reading of 1028b2-4 which is taken to mean that the question as to being has always been and always will be discussed; that is, has no term. Heidegger is one of Berti's targets here, but Pierre Aubenque also comes into the target zone. Berti is refreshingly of the mind that the question as to what is being is not only perennially asked but has received an answer. The answer is that being is chiefly substance.

A Thomist will notice the allusions to the Angelic Doctor scattered throughout Berti's text. There is no mention of Thomas's commentary on the *Metaphysics* as such, and much of what Berti has to say of Thomas on *ipsum esse subsistens* relies on other works. Berti suggests that Thomas is influenced in his use of Aristotle by his belief in creation and consequent predilection for the Neoplatonists. Mention is made of Thomas's claim that an eternal world can be a created world, and vice versa, but one would have liked a development of the relevance of that for Λ . For that matter, one would like more of nearly everything that Berti has done in this book, but for

that he must look elsewhere, something the appendix enables him to do. Rather than lament what is not, and could not well be done, in a short and introductory work, we can be grateful for the book that Berti has actually written. The text is studded with learned and witty asides. (One is told why the French have not produced a critical edition of the *Metaphysics*: the project is in the hands of a committee, an *équipe*.) This book is a small masterpiece, and one can only hope that it will find its way into English.

RALPH MCINERNY

OMBRETTA FUMAGALLI CARULLI, *“A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio”*. *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 157.

C'è da rallegrarsi per la pubblicazione di opere di tal genere, contrassegnate da chiarezza e competenza critica, come è proprio di Ombretta Fumagalli Carulli. In questa occasione l'autrice offre un testo relativamente breve e rigoroso, tale da essere apprezzato dal grande pubblico e da suscitare l'interesse di studiosi di diverse aree, nelle quali i rapporti tra Chiesa e Stato sono presenti in modo evidente o tacito.

La lettura di questo libro permette di capire come e perché l'affermazione *“Dare a Cesare ciò che è di Cesare ed a Dio ciò che è di Dio”* portò alla rivoluzione più importante e più difficile nella storia delle istituzioni. Anche la qualificata bibliografia, aggiunta alla fine di ogni capitolo, rappresenta un materiale prezioso per approfondire conoscenze e ricerche su questa tematica.

Il percorso storico del dualismo ha trovato la sua concrezione e riscontro nel momento in cui lo Stato ha disciplinato il fenomeno religioso. L'Autrice lo spiega nell'Introduzione (pp. 3-13), ponendo il lettore davanti alla radicale differenza tra il monismo che prevaleva nell'antichità pagana – e che predomina ancora al di fuori del cristianesimo – e ciò che è implicato nella distinzione tra i due poteri: il riconoscimento di due autorità sovrane e indipendenti, ordinate alla collaborazione nelle materie che riguardano entrambe.

Questa base consente di apprezzare meglio la tesi sostenuta nel primo capitolo, *“Lo Stato laico: nascita e formazione dell'idea”* (pp. 15-47), in cui la Fumagalli mostra che è nell'autunno del Medioevo che vanno ritrovate le radici dell'idea di Stato laico, e prima ancora di Stato *tout court*. Per spiegarsi, l'Autrice pone in evidenza i diversi elementi storici, politici e giuridici che permettono di comprendere il passaggio dal pluralismo istituzionale medievale alla prima forma di Stato in senso moderno, cioè ad uno Stato che nasce assoluto e confessionale. Proprio l'analisi dell'Assolutismo confessionale le consentirà l'ulteriore esame dei fattori che hanno determinato la sua deconfessionalizzazione, aprendo pertanto le porte a quello Stato che l'Ottocento liberale chiama laico.

Il secondo capitolo, *“Lo Stato italiano tra laicità e libertà”* (pp. 49-113), esamina in primo luogo i due modelli di Stato liberale e di Stato fascista che in Italia precedettero la presente età costituzionale. Sebbene lo Stato democratico sia nato in Italia dalla lotta di varie culture politiche contro il fascismo, secondo la Fumagalli, la Costituzione del 1948 ha dato avvio ad uno Stato che tuttavia si oppone sia allo Stato fascista, sia a quello moderno. Giustifica quest'affermazione richiamando da una parte l'ispirazione personalistica del documento e dall'altra l'accettazione del pluralismo delle istituzioni e l'apertura ai vincoli internazionali.

Per quanto si riferisce al rapporto con le religioni, sottolinea opportunamente l'Autrice che la Costituzione, e più avanti le revisioni del Concordato Lateranense e le trattative con altre religioni, hanno costituito «una vera e propria inversione di tendenza rispetto al monismo statale, introducendo una normativa rispettosa dei nuovi valori costituzionali, tra i quali, non certamente ultimo, il pluralismo religio-

so» (p. 68). Altrettanto degna di attenzione è stata la novità che contrassegnò l'Accordo dell'8 febbraio 1984 tra l'Italia e la Santa Sede e che caratterizza ogni Concordato contemporaneo con Stati democratici: il fatto, cioè, che il principio dualista – indipendenza e sovranità nel proprio ordine – «si configura non tanto come regolamento di competenze o gelosa definizione dei confini della propria sovranità, né più solo come difesa di specifici e pur legittimi interessi, ma come impegno di reciproca collaborazione, assunto e condiviso da entrambi gli enti contraenti, in funzione del bene comune e dei diritti fondamentali della persona» (p. 70). Su questa base lo Stato riesce ad essere laico ma non laicista al momento di stipulare Concordati o Intese con le diverse credenze religiose, e anche nei suoi rapporti con quelle che, non volendo o non essendo in grado di stipularle, hanno minori possibilità di incidere sullo svolgimento delle funzioni pubbliche.

Risulta chiarificatore altresì il commento della Fumagalli sull'Accordo dell'8 febbraio 1984, con il quale lo Stato italiano e la Chiesa cattolica giunsero alle modifiche del Concordato Lateranense. Secondo le sue osservazioni, tale "Accordo di libertà" ha portato ad una laicità dello Stato ancora più corretta, malgrado la critica negativa che ricevette allora e che riceve ancora adesso.

Sempre nella prospettiva della laicità dello Stato, l'Autrice esamina anche l'evoluzione del concetto giuridico di libertà religiosa caratterizzante le legislazioni che tutelano la libertà di coscienza. Precisamente il rispetto della libertà di coscienza – sostiene – costituisce la *ratio* delle norme inserite nelle Intese, sinora approvate dallo Stato, con le confessioni di minoranza.

"*Religioni e libertà religiosa di fronte all'Europa*" (pp. 115-157) è il terzo capitolo del libro. Dapprima la Fumagalli passa in rassegna i documenti ONU e OSCE dai quali si desume che da tempo, in queste sedi, «la libertà religiosa non viene intesa solo come libertà di credere o di non credere nel proprio intimo, ma riguarda anche la vita esteriore collettiva e la libertà istituzionale delle confessioni, passando attraverso la valorizzazione delle religioni in quanto tali nella vita politico-sociale» (p. 122). In seguito, questa base positiva viene rafforzata dalla spiegazione del perché la dimensione umana della sicurezza contemplata dall'OSCE (le altre due dimensioni sono quella politico-militare e quella economico-ambientale) non può fare a meno del contributo delle religioni.

Nei paesi europei, che presentano sistemi differenziati di relazione tra comunità politica e confessioni religiose – paesi separatisti, paesi concordatari, paesi con chiese di Stato – «appare oggi impervia la via verso un diritto ecclesiastico europeo, laddove esso voglia estendersi oltre la garanzia della libertà religiosa, quale già oggi tutelata dall'art. 9 della Convenzione dei Diritti dell'uomo e delle Libertà Fondamentali (e che non può non essere la base del diritto ecclesiastico europeo)» (p. 131). Sia perché le Chiese vi si oppongono, temendo che una normativa comune europea rovesci l'equilibrio spesso raggiunto con grandi difficoltà, sia per il bisogno di tutelare le identità nazionali, alle quali il fattore religioso è una contribuzione fondamentale, la dottrina giuridica comincia a domandarsi se non sia il caso di andare verso un diritto personale anziché territoriale della libertà religiosa.

Segue in questo capitolo un'analisi dettagliata delle posizioni della libertà religiosa e delle chiese nel processo di integrazione europea. Speciale attenzione va indirizzata

al silenzio sulle radici cristiane nel Preambolo della Costituzione europea. La Fumagalli è favorevole ad una visione ottimista del testo definitivo, se non altro perché, seppur carente, «è certamente migliore di alcune proposte preparatorie e non chiude affatto la questione, ma la rinvia all'interprete» (p. 137). Sebbene sia vero che il Preambolo avrebbe potuto essere migliore, non solo in assoluto, ma anche in relazione coerente con precedenti europei, e malgrado l'opera interpretativa sia sempre difficile di fronte ad un silenzio normativo, bisogna riconoscere che diversi degli articoli della Costituzione obbligano l'interprete a coniugare insieme categorie proprie della cultura laica con categorie della cultura cristiana. Tra i molti esempi riportati, basti ricordare la sua affermazione che «il principio della democrazia partecipativa (disciplinato nell'art. 1-47 per quanto riguarda le associazioni rappresentative e la società civile) porterà ad una sfera pubblica religiosamente qualificata dalla presenza attiva delle religioni» (pp. 150-151).

Nel Trattato Costituzionale – sostiene l'Autrice – alcuni articoli perfino recuperano in parte quella dimensione istituzionale della libertà religiosa taciuta in altri documenti. Costatazioni di questo genere le permettono di concludere che «è così aperta una porta (i più pessimisti diranno: solo uno spiraglio) verso una ricostruzione del sistema, che riveda quello statalismo e quella statolatria dominanti la formazione dello Stato moderno e duri a morire anche nella costruzione europea, nonostante non siano oggi rispondenti alla realtà di fatto, che vede le società intermedie chiedere e spesso ottenere ruolo pubblico per svolgere funzioni primarie ed attivare specifiche reti di solidarietà» (p. 152). Benvenuto sia questo pronostico, la cui realizzazione sembra, sentendo la Fumagalli, davvero fattibile.

MARIA APARECIDA FERRARI

MARTHA C. NUSSBAUM, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. ital. di S. Paderni, Carocci, Roma 2006, pp. 336.

RECENSIRE un'opera pubblicata per la prima volta negli anni '90 sugli studi umanistici negli Stati Uniti e specificamente nei *curricula* delle università, potrebbe sembrare un po' sorpassato, ma l'attualità del tema non può essere maggiore. Ne è prova un fatto recente e molto concreto: Peter Sloterdijk, pensatore tedesco che si trova in prima linea nelle polemiche attuali, ha dichiarato poco tempo fa ad un giornale: «Gli studi umanistici erano il nucleo delle università europee. Ebbene, quel tempo è finito. Oggigiorno si è voltata pagina e gli studi umanistici non sono più al centro. Attualmente c'è solo una grande quantità di studi; sono *Capital Studies* (studi del capitale) o *Money Studies* (studi sul denaro). Tutte le materie universitarie si trasformano per il potere educatore del mercato, comprese la medicina e l'etica. Il destino dell'Università si è già deciso, e l'imperativo del mercato è in marcia».

In questo contesto, il presente saggio può contribuire al dibattito proposto da Sloterdijk, non solo perché affronta direttamente la questione sull'importanza degli studi umanistici, ma anche perché la sua autrice, Martha C. Nussbaum, è attualmente una delle principali rappresentanti della filosofia liberale nordamericana, docente all'Università di Chicago ed esperta di autori classici. Per questo motivo, la sua posizione rappresenta una chiara alternativa alla visione economicista di Sloterdijk, dato che si presenta come una difesa del metodo socratico, della ricerca razionale della verità, mediante l'implementazione di piani di studi umanistici nell'università americana, e del conseguente impatto sulla formazione dei futuri cittadini, all'interno di una società multiculturali.

I presupposti del libro sono vari. Da un lato, il ricorso alla tradizione socratica e stoica rappresenta forse l'argomento più forte, soprattutto nei primi due capitoli. La Nussbaum suole essere brillante nei riferimenti alla filosofia classica. L'altro pilastro importante è la concezione di una filosofia che si allontana dalla sua versione analitica e formale, predominante negli anni '70, e che comincia a confrontarsi con questioni di vita quotidiana e a prestare attenzione alle differenze culturali e alle minoranze. Il terzo punto si potrebbe riassumere nel modo in cui la Nussbaum concepisce la capacità di ragionare logicamente, a cui si potrebbe applicare il lemma kantiano *sapere aude*, però non solo nella sua accezione tipicamente moderna che esige una giustificazione di tutta la verità, ma anche in ciò che ha di quella socratica, ovvero, nel rifiuto dello scetticismo.

Tra le diverse possibilità di recensire quest'opera, mi appresto ad esporre in primo luogo quei temi rilevanti per il dibattito culturale attuale attorno al relativismo. Nel primo capitolo, la Nussbaum sostiene che dobbiamo imparare da Socrate a pensare con logica e rigore, ad esaminare la consistenza degli argomenti nel dibattito politico dei mezzi di comunicazione, ed a scoprire le decisioni nelle quali interviene più il sentimento di simpatia o di antipatia che la ragione (conviene rammentare questa frase per un importante riferimento ad essa alla fine della mia esposizione). È possibile che l'analisi logica non ci conduca mai ad amarci gli uni gli altri, ciò nonostante, faciliterà lo scambio critico di opinioni, eleverà la qualità delle discussioni, ed eviterà

che le opposte posizioni si percepiscano come nemiche e che pertanto si cada in invettive di basso livello. Non c'è neanche da temere che ragionare in questa maniera influenzi le nostre convinzioni religiose: «qualunque siano [...], noi siamo cittadini di un paese democratico e dobbiamo deliberare insieme» (p. 54). In definitiva, la ricerca della verità – afferma la Nussbaum – è un'attività umana, e negare questo è ciò che è realmente dannoso per la vita accademica odierna. Ci hanno provato i postmoderni, ma non hanno fatto altro che riproporre Trasimaco e gli scettici greci. Tuttavia, chi studia la verità in Quine, Putnam o Davidson facilmente apprezzerà la loro superiorità rispetto a Derrida. Questa è una buona ragione per introdurre gli studi di filosofia nei primi anni di università, poiché «se scegliamo di seguire tali insegnamenti dobbiamo continuare a credere nell'ideale socratico che ci insegna a distinguere tra i fatti e a trovare una formulazione che possa resistere a qualsiasi esame critico» (p. 58).

Nel quarto capitolo dedicato agli studi delle culture non occidentali, la Nussbaum presenta un paragrafo intitolato «errori normativi» (*normative vices*): sciovinismo, arcadianesimo e scetticismo. Il primo, che è il più conosciuto, consiste nell'assumere che ogni novità culturale o differenza rispetto alla nostra tradizione occidentale, è o può essere di per sé immorale. In opposizione a questo vizio, c'è l'arcadianesimo, che considera quella stessa differenza culturale come prototipo di ciò che è paradisiaco e libero da ogni corruzione dell'Occidente. In questo modo, indica la Nussbaum, Derrida immagina la Cina: esente dal logocentrismo greco e pertanto dai mali occidentali, semplificando così una ricchezza di pensiero e di linguaggio millenaria, che – come ha indicato Longxi, docente cinese di letteratura comparata all'Università della California a Riverside – costituisce una posizione priva di serietà e di evidenza scientifica (p. 139). Di fronte a questi due vizi sorge anche lo scetticismo, che forse può essere considerato il più dannoso per la difesa della verità. Chi lo professa sospende ogni giudizio sul bene o sul male. Questa posizione, così diversa dalla tolleranza, è molto diffusa tra gli universitari. Questi vedendo come la nostra cultura abbia commesso molti errori, preferiscono accettare qualsiasi manifestazione culturale diversa senza alcuna critica. Eppure proprio questa valutazione è la più sbagliata. In effetti, quando ci rifiutiamo di giudicare delle manifestazioni culturali, in fondo stiamo adottando una maniera più raffinata di svalutarle, di metterci al di sopra con un chiaro atteggiamento paternalista. Con parole dell'antropologo Dan Sperber, «il relativismo ha sostituito questo deprecabile abisso gerarchico con una sorta di discriminazione (*apartheid*) cognitiva. Se non possiamo essere superiori nello stesso mondo, lasciamo che ogni popolo viva nel proprio» (p. 152, *Apparently Irrational Beliefs*, in *Rationality and Relativism*).

Pertanto, per la Nussbaum le differenze esistono ed è necessario un dibattito razionale che le metta a confronto. Ciò che conta è che impariamo a darne ragione, perché la cosa più logica è che in questo confronto con altre culture, appaiano «criteri morali validi per ogni cultura» (*cross-cultural moral standards*) (p. 49), che permetteranno di stabilire dei nessi di unione e non di separazione.

Un capitolo suggestivo e interessante è il terzo, dedicato all'«immaginazione narrativa». Seguendo Aristotele e opponendosi al formalismo kantiano, la Nussbaum difende una letteratura preoccupata dell'azione morale e della comunità. Per questo una buona opera narrativa permette di acquisire capacità morali essenziali: insegna

la speranza e la paura; l'amore e l'odio; e allo stesso tempo mette in evidenza i limiti che abbiamo per conoscere l'altro e li supera. Attraverso la letteratura, ci possiamo mettere nei panni di un'altra persona, conoscere i suoi sentimenti e sviluppare un atteggiamento essenziale per la nostra responsabilità di cittadini: la compassione.

Il tema della compassione non è una novità nella filosofia della Nussbaum. Ad esso ha dedicato vari corsi all'Università di Chicago, con l'unico requisito della padronanza del greco per poter leggere direttamente i diversi autori classici che se ne sono occupati. Ciò suppone inoltre dare in qualche maniera continuità alla sua pubblicazione più nota *La fragilità del bene*, che sviluppa temi come la vulnerabilità umana, seguendo, tra gli altri, Platone e Aristotele. Nel libro che sto ora recensendo la Nussbaum afferma che un'opera letteraria che renda percettibile la nostra condizione debole e dipendente – com'è il caso di Dickens o di Elliot (p. 113) -, e che inciti alla generosità per sostenere la sofferenza umana e le necessità degli altri (p. 106), suppone un gran beneficio, perché nella misura in cui prendiamo coscienza della nostra comune vulnerabilità, fomentiamo la responsabilità civica. Questo è ciò che trasforma l'avventura della lettura in qualcosa di affascinante quanto necessario (p. 113).

Insieme a questi temi ne appaiono altri che, come la stessa Nussbaum afferma e come si deduce dai titoli dei capitoli, sono chiaramente controversi. Tra loro risalta la difesa delle differenze culturali e delle minoranze; la questione del genere e gli studi sulla donna, la questione religiosa nelle università confessionali, ecc. Tuttavia, la chiarezza con cui espone gli argomenti pro e contro è in molti casi – non in tutti –, la principale debolezza della sua proposta. Farò un esempio: come abbiamo appena visto, la Nussbaum compie una magnifica apologia letteraria. Ciò nonostante, tra le condizioni che ella esige già all'inizio della sua opera (cfr. cap. 1) affinché l'educazione sia autenticamente socratica, ce n'è una che forse potrebbe essere la più ricorrente di tutte (e anche una delle più discutibili in quest'opera): il valore della tradizione e il pericolo che per l'autrice esiste quando «la si interiorizza a-criticamente». Una manifestazione è curiosamente il ruolo dei libri, quando si trasformano in autorità. La Nussbaum sa che quest'ultima tesi può risultare eccessiva, e minimizza: «Né Seneca né Epitteto intendevano negare l'importanza dei testi scritti [...]. La capacità di leggere e scrivere le nozioni culturali fondamentali rendono il pensiero più forte e più indipendente. [...] Esaminare le argomentazioni contenute nei "classici" può servire per affinare la mente, per renderla più rigorosa e attiva. Questo esercizio fa sì che la mente si trovi di fronte ad una vasta gamma di scelte relative a problemi importanti» (p. 51). Però, tanto prima come immediatamente dopo, afferma la tesi contraria: né Socrate scrisse, né i libri sono vivi. Platone crede che possono danneggiare l'allunno, producendo una falsa presunzione di sapienza. Per questo, «possiamo concludere ancora una volta che i libri, sebbene siano una fonte valida di argomentazioni, possono diventare molto pericolosi, se vengono considerati come autorità» (p. 50).

Come si vede, tale questione è affetta perlomeno da un vizio di fondo: è contraddittoria. Se la tradizione o un libro con argomenti veritieri non può rappresentare autorità alcuna, allora il concetto di verità si diluisce, e anche quello di ragione e di comunità, per il loro senso anacronistico. Le nostre conoscenze non possono e non devono prescindere da quanto già raggiunto da altri esseri razionali, e questo non è incompatibile con una decisione di far propria in maniera critica la verità.

Forse la questione più delicata di quest'opera è il capitolo settimo sulla sessualità umana e la difesa che la Nussbaum fa dei cosiddetti diritti degli omosessuali in quanto minoranze. L'autrice espone succintamente, ma chiaramente, la sua posizione e le sue ragioni (p. 269 ss.): oltre ad essere un *issue* (questione politicamente rilevante), la lettura del *Fedro* la indusse ad ammirare questa relazione, così come l'amicizia con queste persone la portò ad essere ben disposta nei loro confronti (in tal caso viene curiosamente addotto un argomento di *simpatia* che almeno si può considerare che non raggiunga il rigore logico. Inoltre, non condividere la legittimità della causa *gay* non è sinonimo di antipatia rispetto a queste persone). La Nussbaum non fa riferimento alla frase de *Le Leggi*, paragrafo 17, laddove Platone chiarisce la sua posizione contraria all'omosessualità. Bensì espone dettagliatamente le censure che c'erano negli Stati Uniti rispetto ai testi classici che menzionavano condotte di questo tipo e che oggigiorno sono state tolte. Tuttavia, è forse interessante sapere che in un processo tristemente famoso riguardante questi temi, svoltosi in Colorado nel 1993, la Nussbaum non solo espone una traduzione diversa del testo de *Le Leggi*, ma attribuì l'interpretazione classica negativa alla visione cristiana. Quell'intervento fu criticato tanto nello stesso processo quanto in diversi ambiti accademici per il suo scarso rigore (cfr. per es. l'eccellente articolo di Daniel Mendelsohn, *Expert Witnesses and Ancient Mysteries in a Colorado Courtroom*, «Lingua Franca, Settembre 1996) e forse per tal motivo in questo capitolo la Nussbaum si impegna nel dimostrare che la condotta omosessuale sia stata un tabù proprio a causa del «concetto cristiano di peccato originale» (*sic*, p. 264, nonostante la Nussbaum si dichiari ebrea), mentre era una realtà naturale nella cultura greca.

Alla fama accademica dell'autrice, meritata specialmente per la sua grande conoscenza della filosofia classica, si aggiunge in quest'opera una presa di posizione netta a favore di alcuni temi chiaramente controversi nell'opinione pubblica, con argomenti di valore molto diverso. Questo fa sì che chi voglia ricorrere a questo studio per rafforzare la tesi della difesa classica della verità secondo il metodo socratico, debba farlo "con le molle", perché mi azzarderei a dire che molto probabilmente lo stesso Socrate avrebbe manifestato al riguardo un certo sospetto. La Nussbaum affronta i temi di attualità in un modo molto diverso da come Socrate affrontò i temi di attualità della sua epoca. Il ricorso alla ragione e il rifiuto dello scetticismo è presente in entrambi. Quello che resta in dubbio è che cosa intende la Nussbaum per verità. In Socrate non c'è una difesa delle minoranze in quanto tali, né un rifiuto totale dell'autorità della tradizione, rappresentata per esempio dagli oracoli: al contrario, la sua ricerca della verità si scontra precisamente con la *moda culturale* dei sofisti che, com'è noto, non esitavano a difendere tesi contraddittorie o a tergiversare testi e fatti per rafforzare l'argomento più debole in un dibattito. Anzi, il loro prestigio aumentava quando vincevano in nome di una minuscola minoranza: quella rappresentata dallo stesso sofista. Socrate invece preferì la morte alla corruzione della verità e della ragione.

MARÍA PÍA CHIRINOS

HERVÉ PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Cerf (coll. "La nuit surveillée"), Paris 2006, pp. 436.

LE titre offre d'emblée, dans sa bisémie dramatique, et le thème et le but de l'oeuvre: la présentation de la pensée d'*Eckardus Teutonicus*, autour de la notion de la Déité comme Un, d'où l'Être «procède»; ensuite le discernement entre les apports et les limites de telle doctrine, où Pasqua fait le «procès» de l'hénologie avec un réquisitoire à la fois fraternel et critique. Trois parties, de trois chapitres chacune, donnent corps à la monographie, certainement plus spéculative qu'historique: la Déité (pp. 33-143), la création (pp. 147-263), la grâce filiale (pp. 267-405). On peut regretter que ces parties n'aient pas de titre spécifique, même si on comprend les difficultés pour les trouver. En revanche, les six premiers chapitres expriment une séquence linéaire d'une rare clarté: I. «La Déité: Unité pure et nue» (pp. 33-76); II. «Dieu est Intellect» (pp. 77-111); III. «L'Être est Dieu» (pp. 113-143); IV. «Tout ce qui est créé est néant» (pp. 147-191); V. «La faim de l'Être» (pp. 193-231), sur l'analogie; VI. «Un 'quelque chose' dans l'âme» (pp. 233-263).

Un ordre qui reste moins clair dans les titres de la troisième partie, plus développée, tout en ayant comme objet précis «l'aspect religieux» (p. 29): VII. «Le détachement» (pp. 267-302); VIII. «Devenir par grâce ce que le Fils est par nature» (pp. 303-357); IX. «La naissance du Fils dans l'âme» (pp. 359-405).

La conclusion (pp. 407-418) poursuit la trace de l'hénologie eckhartienne vers ses sources éloignées, dans la première hypothèse du dialogue *Parménide* de Platon, et vers l'avenir (Spinoza, Hegel, Heidegger...).

La bibliographie (pp. 419-429) est fouillée et mise à jour jusqu'en 2006. Les renseignements sur les oeuvres d'Eckhart sont précieux: état de l'édition critique, avec le dernier volume paru en 1988; plus les nombreuses traductions françaises, jusqu'en 2004. L'index des noms cités (pp. 431-433) montre les références de l'auteur à ses devanciers (Brunner, Lossky, de Libera, Vannier, Zum Brunn), tantôt sous la forme d'une dette savante tantôt en prenant ses distances. Si l'accord est presque unanime pour distinguer les expressions hardies, propres aux textes mystiques, de celles qui se trouvent dans les ouvrages académiques et spéculatifs, la saisie du fond doctrinal d'Eckhart reste assez controversée (voir p. 16). Pasqua s'aventure dans ce diagnostic avec la trempe du métaphysicien et avec les compétences théologiques qu'il avait avancées à propos de la grâce (Téqui, 2000) et plus récemment dans son introduction au christianisme (Cerf, 2004). Il est certain que devant le Maître thuringien toutes les qualités sont mises à l'épreuve, y compris dans le domaine de la théologie trinitaire des processions divines.

Lorsque le régime nazi fit avorter l'édition critique des oeuvres complètes du Maître (heureusement reprise depuis 1987), les textes latins d'Eckhart restèrent, comme on le sait, dans l'ombre. De ce fait, certains avaient jugé que sa pensée n'était pas cohérente et ils arrivaient à envisager sa métaphysique selon deux lignes différentes: l'une en accord avec la tradition dominicaine qui voit Dieu comme l'Être suprême; l'autre en dépendance du platonisme, qui associerait la Divinité à l'Unité. Pasqua, selon le spécialiste bruxellois Beyer de Ryke, «propose une lecture fortement néoplatonicienne de Maître Eckhart» (p. 4 de couverture). D'ailleurs il a été souligné que le

néoplatonisme, bien introduit au Moyen Âge latin depuis Scot Erigène, était présent à l'école dominicaine de Cologne.

Pasqua insère cette étude dans un plan plus vaste, dans le cadre des recherches menées à l'Institut Catholique de Rennes. En témoignent, entre autres, ses publications sur Nicolas de Cuse (Cerf, 2002 et 2007); l'influence eckhartienne sur celui-ci, à un siècle de distance, est de plus en plus évidente. Plus à long terme, selon le jugement de Beyer, la visée de Pasqua «est sans doute aussi de mettre en garde contre une théologie qui porte exagérément l'accent sur l'apophatisme». Torrel, en commentant st Thomas, a loué son «apophatisme discret». L'auteur évite les pièges de l'ontothéologie, ainsi que les simplifications hâtives d'une phénoménologie du don. Une allusion critique, dans la ligne de l'acte d'être, est faite à l'interprétation de l'«Amour kénotique» (p. 408), selon von Balthasar, qui instaure une relation extatique remplaçant la substance. L'exercice est difficile et l'auteur ne nous a pas encore livré le fond de sa pensée, mais certainement cette recherche tardo-médiévale pose des jalons décisifs, voire irréversibles, dans la démarche.

Le chercheur est entré en «complicité» (p. 17) avec Eckhart; l'auteur lui-même en livre la raison, avec une pudique allusion à son expérience intérieure: «le Thuringien avait saisi l'importance de la filiation divine et la nécessité de concilier la vie spirituelle avec le monde. Mais son option hénologique l'a éloigné de son objectif. Les conclusions de ce travail suggèrent l'idée qu'une conciliation de la terre et du ciel, du monde et de l'homme, est concevable à condition de dépasser la pensée impossible de l'Un» (p. 13).

En survolant la biographie du Maître, son engagement croyant ainsi que son zèle pastoral et son sens de la communion ecclésiale sont mis en exergue; sa protestation de fidélité à Cologne, en plein procès disciplinaire, un an avant la condamnation *post mortem* de plusieurs de ses thèses, reste un témoignage emblématique. On saisit mieux de nos jours le manque de compréhension des censeurs à l'égard de certaines thèses incriminées (p. 242). Les accusations de panthéisme n'ont pas de pertinence, pas plus que celles de fidéisme; ces dérives se manifesteront plus tard. En revanche, Eckhart a adopté plusieurs principes de l'émanatisme de Proclus sans trop de nuances, et sa théologie s'en ressent avec un relent de gnosticisme. «Cette menace gnostique couve... dans l'identification de la Déité à l'Unité pure et nue...» (p. 27).

L'exposé sur les notions de Dieu (comme non-être) et de la créature (comme néant en elle-même), mène à se poser des questions à propos de leur distinction et de leurs rapports, surtout lorsqu'il s'agit de la créature humaine et de la relation établie par la grâce sanctifiante. Certains principes eckhartiens sont dégagés pour éclairer la réponse: «1) l'Un est au-delà de l'Être; 2) la créature est en deçà de l'Être; 3) l'abysse de Dieu et l'abysse de la créature se rejoignent; 4) la création se fait *in nihilo*» (p. 28).

Dans l'exposé de chacun des chapitres, la démarche est laborieuse, malgré la fluidité littéraire de l'auteur. La matière est dense et l'abstraction défie l'imagination. D'un côté sont analysés abondamment les différents textes eckhartiens, y compris ses oeuvres latines: traités systématiques, commentaires bibliques (principalement de l'Ancien Testament, mais sans oublier le prologue à l'évangile de Jean, texte majeur aussi dans l'histoire de la philosophie); d'un autre côté, les interprétations foisonnantes sur ces textes sont évaluées avec soin.

Pasqua note, en passant, les divergences avec les thèses de Thomas d'Aquin, en matière de métaphysique (l'analogie: pp. 193-224) et de théologie (les processions divines: p. 142; la grâce et la divinisation: pp. 315-356). Peut-être l'un des points où l'intellectualisme d'Eckhart s'éloigne le plus de celui de Thomas est décrit au chapitre 2 («Dieu est Intellect»); l'Être ne s'affirme que comme ce qui est pensé par l'Intellect: «Dieu n'est pas intellect parce qu'il est, il est parce qu'il est intellect» (p. 409).

Tout au long de l'analyse, l'auteur voit sa thèse confirmée: l'option hénologique, plus proche des néoplatoniciens païens que du Pseudo-Denys, se révèle déterminante au niveau de la théologie, de la protologie et de la divinisation. «Selon que l'on accorde la priorité à l'Un ou à l'Être, c'est en effet le rapport de Dieu à lui-même, à l'homme et au monde qui s'en trouve affecté. Or, en faisant de l'Un le Principe sans principe, Eckhart affirmait de manière définitive la supériorité de celui-ci sur l'Être. Cela le conduisit vers une déréalisation de l'homme et du monde et l'orienta vers une appréhension de la Trinité divine à partir de l'Unité...» (pp. 407-408).

Les conséquences quant aux notions de création et de grâce, ainsi que quant à la présence du Verbe dans l'âme humaine seront inéluctables. La grâce «vise moins à parfaire la nature qu'à la défaire en l'anéantissant. Ainsi le retour de la créature s'effectue dans le Fils par un mouvement kénotique auquel le Fils est associé» (p. 410); cela est exposé dans l'interprétation très originale que fait Eckhart de la figure évangélique de Marthe (sermon 86: voir pp. 291-302), qui, par son détachement d'elle-même et de Dieu, rejoint le non-Être de la Dêité, pour rendre Dieu à Dieu. L'auteur entrevoit les dérives quiétistes de l'amour pur et du formalisme moral.

L'intention fondamentale d'Eckhart, depuis ses oeuvres de jeunesse, est spirituelle; elle demeure toujours d'actualité quand il propose aux chrétiens une vie spirituelle radicale dans le monde, en pensant «à ce que nous sommes plutôt qu'à ce que nous faisons» (p. 417). Mais son itinéraire spéculatif, plus proche de la «métaphysique de conversion», l'a mené par des voies sans issue; on sait que la théologie négative a trop souvent mal réussi en Occident. Pasqua relève le pari de l'intention valable, sans pour autant entériner l'outil métaphysique de la démarche.

A. FERNÁNDEZ

MARIA TERESA RUSSO, *La ferita di Chirone. Itinerari di antropologia ed etica in medicina*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 285.

«NELLA storia della medicina, è la figura del centauro Chirone e non quella di Esculapio ad essere posta all'origine dell'arte medica. Chirone, figlio di Saturno e di Fillira, aveva appreso da Diana a conoscere le erbe medicinali e l'arte della medicina, che poi trasmise a Esculapio [...] Chirone era anche espertissimo nell'arte della lira, col cui suono si diceva che avesse persino risanato i malati. Giove gli aveva concesso il dono dell'immortalità, ma Chirone lo scongiurò di privarlo di questo dono, quando, nell'aspra guerra mossa da Eracle ai centauri, una freccia di costui, diretta contro il centauro Elato, deviando dal bersaglio, lo colpì al ginocchio, causandogli una ferita dolorosa e incurabile. Per sottrarre Chirone agli acuti tormenti della ferita, Giove, impietositosi, acconsentì che morisse e, per renderne immortale almeno il nome, lo trasformò nella costellazione del sagittario» (p. 89). Con queste parole viene spiegato il titolo del libro che ora presentiamo. Certamente non tratta di un saggio sull'eutanasia, come potrebbe far pensare una superficiale lettura del mito greco, ma di antropologia medica. Dunque, si potrebbe dire che ci troviamo dinanzi a un libro non comune, che affronta la professione medica da una prospettiva antropologica profonda. Nell'oceano di pubblicazioni filosofiche attorno alla medicina si parla solitamente di bioetica, il che finisce con saturare la ricerca che da qualche decennio tenta di ristabilire il ponte tra la filosofia e la medicina. Se è vero che la domanda etica non si può non considerare in questo ambito, è anche vero che quel ponte tra la filosofia e la medicina, per riprendere l'espressione di Potter, non si può costruire senza tener conto di altre prospettive filosofiche, e concretamente, della Filosofia della Scienza e dell'Antropologia. Su questo indirizzo si muovono alcuni studiosi, tra i quali si possono ricordare Callahan, Pellegrino e Kass in ambito nordamericano, e Cavicchi in ambito italiano.

Sono comunque poche le pubblicazioni che tentano questo allargamento del discorso filosofico verso la Medicina. "La Ferita di Chirone" è una di queste opere. L'Autrice, docente di Antropologia ed Etica all'Università Campus Bio-medico di Roma, spiega nelle premesse l'urgente bisogno di una Filosofia della Medicina che sia in grado di articolarsi adeguatamente con la Bioetica. Ed è proprio questa necessità che la conduce ad addentrarsi nelle profonde acque dell'Antropologia Medica attraverso due medici umanisti spagnoli del Ventesimo secolo: Juan Rof Carballo e Pedro Laín Entralgo. Oltre agli studi di base e alla nazionalità, queste due figure ebbero un comune interesse per la Filosofia e per la Psicanalisi. Tutti e due soggiornarono a Vienna per completare gli studi e per conoscere in prima persona la proposta psicanalitica e i suoi risvolti in quella che è stata chiamata Medicina Psicosomatica.

Nella prima parte del libro vi è una breve sintesi della medicina umanistica spagnola, da una prospettiva storica, così da inquadrare in modo adeguato gli Autori da studiare. In questo breve riassunto si sottolinea la tradizione dei medici-filosofi che è possibile trovare in Spagna lungo i secoli. In modo particolare, coll'avvicinarsi al xx secolo, l'Autrice richiama l'importanza della medicina antropologica tedesca (scuola di Heidelberg), e l'interesse destato nell'ambito della scuola medica spagnola.

La seconda parte dell'opera è dedicata all'ermeneutica ed etica del mito nell'umanesimo medico di Rof Carballo. Patologo biochimico di professione e appassionato di filosofia, frequenta Ortega y Gasset, tramite il quale arriva a una profonda conoscenza di altri autori, e in particolare Bergson e Scheler. Per Rof Carballo «alla maggior parte dei medici e degli studenti di medicina l'antropologia medica non interessa. Gli sembra un po' come quella 'cultura decorativa', fatta di ricamo e di pianoforte che le nostre nonne e le madri davano alle figlie, perché arrivassero al matrimonio con una certa preparazione ornamentale» (p. 100). Per l'Autore, invece, si tratta di qualcosa di essenziale nella professione medica. L'antropologia di Rof Carballo infatti poggia sulla realtà dialogica dell'uomo, che «mette in luce che nel fondo più intimo della sua esistenza, persino nella sua struttura fisica, l'uomo è costituito, in modo essenziale, dal suo prossimo» (p. 61). Concetto chiave nella sua presentazione è l'urdimbre, «letteralmente, ordito, ossia intreccio originario di relazioni che presiede alla strutturazione dell'io, che oltre a costituire il luogo ove s'innestano tutte le relazioni successive, ne è anche la condizione e il modello» (p. 63). Si tratta di un concetto in grado di superare il classico dualismo tra genetica e ambiente, così diffuso nel suo tempo, come anche nel nostro. L'urdimbre illumina il modo di concepire la malattia, e il modo di impostare il rapporto tra il medico e il paziente. Sono particolarmente belle le sue riflessioni sull'antropologia della comunicazione e sui significati della parola e dei silenzi.

Nelle sue opere Rof Carballo fa una presentazione critica della psicanalisi. A lui piace l'interpretazione poliedrica dei miti, a cominciare da quello di Edipo: un'interpretazione cioè che riesca a non rimanere ingabbiata nelle maglie di una sola dimensione umana. Questo gli permette di recepire alcune delle profonde intuizioni dello psichiatra viennese, senza arrivare al riduzionismo pansessuale proprio della visione freudiana. Questo equilibrio lo aiuta a capire «lo stretto legame tra le biografie personali e le loro malattie, tra le relazioni interpersonali e familiari e la cronicità del loro male. Tutto ciò, così evidente com'è evidente che il re Edipo è la causa della peste di Tebe, non si vuole vedere da parte di un gran numero di medici contemporanei» (p. 88).

La terza parte del libro, dedicata alla comprensione dell'uomo malato e alla teoria della Medicina in Laín Entralgo, è quella più estesa. In questo caso ci troviamo davanti ad uno psichiatra che scopre in pochi anni la sua vocazione come storico della Medicina. La sua persona e la sua opera (che non si ferma alla Storia della Medicina, ma include l'Antropologia Medica, l'Antropologia Generale, ed alcuni saggi sulla realtà della Spagna) è molto influenzata dalla filosofia dello spagnolo Zubiri. La sua antropologia ruota attorno all'idea di sintesi tra corporeità e intimità (dove intimità si intende come centro di appropriazioni, secondo quanto proposto da Zubiri). Laín Entralgo sottolinea l'importanza dell'empatia nel rapporto interpersonale, come suggerito da Edith Stein. L'empatia risulta come lettura del vissuto interno dell'altro attraverso la sua espressività corporea. Nel suo libro "Antropologia medica" offre come definizione di corpo «il luogo morfologico-funzionale nel quale convergono tutte le strutture psicofisiche -operative, impulsive, segnaletiche, cognitive, espressive, propositive e di possesso- che integrano la realtà dell'uomo; per cui si manifesta in senso oggettivo e soggettivo, come insieme di strumenti, fonte d'impulsi, causa di

sentimenti, carne espressiva, apparenza simbolica e produttore di mondo, limite e peso» (p. 121). La considerazione della Medicina da questa prospettiva lo porta a concludere che essa si «sottrae alla semplice definizione di scienza, e si avvicina, talvolta in modo molto evidente, a quella di arte, pur non appartenendo in senso assoluto a nessuno dei due ambiti» (p. 129).

Nell'antropologia di Laín Entralgo la malattia è un concetto "complesso", e non soltanto un difetto organico: si tratta sempre di un evento biografico. In questo senso è importante arrivare al livello metafisico o trascendentale della malattia, giacché questa ci dà la chiave per capire alcune note importanti della persona: la corporeità, la vulnerabilità, la coesistenzialità e la dolorabilità. Il dolore non viene considerato come autodistruzione, ma come cammino per arrivare a un'elaborazione personale profonda, come una possibilità per una crescita nella fedeltà a sé stesso e alla propria storia. Nel considerare la diagnosi, l'Autore distingue due possibili approcci: la Medicina come 'arte di curare' (orientata verso la relazione d'aiuto, che adotti un metodo comprensivo e privilegi l'esperienza come *modus operandi*), e la Medicina come 'patologia' (orientata verso la malattia, che adotti un metodo descrittivo ed esplicativo nel quale si privilegia la teoria). Queste due impostazioni si riscontrano nel modo di redigere la storia clinica (come storia clinica "scientifico-naturale" o come "narrazione", a seconda del modello seguito): «una storia clinica non può essere la 'descrizione' di un quadro né la successiva 'misurazione' di un processo: deve essere la 'narrazione' di un frammento di esistenza umana» (p. 190).

Una delle parti sicuramente più suggestive di questo libro è quella dedicata alla riflessione sul tipo di relazione che è propria dell'atto medico. Laín Entralgo parte dalla distinzione di due possibili forme di incontro, il duo e la diade. «Chiamo duo la relazione intramondana con l'altro, ossia quella che sorge tra noi come conseguenza di una delle occupazioni che il vivere nel mondo ci offre o ci impone. Chiamo diade la relazione genuinamente interpersonale con l'altro; ossia quella che tra noi è stata creata dalle forme dell'amore personale (diade dilettevole) o dell'odio (diade conflittuale)» (p. 217). Dopo un'interessante analisi del rapporto che il paziente ha con il medico, e quello del medico con il paziente, arriva alla conclusione che il tipo di relazione può arrivare a una "quasi-diade", nella quale il medico offre un consiglio nell'ambito del suo servizio al paziente. Si tratta certamente di una riflessione agli antipodi delle consuete e noiose discussioni che presentano questa relazione in termini dialettici, e che portano come conseguenza la necessità di mettere l'autonomia come primo principio etico.

L'Autrice rimane, lungo tutto il testo, nascosta dietro la trattazione di queste due figure. Ci sarebbe piaciuto in qualche passo, un commento personale sulla visione di questi Autori (in particolare nella parte del libro in cui si evidenzia la possibilità di un rapporto di amicizia tra il medico e il paziente nell'analisi di Laín Entralgo). Tuttavia si tratta di una scelta metodologica più che legittima che offre al lettore una visione nitida del pensiero antropologico degli Autori studiati. È sicuramente un libro scritto per i "medici riflessivi", per usare la terminologia di Laín, che potrà anche risultare molto utile a tanti che si occupano di bioetica senza appartenere all'ambito medico, per capire un po' meglio la ricchezza che si può trovare nell'Antropologia Medica.

PABLO REQUENA

JOSÉ MARÍA TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G. E. M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 241.

I TERMINI agire umano e razionalità pratica possono riassumere il progetto dell'etica che Anscombe si prefisse. Il suo compito deriva dalla dura critica che la stessa Anscombe formulò in due dei suoi scritti più famosi, cioè *Intention* (1957) e *Modern Moral Philosophy* (1958). Anche se *Intention* precede l'articolo del 1958 ed è legato alla controversia sulla laurea *honoris causa* concessa dall'Università di Oxford a Truman (pp. 87-100), è in *Modern Moral Philosophy* che Anscombe spiega le questioni che in qualche modo sono il suo programma di lavoro (pp. 66-77): 1) per capire la morale serve una psicologia dell'agire più completa, che superi i condizionamenti delle diverse forme di utilitarismo; 2) bisogna abbandonare la nozione di "dovere morale" perché non si condividono i presupposti dai quali dipende.

La prima parte del progetto implica il superamento del consequenzialismo, cioè una forma moderna di utilitarismo in cui le decisioni morali vanno prese a seconda delle circostanze del soggetto, che deve cercare le migliori conseguenze possibili, accollandosi una sorta di "responsabilità totale" sul seguito delle proprie azioni (cfr. pp. 63-64). Il nodo della questione è che non si riesce a distinguere fra le conseguenze desiderate (*intended*) e quelle meramente previste (*foreseen*), e inoltre si afferma che il criterio della responsabilità totale è l'unico ragionevole (*sensible*) per la filosofia.

La perdita di senso del termine "dovere morale" è dovuta, secondo Anscombe, al fatto che non si accetta più il quadro di riferimento in cui sia compreso un autore della legge che possa esigerne l'adempimento, cioè un sistema "legale" completo. Così, il dovere derivato dalla ricerca delle conseguenze "migliori" può servire a mascherare immoralità di diversi tipi.

Torralba chiama in causa Ch. Taylor, A. MacIntyre, Haldane, P. Foot e altri per integrare la critica di questi aspetti della modernità denunciati così decisamente dalla Anscombe (capitoli 1 e 2). Con la presentazione degli argomenti di *Intention* Torralba illustra la *pars construens* dell'opera di Anscombe. Nel fare i conti con quest'opera, l'Autore riesce a sminuzzare e ricomporre gli elementi, in modo da renderli più chiari o espliciti. A questo scopo, fa un uso intensivo di altri scritti minori della filosofa – per lo più articoli di anni posteriori a *Intention* –, getta ponti fra le proposte della Anscombe e le sue fonti d'ispirazione e cita con precisione le interpretazioni di studiosi vicini all'autrice, soprattutto A. Kenny, A.W. Müller e R. Teichmann.

Non ci si può addentrare nei dettagli delle argomentazioni della Anscombe, ma si può dire che l'opera di Torralba serve a chiarire le sue posizioni nei confronti di questioni morali permanenti. Anscombe smaschera alcuni "trucchi" delle motivazioni morali legate al consequenzialismo, distinguendo fra i diversi tipi di "ragioni" e "motivi" che ci inducono ad agire o che vogliamo presentare come tali. Quando si riescono a individuare i veri motivi delle azioni si può parlare di intenzioni. Posso trovare una risposta coerente alla domanda "perché?", che non sia una interpretazione retrospettiva, quando descrivo le pretese riguardo al mio futuro che mi hanno portato ad agire (motivi prospettivi). L'azione diventa così un mezzo per raggiungere un fine, ma anche ha un senso in sé stessa, come i furti di Robin Hood ai danni dei ricchi per sfamare i poveri.

Alle volte la “distanza” fra ciò che si desidera e ciò che si può scegliere efficacemente rende necessario distinguere fra intenzioni e risultati: è evidente che il consequenzialismo non avrebbe elementi per attribuire alcun valore alle intenzioni mancate. Una parte di tale “distanza” si colma con il cosiddetto *sillogismo pratico*, modellato sulla proposta aristotelica e ritoccato dalla Anscombe (cap. 5, pp. 153-192).

Con questi elementi la filosofa sottolinea altri aspetti della vita etica assenti dal dibattito anglosassone ai suoi tempi; ad esempio, il fatto che nell’agire la persona costruisce il suo sapere morale, nel senso che impara a fare ciò che ha deciso, perché prima non lo aveva “prodotto” (pp. 178-179; 200). Così si spezza la concezione “irrimediabilmente contemplativa” della conoscenza etica tipica della modernità, che ritiene valutabili solo i risultati e considera che le azioni siano “semplici fatti” (*mere facts*, p. 140). Per la Anscombe, tutti i presupposti dell’azione (che ha ricavato dalla tradizione anche grazie all’aiuto delle riflessioni del secondo Wittgenstein), non possono non dare un’impronta morale all’intero “processo” dell’agire morale.

Da qui si può passare a una valutazione delle azioni *veramente* intenzionali e di quelle intenzionali *vere*. Le prime sono appunto quelle in cui il ragionamento ha seguito le motivazioni iniziali e le ultime sono quelle che, oltre ad essere intenzionali, giovano all’agente (pp. 182-183). Cioè non tutte le opere, per il fatto di essere effettivamente volute e adempiute, rendono all’essere umano ciò che gli spetta. Si tratteggia così una teoria della verità pratica in continuità con la *recta ratio* classica (pp. 185-187).

La Anscombe riscopre il filo aristotelico che collega le distinzioni riguardanti il desiderio (*orexis*), l’appetito (*epithymia*), l’impulso (*thymos*), il volere (*boulesis*), l’elezione (*proairesis*) e l’atto volontario (*ekousion*) (pp. 97-98; 161), a quelle che articolano l’agire, cioè, *praxis* e *techné*. Il filo è la ragione che scopre cosa è bene e cosa è male per il singolo che deve decidere. Così, l’uso discorsivo della ragione (sillogismo) è pratico e anche vero (o falso) sempre. Agire bene (*doing well*) suppone la finalità in generale e quella delle virtù, sicché si può affermare con Aristotele che la verità pratica è «la verità che è d’accordo con il retto desiderio» (p. 188).

In tal modo si integrano teleologicamente la teoria dell’azione, la razionalità pratica e l’etica. La teoria dell’azione dipende dalla razionalità pratica perché è qui che l’intenzione prende forma nel sillogismo e si può distinguere fra l’esecuzione dell’azione concreta – *oggetto* nel linguaggio classico – e la finalità che la guida, cioè l’orientamento verso una vita riuscita. Tale distinzione però non va nella linea di separare entrambi gli aspetti, ma di integrarli in un progetto vitale. Le linee generali di questo progetto vitale sono definite dall’etica e questa va fondata sulla riflessione metafisica sulla persona, cioè sull’antropologia (pp. 185; 204).

La ricerca di Anscombe serve a ridare una prospettiva di insieme alle proposte sulla pienezza della vita umana (*flourishing, fulfilling*, p. 28). Questa prospettiva complessiva presuppone un’analisi accurata dei termini per capire la loro dinamica, senza ridurla in pezzi. Così, ad esempio, si cerca di risolvere la separazione suddetta riguardante l’inerzia di certe azioni, cioè i fatti grezzi, questione di grande attualità per la morale in campo cattolico e non. Le fatiche per precisare un linguaggio per la psicologia morale danno come risultato un orizzonte di ragionamento in cui il distacco necessario per poter agire e giudicare le azioni umane non rimanga ad un livello astratto,

contemplativo (pp. 161-162; 201), ancora presente ad esempio, nelle teorie basate sui casi imbarazzanti (p. 57).

Chi conosce gli scritti della Anscombe può rendersi conto che uno dei pregi maggiori di questa *opera prima* di Torralba sta nell'aver spiegato ordinatamente e in contesto – con riferimenti incrociati fra le opere e anche a fonti esterne – molte idee che nelle presentazioni di temi specifici della filosofa sono difficili da comprendere. Gli accenni alle questioni storiche del primo capitolo e alcuni del capitolo 2 (pp. 72-83) sono abbastanza parziali e meriterebbero altri approfondimenti.

L'Autore ha curato anche una edizione spagnola di alcuni interventi della Anscombe (*La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, 2005), ha recensito la raccolta di scritti della Anscombe a cura di Gormally e M. Geach *Human life, action and ethics* e contribuisce allo sviluppo della pagina web sulla bibliografia della filosofa (http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe_bibliography.htm)

JUAN ANDRÉS MERCADO