

ACTA PHILOSOPHICA

Consiglio di redazione

FRANCESCO RUSSO (*Direttore*), STEPHEN L. BROCK, MARCO D'AVENIA,
GIORGIO FARO, JUAN ANDRÉS MERCADO

Consiglio scientifico

RAFAEL MARTÍNEZ (*Presidente - Roma*), SERGIO BELARDINELLI (Bologna),
LLUÍS CLAVELL (Roma), ANTONIO MALO (Roma),
JOHN RIST (Cambridge), MARTIN RHONHEIMER (Roma),
CHRISTOF RAPP (Berlin-Tübingen), LUIS ROMERA (Roma),
FRANCESCO RUSSO (Roma), JUAN JOSÉ SANGUINETI (Roma),
JOHN WIPPEL (Washington, D.C.), IGNACIO YARZA (Roma)

Segretario di redazione

TOMMASO VALENTINI

★

Redazione

Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma,
tel. 06 68164500, fax 06 68164600
actaphil@pusc.it
www.actaphilosophica.it

Direttore responsabile

FRANCESCO RUSSO

Autorizzazione del Tribunale di Pisa, n. 5 in data 17.02.2005.
Iscrizione al Registro Nazionale della Stampa, n. 3873, del 29.11.1992.
Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Gli articoli sono indicizzati da «Arts and Humanities Citation Index»,
«Current Contents/Arts and Humanities», «The Philosopher's Index»,
«Répertoire Bibliographique de la Philosophie», Dialnet-Universidad de la Rioja,
Zeitschriftendatenbank (ZDB), GVK-Gemeinsamer Verbundkatalog.

Le collaborazioni, scambi, libri in saggio vanno indirizzati alla Redazione.
Le opinioni espresse negli articoli pubblicati in questa rivista
rispecchiano unicamente il pensiero degli autori.

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume

FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,
Pisa · Roma, Serra, 2009² (Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net).

Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit.,
è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

www.libraweb.net

ISSN 1121-2179

ISSN ELETTRONICO 1825-6562

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia

FASCICOLO I · VOLUME 20 · ANNO 2011



PISA · ROMA

FABRIZIO SERRA EDITORE

MMXI

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

*Print and/or Online official subscription rates are available
at Publisher's web-site www.libraweb.net.*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550
o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

Amministrazione

FABRIZIO SERRA EDITORE

Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa,

tel. 050 542332, fax 050 574888

fse@libraweb.net

www.libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma

★

Rivista semestrale

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra editore[®], Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2011 by *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma.

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

QUADERNO TECNOETICA / TECHNOETHICS

GIORGIO FARO, <i>Presentazione</i>	11
JOSÉ MARÍA GALVAN, <i>Perché la tecnoetica</i>	15
ATSUO TAKANISHI, <i>Humanoid robots, and the culture and history of the Japanese people</i>	29
URSULA DEPLAZES, <i>Technological Enhancements of the Human Body. A Conceptual Framework</i>	53

STUDI

FEDERICA BERGAMINO, <i>Quaestio disputata de immortalitate animae. Traduzione italiana e commento alla luce delle sue fonti e delle opere edite di Tommaso d'Aquino</i>	73
---	----

NOTE E COMMENTI

LUCA GILI, <i>I nomi: designatori (diretti) degli oggetti. Aspetti semantici in Aristotele, Metafisica Z, 6, 1031 b 28-1032 a 11</i>	123
MARÍA CRISTINA REYES LEIVA, <i>Un approccio al nichilismo contemporaneo: persistenza di alcune domande</i>	141

CRONACHE DI FILOSOFIA

<i>Convegni</i>	153
<i>Società filosofiche</i>	154
<i>Vita accademica</i>	157

FORUM

PAU AGULLES SIMÓ, PABLO REQUENA, CLAUDIO SARTEA, <i>Sull'obiezione di coscienza</i>	163
---	-----

BIBLIOGRAFIA TEMATICA

<i>Oltre l'uomo: alcune varianti postumaniste (Antonio Allegra)</i>	179
---	-----

RECENSIONI

G.E.M. ANSCOMBE, <i>Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics</i> by G.E.M. Anscombe (S.L. Brock)	191
JOHN F. HAUGHT, <i>Dio e il nuovo ateismo</i> (V. Ascheri)	194

STEVEN J. JENSEN, <i>Good and Evil Actions. A Journey through Saint Thomas Aquinas</i> (S.L. Brock)	198
ROBERT SPAEMANN, <i>La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità</i> (G. Faro)	200
ROBERT SPAEMANN, <i>Rousseau: cittadino senza patria. Dalla «polis» alla natura</i> (A. Arrigoni)	204

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

RICARDO F. CRESPO, <i>Sen y Aristóteles: razón práctica y economía</i> (S. de Apellániz)	211
ROMANO GUARDINI, <i>L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana</i> (F. Russo)	212
MARCO IVALDO, <i>Libertà e moralità. A partire da Kant</i> (A. Acerbi)	213
<i>Pubblicazioni ricevute</i>	217

G.E.M. ANSCOMBE, *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy and Ethics* by G.E.M. Anscombe, ed. Mary Geach and Luke Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, vol. XI, Imprint Academic, Exeter 2008, pp. xxvi + 273.

THIS is a collection of twenty-five papers, fifteen of which are published here for the first time. Most of the others appeared only in journals or in books not bearing Anscombe's name. It is the second such collection to come out since her death in 2001, thanks again to the diligent labors of her son-in-law Luke Gormally in collaboration with her daughter Mary Geach. (The other volume is *Human Life, Action and Ethics*, ed. Mary Geach and Luke Gormally, St Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, vol. IV, Imprint Academic, Exeter, 2005.) Evidently a large body of Anscombe's writings is still waiting to see the light, and it is certainly to be hoped that they will carry on the work.

As in the previous volume, both the selection and the arrangement of the essays is topical rather than chronological. Some of the manuscripts carry no date; the dated pieces extend from 1957 to 1992. Of those that Anscombe never brought to publication, some were delivered as lectures, while others were never presented publicly in any form. One naturally wonders why. If she judged them unfit, then the standards that she set for herself were severe indeed. In any case, there is a good deal here that can shed light on things she did publish.

The topics are quite various: faith and belief (believing *someone*, as opposed to believing *in* someone); prophecy and miracles; "paganism, superstition and philosophy"; hatred of God; attachment to things; the immortality of the soul; the early embryo; transubstantiation; general moral matters (authority in morals, good faith, sin, moral education); contraception, chastity and natural family planning (4 papers); lying (and the spirit in which two theologians treat it); nuclear weapons; simony; usury; and to close the volume, an essay "On Wisdom."

The intended audiences also vary widely. Anyone familiar with Anscombe's writing will expect, and find, some tough going, but the pieces aimed at non-philosophers are surprisingly readable (and no less philosophical). For instance, many parents and educators could benefit greatly from "The Moral Environment of the Child." The essays on contraception, chastity and natural family planning deserve to be read by all educated Catholics.

What ties it all together is that in one way or another each essay brings out something about how philosophy and Catholicism interacted in Anscombe's thought. The volume's aptly chosen title echoes a line from Chesterton's *The Ballad of the White Horse*. ("But Mark was come of the glittering towns / Where hot white details show, / Where men can number and expound, / And his faith grew in a hard ground / Of doubt and reason and falsehood found, / Where no faith else could grow.") In the poem, the hard ground is classical pagan thought, in whose setting the only faith that could survive and grow was Christianity. The analogy with Anscombe's situation is

easy to see, especially in light of the delightful Introduction by Mary Geach – a philosopher in her own right, with an intimate knowledge of her mother’s mind. In addition to some very helpful reflections on the thinking that went into the papers, Geach offers a fascinating sketch of a woman who lived the lives of philosophy, Christian piety and motherhood with extraordinary intensity – and in extraordinary unity and harmony. Anscombe did not “compartmentalize.”

A recurring motif in the essays is the relationship between Christianity and “the world,” both as a doctrinal matter and as a historical phenomenon. Anscombe observes and examines the tendency among sophisticated pagans, both ancient and modern, to look favorably upon “spirituality” or “religiosity” – an attitude of “heart” – while despising the strict belief, and abhorring the exclusiveness, that (at least in principle) characterize both Judaism and Christianity. (Here and elsewhere one is struck by the importance that she assigns to the Old Testament, with which she is very familiar, for a sound understanding of the New.) As to the religious attitude, her natural word is a question: «Why? Why should it matter?» (p. 60). (The next stanza of Chesterton’s poem is pertinent: “Belief that grew of all beliefs / One moment back was blown / And belief that stood on unbelief / Stood up iron and alone.”) As to the strict belief and the exclusiveness, she insists on them. Finding her Christian contemporaries strongly tempted, like the Israelites in certain periods, to want to “blend in,” she calls vigorously for a renewed sense of the Church as a people set apart to serve the one true God.

What she is advocating is certainly not a siege mentality; her own career shows that well enough. Nor is it what goes by the name of *contemptus mundi*. It is simply joyful fidelity, and witness, to Christ’s truth. Nowadays the temptation to blend in, to compromise with the world, regards not so much the worship of heathen gods (though that is on the rise) as the practice of heathen morals, especially sexual morals; and right here she finds a wonderful *opportunity* for Christians, especially the married ones, to bear witness. «Christian celibacy is indeed a glorious thing – but it is especially appropriate to our day (because of its special temptations) to charge into battle with the banner of the chastity of married people.... The virtues of married chastity can be joyfully preached as never before» (p. 203). She explains why, in her judgment, *Humanae vitae* constitutes a deep and rich foundation for this message.

Anscombe also considers the encyclical a powerful defense of human dignity; or more precisely, of the dignity of human life *as such*, which is *not* what the world means by human dignity (p. 198). This theme of course extends well beyond the issue of contraception. In the essay on the early embryo, besides raising some very interesting questions about when the embryo becomes a human being, she stresses that the Church has always judged procured abortion gravely wrong, no matter when “hominisation” was thought to occur, because it is at least the destruction of a new human life’s *beginning*; that is, of what will naturally develop into a human being if nothing hinders it. She even suggests that it would not be unreasonable to term such destruction “murder” (p. 221). But it is in a remark bearing on “end-of-life” issues that she is most eloquent about the distinctively Christian take on human dignity:

What people are for is, we believe, like guided missiles, to home in on God, God who is the one truth it is infinitely worth knowing, the possession of which you could never get tired

of, like the water which if you have you can never thirst again, because your thirst is slaked forever and always. It's this potentiality, this incredible possibility, of the knowledge of God of such a kind as even to be sharing his nature, which Christianity holds out to people; and because of this potentiality every life, right up to the last, must be treated as precious. Its potentialities in all things the world cares about may be slight; but there is always the possibility of what it's for. We can't ever know that the time of possibility of gaining eternal life is over, however old, wretched, 'useless' someone has become. (p. 173)

The essay "Two Moral Theologians" is a subtle study of two works, an article by Arthur Vermeersch SJ (1858-1936) and a book by Bruno Schüller SJ (1925-2007). She focuses mainly on their handling of the morality of lying; there is also a brief discussion of killing in self-defense. Along the way she offers several extremely acute observations of her own on both topics. But her deeper concern is with the spirit of the two works. The touchstone is again the relationship between Christianity and the world. In Vermeersch, she judges, «there is a strong atmosphere of one using his quite powerful talents to go along with the world, to reassure and matter it. This characteristic is raised to a higher degree in Schüller's *Die Begründung sittlicher Urteile*» (p. 169).

The longest piece in the volume, "Sin," is a set of four lectures in which she weaves together the philosophy and theology of sin with a magisterial breadth and profundity that I cannot do justice to. One issue given important treatment there, and also in two other essays, is the teaching of St Alphonsus Liguori that one of the conditions for a sin to be mortal is "full advertence." Drawing on Aristotle and St Thomas, Anscombe raises serious doubts about this teaching, at least as it is often taken (she hesitates somewhat about how Alphonsus takes it). It cannot be right that the agent must fully consider that what he is doing is gravely wrong; indeed, he need not even have full knowledge that doing something of that sort is so. For the failure to know or to consider may itself be both gravely wrong and voluntary. Some people do not even care whether what they are doing is wrong, and that can hardly exonerate them. Usually not even ignorance of the law, let alone failure to consider it, excuses; rather it aggravates, showing "scoundrelism" (p. 104). For mortal sin, it normally suffices that you know or believe yourself to be doing such-and-such, e.g. «putting poison in your husband's soup» (p. 115), and that doing such-and-such be in truth gravely wrong. And sometimes not even being unaware of doing such-and-such exonerates, if it is through culpable negligence.

I do not quite know what to make of "The Immortality of the Soul." It seems to be a fairly early piece, probably from the late 1950's. She never published it. To assess it fully one should probably compare it with the two papers on the soul that are included in the other posthumous volume (pp. 3-25). A good part of the discussion is devoted not to the soul's immortality but to a feature commonly associated therewith, its spirituality. Anscombe is not convinced that the immateriality of thought provides an argument for the soul's being an immaterial substance (even in the sense in which a part of a substance, such as a hand, can also be called a substance). She grants that "a thought" is not a physical description, and that thought and understanding have no "organ"; but she thinks it a mistake to conceive of thought as a distinct event occurring in an immaterial subject and existing somehow alongside the physical events

that are associated with it. Her way of arguing this is very Wittgensteinian. She imagines writing down a calculation on a piece of paper. This is a clear case of thinking, and no mere physical description, nor even a description of feelings or images then occurring, can characterize it *as* thinking. Nevertheless

it is the thought that I mean to convey to you, and do convey to you, if I show you the calculation; but I only show you the bit of paper, perhaps uttering some sounds as I do so; if the thought were an additional secret element, I could not convey it at all, and further it could not matter whether I conveyed it or not. (p. 70)

I wonder whether this does not turn on an ambiguity. "Thought" can refer either to an act of thinking, or to something like an idea or an opinion (a "thought product," a "thinkable"). It is in the latter sense that what the marks on the paper *su* cce to convey is a "thought." If I see written on a wall the words, "Dog is man's best friend," and I say to myself, "What a silly thought!," I do not mean, "What a silly act of thinking!" But the question here is about just that, what an act of thinking is. The fact that the "thought" expressed by words or symbols cannot be a spiritual event occurring in someone's soul seems rather beside the point, merely incidental to the question whether thinking itself is so. However, the ambiguity seems too obvious for her to have overlooked, and I fear that I simply have not understood her drift.

In any case, Anscombe also questions the very concept of "immaterial substance." She says that "substance" means something that can answer the question "What is it?," as asked in the ordinary way in which one might ask it of some object that one points to – which of course is something sensible and material. So it would hardly even make sense to speak of an immaterial substance. This discussion too leaves me unsatisfied. For although she does not cite it here, it seems obvious that she is drawing on the account of the meaning of "substance" given in Aristotle's *Metaphysics*. Yet she says nothing about Aristotle's own acceptance of the existence of a good number of immaterial substances.

I should add that she is not doubting the existence of spirits, but only the description of them as immaterial substances. She takes "a spirit" to mean an incorporeal person. In that sense, and assuming that an ingredient of a person cannot itself be a person, a soul would certainly not be a spirit. She does however think that there is a perfectly valid sense in which human persons are spiritual: they are capable of relationship with the eternal. And she is not at all doubting that human souls are immortal or that the dead will rise again.

STEPHEN L. BROCK

JOHN F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 168 (tit. orig.: *God and the New Atheism. A critical response to Dawkins, Harris and Hitchens*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2007).

IL presente saggio è una lucida ed essenziale confutazione delle tesi espresse negli ultimi anni dai 'nuovi' atei quali Richard Dawkins, Sam Harris e Christopher Hitchens con i rispettivi volumi *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere* (2007), *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della religione* (2006) e *Dio non è grande. Come la*

religione avvelena ogni cosa (2007). Con questo contributo, Haught, teologo cattolico e professore emerito alla Georgetown University (Washington D.C.), uno dei massimi studiosi del rapporto tra scienza e fede, si propone di spiegare al lettore quali siano le ragioni che hanno fatto emergere il fenomeno del nuovo ateismo, così fortemente contrario alla religione (in particolare al cristianesimo e in generale alle religioni monoteiste). L'autore aveva già trattato in modo più approfondito lo stesso tema rivolgendosi ad un pubblico di specialisti in *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science* (Cambridge University Press, Cambridge/NY 2006).

Il libro illustra le basi filosofiche e culturali su cui si fonda il pensiero dell'ateismo scientifico e di cui sono esponenti noti scienziati e filosofi come Daniel Dennett, Carl Sagan, Owen Flanagan, Steven Weinberg, Victor Stenger e Michael Shermer. L'obiettivo è illustrare il fenomeno del nuovo ateismo e i motivi per cui un vasto pubblico può essere facilmente coinvolto da queste pubblicazioni, di lettura facile e all'apparenza 'rivelatrice', senza rendersi conto appieno delle aporie e delle tesi false e contraddittorie che sono presenti. Haught presenta gli argomenti in modo molto chiaro e immediato, con numerose citazioni dai libri dei tre autori, ma senza presupporre che il lettore li conosca già. Uno dei maggiori pregi del breve saggio è che non vuole essere una difesa della religione o un'apologetica del cristianesimo, ma piuttosto intende esaminare le posizioni di Dawkins e dei suoi colleghi, spiegando senza alcuna vena polemica, le ragioni e i contenuti della fede cristiana, non di rado presentati invece in modo erroneo, travisato o non esposti in alcun modo.

Una delle cause che hanno favorito il nuovo ateismo, sviluppatosi soprattutto negli Stati Uniti e in Gran Bretagna, è l'attentato dell'11 settembre 2001, a New York: la colpa di quanto accaduto sarebbe di fondamentalisti religiosi che hanno agito in nome di Dio Allah, seguendo ciecamente la loro fede. Dawkins e gli altri pensano che l'unico modo di combattere e vincere il terrorismo consista nel combattere la fede perché, in quanto irrazionale, è causa di comportamenti pericolosi. Obiettivo dei 'nuovi atei' è dimostrare come la fede sia qualcosa di immorale e inaccettabile per l'uomo, perché contro la sua stessa ragione. È certamente questo uno dei motivi per cui i lettori dubbiosi o critici e lontani dalla fede hanno trovato semplici e attraenti le idee presentate dai nuovi atei e si sono sentiti solidali nel condannare le religioni monoteiste che, con dando ciecamente in un Dio 'non provato', pensano di agire per il bene e la salvezza del mondo.

Con questo libro Haught intende rivolgersi non solo ai cristiani, ma anche agli ebrei e ai musulmani (tranne il capitolo finale intitolato: "La teologia cristiana e il nuovo ateismo"), perché l'attacco sferrato dai nuovi atei è verso la religione di per sé, considerata superstiziosa, irriessiva e letteralista, senza alcun riferimento teologico specifico. Proprio questa scelta rende molto facile ai tre autori summenzionati rifiutare la religione senza confrontarsi seriamente con la teologia. Per questo motivo, continua Haught, i teologi non hanno dato risposte particolari a questa ondata di saggi meramente 'contro Dio': il livello intellettuale del nuovo ateismo è molto basso, poco stimolante ed è molto simile, paradossalmente, a quello della letteratura creazionista e fondamentalista contemporanea. I 'nuovi atei' non si confrontano con la teologia, né dimostrano di conoscere le indagini compiute nell'ultimo secolo, ma si limitano a rifiutare la teologia in quanto discorso inutile perché non ci sono 'prove'

(intese come prove scienti che) dell'esistenza di Dio e quindi Dio come 'ipotesi' è scienti camente da bocciare e da sostituire con la scienza.

Haught sottolinea che l'ateismo propugnato da Dawkins e colleghi, a volte con toni molto forti e polemici, si rivela una forma di *soft-core atheism*, perché non prende in considerazione le conseguenze di tali posizioni da un punto di vista teologico o filosofico ma le ignora e inoltre non presenta novità rispetto alle altre forme di ateismo e in particolare l'*hard-core atheism*, sostenuto da autori quali Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud e Sartre. Il nuovo ateismo è, secondo la definizione del filosofo Klaus Müller, citato nell'introduzione, un mero "ateismo come contro religione" o un "ateismo biologistico", nel senso che enfatizza e assolutizza la scienza – e la biologia evolutiva – senza in realtà voler trattare la complessità del 'problema Dio' che interroga l'uomo dalla nascita della filosofia in avanti. Haught spiega quindi che il nuovo ateismo non è da temere più di tanto: perché tutte le risposte alle tesi sostenute da Dawkins sono state già delineate da teologi che hanno affrontato l'ateismo dell'800 e del '900, quali Karl Barth, Karl Rahner, Paul Tillich, Jürgen Moltmann, Gustavo Gutiérrez e i contemporanei Jacques Derrida, Jacques Lacan e Jürgen Habermas. Dawkins, Harris e Hitchens sembrano non conoscerli.

L'approccio adottato dai tre studiosi per far svanire la religione e i suoi effetti nocivi si fonda sulla tesi del 'naturalismo scienti co': la scienza è l'unica disciplina in grado di spiegare la realtà e quindi non c'è spazio né ragione per una spiegazione teologica della religione. Anzi, la religione stessa è un fenomeno spiegabile dalla scienza: Dio non esiste perché non ci sono prove scienti che (e quindi razionali) della sua esistenza e l'uomo ragionevole dovrebbe rifiutare di credere in Dio. La natura si riprodurrebbe da sé e l'universo non avrebbe nessuno scopo o finalità. Le cause e le spiegazioni di tutti i fenomeni, così come tutte le caratteristiche dell'essere umano (intelligenza, comportamento...), sarebbero spiegabili in termini evuzionisti darwiniani.

Dawkins sostiene quindi che se la scienza non è in grado di dimostrare Dio, allora l'ateismo è l'unica posizione ragionevole e propone di applicare il 'rasoio di Ockham': la scienza può spiegare benissimo la complessità biologica, mentre l'"ipotesi Dio" è molto più complessa e quindi da scartare. Haught spiega che Dio non può essere considerato come una 'ipotesi' da provare scienti camente perché appartiene ad un altro livello: gli atei cadono nell'errore del 'monismo esplicativo', ossia utilizzano una sola via esplicativa per tutto, in questo caso la scienza (la biologia in particolare) e il suo metodo. Questa scelta esclude *a priori* la possibilità che ci siano molteplici livelli di spiegazione validi, complementari e non in concorrenza tra loro e nega che l'uomo possa comprendere e vivere la bellezza e la ricchezza del reale, pur nella sua complessità e non completa intelligibilità. Eliminato Dio, ai nuovi atei «la teologia non interessa più» ma, precisa Haught, «il loro culto della scienza eguaglia le versioni più inaccessibili della teologia nel rendere il mondo più piccolo di quanto sia realmente. Lo scientismo sta alla scienza come il letteralismo sta alla fede. È un modo di rimpicciolire il mondo per renderlo docile e manipolabile, di sopprimere l'ansia che può nascere da un incontro più aperto, coraggioso e sano con il mistero. Il motivo conduttore dello scientismo è la paura di perdere il controllo» (p. 70). Inoltre, Haught spiega che il fatto che i nuovi atei abbiano deciso di adottare la scienza come unico metodo affidabile e veritiero per comprendere la realtà è una scelta arbitraria, una forma di 'fede'

che, in modo intollerante, rifiuta altre visioni *a priori* e si dichiara da sola come l'unica valida: «ma se la fede in Dio richiede una conferma scientifica imparziale – si chiede l'autore – che dire della fede colossale che i nostri nuovi atei ripongono nella scienza stessa? Quali sono gli esperimenti scientifici imparziali che potrebbero fornire prove per l'ipotesi che tutta la vera conoscenza debba basarsi sul paradigma dell'indagine scientifica? Se la fede richiede una conferma imparziale, qual è il metodo imparziale (non-fede) per dimostrare che la fede nella portata onnicomprensiva della scienza è ragionevole?» (p. 80).

La visione del naturalismo scientifico arriva a sostenere che la fede in Dio – cieca e irrazionale – è causa di mali e deve essere rifiutata per ragioni d'ordine morale: la moralità non richiede di credere in Dio, ma anzi le persone si comporterebbero meglio senza la fede. A questo riguardo, i 'nuovi atei' ricordano gli abusi religiosi compiuti nella storia dai credenti e dalle loro organizzazioni e le forme di fondamentalismo. Inoltre, sottolineano con forza che è assolutamente irrazionale credere in un Dio che permette i mali e le sofferenze che affliggono da sempre e costantemente il mondo, sia su scala mondiale che a livello personale. Il fatto è che, come Haught sostiene (specialmente nell'ultimo paragrafo "La teologia cristiana e il nuovo ateismo"), la fede non è qualcosa di irrazionale, anche se non può essere paragonata alla scienza e messa sul suo stesso livello. Il punto cruciale è che l'idea di fede attaccata e confutata nei *best-seller* ateisti non è quella corretta. Secondo i 'nuovi atei', il popolo credente è costituito da dogmatici estremisti, letteralisti scritturisti, perpetratori di abusi e fanatici e la fede è una credenza insensata in qualcosa d'invisibile, che ha nella teologia la dottrina che giustifica gli abusi compiuti in nome della religione. Per questi motivi i teologi non hanno fornito risposte particolari alle tesi di Dawkins, Harris e Hitchens, perché non ci sono i presupposti per un dialogo reale e un confronto serio con la teologia.

Il teologo cattolico conclude il saggio ricordando che la fede cristiana non si può ridurre all'interpretazione letterale della Bibbia, ma è la fede in un Dio personale che, pur essendo perfetto, non ha creato un universo perfetto. Dio infatti ha permesso che l'universo non fosse già compiuto e disegnato in tutti i dettagli ma che ci fosse spazio per lo svilupparsi della vita, della libertà, della creatività umana e un futuro in cui ci fosse l'apertura a orizzonti infiniti in una storia cosmica globale. Per questo Dio è anche il Dio dell'evoluzione, in cui le creature contribuiscono alla creazione continua dell'universo, potendo rinnovarsi in un cammino di speranza e di crescita attraverso l'agire morale. Se tutto fosse già perfetto, allora l'evoluzione sarebbe già terminata prima d'iniziare e non ci sarebbe più nemmeno la speranza. Dio è invece generoso, benevolo e amoroso e lascia l'uomo libero di scegliere, di realizzarsi pienamente nella sua vita terrena, con la speranza che alla fine il male sarà vinto e il dolore cesserà per sempre e per tutti.

STEVEN J. JENSEN, *Good and Evil Actions. A Journey through Saint Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2010, pp. xiii + 324.

IN recent years a very great deal has been written (mostly in English) about Thomas Aquinas's understanding of the moral specification of human actions. What does it mean, for Thomas, to say that a human action is of a certain species or kind? How does he think its kind is determined? What is it that he thinks makes the kind morally good or bad? Thomas's own treatments of such questions are complex, and the interpretations of them have often been even more so. Steven Jensen has taken on the daunting task of synthesizing this bulk of material, answering the questions, and explaining why he finds the major alternative answers unsatisfactory. In my opinion he has carried out the task with great success, substantially advancing our understanding of the matter. His book is rigorous and dense, but it is also very clear, concrete and linear, and it is not at all technical. Its readability and relative brevity belie the amount of labor and thought that must have gone into it.

The book comprises seven chapters, a bibliography, and an index of names and topics. The first chapter aims to establish a balanced view of human action as involving both the will's interior act and the exterior or commanded act. Many of the ideas, both here and in later chapters, are illustrated with reference to two specific and highly controversial issues: the morality of a craniotomy performed on a baby *in utero* in order to end a life-threatening labor, and that of a hysterectomy performed on a pregnant woman with a cancerous uterus. In this chapter Jensen also sets up an ingenious strategy, to which the book owes much of its effectiveness, for navigating the texts and the interpretations and getting at Thomas's mind. He invents two simplified approaches to the specification of action, neither of which corresponds exactly to any real author, but in terms of which the various interpretations can be laid out and compared very straightforwardly.

One approach, which he calls "Abelardianism," treats the specification of action as a function of the agent's will or intention. The other traces it to the matter or subject – often something quite physical – upon which the agent's exterior act bears; he calls this "physicalism." Some authors, for instance German Grisez, John Finnis, and Martin Rhonheimer, are more on the Abelardian side. Others, such as Kevin Flannery, Jean Porter and Steven Long, are more physicalistic. Still others, the proportionalists, use significant elements of both approaches; Jensen however finds their position to be far from a happy medium. His own account is rather on the physicalistic side. But he contrasts it, to varying degrees, with the others on this side. Of those named, Flannery is by far the closest. Indeed I wonder whether Jensen's and Flannery's accounts are really opposed in any substantial way, or simply (but instructively) complementary. As far as I can tell, they do tend to yield the same judgments on specific cases.

Chapter Two concentrates on the idea that actions are specified by intention. Here a main concern is the nature of intention itself and the determination of what falls within it. Does it include only the formality under which the intended action is desirable, that is, the action's conduciveness to the agent's desired end? Or does it also

include the causal efficacy that the agent understands the action to possess? Jensen argues for the latter. But he also finds that even understood in this way, intention cannot function as the primary basis for identifying the species of human actions. This is because intention itself is specified by the exterior action intended – the very action whose species is in question.

So in Chapter Three the exterior action is examined more closely. Here Jensen stresses the very important distinction between the exterior action as conceived and the exterior action as actually performed. What specifies the agent's intention is the action as conceived. So the question is how the action as conceived is specified. The quick answer is that it is specified by the "matter" – the *materia circa quam* – that it is conceived to have. But what exactly is this, and how does it serve to specify the action? The answer requires careful reflection both on the way in which practical reasoning, or deliberation, arrives at its conception of the action, and on how the agent's understanding of the real causes in the world factors into this process. Jensen insists that the relation of practical reason to action has both an active and a passive dimension. There is the form or the order that reason itself introduces into the action, and there are also the features of the matter that reason simply apprehends. The latter are key in determining the matter's proportion to or suitability for the order that reason introduces.

Explaining how the matter specifies also requires another distinction. It is very simple, but it is also the one that Jensen considers most fundamental for understanding the moral specification of actions: the distinction between the order that the agent's reason actually gives to the action, and the order that the action should have, *because* it proceeds from reason. An action is good in kind if its relation to its matter is such that these orders coincide; if not, it is bad in kind. The rest of the book develops and defends this thesis.

At first one may be surprised by the title of Chapter Four: "Love of Others." What has this got to do with the specification of actions? A great deal, as it turns out, because the order that an action should have, on account of its proceeding from reason, is always in some way an order toward the *common good*. Here Jensen focuses on Thomas's account of the morality of killing another human being, arguing that for Thomas the difference between good and bad kinds of killing rests in large part upon the victim's own relation to the common good – the victim being the *materia circa quam*. In Chapter Five he considers some difficulties that this account faces. One, stressed by the proportionalists, is that in his treatment of killing Thomas does not always seem to be concerned with the *materia circa quam*. Another is that Thomas holds that sometimes a condition of the matter can render good what would otherwise be a bad action. This seems to exclude the possibility of exceptionlessly bad kinds of action. Yet another difficulty, which brings us back to cases such as craniotomy, concerns the problem of how to distinguish between actions whose species is killing and actions that merely have death as an effect or a result. Jensen handles all these difficulties quite deftly.

In the sixth chapter he takes up the question whether natural teleology is involved in the specification of actions. He finds that crucial roles are played by *two* natural teleologies, that of the *materia circa quam* and that of the human agent's own will to-

ward the common good. These however do not supplant the role played by the order of reason. Rather they are factors that must be taken into account in determining whether the order that reason is introducing into the action is what it should be for an act that proceeds from reason.

Chapter Seven brings it all together, laying out how it is that human actions can be good or evil in their very species. The most proper source of specification in human actions is neither intention nor nature – although these are important – but deliberative reason. But again, reason has both an active and a passive dimension. Because of the passive dimension, especially with respect to the *materia circa quam*, an action's being morally good or bad in species is not merely tautological, and moral absolutes are not merely formal; in other words, proportionalism is excluded. And a feature of an action that puts it out of order in relation to reason makes it bad in species even if it is not a formal object of intention or a motivating factor in the choice of the action. This excludes the more “Abelardian” positions.

Along the way Jensen draws several other crucial distinctions which, as far as I know, are either not to be found elsewhere or at least have not previously been brought to bear on this topic. These include the distinction between a truly common good and a mere aggregate of goods; between a subject of a good and a part; between harming a good and offending against one; among senses of ‘for its own sake’; and among various kinds of teleology belonging to actions. Distinctions are the very stuff of philosophy, and this is a very philosophical book.

STEPHEN L. BROCK

ROBERT SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008, pp. 220.

Si tratta di una raccolta di saggi, scritti in diversi periodi, omogenei alla domanda su Dio: dicono che è morto, ma intanto si continua a parlare di lui anche oggi, donde il titolo della raccolta. Il breve commento segue i vari saggi, non nell'ordine d'esposizione del pregevole volume della Cantagalli, ma rigorosamente in ordine cronologico.

Il più datato, ma sempre attuale, risale al 1985: *Motivo funzionale della religione e religione* (pp. 81-105). Il titolo rinvia alla pretesa sociologica di assegnare alla religione un mero scopo funzionale, che urta con la pretesa veritativa che la religione le oppone, quando riflette su sé stessa. Funzionalismo e positivismo scientifico vanno a braccetto nel vedere ogni comportamento umano come condizionato dall'ambiente, dal sistema. Filosofo e religione invece sottolineano la possibilità che esista anche un bene in sé, che sottrae il comportamento umano individuale e sociale ad una logica deterministica e funzionalista, senza negare con ciò l'esistenza di condizionamenti al nostro agire. Tuttavia quando la funzione latente viene esplicitata da una spiegazione sociologica o positivista, ecco che scompare la latenza, ponendo varie questioni problematiche su quello che sarà il comportamento futuro dei singoli individui, ora coscienti della loro parte, ma quindi capaci anche di opporvisi per i più svariati motivi. Ogni spiegazione funzionale annulla un eventuale significato trascendente (un bene in sé) della persona. L'Autore introduce ciò che definisce come inversione teleo-

logica della teoria aristotelica e classica. Infatti, per Aristotele, il *ne funzionale* (per la conservazione) precede il *ne etico*, secondo l'adagio *primum vivere, deinde philosophare*. Prima il vivere e poi il *vivere bene* (che per Aristotele è la vita etica ed in *ne* quella speculativa, degne entrambe solo di uomini liberi). La modernità, che nasce dalla rivoluzione scientifica, ne inverte i presupposti: l'etica e la teoretica -il vivere bene- diventano una semplice funzione del vivere. Spaemann analizza questa nuova traiettoria del pensiero moderno da Kant a Nietzsche, per approdare al significato veritativo che la religione rivelata si attribuisce: pertanto un significato non funzionale, di cui fonda la legittimità.

Segue, del 1986, *Religione e verità di fatto* (pp. 141-151). Si parte dalla constatazione che religione e scienza sono due saperi capaci di sfuggire al contingente, ma maniera opposta. La religione attraverso una de-banalizzazione del reale. La scienza, attraverso una banalizzazione del reale: da fatti contingenti, risale a condizioni iniziali altrettanto contingenti, deducendo il tutto in base a leggi. Ne segue che tutto ciò che è, non può altro che essere così come è: ma questo è il trionfo della banalizzazione, che sfocia nel weberiano "disincanto del mondo" e finisce per estinguere il contingente.

La religione, al contrario -con la filosofia-, condivide lo stupore di fronte al mondo, conferma il contingente -senza banalizzarlo- e al tempo stesso lo trascende, condannando chi rinvia al solo universo fisico. La verità sul Creatore non la stabiliamo noi, facendone l'oggetto dei nostri discorsi, ma è nel Soggetto stesso, autore della creazione. L'oggettivismo tipico del sapere scientifico, o il soggettivismo tipico delle religioni non rivelate, tutte intente al panteismo, ne restano fuori.

Sempre al 1986 risale *La concezione cristiana della sofferenza* (pp. 177-187). Ci sono religioni che esaltano la sofferenza ed altre che la condannano. Paradossalmente, il cristianesimo insegna entrambe le cose. Spaemann si sofferma a distinguere tra dolore fisico (vita corporea) e sofferenza (vita spirituale), e mostra quindi la strada per intravedere la profonda analogia che correla entrambe queste connotazioni, di cui ognuno fa esperienza nella vita. La rivelazione cristiana invita "a considerare la sofferenza non come il male radicale, ma a considerarla come conseguenza naturale del male radicale", che è il peccato. Quando Cristo sana qualcuno, la liberazione dal male fisico è sempre in correlazione a quella dal male morale: "i tuoi peccati ti sono perdonati", dice all'uomo paralitico. E poi, lo guarisce. La sofferenza può smascherare il male, così come il dolore smaschera un problema funzionale del nostro organismo. Cristo innocente ha preso su di sé la nostra esperienza soggettiva del male e, morendo, ci assicura che il male può avere un termine, e che vivere nell'amore di Dio è il senso della nostra chiamata nella storia.

Al 1994 risale invece il saggio *Su alcune difficoltà circa la dottrina del peccato originale* (pp. 165-175). Spaemann parte dalla constatazione che, oggi, in alcuni ambienti di teologi, si tende a eludere il peccato originale, quasi fosse questione troppo complessa da difendere, non accorgendosi che così facendo si rende molto più complessa la religione in cui credono. Il peccato originale spiega come "il rapporto distorto tra l'uomo e Dio abbia la sua ragione" in una trasgressione iniziale che si propaga non per imitazione, ma per procreazione. Con la Redenzione operata da Cristo, le conseguenze del peccato originale non vengono però cancellate, come invece il peccato stesso. Questa, l'essenza del dogma del peccato originale, che a onda nel mistero del male

(*mysterium iniquitatis*). I misteri non sono veri cabili, né sono oggetto di esperienza: già solo per questo, possono suscitare opposizione. Ed ecco che l'Autore analizza le obiezioni delle principali correnti di pensiero a questa dottrina di fede, passando in rassegna il *naturalismo*, lo *spiritualismo*, l'*individualismo*, sui quali cui non mi so ermo, e la teoria del *postulato della controllabilità*, su cui val la pena dire qualcosa.

Se ora si possono addirittura controllare le condizioni della genesi di un uomo, la sua produzione, la determinazione a priori del suo sesso, ecc., sembra di cile parlare di peccato originale come violazione della legge naturale, che ci stabilisce creature di fronte a un Creatore. Non esiste una natura non modi cabile: tutto dipende dalla cultura, che è il modo di controllare e porre condizioni alla natura, trasformandola. Sarà Rousseau a ritenere che la colpa originale è restare per sempre nello *status naturae*, mentre la cultura -che è implicata nella vita sociale- è il modo con cui l'uomo ne esce liberato e auto-redento, quasi chiamatovi da Dio: da uomo naturale a cittadino. La ragione naturale prende qui il posto della grazia soprannaturale, come tipico del pensiero illuministico, che fa a meno di un Redentore. Le concezioni secolarizzate della dottrina del peccato originale a ondano -come chiarisce l'Autore- nella prospettiva della Riforma protestante che, ignara della dottrina sui doni preternaturali, ritiene che la natura stessa dell'uomo sia radicalmente mutata con il peccato originale, trasformandolo in un *alieno*.

La conclusione propositiva di Spaemann mostra come possa oggi avere ancora valore la dottrina sul peccato originale, superandone le aporie di cui si è detto. Per far questo, occorre circumnavigare l'*empasse* provocata dal dualismo antropologico, che contrappone cultura a natura, *res cogitans* a *res extensa*, spirito a materia. Inoltre, ricordare che l'umanità non si fonda su una solidarietà nella colpa originale, ma al contrario: "*per causa di una colpa iniziale, ha cessato di essere una comunità solidale*". Infatti, "*il peccato originale non è una qualità positiva che ogni uomo eredita dai suoi antenati, ma è l'assenza di una qualità che avrebbe dovuto ereditare*". Cristo, abolendo la colpa originale, ci invita all'unico modo che ha l'uomo di riconoscere Dio: quello di non riconoscere sé stesso come Dio.

Del 1995 è lo straordinario saggio intitolato *Cristianesimo e filosofia nell'epoca moderna* (pp. 61-81). Qui apprendiamo che in competizione con il nascente cristianesimo, i sistemi loso ci antichi coevi a Cristo, gnosticheggianti e pronti a presentarsi come totalizzante *way of life*, ne escono ridimensionati. È il Cristianesimo che riconduce la loso a all'alveo di una professione. L'abolizione delle scuole pagane e l'inizio della scolastica medievale, vedrà molti loso cristiani di valore, ma non più di erenti scuole di loso a, ridotta ormai ad *ancilla theologiae*. Dalla crisi della scolastica culminata nell'occamismo, riprenderà vigore lo gnosticismo -moderno e illuminista- e torneranno a orire diverse scuole loso che, seppur riduzioniste (abolizione della loso a speculativa, a vantaggio di quella pratica, da cui la tendenza relativista attuale). Con Hegel, si arriva a rovesciare il lemma scolastico: è la teologia a diventare *ancilla philosophiae*. In ne, dopo ulteriori elaborati passaggi e dopo la crisi in cui sfocia la loso a contemporanea, con l'enciclica *Fides et Ratio* ecco ricomporsi il con itto originario. E ciò, all'insegna del rapporto di mutua circolarità e rispetto dell'autonomia, tra fede e ragione, loso a e teologia, insieme protese verso la verità.

Sempre al 1995, risale *Identità religiosa* (pp. 107-128). Si parte dalla concezione classi-

ca di identità, decisamente lineare nell'antichità, ed il suo naufragio avvenuto nell'età moderna, quando John Locke -per la prima volta- opera una distinzione netta tra essere umano e persona, rendendo quest'ultima nozione molto problematica. Infatti, per Locke, la persona non è più una sostanza, ma una proprietà che taluni esseri umani possono sviluppare (e altri no): come l'auto-coscienza o la memoria. Ed ecco che *l'identità della coscienza* di un essere umano si trasforma ora in *coscienza dell'identità*. Spaemann porta poi l'attenzione del dibattito sull'identità religiosa, a partire da un'analogia con l'identità nazionale, che peraltro nessun cittadino considera un valore assoluto, come quell'uciale prussiano che si rifiutò di compiere un ordine immorale: "*al re [alla patria] appartiene la mia vita, non il mio onore*". C'è dunque un *minimum morale*, che rinvia a Dio, e proprio per questo riveste un valore universale e assoluto, per ogni coscienza formata. Il nesso tra coscienza personale e identità è dunque il bene morale, con cui la coscienza deve restare in armonia, se non vuol perdere la pace e smarrire l'identità del soggetto, cui appartiene quella coscienza. Nel cristianesimo, "*il criterio dell'identità delle convinzioni è l'identità della persona che viene creduta*": l'identità di Cristo. Pertanto, a differenza di ebraismo e islamismo, la religione cristiana non è la religione di un libro, ma di una persona e della sua identità: "*Chi vede me, vede colui che mi ha mandato*".

Afascinante il breve contributo del 1996, dal titolo *Le prove dell'esistenza di Dio secondo Nietzsche* (pp. 35-41). In realtà, l'Autore espone una breve storia delle prove che, dal riduzionismo di Cartesio ad oggi, inducono a negare l'esistenza di Dio, concludendo che solo Nietzsche è davvero coerente, quando mostra la solidarietà tra la negazione dell'idea di verità e quella di negazione dell'esistenza di Dio. Solo allora, il super-uomo e l'idea dell'eterno ritorno possono surrogare l'abolizione di Dio. In tale saggio, Spaemann accenna già all'originale prova dell'esistenza di Dio basata sul futuro anteriore.

Il brano intitolato *Sullo stato attuale del Cristianesimo* (1998), a conclusione del libro, è un'intervista concessa a David Seeber (pp. 189-215) e come tale, più che riassunta, va semplicemente letta.

Al penultimo posto, in ordine cronologico, *La diceria immortale* (1999), che ha dato il titolo al volume (pp. 15-34) e che vi compare come primo contributo, non certo a caso. Pensare a Dio e cessare di pensare a Dio sono entrambi, a loro modo, la fine del pensare; ma il rapporto è analogo a quello che determina il non poter vedere: la cecità. Essere ciechi per eccesso di luce, o per mancanza di luce non è esattamente la stessa cosa. Inoltre, lo ritiene anche Enrico Berti, è facile evidenziare che accade per Dio ciò che capita alla metafisica: quanto più si è in un'epoca che nega la loro legittimità in un discorso, tanto più ci sono congressi di metafisica e si continua a parlare di Dio e di religione. "*Appartiene alla funzione di Dio non essere definibile da alcuna funzione*": ovvero non ci sono surrogati, per rimpiazzare l'esistenza di Dio. "*Tuttavia se Dio c'è, ne deriva una conseguenza morale*": l'uomo deve volere ciò che Dio vuole da lui. Le riflessioni di Spaemann continuano, snodandosi tra Sartre e Dostojevski, tra le riflessioni del dissidente russo A. Sinjavski e la prova ontologica di Anselmo d'Aosta; accennando anche alla convenienza ragionevole che suppone credere in Dio, piuttosto del contrario: il motivo del *Pari* di Pascal. Hume e Nietzsche sono gli altri autori, spesso citati da Spaemann, nei sag

In ne, il contributo più recente, che è anche brevissimo, ma non meno allusivo e attraente: *Discendenza e Intelligent Design*, del 2006 (pp. 51-59). Non val la pena commentarlo: bisogna semplicemente leggerlo, dal momento che è un pezzo di bravura.

GIORGIO FARO

ROBERT SPAEMANN, *Rousseau: Cittadino senza Patria. Dalla «polis» alla natura*, a cura di L. Allodi, Ares, Milano 2009, pp. 160.

PENSATORE radicale e rivoluzionario, che ha avuto forti influenze su gran parte degli esperimenti politici per più di un secolo dopo la sua morte, Jean-Jacques Rousseau continua a vivere anche nelle contraddizioni e nelle postume confutazioni di cui si sono rivelati disseminati tanto la sua vita quanto il suo pensiero. Anzi, si può dire che Rousseau oggi sopravviva proprio delle sue contraddizioni, perché molti dei crocevia da lui segnati continuano a rappresentare, al di là delle superficiali evoluzioni nel lessico e negli interpreti, questioni di fondo del dibattito socio-politico contemporaneo.

Non è un caso dunque che un autore come Robert Spaemann, notoriamente distante da qualsiasi suggestione rousseauiana, si sia soffermato sullo scrittore ginevrino in occasione di ben quattro saggi, scritti in un arco di tempo che va dal 1962 al 1979, raccolti e pubblicati nel 1980 in Germania col titolo *Rousseau: Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*, ora disponibili per il pubblico italiano, tradotti e curati da Leonardo Allodi per le edizioni Ares.

Il filo rosso del volume è riscontrabile nella critica spaemanniana all'utopia antropologica, sociale, politica e pedagogica proposta dall'autore del *Contrat Social*, un'utopia che, lungi dal creare una cittadinanza ed un'educazione universale alternativa all'appartenenza storica a comunità concrete e "borghesi", finisce per consegnare gli uomini al dominio astratto e violento dello Stato totalitario. L'errore originario di Rousseau, insomma, risiede nel pensare che la natura stessa dell'uomo sia tutto "ciò che resta" una volta che si toglie ogni fattore sociale. Come illustrato da Sergio Belardinelli nella sua *Prefazione*, «uscito dal suo stato di natura, nel quale viveva in totale armonia con se stesso, l'uomo di Rousseau – e Spaemann lo mostra con grande efficacia – si trova in una situazione paradossale: recuperare il suo stato naturale, in un processo – il processo storico-sociale – che è un crescente allontanamento da esso» (p. 6), insomma un *homme naturel*, non più limitato da alcuna teleologia naturale, a cui non resta alcuna possibilità, se non quella di rientrare nel grembo materno. Prosegue Belardinelli: «E proprio in questa impossibilità si innesta l'altra strada rousseauiana, anch'essa fallimentare e impossibile: quella del *Contrat social*. Poiché, realisticamente, nessuno di noi può riuscire a vivere da uomo "naturale", non resta che diventare in tutto e per tutto "cittadini", ovvero esseri totalmente "sociali"» (p. 7). Anche questa seconda – ed impercorribile – ipotesi è però ulteriormente preclusa dopo l'avvento del Cristianesimo, che «rendendo l'uomo cittadino del cielo, non più di una qualsiasi patria terrena, dissolve il monismo politico dell'antichità e, con esso, la possibilità che il cittadino possa essere integrato nella comunità politica» (*ibidem*).

Sembrirebbe, insomma, che Rousseau, che pure aveva ben presente la stretta connessione tra i piani antropologico, politico e pedagogico, non faccia che scappare

da se stesso (come pure la sua vita testimonia), cercando alternativamente e invano rifugio nei tre angoli di una prigione concettuale in cui lui stesso si è cacciato. D'altronde, glielo mai pienamente riconosciuto da quell'Illuminismo da quale pure si è per molti versi allontanato, Rousseau non è certo immune da quell'oblio moderno che ha cessato di riconoscere l'unità e la portata del problema dell'uomo, giungendo in ultimo a una vera e propria "schizofrenia culturale": da un lato, un approccio biologistico – e non immune da venature romantiche – che tende a descrivere e spiegare la cultura e la realtà umana con spirito quasi "etologico", in continuità con le forme e le leggi del mondo naturale, negandone la specificità, la diversità, l'unicità; dall'altro, le cosiddette "scienze umane" che tendono a vedere nella cultura umana e nei suoi fenomeni (psicologici, sociali, antropologici, politici, economici ...) un dato irriducibile alla "natura" e a sé stante, che indifferentemente nasce dal nulla o esiste da sempre. Il ben poco confortante bivio che si presenta, quello tra un riduzionismo cieco e un vuoto relativismo non è certo risolto da Rousseau, che anzi ha contribuito a crearlo, ma lo Spaemann dei saggi rousseauiani riesce nel non semplice intento di proporre delle vie di uscita e ad elevare Rousseau al rango di «fonte inesauribile di ispirazione» (p. 11) per chi voglia affrontare il problema del "perché" e "a che cosa" si debba educare ed essere educati.

Venendo brevemente ad illustrare i contenuti specifici dei saggi contenuti nel volume, in "Esistenza naturale ed esistenza politica" (1962), partendo da una *querelle* di inizio secolo – dove far riposare le spoglie mortali di Rousseau: tra i pioppi della tranquilla isola di Ermonville, vicino a quella natura a cui sempre professò l'esigenza di ritornare, o al Pantheon, vicino ai padri della Rivoluzione e agli alti spiriti del Popolo di Francia? – Spaemann sottolinea che Rousseau «se ha preparato il clima della Rivoluzione, non lo ha fatto in quanto teorico della *volonté générale*, come araldo della virtù patriottica e dell'antico spirito civico, ma come critico della cultura e come pessimista della civiltà, come difensore della bontà naturale dell'uomo e scopritore del fanciullo» (p. 26). Di qui due tendenze fondamentali nella letteratura sull'opera di Rousseau, una che ne sottolinea la sostanziale continuità ed unità, l'altra che ne mette in risalto il carattere antinomico: in ogni caso, «se ci fermiamo ad un'interpretazione puramente immanente e a una sistematizzazione puramente formale del pensiero di Rousseau, rimane in ogni caso aperta la seguente domanda: "In quale senso l'esperienza spirituale di Rousseau è esemplare al punto da poter accordare ad essa un significato teoretico, cioè generale?". Questo accade soltanto quando le contraddizioni interne di un'esistenza spirituale, consapevolmente sopportate, sono in realtà antinomie storiche, vale a dire generali, di un'epoca» (p. 29). Ciò che rappresenta Rousseau sarebbe insomma "la via del singolo individuo elitario nel presupposto della sua insolubilità".

Il secondo denso saggio si intitola "Dalla polis alla natura. La controversia sul primo *Discours* di Rousseau" (1973) e si sviluppa, tra l'altro, attorno alla questione del passaggio tra il Rousseau del primo Discorso (*Discorso sulle scienze e le arti*, del 1750) e il Rousseau del secondo Discorso (*Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, del 1755), con una brillante rassegna ragionata delle critiche di fondo mosse all'autore ginevrino nei cinque anni intercorsi tra le due opere. Senz'altro, lungi dall'essere etichettabile come mero "progressista", Rousseau è «il più platonico

di tutti gli autori del XVIII secolo. E nonostante quello che afferma, in realtà è all'opposto di Platone. Questa opposizione diventa comprensibile se facciamo attenzione [al fatto che] Platone aveva osservato la politica da filosofo, laddove Rousseau osserva la filosofia da politico» (p. 55).

“Sulla preistoria del concetto di natura nel XVIII secolo” (1967) costituisce un altro momento in cui Spaemann si rivela capace di collocare un autore come Rousseau all'interno di un orizzonte storico più ampio, quasi ad abbracciare l'intera storia della filosofia: «L'ambiguità del concetto di natura nel XVIII secolo si può [...] determinare così: da una parte natura è un corredo individuale di capacità determinate primariamente dall'istinto di autoconservazione e dalla struttura dei bisogni dell'uomo, che si manifesta quando l'uomo abbandona la struttura del mondo storico tradizionale cristiano. Dall'altra, natura è una ipotetica condizione iniziale dell'uomo che precede questa storia. A seconda che la storia giunta fino a oggi venga intesa come allontanamento dalla natura iniziale o viceversa come qualcosa che rimane al suo interno, l'emancipazione appare come ritorno alla natura o come uscita da essa. Entrambi questi modi di considerarla sono possibili, soprattutto se accettiamo un terzo significato del termine natura: natura come nesso totale dei fenomeni» (p. 83).

Una conseguenza importante della modernità sta evidentemente nella dilatazione del concetto di natura a discapito della sfera del soprannaturale, dissolta dall'Illuminismo. Natura diventa ciò che sta per la totalità dell'essere, come sostanza pensabile senza alcuna relazione ad altri concetti. E qui si colloca Rousseau, come ben spiega Spaemann: «Se nei tempi antichi la natura ha avuto il significato di verità, di essere contro l'apparire, l'ideale politico di Rousseau è una natura che lascia emergere a tal punto l'apparire da far scomparire l'essere, la natura. [Egli] [...] deplora la frattura tra la totalità politica e la parziale riappropriazione della natura [perché] questa porta a quell'*existence double* che caratterizza il suo tempo» (p. 101). Insomma, Rousseau pur ribadendo che è naturale quell'educazione e quell'esistenza politica che si pongono come «il bene della natura», ci mostra però un Emilio che viene introdotto in tutte le conquiste culturali del suo tempo, purché al termine del suo percorso educativo venga «ripristinata la totale autoreferenzialità del soggetto naturale» (p. 103). Dunque, «un bene che non ha nulla a che fare con la teleologia, ma che consiste nella semplice autosufficienza, nel totale avvertito ripiegamento di un essere su sé stesso» (*ibidem*). Una natura il cui unico scopo pare quello – come argutamente ha osservato Leo Strauss – «che essa consenta a un determinato tipo di individui di assaporare il più alto sentimento di felicità ritirandosi da essa, attraverso cioè una vita ai suoi margini» (p. 104).

Il quarto ed ultimo saggio è “L'Emile di Rousseau: trattato sull'educazione o sogni di un visionario?” (1979): qui Spaemann insiste sulla «premessa decisiva, la cui caduta ha reso incomprensibile la natura classica dell'uomo [...] : il concetto teleologico di natura» (p. 111). Una caduta che inchioda l'uomo alla sua contraddizione più grande: quella tra il suo presunto e presuntuoso egocentrismo naturale e la perdita di autosufficienza, il suo essere consegnato ai suoi bisogni, che invano l'Emilio cerca di sciogliere nella sua antropologia pedagogica: «l'esperienza di un proprio potere, forza, competenza è l'esperienza fondamentale che sostiene ogni vita buona, l'esperienza della libertà» (p. 116, *corsivo mio*).

Merita, in fine, una menzione speciale l'eccellente *Postfazione* di Leonardo Allodi ("Robert Spaemann: la filosofia come educazione alla realtà"), che ha l'enorme merito di raccogliere le tesi fondamentali di questi quattro saggi all'interno del complessivo discorso spaemanniano posteriore (dal 1975 al 1994), un pensiero che si sviluppa sullo sfondo di una riabilitazione della filosofia a pratica, anche nella sua competenza critico-normativa, in reazione al sociologismo e alla svalutatività delle scienze sociali (cfr. p. 146). La de-teleologizzazione della natura – illustra bene Allodi – genera un pensiero che non è più in grado di offrire un'idea dell'uomo, della realtà, del cosmo, e fa perdere il legame tra realtà ed essere, con la conseguente pesante crisi umanistica della contemporaneità: un vezzo tipicamente moderno, quello di intendere la "libertà" come abbandono dei legami tradizionali, un "allontanarsi-da" senza sapere "verso-che-cosa", una libertà non più come qualità o condizione ma come processo indefinito, di cui non si conosce né la fine né il fine. Vi è molto altro, in questa che è molto più di una postfazione: una maggiore fiducia e convinzione nell'esistenza e nel senso profondo di parole come "normalità", "essere", "realtà", "natura", "dignità umana".

ADALBERTO ARRIGONI

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

*

Febbraio 2011

(CZ 2 · FG 3)

