

ACTA PHILOSOPHICA

*Consiglio di redazione*

FRANCESCO RUSSO (*Direttore*), MARCO D'AVENIA, ROBERT A. GAHL,  
GIORGIO FARO, JUAN ANDRÉS MERCADO

*Consiglio scientifico*

LUIS ROMERA (*Presidente* - Roma), SERGIO BELARDINELLI (Bologna),  
LLUÍS CLAVELL (Roma), ANTONIO MALO (Roma),  
MARTIN RHONHEIMER (Roma), CHRISTOF RAPP (Berlin-Tübingen),  
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 82, I 00186 Roma  
Tel. 06 68164500 · Fax 06 68164600  
E-mail: [actaphil@pusc.it](mailto:actaphil@pusc.it)  
[www.actaphilosophica.it](http://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 «The Philosopher's Index»  
e da «Répertoire Bibliographique de la Philosophie».

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, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004  
(Euro 34,00, ordini a: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,  
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di [www.libraweb.net](http://www.libraweb.net).

[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

ISSN 1121-2179

ISSN ELETTRONICO 1825-6562

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

# ACTA PHILOSOPHICA

*Rivista internazionale di filosofia*

FASCICOLO I · VOLUME 17 · ANNO 2008



PISA · ROMA  
FABRIZIO SERRA · EDITORE

MMVIII

*Abbonamenti 2008/Subscriptions 2008*

*Annuale*: Euro 34,00 (privati E.U.); Euro 54,00 (istituzioni E.U. con edizione *Online*); Euro 54,00 (*Individuals extra E.U.*); Euro 74,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*). *Triennale*: Euro 90,00 (privati E.U.); Euro 132,00 (istituzioni E.U. con edizione *Online*); Euro 132,00 (*Individuals extra E.U.*); Euro 174,00 (*Institutions extra E.U., with Online Edition*).  
*Ex-studenti E.U.*: Euro 27,00; *triennali*: Euro 75,00.  
*Ex-studenti extra E.U.*: Euro 42,00; *triennali*: Euro 120,00.  
Fascicolo singolo: Euro 30,00.

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

*Amministrazione*

ACCADEMIA EDITORIALE S.r.l.  
Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa  
Tel. 050 542332 · Fax 050 574888  
E-mail: [iepi@iepi.it](mailto:iepi@iepi.it)  
[www.libraweb.net](http://www.libraweb.net)

*Uffici di Pisa*: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa  
*Uffici di Roma*: Via Ruggiero Bonghi 11/b, I 00184 Roma

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

★

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*<sup>®</sup>, Pisa · Roma,  
un marchio della *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2008 by

*Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma  
un marchio della *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma

Stampato in Italia · Printed in Italy

La *Accademia editoriale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, pubblica con il marchio *Fabrizio Serra · Editore*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente editate con il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, che i volumi delle proprie collane precedentemente editate con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*<sup>®</sup>, Roma, *Giardini editori e stampatori in Pisa*<sup>®</sup>, *Gruppo editoriale internazionale*<sup>®</sup>, Pisa · Roma, e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*<sup>®</sup>, Pisa · Roma.

# SOMMARIO

## QUADERNO

\*

### TEORIA DELL'EVOLUZIONE E CREAZIONE

|  |    |
|--|----|
| RAFAEL A. MARTÍNEZ, <i>Presentazione. Creazione, teleologia e disegno: un nuovo dibattito sulla teoria dell'evoluzione neodarwinista</i>       | 11 |
| SANTIAGO COLLADO GONZÁLEZ, <i>Panorámica del "Diseño Inteligente"</i>  | 17 |
| PHILIPPE DALLEUR, <i>Finalité, téléologie et progrès en biologie</i>   | 43 |
| MARTIN RHONHEIMER, <i>Teoria dell'evoluzione neodarwinista, Intelligent Design e creazione. In dialogo con il Cardinal Christoph Schönborn</i> | 87 |

### NOTE E COMMENTI

|  |     |
|--|-----|
| REENA CHERUVALATH, <i>The Problem of Phenomenal Consciousness and Connectionist Representationalism</i>                              | 135 |
| PIOTR SZALEK, <i>Do the Externalism and the Internalism in the Debate Over Epistemic Justification Have Indeed the Same Subject?</i> | 145 |

### CRONACHE DI FILOSOFIA

|  |     |
|--|-----|
| <i>In memoria di Reinhard Lauth</i> (T. Valentini) | 165 |
| <i>Società filosofiche</i>                         | 168 |
| <i>Convegni e Seminari</i>                         | 169 |
| <i>Vita accademica</i>                             | 171 |

### BIBLIOGRAFIA TEMATICA

|  |     |
|--|-----|
| <i>Sobre la evolución del hombre</i> (Carlos A. Marmelada) | 177 |
|--|-----|

### RECENSIONI

|   |     |
|---|-----|
| JUAN MANUEL BURGOS (ed.), <i>La filosofía personalista de Karol Wojtyła</i> (J. M. López Molina-Niñirola)         | 185 |
| LAWRENCE DEWAN, O.P., <i>Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics</i> (S. L. Brock)                       | 189 |
| R. GIRARD, G. VATTIMO, <i>Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo</i> (M. Porta)             | 193 |
| AXEL KAHN, <i>L'homme, ce roseau pensant. Essai sur les racines de la nature humaine</i> (P. Sabuy Sabangu)       | 199 |
| ALEJANDRO LLANO, <i>En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual</i> (C. Ortiz de Landázuri) | 202 |
| ALASDAIR MACINTYRE, <i>The Tasks of Philosophy: Selected Essays</i> (G. B. Sadler)                                | 204 |

## SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

|  |     |
|--|-----|
| CORNELIO FABRO, <i>L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo</i> (F. Russo)                        | 211 |
| FLORENCIO HUBEÑÁK, <i>Historia integral de Occidente desde una perspectiva cristiana</i> (S. Gascón) | 211 |
| PIER PAOLO OTTONELLO (a cura di), <i>Carteggio Sciacca-Gentile</i> (F. Russo)                        | 213 |
| PIER PAOLO OTTONELLO (a cura di), <i>Sciacca e Gentile</i> (F. Russo)                                | 213 |
| NIGEL WARBURTON, <i>La questione dell'arte</i> (P. Vaghi)  | 214 |
| <i>Pubblicazioni ricevute</i>  | 217 |

JUAN MANUEL BURGOS (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Palabra, Madrid 2007, pp. 363.

LA reciente publicación, esperada ansiosamente por muchos, de las Actas del II Congreso internacional de la Asociación Española de Personalismo (AEP), apenas un año después de su celebración, es celebrada por un creciente número de investigadores ávidos por explorar esta nueva filosofía en formación, el personalismo, desde una de sus fuentes más novedosas y emblemáticas, Karol Wojtyła. Nos encontramos, además, ante un interesante elenco de textos que no sólo pueden funcionar como introducciones a los temas y problemas de la filosofía wojtyliana, sino que también, muestran ya una madura reflexión y trabajo de nuestros investigadores.

Antes de entrar en la exposición de la estructura y temas abordados en el libro quisiera señalar tres cuestiones. En primer lugar, lo que para muchos ha constituido motivo de novedad y asombro, el descubrimiento del celeberrimo Juan Pablo II como importante filósofo, queda de manifiesto en este libro. En segundo lugar, y en relación con lo anterior, hay que señalar el problema mismo de la delimitación *filosofía wojtyliana*, pues si bien hay un criterio objetivo claro – su ordenación como obispo de Roma –, los temas y las ideas de nuestro autor siguieron desarrollándose durante más de 25 años de papado con abundantes frutos, y aunque los escritos teológicos se descartan por sí mismos, no ocurre lo mismo con otros tantos textos (cfr. pp. 6-8). El libro se ha ceñido al criterio arriba indicado, aunque con algunas excepciones. Por último, el lector ha de saber que este texto no agota el Congreso del que es testigo, pues, como siempre ocurre en este tipo de publicaciones, las exigencias editoriales obligan a eliminar materiales interesantes. En este caso, esa dolorosa decisión queda subsanada, en parte, por su disponibilidad en la página web de la AEP, [www.personalismo.org](http://www.personalismo.org).

El texto está organizado en seis partes que pretenden recorrer el itinerario intelectual de Wojtyła y cubrir distintos modos de acercamiento a su filosofía. A continuación detallaré la estructura del texto comentando someramente algunos aspectos.

La I parte, *Contextos*, aborda *Las fuentes de la filosofía de K. W.* (Meredick) de forma brillante. Puede ser esquematizada así: fuerte experiencia personal, cultura polaca, tomismo, san Juan de la Cruz y fenomenología a través de Scheler. El segundo texto, *Acercamiento a la realidad en la obra poética y dramática de K. W.* (Pilar Ferrer), es, también, una muy buena introducción, en este caso, a la obra literaria, pues nos ofrece un recorrido completo por su obra y nos proporciona algunas claves hermenéuticas fundamentales. El tercer texto, *Cineastas, novelistas y poetas polacos: la cultura humanista de J.P. II*, profundiza en la relación de nuestro autor con la cultura polaca. En particular, Rubio Plo nos lo muestra en relación a J. Kawalerowicz, H. Sienkiewicz, y el querido Norwid, al que nuestro autor lo clasifica entre el reducido número de personas que han sabido definir elocuentemente la *scientia crucis* (p. 53). Por lo demás, en estos textos encontramos una abundante bibliografía que nos permite zambullirnos en el estudio crítico de los temas tratados.

La II parte, *Amor y responsabilidad*, agrupa las conferencias en torno a su primera gran obra. Aquí se nos ofrecen una serie de textos muy competentes. *La conversión del imperativo categórico kantiano en norma personalista* (Ferrer) es un texto altamente técnico, para especialistas, en el que encontramos los puntos de convergencia y distanciamiento en los planteamientos éticos de ambos autores. *El misterio del amor* (Pérez-Soba) sobrepasa la primera obra de Wojtyła; recorre el desarrollo del concepto por toda su obra trazando, además, las líneas de continuidad con su teología del cuerpo posterior y los debates posconciliares. Por lo demás, el apartado se completa con tres textos que, pertinentemente elegidos, se ocupan de temas centrales en esta obra de ética sexual: *La tendencia sexual humana* (Fayos), *El amor conyugal como espacio trascendente* (Segade), y *La experiencia personalista del pudor sexual* (Larrú).

La III parte está dedicada a su “obra cumbre”, *Persona y acción* (PA). Destaca, sin lugar a dudas, *La antropología personalista de PA*, de Juan Manuel Burgos, editor y presidente de la AEP. Se trata de una amplia presentación de la obra en la que Burgos aborda los problemas de la recepción definitiva del texto, las innovaciones del pensamiento wojtyliano tanto en la tematización de la persona como en el modo de proceder, y finalmente, la delimitación respecto a la filosofía tomista, motivo, además, que sirve al autor como línea expositiva. El tema es demasiado rico para hacerle honor con unas pocas palabras, así que me limitaré a indicar, sin ánimo de ser exhaustivo, algunas ideas. PA es una obra de antropología, *sui generis*, que al mismo tiempo que pretende mostrar cómo se revela la persona a partir del acto hace gala de un nuevo método calificado de «fenomenología ontológica» (p. 122). En efecto, el acto como punto de partida «no sólo nos revela el modo de ser fenoménico del hombre, sino que nos revela la estructura ontológica y antropológica que hace de ese ser una persona, a saber: la dimensión reflexiva de la conciencia, su capacidad de autoposición y autodeterminación, la existencia y la constitución de la subjetividad, la trascendencia de la persona sobre sí en el acto y su estructura autoteleológica» (p. 128).

*La filosofía personalista de K. W. en el ámbito del trabajo* (Polaina), y *Amor, bien y valor: una aproximación a la persona* (Casanova) le siguen en este apartado. Respecto al primero diremos que su exposición no se limita a exponer las aportaciones del autor, en cuanto Wojtyła: es imprescindible el desarrollo posterior en las encíclicas (cfr. p. 162); además, encuadra las aportaciones del autor en el debate antropológico-social de los problemas de persona-trabajo. El segundo estudio, pretende mostrar «cómo la naturaleza íntima de la persona tiene una estructura de don, lo que hace de ella el origen y lugar propio del amor» (p. 168). Completan este apartado, *Ética y perfección de la persona en los primeros escritos de K. W.* (Agüero) y *Exigencia de justicia: el compromiso por el otro como persona* (Zorroza).

La IV parte, *Sujeto y comunidad: la estructura de la relación interpersonal*, está dedicada a la “relación interpersonal”, tema al que PA apenas dedica las páginas finales; posteriormente será tratado en “Persona: sujeto y comunidad” (cfr. K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid 1998). Este apartado, además, deja constancia del debate en torno a la relación de la filosofía wojtyliana con el pensamiento dialógico, no sólo por la influencia recibida o por los temas tratados, sino sobre todo porque éste constituye uno de los esquemas filosóficos desde los que se piensa su obra. El primer texto, *El personalismo de comunión en K.W.* (Guzowski, Cátedra personalismo



cristiano, Lublin), expone el argumento de Wojtyła en torno a la dimensión relacional: «sólo una comprensión rigurosa del actuar humano es lo que puede conducir a una interpretación correcta de la cooperación» (p. 198); «personalismo de comunión quiere decir más que personalismo de relación: nadie puede sustituir a otro hombre en el acto (decisión) de su libertad» (p. 200). Ésta preeminencia del yo nada resta a la consustancialidad de la relación en la realización de la persona: “ningún hombre puede llegar a la realización personal sin esta vívida e implícita correlación existencial con los demás” (p. 202). El texto es muy rico, recoge por ejemplo los tipos de comunidad, las diferencias respecto Husserl y Sartre, etc. El segundo texto, por su parte, K. W. *entre las filosofías de la persona y el personalismo dialógico* (Coll), excluye a nuestro autor del personalismo – pues, éste sería el dialógico (p. 213) – y lo situaría en la primera categorización. Esencialmente, la tesis de Coll es que Wojtyła no habría comprendido el verdadero ser de la persona por sus restricciones metodológicas (cfr. p. 220).

Por lo demás, el apartado se completa con dos comparaciones con otros autores, por un lado, *La persona relacional en K. W. La emergencia de una categoría fenomenológica fundamental, a través de López Quintás, Donati, Apel, y Wojtyła* (Landázuri), y por otro, E. Levinas y K. Wojtyła: *el ser humano como ser intersubjetivo* (Urabayan).

La V parte, *Communio personarum*, se ocupa de temas más conocidos para el gran público: la familia, hombre y mujer, y otras comunidades más grandes como la empresa. Di Nicola, *Sobre la mujer en el pensamiento de J. P. II*, hace una presentación bastante amplia de la cuestión, pues ha sido uno de los temas principales de su pontificado. Blanca Castilla se ocupa de presentarnos la *Teología del cuerpo* a través de cuatro “intuiciones” (p. 279): el sexo no es mero atributo de la persona sino que es constitutivo, el significado esponsal del cuerpo, la complementariedad varón-mujer es además ontológica, y varón y mujer son una “unidualidad” relacional. Rodrigo Guerra con *La familia en el pensamiento de K. W.* trata el tema dentro su filosofía en sentido estricto. La familia expande la “communio” matrimonial (cfr. p. 298), enraizada en la estructura comunal de la persona (cfr. p. 294). La familia también es tratada en *Las instituciones personalistas de Karol Wojtyła en “Familiaris consortio”* (Rubuguzo Mpongo); aquí el autor muestra la convergencia entre su filosofía y su tarea teológico-pastoral. Finalmente, Melé, en *La empresa como comunidad de personas frente a otras visiones de la empresa*, entra en el debate de los modelos de empresa con las implicaciones que se derivan de la antropología wojtyliana. El tema, por lo demás, no ha sido dejado de lado por Juan Pablo II sino que ha sido objeto de numerosas referencias (cfr. p. 321).

Por último, *Wojtyła en Diálogo*, agrupa dos conferencias que relacionan a nuestro autor con Newman (Arthí) y Marcel (Blesa). El primero se vale de la relación del autor inglés con el personalismo y marcadas similitudes con Wojtyła; en el segundo, Blesa, intenta mostrar como tanto Wojtyła como Marcel han defendido el carácter irreducible de la persona; ambos autores han defendido la participación del hombre en el misterio (cfr. p. 352).

Espero que este rápido vistazo, que he intentado sintetizar, sirva para despertar en el lector el interés por este filósofo que también fue Papa. “¿Quién es el filósofo? De memoria cito —Tadeusz Styczen— palabras de Karol Wojtyła: Filósofo es el que experimenta lo que es como es, y el que trata de entender hasta el final lo que experimenta” (*Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid 2003, p. 129; cfr. asimismo, R. GUERRA,

*Volver a la persona*, Caparrós, Madrid 2002, pp. 12-13). Que Wojtyła os sirva para pensar vuestra experiencia con radicalidad y autenticidad.

JOSE MIGUEL LÓPEZ MOLINA-NIÑIROLA

LAWRENCE DEWAN O.P., *Form and Being. Studies in Thomistic Metaphysics*, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, vol. 45, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2006, pp. xiii + 265.

FOR years now Lawrence Dewan, O.P. has held a position of eminence among students of Thomas Aquinas, especially in North America. His writings, however, have had nothing like the proportionate circulation. The Catholic University of America Press has taken a welcome step toward remedying the situation with this handsome volume of thirteen Dewan papers, selected from among the more than a hundred he has produced over the years.

If there is a dominant theme running through these studies, Dewan says in the Introduction, it is «the centrality of form in metaphysics» (xi). There he also expresses the hope of publishing two more metaphysical collections, one on the doctrine of the act of being (*esse*), the other on natural theology. That he has begun with these underscores how very central he judges form to be, and perhaps also how urgent he regards its due consideration, even (or especially?) among Thomists. He reports an amusing bit of encouragement he once received from Marshall McLuhan: «Larry, be the first to discover formal causality!» (xii). To this Dewan only adds drily that «it was already a little late for that». But I dare say that at least in some respects his treatments do almost amount to a *rediscovery*.

Dewan takes full seriously Thomas's assertion that metaphysics considers and demonstrates *chiefly* by the formal cause. Putting form on display would be one of the metaphysician's main tasks. On Dewan's account, this is anything but a distraction from the metaphysician's primary interest, which of course is in *being*. The concern with form is directly in function of that. (Hence the book's title.) In fact setting the papers on form ahead of those on *esse* reflects Dewan's understanding of the intrinsic relation between these two "targets of metaphysical attention". For he gives full weight to Thomas's (innumerable) treatments of form as causal with respect to *esse* itself. Form is central *because* the metaphysician's chief aim is to understand *esse*.

So it is hardly that *esse* is merely left on the sidelines in these pages. That would be strange indeed for one schooled under Etienne Gilson, whose thought Dewan knows intimately, and Joseph Owens. (His dissertation, directed by Owens, was on *esse* in Capreolus.) «I am very much of the view», Dewan assures us, «that my teachers were entirely correct to feature Thomas's doctrine of *esse*» (xii). However, I cannot quite agree with the blurb on the dust jacket, which says that «Dewan's essays present what is essentially the same picture» as that of the «most prominent twentieth-century Thomistic metaphysicians». Surely there are significant, even essential differences in Dewan's picture – his picture of *esse* itself. A remark in the Introduction is indicative: «My contention is that a healthy conception of form should tend to confuse it with the act of being; this is precisely because of the kinship between the two» (xi).

This is undoubtedly connected with another difference that he signals between him and his teachers: he is «much more inclined than they were to stress the continuity of thought between Aristotle and Thomas, even as to the doctrine of the act of being» (xii). I think we can say that on Dewan's reading, although the *distinction*

between form and the act of being is much more explicit and thematic in Thomas, the act of being is nevertheless quite “on the scene” in Aristotle’s metaphysical vision. This is *because* form is so prominent in it. On the other hand, Dewan holds that «it is only by appreciating the implications of efficient causal hierarchy that the necessity to conclude to a real distinction between form and *esse* in caused things is rightly seen» (xi). This suggests an integral role for natural theology in the full doctrine of *esse*, something that Gilson and Owens certainly insisted on in their own way.

The papers are ordered not chronologically but somewhat systematically, from principles to conclusions and from the general to the particular. Mostly they are close readings of St Thomas. Dewan’s writing is always pellucid, and free of unnecessary technicalities or displays of extraneous erudition. (This is hardly for want of resources. A distinguished professor of modern philosophy once told me that he often queries Dewan on the reading of Descartes). One quickly senses how thorough his command of the material is. I mean, real philosophical command, not just a knack for pushing the pieces around. I do suspect though that taking full advantage of what he has to offer requires at least some previous familiarity with Thomas. Otherwise one may not appreciate his extraordinary sensitivity to what is *happening* in the texts – the decisions involved in the construction of a passage, the movements of thought across various presentations of a theme, and so forth – or his capacity to help re-enact the intellectual “sightings” that they are meant to convey.

A conspicuous feature of Dewan’s style of metaphysics is in fact his constant use of the language of vision. To practice metaphysics is not just to think “about” being. It is also, and more fundamentally, to see things “from the viewpoint” of being. That there even is such a viewpoint, and how to take it up and exploit it, are of course things that most of us have to be taught. But somehow we do see that there are others who see better than we do, and that our sight improves as we watch them. (Maritain once said of Thomas that «the contribution of Aristotle was decisive only in this sense that he helped Thomas to see». «Only»!). Dewan says he agrees with Gilson that «the soundest approach in philosophical education is to live a sort of apprenticeship with a great philosopher. I have lived an apprenticeship with Thomas Aquinas. That at this relatively late date in my life I am still presenting his views, as well as I can, simply means that I am still an apprentice» (xiii). Some of us even need another apprentice’s help to watch the master.

The first four essays are on the nature and principles of metaphysical knowledge itself. In the first (“What is Metaphysics?”), which he describes as a kind of caveat, he reflects on the somewhat paradoxical fact that for the human mind metaphysical vision is at once most certain and most difficult, and he surveys some of Plato’s and Aristotle’s strategies for reaching it. The second (“What Does It Mean to Study Being ‘As Being’?”) presents a kind of panorama of the vision’s field, showing that for Thomas being really does have a “nature”, though one that is intrinsically diversified and stratified hierarchically. This too involves something of a paradox: the more one succeeds in taking in the full scope, the absolute universality of this nature, the more one also appreciates its character as a *product*, which is to say, its derivation from something even larger.

In both essays the hylomorphic conception of sensible things is presented as fundamental, and as by no means a “once and for all” achievement. Indeed Dewan fin-

ds the pre-Socratic, materialistic mind-set to be a “perennial presence”. He dwells on this at length in the seventh piece (“The Importance of Substance”), where he diagnoses the ontology implicit in much of contemporary cosmological and evolutionary theory, and, drawing on Charles de Koninck, envisions therapies that would involve developing ideas about substantial form which Thomas only hints at. Thus we see that there is a difference between apprenticing and aping.

But if the stress on hylomorphism and the formal cause still seems a relapse into “mere Aristotelianism”, one should work through the eighth essay, “St. Thomas, Metaphysics, and Formal Causality”. This is an exegetical tour de force on Thomas’s treatment of the formal cause in his commentary on *Metaphysics* 7 and 8. (We might call it a study in Thomas’s own style of “apprenticeship”.) Dewan shows how Thomas tweaks the text toward a *stronger* emphasis on hylomorphism, in the places where Aristotle falls back on a merely “logical” consideration of substance in terms of genus and differentia. Thomas calls the analysis of sensible substance in terms of matter and form the “philosophical” one. The further point is that it is through this analysis that the true status of form as “cause of being” comes to light.

The third and fourth papers (“St. Thomas and the Seed of Metaphysics” and “St. Thomas, Physics, and the Principle of Metaphysics”) present a thesis that sets Dewan apart from a good many other Thomists. This is that the *ens* which is the subject of metaphysics, or of which metaphysics seeks the principles and causes, is nothing other than the *ens* that St Thomas identifies as the *primum cognitum*, the first item grasped by the human mind. Although we first apprehend *ens* in material things, Dewan argues, matter is never included in its own *ratio*; and although it is reached by abstraction, having thus the character of a simple intelligible *species* or *form*, it is nonetheless already somehow inclusive of *esse* (and so is rightly denominated *ens*). It does not include matter because it is an apprehension of form, not determinately as the sort of form that inheres in matter, but simply as form. And it includes *esse* for the same reason: it is an apprehension of form as form, which is to say, as act – as that according to which a thing is “in act”, a “being” in the proper sense of the term.

One is struck here, among other things, by the nobility that Dewan finds Thomas attributing to the operation of abstraction in general, and in particular to the human mind’s most primitive movements. These “pertain to wisdom”. This means that they establish an “immediate relation” between the mind and the highest cause. The mobilization of this relation is in fact the very life of faith. It is thus in a very strong sense that Dewan can endorse the assertion in *Fides et ratio* (§ 64), that «the human being is by nature a philosopher». Dewan can even say a “first” philosopher, a metaphysician – of course only in germ – which, I dare say, is what *Fides et ratio* intends.

Dewan’s conception of metaphysics as “first” philosophy is also remarkably strong. Although he does not put it quite this way, I would venture to say that on his view, metaphysics is not just the most fundamental or the highest of the philosophical sciences. It is more like the primary *sense* of philosophy. That is, taken unqualifiedly, philosophy *is* metaphysics, and nothing else is philosophy at all except in conjunction with it. This means that metaphysics is not in play only at the extremes of the philosophical quest, nor concerned only with the broadest generalities. It somehow gets into everything – everything *about* everything. A striking example of this is in the

sixth essay, “St Thomas and Analogy: the Logician and the Metaphysician”, where Dewan argues that even concerning names, which most would regard only as matter for logic, the ultimate determinations belong to the metaphysician – the one who considers the *being* of names, which of course is in relation to the beings they name.

The fifth essay, “St Thomas and the Principle of Causality”, concerns the intelligibility of causal notions. One naturally thinks of Hume in this connection, and Dewan finds Hume’s position to be the quite logical result of having neglected – can you guess? – the formal cause. For the formal cause is the most, and most immediately, intelligible of the causes. The intelligibility of the others depends on it. Efficient causality, for instance, can only be understood as the giving of form. In a masterful piece of metaphysical reduction, Dewan goes on to explain the greater intelligibility of the formal cause by its greater proximity to the nature of *substance* rather than *accident*; that is, to the more intelligible mode of *being*. It is a fine example of an exercise in seeing things – in this case, causes – from the viewpoint of being.

It is in essays nine, ten and eleven that the causal role of form with respect to *esse* is given really sustained treatment. The ninth (“St. Thomas, Metaphysical Procedure, and the Formal Cause”) brings out the *per se* nature of the relationship between form and *esse*, the connection being even tighter than that of a thing with its properties. In the tenth (“St. Thomas, Form, and Incorruptibility”), Dewan surveys the various discussions of the immortality of the human soul produced over Thomas’s career, bringing out the gradual progression from “physical” accounts – based on the soul’s lack of contraries or on its not being subject to motion – toward what Thomas will eventually regard as the most proper and explanatory one. It rests on a metaphysical vision, the very vision of form as *per se* cause of *esse*. Interestingly, this account brings with it the possibility of seeing the soul’s subsistence not as a mere accompaniment of its nature as form, but as pertaining to its very perfection in that nature. Finally, the eleventh paper (“St. Thomas and the Distinction between Form and *Esse* in Caused Things”) provides the explanation of the need that I touched on earlier, that of bringing in causal hierarchy in order to grasp the reality of the “real distinction”.

The twelfth and thirteenth essays help to remove any suspicion that metaphysical “abstraction” must involve losing sight of the dynamism and concreteness of the real. Of these too there is such a thing as a vision from the viewpoint of being. The focus of essay twelve is on the metaphysical notion of “nature”, essence as ordered to operation: “Nature as a Metaphysical Object”. Here Dewan argues for the presence of the notion in the very conception of metaphysics as a science, and then he works through *Summa theologiae*, I, q. 77, which is on the relation between the human soul and its powers, and which he regards precisely as Thomas’s metaphysical exhibition of the soul *qua* a nature. The final paper, on “The Individual as a Mode of Being according to Thomas Aquinas”, urges the need to conceive individuality not just in terms of the distinction between the particular and the universal, but also and above all as the primary mode of being: that of *the subsisting thing* (as opposed to mere invariants). Along the way Dewan disputes the rather common view that in all things the true “principle of individuation” is *esse*. It is so only in the one instance where *esse* subsists.

R. GIRARD, G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (a cura di P. Antonello), Transeuropa, Massa 2006, pp. 98.

CI avverte nell'introduzione l'avveduto curatore Pierpaolo Antonello che questo piccolo volume si propone come un "diario" del dialogo tra Vattimo e Girard, sviluppatosi attraverso tre dibattiti "pubblici", nel 1996, nel 2004 e nel 2006, e due articoli, uno di Vattimo su Girard, del 1999, e uno di Girard su Vattimo, del 2000, i cui contenuti sono offerti al lettore nello stesso ordine. Poco più di un anno fa Garzanti aveva pubblicato un analogo scambio di opinioni tra Vattimo e Rorty (*Il futuro della religione*, a cura di S. Zabala), già recensito su questa rivista (1, 2007, pp. 155-158). Mi sembra che il robusto realismo epistemologico di Girard spinga Vattimo a trattare le tematiche religiose con maggiore profondità di quanto gli suggerisse il decostruttivismo di Rorty, che assegnava alla religione uno spazio meramente privatistico-individuale e una funzione semplicemente psicologico-emozionale.

Come rammenta puntualmente Antonello nella sua introduzione (cfr. p. xv), nel dialogo tra Rorty e Vattimo si rispecchiava l'ambiente culturale e accademico di orientamento relativista, caratterizzato da un certo ottimismo utopico, che crede (debolmente?) in un *radioso avvenire* in cui, superati i dogmatismi religiosi e ogni altra arrogante pretesa veritativa, gli uomini potranno «vivere senza ansie nel mondo relativo delle mezze verità». È giustificato tale ottimismo? Un semplice sguardo all'orizzonte geo-politico fa sorgere qualche dubbio: è ragionevole infatti pensare che i conflitti che in diverse zone del pianeta riscuotono quotidianamente un pesante tributo di sangue potranno risolversi solo con ragioni e convinzioni "forti" (il rispetto per la dignità della persona, il valore "assoluto" della pace, e così via) piuttosto che con le mezze verità. D'altra parte bisogna riconoscere che anche nel mondo cosiddetto occidentale sono proprio alcune convinzioni forti e "non negoziabili", come i principi di democrazia, libertà e tolleranza, che consentono (per adesso) di contenere nei limiti della contesa democratica l'opposizione tra le rivendicazioni del laicismo libertario e i valori morali e religiosi "tradizionali". S'impone dunque la necessità di non indulgere in conversazioni salottiere e di affrontare seriamente la questione religiosa e i problemi filosofici e culturali ad essa connessi: i rapporti tra religione, verità, tolleranza, morale, società, violenza e via dicendo. Occorre anche interrogarsi sul perché l'epoca della secolarizzazione non abbia liquidato il sacro come vaticinavano i teorici della morte di Dio. In questo inizio di millennio è ormai accertato che a finire in soffitta o nei musei insieme alle macchine per scrivere e alle locomotive a vapore sono state le ideologie, figlie della filosofia della "ragion pura", e non la religione.

Di questi e di altri temi discutono Vattimo e Girard, con cortesia, ma con sufficiente franchezza per non tralasciare reciproche puntualizzazioni critiche. Ovviamente, sia la dimensione colloquiale sia i limiti di spazio "tipografico" consentono ai due studiosi di accennare solo succintamente alle proprie tesi. Ma pur nella sua brevità il testo può servire a comprendere l'importanza dei temi trattati, quando l'onda montante del laicismo sembra voler espellere la religione dagli spazi della vita sociale, accusandola di essere fattore di destabilizzazione, di ingiuste discriminazioni, se non addirittura di oscurantismo fanatico e di scontro di civiltà. Si apprezza qui un primo

merito della riflessione girardiana, che richiama la filosofia a non lasciarsi fuorviare dai vezzi teoretici di certe *élites* accademiche. Girard si riferisce esplicitamente al «movimento che è passato da Heidegger allo strutturalismo e poi al decostruttivismo. E questo movimento è caratterizzato da un atteggiamento di estremo ottimismo verso la storia. Per loro la storia non ha molto significato. La parola chiave per definire questa scuola potrebbe essere “gioco”. Tutto è ludico, è un gioco linguistico. Diciamo che da un punto di vista sociologico, se lo possono permettere, perché la maggior parte degli esponenti di questa scuola viene dall'accademia, convinti che ci sarà sempre un'università a sostenerli, con finanziamenti costanti da parte del sistema capitalistico, e che nessun problema interferirà dall'esterno» (p. 17).

Anche per questo Girard dichiara di apprezzare la determinazione con cui Vattimo, dall'interno stesso di tale movimento, ha saputo reagirvi, sia pur parzialmente, aprendo la propria riflessione filosofica ad un confronto meditato con la tradizione biblica. A questo proposito osserva l'antropologo francese: «stiamo imparando sempre di più che la religione sconfigge la filosofia e la supera» (p. 17). Dopo secoli di razionalismo tenacemente impegnato a combattere l'*oscurantismo religioso*, oggi sembra che a subire il fascino di derive irrazionalistiche e mitizzanti sia proprio la filosofia, che in certi casi giunge a proclamare la fine di se stessa, dichiarando impossibile l'oltrepassamento metafisico dell'esperienza e rinchiudendosi perciò in un gioco ermeneutico che polverizza la nozione di verità. Un segno inquietante di tale deriva è l'incapacità di comprendere che è stata proprio la «rottura del cerchio sacrificale compiuta dalla rivelazione giudaico-cristiana», come scrive Antonello, a condurre all'affermazione di un'etica che tutela il diritto e la libertà del singolo, che promuove il soccorso e la protezione delle vittime, che favorisce la separazione tra Stato e Chiesa (cfr. p. XII). Il laicismo postmoderno manifesta un'ostilità irrazionale nei confronti della religione cristiana a tal punto da negare che molti dei propri asserti sono ramificazioni dell'albero del pensiero cristiano. Osserva Girard: «nel nostro mondo politicamente corretto, consideriamo la tradizione giudaico cristiana come la sola tradizione impura, mentre tutte le altre sono esenti da qualsiasi forma di critica possibile. La religione cristiana non può nemmeno essere menzionata in certi ambienti... la prima e sola responsabile dell'orrore che attraversa il mondo odierno» (p. 49).

Il percorso esistenziale e intellettuale dell'antropologo francese dimostra che la rivelazione biblica veicola un nucleo veritativo che, lungi dall'emarginare o avvilitare la ragione, costituisce un orientamento e uno stimolo all'indagine razionale sull'uomo e sul mondo: «M'interessavo, come molti altri attorno a me nel contesto accademico, alle varie mode intellettuali del momento, comprese quelle più antireferenziali, antilogiche e antiscientifiche. Non appena però mi convinsi – a torto o a ragione – che l'ipotesi del capro espiatorio poteva giocare un ruolo decisivo nella risoluzione dell'enigma mitico-sacrificale – un ruolo che viene di fatto svelato non certo da me ma dai Vangeli, confermandone la loro unica verità e il loro unico potere – ebbi la sensazione di trovarmi di fronte a una scoperta fondamentale e decisi di dedicarmi interamente a questa intuizione. Senza alcun pentimento, ho rinunciato a tutti i giochi teorici e sono tornato alle regole dell'evidenza e della prova più tradizionali e di senso comune. Sentivo istintivamente, e sento ancora, che la sola teoria di cui ho bisogno è



il credere nella possibilità di scoprire la verità, il credere nell'esistenza sia dei fatti che delle interpretazioni» (p. 98).

È certamente questo il merito scientifico più rilevante di Girard, come dimostra il suo impatto su Vattimo: aver compreso con una ricerca documentata e rigorosa il ruolo del sacrificio vittimario nella formazione della cultura umana, e contemporaneamente il peculiare valore demitizzante della rivelazione giudaico-cristiana. La Bibbia svela infatti la più radicale delle mistificazioni operate dal "sacro naturale": la sacralizzazione dell'omicidio fondatore, per mezzo del quale la comunità scarica su un presunto colpevole la conflittualità che la agita e la destabilizza. Caratteristica universale dei miti delle origini è innanzitutto la giustificazione dell'immolazione cruenta del capro espiatorio, mediante un *transfert* che scarica su di lui le colpe della comunità. È tale il beneficio che il sacrificio vittimario reca alla comunità che esso in seguito viene sacralizzato e reso perdurante nella ripetizione rituale, nella quale però resta sempre occulta la menzogna originaria sulla colpevolezza della vittima. Sostiene Girard: «(il capro espiatorio divinizzato) insegna al popolo come effettuare i sacrifici rituali, ovviamente definiti come una deliberata reiterazione del sacrificio originario con il sacrificio di vittime sostitutive, al duplice scopo di onorare il dio e di riattivare l'energia "purificatrice" o catartica della persecuzione unanime» (p. 88).

La ricerca girardiana dimostra che non è possibile classificare il cristianesimo tra i miti, per il "semplice" fatto che i racconti evangelici della Passione sono irriducibili alla struttura delle narrazioni mitiche dei sacrifici vittimari. Infatti mentre nei miti la vittima è sempre colpevole, nei racconti della Passione emerge l'assoluta innocenza di Cristo: la colpa della comunità è smascherata, e la spirale della violenza può essere finalmente arginata non più attraverso nuove vittime sacrificali, ma attraverso la carità, il dialogo, il perdono. Per le stesse affinità narrative che si possono riscontrare con i miti, spiega ancora l'antropologo francese, «la Passione diventa la chiave per capire la mitologia. Nel mito c'era sempre il punto di vista della folla, che designava la vittima e la riteneva colpevole, mentre nella storia della Passione vediamo anche l'altro lato, la posizione della vittima innocente. La questione è ora, anche in relazione a quanto asseriva Vattimo: tutto questo è vero o è falso?» (p. 24).

Il filosofo torinese sembra d'accordo, ma la sua ermeneutica non segue la linea "apologetica" imboccata da Girard: per Vattimo l'interpretazione della Rivelazione biblica come svelamento e demistificazione della violenza del sacro naturale deve saldarsi alla critica heideggeriana della metafisica occidentale, la quale, lasciando impensata la differenza ontologica tra ente ed essere, avrebbe oggettivato e assolutizzato l'essere. Scrive Vattimo: «Il rifiuto della metafisica da parte di Heidegger, com'è già chiaro in *Essere e tempo*, è motivato dalla violenza con cui la metafisica riduce l'Essere – e in particolare l'esistenza umana – ad oggettività quantificabile e a meccanismo razionalizzato» (p. 66). Il limite di Heidegger, secondo Vattimo, è di aver escluso la Rivelazione dall'orizzonte del suo pensiero, mantenendo una rigida separazione tra la filosofia e la fede. Le tesi girardiane mostrerebbero che la dissoluzione della violenza del sacro naturale operata dalla Passione di Cristo è perfettamente accordabile con l'ispirazione di fondo del pensiero di Heidegger, che postula la necessità di un oltrepassamento della metafisica per giungere a un nuovo pensiero dell'Essere, non più

oggettivante e calcolante, ma rimemorante o poetante: un pensiero che lascia essere l'essere nel suo accadimento (*Ereignis*).

Aggiunge Vattimo: «Il passo successivo che può portare (o meglio che mi porta) ad avvicinare Heidegger e Girard è l'enfasi posta – al di là della lettera dei testi di Heidegger – sui tratti di debolezza che caratterizzano, in questa ipotesi, l'evento dell'Essere» (p. 70). Vattimo riscontra dunque una sostanziale convergenza tra la lettura girardiana e la propria interpretazione della *kénosis* di Cristo come indebolimento di Dio, come pure tra il paradigma metafisico heideggeriano e la dissoluzione contemporanea di ogni imposizione autoritaria e violenta, sia che si tratti di istituzioni politiche, o di strutture ecclesiastiche, o di tradizioni morali. Per il filosofo torinese la cifra postmoderna della tolleranza nei confronti di ogni differenza si coniuga quindi con il messaggio autentico della Rivelazione, quando la si indaghi con lo strumento ermeneutico della metafisica “debole”. Emblematica è l'osservazione in cui Vattimo suggerisce «che la filosofia di Heidegger sia interpretabile come una specie di trascrizione filosofica, più o meno conscia, della rivelazione giudeo-cristiana» (p. 65).

Vattimo osserva a un certo punto che l'ermeneutica girardiana rischia di ridurre la salvezza cristiana a mera conoscenza, mentre non si può considerare la Redenzione come un semplice smascheramento del meccanismo vittimario della religione naturale. Ma questa non è la tesi di Girard, tenendo conto soprattutto dei chiarimenti e delle rettifiche che egli ha fornito nell'ultimo decennio. Lo precisa lo stesso Girard nel contributo che chiude il libro: «Tra noi c'è un malinteso, che ha molteplici cause. In *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* decisi di non usare il termine “sacrificio” in relazione alla Croce. Come molti lettori, egli interpreta il mio rifiuto di quel termine come un ripudio dell'ortodossia, cosa che non era nelle mie intenzioni» (p. 79).

D'altra parte questo rilievo critico potrebbe ritorcersi contro la tesi che Vattimo stesso ha proposto in *Credere di credere* (Garzanti 1996) e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (Garzanti 2002), secondo la quale il mistero di Cristo (dall'Incarnazione alla Passione) va inteso in termini di indebolimento metafisico dell'Essere. Per Vattimo la *kénosis* del Verbo significa che Dio “rinuncia” alla condizione di Assoluto e assume le note umane di debolezza, relatività e storicità. La Rivelazione cristiana sarebbe rimasta in qualche modo imprigionata nel fissismo della metafisica onto-teo-logica di derivazione greca, con la sua peculiare concezione della legge naturale. Ma ora, grazie anche all'ermeneutica heideggeriana che svincola la nozione di verità dall'immobilismo dell'*adaequatio* e la apre alla pluralità storica delle interpretazioni, la Chiesa potrebbe finalmente liberarsi dai caratteri “fondamentalisti” delle religioni naturali, con il loro rigido apparato di credenze e l'intransigenza dei divieti morali. Per Vattimo infatti il torto maggiore delle gerarchie ecclesiastiche sarebbe proprio quello di difendere ed imporre una concezione di legge naturale che conduce ad opporsi al divorzio, all'aborto e all'omosessualità: «se l'ortodossia cattolica dichiara che non si può abortire, non si può divorziare, non si può sperimentare sugli embrioni, e via discorrendo, questo non è un permanere di una certa violenza della religione naturale dentro il quadro di una religione storico-positiva che ha svelato soltanto l'amore?» (p. 9).

Certo non può non destare perplessità che Vattimo qualifichi di violenta la riprovazione morale di atti, come quelli dell'aborto e della sperimentazione sugli embrioni,

che implicano una notevole dose di violenza del più forte sul più debole. Forse anche per questo Girard, pur senza toni polemici, invita a non fraintendere il significato della conversione di Vattimo: «Vattimo non definisce la sua svolta religiosa nei termini classici di una conversione cristiana, ma la vede come un coronamento piuttosto che come un'abiura del suo nichilismo» (p. 77). Così pure avanza seri dubbi sull'autenticità di un'interpretazione del cristianesimo che dovrebbe espungere dal Vangelo buona parte del sermone della montagna (con la conferma della piena vigenza del Decalogo), della maggior parte delle parabole, dei discorsi escatologici, e via dicendo: «mi sembra che Vattimo, presentando una sorta di Cristianesimo edonistico, stia rendendo a noi tutti la vita un po' troppo semplice» (p. 38).

È proprio sul plesso verità-carità, e quindi sui problemi connessi al riconoscimento e all'obbligatorietà delle norme etiche, che appaiono più nette le divergenze tra i due studiosi. Per Vattimo «nel pensiero post-metafisico, la verità può essere concepita solo in termini di partecipazione» (p. 54). Qui il filosofo torinese si richiama esplicitamente alla teoria di Habermas sull'azione comunicativa, che concepisce la verità o la razionalità solo in termini di persuasività e di consenso intersoggettivo. Egli scorge nel percorso teoretico della filosofia contemporanea un passaggio dalla *veritas* alla *caritas*, in cui l'indebolimento dell'essere rende possibile il superamento di posizioni autoritarie e l'instaurazione di una comunicazione dialogante come sorgente di verità. In questo senso il relativismo non implicherebbe una posizione teoretica di carattere scettico, ma solo una modalità di tipo metodologico: «non sono tanto convinto che il relativismo sia una teoria sbagliata, perché non è una teoria. Semmai è una dottrina della società, ma nella società bisogna ammettere, per ragioni di carità, molteplici posizioni, e in generale sono convinto di questo: non diciamo che ci mettiamo d'accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d'accordo... si può ancora parlare di verità, ma solo perché nell'accordo abbiamo trovato la *caritas*» (p. 32). Si dovrebbe rilevare però che privare la verità dei suoi inalienabili diritti ontologici la espone al rischio di terribili manipolazioni. Vattimo afferma: «... a me della verità non importa nulla se non in vista di qualche scopo. Perché studio la chimica? Perché posso costruire delle cose che servono a me e al prossimo» (p. 19). Già: ma che succede quando la chimica viene presa a servizio da qualche Superuomo nichilista di stampo nietzscheano?

Come sottolinea opportunamente Antonello, Girard non crede che per superare la conflittualità sociale possa bastare il consenso linguistico intersoggettivo fondato su una generica carità: «personalmente concordo con Vattimo quando dice che il Cristianesimo è una rivelazione dell'amore, ma non escludo che sia anche una rivelazione di verità. Perché nel Cristianesimo verità e amore coincidono e sono la stessa cosa» (p. 27). E Girard mette in guardia sulle cattive interpretazioni di certi "maestri" dell'ermeneutica, ricordando che la famosa sentenza di Nietzsche «non ci sono fatti ma solo interpretazioni», che Vattimo cita spesso, è solo «frutto di una brillante polemica nei confronti dei vetero-positivisti che erano convinti di proferire un'immortale verità scientifica ogni volta che aprivano bocca. Ma la *boutade* di Nietzsche non può certo funzionare come una teoria dell'interpretazione: non avere altro che interpretazioni è lo stesso che non averne nessuna... La formula di Nietzsche giova a coloro che vogliono trasformare tutti i testi in insulse "narrazioni" o in "storie" più o meno fittizie» (p. 82).

L'antagonismo violento che minaccia continuamente le relazioni umane non dipende in primo luogo da ragioni ideologiche o religiose, ma da ragioni antropologiche, e cioè dalla presenza nell'uomo del desiderio mimetico, con le sue modalità competitive e rivalitarie. L'affermazione del significato della Croce di Cristo come svelamento del mimetismo vittimario e demistificazione della violenza offre la soluzione radicale per superare l'alternativa verità-carità. D'altra parte questo è ciò che ha lucidamente insegnato Benedetto XVI fin dalla sua prima enciclica, e ha recentemente ribadito nel discorso di Regensburg: il cristianesimo rivela il volto autentico di Dio che non agisce mai contro il *logos*, né, pertanto, con violenza. Una religione che avallasse o addirittura incitasse ad agire in modo violento tradirebbe se stessa. Senza bisogno di ricorrere al sincretismo o all'indifferentismo relativista, l'autentica religione costituisce uno spazio di incontro umano, di dialogo e di costruzione della pace.

MARCO PORTA

AXEL KAHN, *L'homme, ce roseau pensant. Essai sur les racines de la nature humaine*, NiL Éditions, Paris 2007, pp. 334.

UN plaidoyer pour la nature humaine. Pour revendiquer la singularité de l'homme dans l'univers, Axel Kahn a choisi d'offrir au public un «roman anthropologique» (p. 16, *et passim*). En fait de «roman», il y a surtout le rythme du discours, riche en images, et faisant l'économie de l'apparat critique et d'autres précautions propres aux spécialistes. A vrai dire, l'auteur, qui jouit déjà d'une certaine réputation littéraire, met à contribution sa double compétence de chercheur et de praticien, ainsi que sa longue expérience dans les groupes d'étude sur les questions éthiques en rapport avec la vie pour mettre en lumière la spécificité de *Homo sapiens*, la «différence anthropologique», et ce faisant mieux affirmer notre dignité. En outre, sur le plan philosophique, il fait montre d'être fort bien informé.

«Nous sommes, commence-t-il par écrire, en tant qu'*Homo sapiens*, d'une affligeante banalité biologique et génétique» (p. 11). Des données à l'appui, il note que nous ne comptons pas parmi «les mammifères qui ont évolué le plus vite» (p. 11) et, «d'un point de vue génétique, [nous] n'avons pas même été particulièrement innovants» (p. 12). «Pourtant, fait-il remarquer, nous sommes sans aucun doute les seuls à nous étonner de cette étrangeté, à connaître cette proximité et cette différence génétique, à nous interroger sur sa signification et à tenter d'analyser les mécanismes de notre spécificité et de nos capacités mentales» (p. 12).

Voilà qui justifie aussi le deuxième membre du titre du livre, que Kahn emprunte à Pascal: «ce roseau pensant». Tout le propos de l'ouvrage consiste donc à «explorer cet entre-deux, d'un côté un être biologique ordinaire et faible qu'un rien peut détruire, point englouti dans l'univers, et d'un autre côté une pensée humaine prenant conscience d'elle-même, pensée connaissante donnant à l'homme accès aux causes de sa fragilité et aux lois de la nature, y compris de sa propre nature» (p. 13).

De son propre aveu, Kahn se situe dans une perspective «matérialiste, évolutionniste, darwinienne et moniste, mais, précise-t-il, non réductionniste» (p. 13). Pour lui «l'animalité de l'homme est indéniable» (p. 14). Seulement, s'il récuse l'essentialisme, trop facile à son avis, il cherche toutefois à refonder l'humanisme, selon cette perspective du matérialisme non réductionniste, à partir du sens moral et de l'idée de responsabilité, qui se seraient développés sur le terreau du «phénomène d'autoamplification des capacités cognitives et culturelles [...], sans doute le seul point, selon l'auteur, qui permette de marquer le propre de l'homme» (p. 24). Kahn s'inquiète donc de la liquidation de l'idée de responsabilité, fondante pour la morale, dans les courants philosophiques qui, de nos jours, nient la différence anthropologique ou en viennent à remettre en question les droits de l'homme mêmes. Selon «l'humanisme non essentialiste (...) [et] agnostique» (p. 26) de notre auteur, il existe bel et bien «une asymétrie fondamentale dans le monde vivant entre ceux qui ont la responsabilité de s'imposer un devoir et les autres» (p. 27). «Quelles qu'en soient les raisons, insiste-t-il, processus évolutif ou volonté divine, l'homme est le seul en mesure de se fixer un tel devoir et, le cas échéant, de s'y conformer». Ainsi, quand Kahn s'attache à montrer notre rapprochement comportemental avec nos «cousins animaux», c'est encore

pour mieux souligner «la différence anthropologique», qui se manifeste non seulement comme complexité extrême de mêmes schèmes décelés en leur simplicité chez ceux-là, mais encore comme nouveauté de l'inventivité et de la décision libre.

Pour autant, l'énigme de la liberté n'est pas levée. De l'avis de Kahn, «la science n'a point tranché entre les fatalistes et les essentialistes» (p. 214). On en ressent l'empressement à préciser qu'elle ne peut pas tout simplement le faire. Or, c'est cela que l'auteur même suggère fort efficacement quand, peu après, il écrit: «Il ne faut, au total, pas attendre de la science moderne qu'elle tranche de façon définitive l'énigme de la liberté qui peut être posée en des termes presque identiques qu'il y a cent ou mille ans. Rien, ajoute-t-il, ne justifie de ce fait la position des scientifiques affirmant le contraire» (p. 215).

Seulement, l'auteur, fidèle à son propos de «rendre compte des traits les plus spécifiques de l'être et de l'agir humains, sans négliger leurs origines évolutives au cœur de l'animalité» (p. 315), cherche presque toujours à tout justifier à partir de cette dernière. D'un point de vue anthropologique, on dirait qu'il procède par méthode ascendante, à partir d'en bas, sans jamais faire le pas de la dissociation des conditions d'origine et de la validité, qui donnerait de la légitimité à d'autres questions et à d'autres méthodes.

On ne devrait peut-être pas attendre autre chose de ce généticien. Or, comme on l'a noté plus haut, il se trouve qu'il est fort bien informé en matière de philosophie et d'histoire des idées. Dans son argumentation, il convoque toute sorte de philosophes: d'Aristote à Ricœur, en passant par Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Heidegger ou Popper... saint Augustin et saint Thomas d'Aquin mêmes n'y manquent pas. C'est vrai que, dans la plupart des cas, il ne fait que passer et n'engage pas proprement de discussion de nature technique avec ces auteurs, il reste que son ouvrage en acquiert une tournure philosophique indéniable. Mais c'est de telle sorte que son livre reste accessible à tout lecteur un tant soit peu cultivé.

Cela étant, on n'évacue pas l'intérêt de l'ouvrage ni le mérite de l'auteur si l'on se permet de faire quelques observations. Avant tout, c'est le matérialisme déclaré de Kahn, encore qu'il soit non réductionniste, qu'il importe de remarquer. Il explique, à notre avis, certains accents défectueux, ou mêmes certains égarements, si l'on cherchait à s'en tenir à un point de vue, disons, strictement philosophique. Ainsi, par exemple, Kahn souligne bien le rôle joué par l'altérité de l'autre dans la différenciation de la sphère morale, cependant il ramène encore – on ne sait trop pourquoi – l'expérience de l'obéissance à une autorité ou encore la théonomie à un mécanisme de conditionnement équivalent, mettons, au processus de dressage d'un chien. Par ailleurs, s'il reconnaît que l'homme est un «animal de vérité», il fustige pourtant les «certitudes», notamment religieuses. Est-ce parce qu'il se serait aventuré trop loin, sans compter la méthode mise en œuvre, que son discours se fait imprécis et un rien arbitraire? Or, la foi chrétienne revendique la certitude de la vérité en vertu d'un acte libre de reconnaissance et d'adhésion. Un acte de foi dont la structure est telle qu'elle appelle et fait bon ménage avec la raison et le questionnement. Mais pour l'auteur, dont l'intention semble être ici plus qu'agnostique, la Révélation serait non pas seulement hypothétique mais il déclare carrément qu'elle est illusoire et que la divinité n'est qu'une invention de l'esprit humain (cf. p. 103). D'ailleurs, pour lui, l'âme n'est

rien d'autre qu'une « construction immatérielle du corps » (p. 41), autrement dit quelque chose comme un degré supérieur de complexification de celui-ci et de ses facultés.

On peut dire qu'à trop concéder à la méthode ascendante, Kahn ne réussit pas toujours à abonder suffisamment dans la « différence anthropologique » et se contente souvent d'une simple ébauche bien insuffisante. C'est notamment le cas quand il s'agit de la religion, qui se trouve sans plus confondue avec ses formes dégradées ou même avec l'idéologie – un stratagème pour la survivance en somme –, et n'est souvent traitée que sous cet angle.

Et quand il cherche à reconstituer “notre” histoire naturelle, l'anthropomorphisme de Kahn est tel qu'il projette les aptitudes des humains – la capacité d'anticipation et de projection, le questionnement... - sur « nos ancêtres » animaux dans la chaîne évolutive. Ce serait encore intéressant si cela pouvait servir à remarquer une intentionnalité, quelque chose comme un projet dès le début dans tout le processus évolutif ou au moins dans certaines de ses étapes cruciales... Or, dans ce livre, le pas dans la dimension spirituelle est constamment “expliquée” par le principe de l'adaptation et de la sélection naturelle, et toute intervention transcendante est d'office niée.

Ce matérialisme n'empêche pas Kahn de soutenir un point de vue non réductionniste, ainsi qu'on l'a noté. C'est cela qui justifie son inquiétude face aux excès de la sociobiologie et de la neuroéconomie, qui apparaissent comme des formes extrêmes d'anti-humanisme, où tour à tour le comportement humain se ravale à son conditionnement génétique et l'humanité se trouve aplatie dans les seules valeurs marchandes, suivant un modèle déterministe. Selon lui, « maintenir de nos jours des convictions étroitement déterministes et réductionnistes témoigne [...] d'une surprenante cécité vis-à-vis des apports de la pensée scientifique du xx<sup>e</sup> siècle » (pp. 126-127). Plus encore: « L'injonction à s'interdire de raisonner sur des sujets irréductibles à une démarche strictement scientifique m'apparaît irrecevable et dangereuse » (p. 112), soutient le généticien. Et de rassurer: « La quête métaphysique et exigeante ne conduit pas au fanatisme; l'incohérence d'une pensée dont la fringale n'a pas été apaisée par le seul régime des vérités positives, si » (p. 113).

Kahn a étoffé son texte d'une foule de données issues de diverses branches du savoir. Son grand mérite est d'allier cette remarquable érudition à une écriture limpide, qui permet de faire passer auprès du grand public les grandes questions philosophiques qui se profilent à l'arrière-plan du débat scientifique à propos de l'évolution des espèces et de la spécificité de la vie humaine.

PAULIN SABUY SABANGU

ALEJANDRO LLANO, *En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual*, Ariel, Madrid 2007, pp. 165.

EN *busca de la trascendencia* plantea una paradoja muy característica del *mundo actual posmoderno*, a saber: las profundas aspiraciones de búsqueda de la trascendencia han generado a su vez *múltiples paradojas*, sin poder evitar la aparición de un relativismo escéptico cada vez más vacío. Pero a pesar de admitir este diagnóstico inicial tan contrario a sus propósitos, ahora Llano cree posible invertir el sentido *relativista* habitualmente dado hoy día a la aparición de estas posibles *paradojas* más complejas o de segundo nivel, que surgen precisamente al contraponer los presupuestos de las distintas *críticas de sentido* utilizadas para acceder a la trascendencia, cambiando el sentido escéptico que entonces se les dio mediante un procedimiento muy preciso: someter las distintas *críticas de sentido* a un intenso diálogo recíproco, mediante su desdoblamiento en el papel de ponente y de opositor de sus respectivas propuestas, a fin de poder justificar así una posible conciliación entre ellas. A este respecto la originalidad de Llano estribaría en recurrir a la *crítica del sentido* y a su correspondiente *filosofía primera*, a fin de formular una *metaprueba global*, o *prueba arquimédica de segundo nivel*, acerca de la *existencia de Dios*, que rezaría así: La peculiar instalación del hombre en su mundo entorno viene definida por su singular capacidad de búsqueda de una *verdad* en condiciones de *libertad*, por el reconocimiento de la *existencia de Dios* o de la propia *inmortalidad personal*, viéndose en la necesidad de elaborar conceptos cada vez más estrictos capaces de salvar la aparición de las posibles paradojas que a su vez pueden originar la interacción existente entre estas distintas pruebas. Sin embargo, en todos los casos la *existencia de Dios* aparece como la *condición de sentido* básica capaz de armonizar el grado de validez y necesidad otorgado a cada una de estas pruebas. Por tanto, solo caben dos posibilidades: o bien se niegan las pretensiones de *verdad* en condiciones de *libertad*, justificando el comportamiento humano al igual que el resto de los animales; o bien se reconoce la *existencia de Dios*. En cualquier caso para alcanzar estas conclusiones se dan tres pasos, seguidos a su vez de un epílogo:

1) *Arrieros somos*, justifica la necesidad de volver a plantear las dos últimas preguntas kantianas, ¿qué podemos esperar?, ¿qué es el hombre?, en la forma como hoy día las habría vuelto a replantear la *crítica del sentido*, ya sea desde el análisis, la hermenéutica o desde la propia antropología existencial.

2) *¿Salvados del naufragio?*, analiza las *tres vías* posibles de acceso a la trascendencia – la vía existencial o del sentido de la vida, la física o cosmológica y la axiológica o moral –, con un objetivo muy preciso: llenar el *triple hueco* ontológico, epistemológico y valorativo, que a su vez habría venido provocado por el creciente alejamiento del *mundo actual* respecto de la *trascendencia*. En cualquier caso se hubieran podido evitar estos malentendidos si en vez de confiar exclusivamente en el poder *demostrativo* de la ciencia, se hubieran otorgado a estas paradojas un papel *mostrativo* de los respectivos presupuestos existenciales, dejando siempre abierta la *apertura al misterio* y a la necesidad de ulteriores indagaciones. De ahí que ahora se formule una *metaprueba global* a favor de la *existencia de Dios* por tratarse de la *condición de sentido* más básica



que a su vez permite armonizar la validez otorgada a estas otras formas de *búsqueda de la trascendencia*.

3) *Lo que nos espera*, analiza distintos rasgos singulares de la peculiar *instalación del hombre en su mundo entorno*, que ahora permiten confirmar la validez anteriormente otorgada a una *crítica de sentido* efectivamente abierta a la *trascendencia*, salvo que se busquen negar las pretensiones de alcanzar una *verdad* compartida en condiciones de *libertad*, o establecer una estricta igualdad entre el comportamiento humano y el del resto de los animales.

4) *Epílogo*, comprueba como la *existencia de Dios* aparece como una *condición de sentido* más básica capaz de armonizar a su vez el *grado de validez* que en cada caso, ya sea en virtud de la razón o de la fe, se asigna a estas pruebas.

Para concluir una triple reflexión crítica: Si efectivamente es posible conciliar las diversas *críticas de sentido* contemporáneas con los procedimientos clásicos o kantianos de búsqueda de la *trascendencia*, 1) ¿no quedaría pendiente la necesidad de reconstruir el hilo conductor que hizo posible una *transformación* recíproca entre ellas? 2) ¿No se debería redefinir el *estatuto metafísico* otorgado a la antropología filosófica, por tratarse de un presupuesto básico de la *crítica de sentido* o *filosofía primera*? 3) ¿No se debería prolongar este nuevo tipo de proyectos especulativos a través de una *filosofía de la cultura* a la altura de los retos planteados por el *mundo actual*? Evidentemente Llano ha contestado a muchos de estos interrogantes en otro libro reciente, *Cultura y pasión* (Eunsa, 2007), pero me parece que muchas de estas cuestiones surgen aquí y son un buen exponente del interés de sus propuestas.

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

ALASDAIR MACINTYRE, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. xiv + 230.

THE subtitle, "Selected Essays", for this and its companion second volume slightly misleads. The two works are not merely occasioned papers assembled together. Both volumes are, and should be read, as systematic works, and as parts of the larger whole of MacIntyre's corpus. The first volume reflects on moral philosophy's current state and practices, elenctically leading into a Thomistic, or in Weigel's term, «Neo-NeoThomist» (p. 109) critical position. The second volume more substantively develops MacIntyre's Thomist-Aristotelean perspective (informed, as he acknowledges, by strains of Marx), then integrates resources of modern moral philosophies within that perspective. Together, the *Selected Essays* may be regarded as MacIntyre's response to John Haldane's suggestion that he supply a work elaborating Thomism's distinctive contributions, called perhaps "The Requirement of Truth". One false step happens near the start of the itinerary, in chapter 2, "Colors, cultures, and practices", a portion of which MacIntyre suggests might be criticized as «an irrelevant excursus, a misleading distraction» (p. 39). The whole of that essay, except for those engrossed in sterile Wittgenstein-inspired discussions about colors, is a blind alley; its key points, not about color but about practices and social contexts, are made elsewhere. Every other chapter makes significant contributions to the structure and arguments of the work.

Chapter 1 begins with his still relevant essay, asking "What is an epistemological crisis?", examining commonalities to answers in three different settings: ordinary life, philosophy in general, and philosophy of science. The key thesis about the latter is that «[s]cientific reason turns out to be subordinate to, and intelligible only in terms of, historical reason. And, if this is true of the natural sciences, *a fortiori* it will be true also of the social sciences» (p. 15). Of greater interest, broader importance, and deeper relevance are the interplays between epistemological crises, troubling and self-reflective situations of ambiguity, disagreements about truth and rational justification, and rival and incompatible interpretations, which both ordinary moral agents and philosophers are forced to choose between or to critically transcend. As MacIntyre notes, these crises in ordinary life can be occasions for philosophical issues first being broached, questions articulated, answers desired. Resolution needs «construction of a new narrative which enables the agent to understand both how he or she could intelligibly have held his or her original beliefs and how he or she could have been so drastically misled by them» (p. 5). Philosophical positions or theories likewise have to provide intelligibility to their predecessors' partial successes, and to their rivals' deficiencies and assimilable achievements.

If one reads only one chapter, it should be the third, "Moral relativism, truth, and justification". MacIntyre turns to the problem of seemingly interminable and irresolvable conflict both between traditions of moral philosophy and perspectives seeming to eschew or to attack tradition. A root of contemporary espousals of relativism lies precisely in these conflicts. Correctly noting the fact of moral disagreement both between and within cultures, relativists overlook the implications of the fact that «[t]he protagonists of those standpoints which generate large and systematic dis-

agreements, like the members of the moral communities of humankind in general, are never themselves relativists» (p. 54), one implication being that claims they make are «claims to *truth*. What is being claimed on behalf of every moral standpoint in its conflicts with its rivals is that its distinctive account [...] of the nature, status, and content of morality [...] is *true*» (pp. 54-55). Such claims are wrongly understood as simply claims to rational justification.

Substantive moral standpoints are committed not only to their own truth, but also that «the arguments advanced in favor of rival and incommensurable sets of theses are unsound, not that they fail relative to this or that set of standards, but that either their premises are false or their inferences invalid» (p. 55), i.e., they fail in respect of “standards of rational justification as such”. They are not for that reason false. The arguments fail these standards *because* the latter are, at least in part, false. «Practices of rational justification are thus devised and are only fully intelligible as parts of all those human activities which aim at truth» (p. 58). Rational justification and appropriation is *oriented* to attainment, rather than entirely *productive*, of truth. Accordingly, proponents of moral standpoints make certain commitments, one being that their «account of morality [...] does not itself, at least in its central contentions, suffer from the limitations, partialities, and one-sidedness of a merely local point of view, while any rival account must suffer to some significant extent from such limitations» (p. 59). This provides one measure of progress in rational enquiry and moral life, with two requirements. Moral traditions’ proponents must show that «if and only if the truth is indeed what they assert that it is, and only if it is rationally appropriated in the way that they say that it must be appropriated, can we understand how, in the case of each rival moral standpoint [...], it is intelligible that things should seem to be to the adherents of those other standpoints» (p. 70).

There are two other commitments. In cases of conflict between moral standpoints, a position that turns out to be defective must be «capable of being replaced by some rationally superior schema and mode of justification» (p. 59). Another commitment reflects MacIntyre’s fallibilism, taking specific form in a demand that if a tradition of moral enquiry is found «incapable of providing the sources for exhibiting its argumentative superiority [to rivals]», it must hold that another more adequate viewpoint can be discovered, adequate to support the tradition and address rival accounts, which allow one «to put into question the conceptual framework of [one’s] particular standpoint by the use of argumentative resources not so far available within that framework”, and “exercise of this imaginative ability to understand one’s own fundamental moral position from some external and alien point of view» (p. 72).

The fourth and oldest essay, “Hegel on faces and skulls”, appropriates Hegel’s views on scientific understanding, prediction, reflective human consciousness, historical situatedness, and agency, the main point being the “ultimacy of concreteness”, i.e., that actual rational agents and “the intensional objects of our beliefs, attitudes, and emotions”, and historical contexts are irreducible to abstractable properties, means «this concreteness [...] evades causal generalizations and so makes causal explanation, whether phrenological or neurophysiological, inapplicable» (p. 82). Self-consciousness of patterns of one’s choices and conduct, i.e., consciousness of them as pertaining to oneself, remains an integral component of moral life and of the possibility for change.

Chapter five, "What is a human body?" provides reflective phenomenological analysis evocative of Marcel, particularly when MacIntyre «invite[s] not argumentative assent or dissent, but recognition» (p. 86) of prephilosophical insights, capable of being rendered explicitly philosophical through reflection on the experience of having, or being, a human body. Beginning from motility, turning to voluntary and intentional movements and actions, he moves into discussion of the expressivity of the human body, the condition of bodies being «what they are in virtue of their social relationships to other bodies» (p. 89). Human bodies are by their very nature caught up within communication and «shared, socially established conventions of interpretation» (p. 89), a context marked also by reflexivity, reciprocity, and reversibility of one's relationships with others who are likewise interpreting, intentionally oriented beings. The essay also describes how thought extricates itself from yet remains dependently tied to bodily particularity, exemplified by the inescapability of two needed modes of speaking: those using the term "I" and those using the term «my body» (p. 96). «Although thinking always begins from and relies upon materials drawn from the external public world, it does acquire a genuine autonomy» (p. 98). While thought «transcends the limitations that the spatiotemporal location of my body imposes on perception», it remains «distinctively *my* thought, the thought of this particular thinker» (pp. 98-99). This allows us to imagine what it would be like to be a disembodied mind, a dualistic metaphysical viewpoint which obscures the unity of the body and the self, residing in agency (including suffering and responding), understood most adequately in an Aristotelian perspective of four types of causes.

The sixth chapter raises a key issue: Why, given that everyday social life and contemporary academic analytic moral philosophy (as well as continental, "genealogical" alternatives) share so many concerns and themes in common, does the latter display itself as so entirely irrelevant, even obscurantist and morally corrosive to the former? The problem is that there are «generally unasked questions», which when uncovered provoke «the further questions as to why they are thus systematically unasked» in philosophy's present-day context, which must be understood as «one aspect of the condition of the contemporary political, social and cultural order» (p. 112), different from the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, in which «there was dialogue and interaction [...] between moral philosophers and the social order, and a closely related dialogue between moral philosophers who were defenders of some particular social and political order and those who were its protagonists», whereas in the present case «there are now barriers and obstacles. Unpractical philosophizing confronts a theoretical social practice» (p. 113). These impediments lie in our present-day society, which does not «to a significant degree provide the kind of matter which could be informed» (p. 113) by concepts from moral philosophy. MacIntyre targets three aspects in particular, two long-familiar to his readers: professionalization of procedures, and role-structured activity's compartmentalization; the third, «the negotiated aggregation of costs and benefits», means utilitarian calculations do not in practice inform decision making, since «answers are constructed through a process of negotiation, access to which and leverage within which depends on the power and influence exerted by a variety of more or less organized interests» (p. 120). All this leads MacIntyre to ask: «Under what conditions can this type of social deformation be avoided or escaped? Under what conditions is it

escaped?» (p. 122). Of two options, Nietzschean and Thomist, only the latter succeeds in creating «alternative institutions, to some degree insulated from the contemporary social order in an attempt to integrate intellectual, moral, and social formation in such a way that would escape the deformations of their age» (p. 122).

Chapter seven, “The ends of life, the ends of philosophical writing”, treats similar themes. Asking questions about life’s ends must inform and orient philosophical practice, but not be confined solely to academic philosophy. MacIntyre rejects a reader-response view of philosophical texts, suggesting that while some produce a world within and structured by the text, directing focus towards «the-ends-of-life-as-conceived-within-this-particular-textual-universe» (p. 127), there are other texts and interpreters who «send us from the text back into encounter with the world about which the text speaks», thereby «return[ing] us to questions about the ends of life we had earlier been unable or unwilling to confront» (p. 128). MacIntyre also distinguishes two different modes of having beliefs and judgements about ends. One can uncritically assume them, or fallibilistically regard one’s beliefs and judgements as «the best answer that I am able to provide to some question or questions to which I badly need to find an answer» (p. 140).

Chapter eight continues meditation about ends, tying them to first principles, a traditionally unproblematic notion rejected outright or relativized by modern philosophies. Thomism relies on and develops this notion, and MacIntyre argues, «Thomism can only develop adequate resources to the rejections of its central positions in what must seem initially at least to be unThomist ways» (p. 143), involving internal critique of rival positions, showing they implicitly rely upon what they deny. Some first principles are propositions self-evident to any properly functioning rational being. Others are not intuitively self-evident, «evident only in the context of the conceptual framework of some more or less large-scale theory, principles expressed in judgements known as evident only to those with an intellectual grasp of the theoretical framework in which they are embedded [...] to the wise» (pp. 147-148). We reason towards first principles through dialectic and Aristotelean induction, rather than demonstratively, by «an act of the understanding which begins from but goes beyond what dialectic and induction provide», a sort of «insight» (p. 161).

The processes involved in moving towards our goal as rational creatures, perfect science or understanding, or expressed another way, truth understood as «adequacy of the intellect to its objects» (p. 165) require several things, among which are «a teleological ordering on the activities of enquiry», as well as «a teleological ordering of those who engage in it and direct it» (p. 165). MacIntyre has long stressed that truth’s demands require not only correct information or relation to the intellect’s objects, but also the human person’s transformation, including cultivation of moral and intellectual virtues. MacIntyre argues: «the predicaments of contemporary philosophy [...] are best understood as a long-term consequences of the rejection of Aristotelean and Thomistic teleology at the threshold of the modern age» (p. 173), a perspective involving «a certain kind of narrative, one through the construction of which individuals are able to recount to themselves and to others either how they have achieved perfected understanding, or how they have progressed towards such an understanding which they have not yet achieved» (p. 173). Residues and resonances of this narra-

tive continued to haunt modern philosophical positions after the rejection of teleology and Aristotelian-Thomist first principles, but we are now at a point where these sorts of narratives have been repudiated. Still, narrative frameworks involved in understanding, enquiry, even simply living, prove impossible to discard.

The last two chapters conduct this line of argument to its logical conclusions by engaging *Fides et Ratio*, whose unusual philosophical status MacIntyre notes: «both an encyclical about philosophy and an exercise in philosophy» (p. 179); «a contribution to philosophy, inviting philosophical scrutiny of its arguments and assertions» (p. 197). He also signals several questions in his view raised but not answered by John Paul II. The first is how the encyclical's endorsements of a range of legitimate pluralism can be compatible with «voicing unqualified approval for Thomistic realism» (p. 179). The second is how to understand the relationship between professional philosophers and the “plain persons” who *Fides et Ratio* notes are also philosophers in their lives' search for meaning, understanding, and orientation.

MacIntyre resolves these questions by noting that the encyclical outlines an «account of human beings as beings one of whose essential characteristics of that they are moral and metaphysical questioners and self-questioners, beings inescapably engaged in practical enquiry and often compelled into theoretical enquiry too» (p. 192). Thomistic realism occupies a privileged position for Catholic thought because «the necessary conditions for the possibility of the completion of the human questioning enterprise are just those specified by Thomistic realism in its account of what is required for perfect understanding and of what it is that makes such understanding possible», and it is «a doctrine presupposed by the questioning of plain persons» (p. 192). This reconciles pluralism of Christian philosophies and priority of Thomism, since non-Thomist philosophies will be true and lead towards truth to the extent they embody or share principles and insights articulated most adequately by Thomism.

Foremost among these are its concept of truth, articulated in greatest depth in the final chapter, “Truth as a good: reflections on *Fides et Ratio*”, which articulates the implications of truth considered as the proper and specific good of the human intellect. One is that falsity necessarily possesses or entails one form of badness or another, a «gerundive force», as MacIntyre expresses it, «of ‘This is something to be rejected’» (p. 198), or «an injurious causal property» (p. 203). Conversely, truth's goodness lies also in realization of the human intellect's prime task and goal, that of understanding, more than simply possession of true beliefs or making correct judgements, and consisting in adequacy of the mind to its objects. This in turn involves grasping things in the context of larger, more complex orderings. «To apprehend the truth about some subject matter then is to judge truly what place the objects and properties and relations that constitute that subject matter have in the order of things» (p. 209). An earlier description sets this order in perspective, or rather us in perspective with it: «an intelligible order of things, whose ordering is independent of our desires, wills, choices, and projects, but by reference to which alone significance attaches to those desires, wills, and choices» (p. 190). It also involves the need for «the conception of an absolute standpoint, a divine standpoint, that from which things would be viewed as they truly are» (p. 211).

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,  
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA  
ACCADEMIA EDITORIALE<sup>®</sup>, PISA · ROMA

★

*Febbraio 2008*

(CZ2/FG3)

