

recensioni

Luigi ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 336.



Attendevo la pubblicazione di questo saggio, perché ne avevo avuto dall'autore alcune anticipazioni. L'ho letto con soddisfazione, perché non delude mai le attese e stimola al dialogo, non solo con Agostino ma anche con le più interessanti proposte filosofiche dei pensatori contemporanei.

La ricerca è strutturata in tre parti: si comincia con le "linee di orientamento", in cui si offre un'introduzione generale al pensiero agostiniano, con le sue coordinate fondamentali; seguono le "linee di approfondimento", che sviluppano l'indagine su alcune questioni nevralgiche; si conclude con le "linee di sviluppo", che aprono il confronto con le istanze sollevate dal contesto filosofico-culturale odierno. Lo snodo centrale di tutta la riflessione è costituito dal ripensamento dell'interiorità, che non significa affatto, sulle orme del Vescovo di Ippona, autoosservazione o intimismo, ma appunto riscoperta dell'altro nell'io, cioè della presenza di un'alterità che è infinitamente ulteriore a me stesso eppure infinitamente prossima, *interior intimo meo et superior summo meo*. Questa strada non conduce al solipsismo, perché l'interiorità in Agostino è inseparabile dalla comunità (cfr. pp. 121, 191 e 282) e dalla trascendenza, sicché tale principio concorre «a qualificare la nozione di persona in modo determinante e integrale, senza ridursi a un'esangue cifra simbolica» (p. 287).

I primi capitoli si dipanano seguendo passo per passo le vicende biografiche di Agostino. Riconosco che inizialmente tale sfondo storico mi era sembrato superfluo, ma via via ne ho compreso la necessità, perché è impossibile staccare nell'autore prescelto la ricerca filosofica dalla conversione al cristianesimo, la fede dalla ragione, la quotidiana disciplina interiore dalla riflessione teoretica: se lo si facesse, si correrebbe il rischio di gravi semplificazioni o di fraintendimenti. Ciò nonostante, questo libro non ha un tono agiografico e non sorvola su oscillazioni, evoluzioni, apparenti incongruenze e accenni utopistici riscontrabili nelle opere agostiniane, ma li inquadra adeguatamente e ne delimita la portata. Tra le

caratteristiche che spiccano maggiormente nel testo, c'è quella della dovizia dei riferimenti bibliografici, sempre puntuali e pertinenti, indizio di una ricerca lunga, approfondita e senz'altro appassionata.

Avvalendosi delle sue precedenti ricerche, il prof. Alici (che ha anche tradotto in italiano diverse opere di Agostino) guida con competenza il lettore alla comprensione dei nuclei tematici racchiusi nel più ampio argomento dell'interiorità; menziono soltanto: il rapporto tra l'intelligenza, la fede e l'autorità; la retorica e l'ermeneutica adeguatamente vivificate dal rapporto con la verità; l'amicizia e il primato dell'amore; la visione della storia e il problema del male.

Potendo soffermarmi solo su qualche punto, mi sono parse particolarmente interessanti le pagine sul legame tra essere, pensiero e linguaggio, le cui conclusioni servono per impostare correttamente il rapporto tra ermeneutica e metafisica. Alici spiega che, al riguardo, l'autore delle *Confessioni* opera una saldatura tra ontologia e semantica, sulla base dell'antropologia: «il linguaggio non è soltanto una spirale babelica in cui l'umanità peccatrice paga il prezzo delle sue divisioni e gioca una partita spregiudicata di conquista del consenso; esso è, prima di tutto, il luogo di incarnazione dell'invisibile e quindi il varco attraverso il quale la persona intravede le profondità metafisiche della propria vocazione. L'altro nell'io si annuncia attraverso il linguaggio» (p. 161). Entro tali coordinate, la ricerca della verità non è mai un puro impegno intellettualistico ma implica sempre il rapporto personale con «un dono totale e gratuito che ci interpella e ci mette in cammino» (p. 164).

Molto ricche sono anche le riflessioni sulla speranza, considerata in raffronto con la questione del male e della morte. In riferimento, tra l'altro, ad un saggio di Lettieri, che la definisce «la grande virtù della *riconoscibilità* cristiana» (cfr. p. 190, nota 116), viene sottolineata la centralità della speranza negli scritti agostiniani: ciò non significa falsare il senso delle vicende storiche, ma anzi aprire la storia tramite la tensione salvifica, che non è una fuga dal tempo storico bensì una risposta adeguata ad esso (cfr. pp. 184-189). Anche in questo caso, Alici non ignora i rilievi mossi ad Agostino da alcuni studiosi, ma li vaglia alla luce dell'intero contesto speculativo e della restante bibliografia sull'argomento.

Se non si perde di vista l'antropologia agostiniana dell'*homo viator*, verranno comprese bene le nozioni agostiniane di memoria e di verità interiore, riconoscendovi l'elaborazione di un autentico «modello di esistenza ermeneutica» (p. 219) innervata dall'*inquietudo*. Perciò il baricentro dell'intera persona umana è proiettato all'infuori di sé: «l'uomo può aprirsi interamente a Dio, poiché è in esso, costitutivamente, esperienza di alienazione e di trascendenza. Il principio di interiorità diventa il fulcro di questa filosofia, non in quanto autorizza una forma di evasione spiritualistica (anche se il pensiero di Agostino manifesta di volta in volta forti sbilanciamenti in questa direzione), ma in quanto trascrive la duplicità dell'io, come compresenza di passività e attività, nei termini di una relazione di prossimità, irriducibile all'orizzonte della *mutabilitas*» (p. 222).

Denso di indicazioni utili per la ricerca è il capitolo della terza parte, intitolato «L'incontro con i contemporanei». Vi è offerta una panoramica delle interpre-

tazioni recenti dei principali temi agostiniani, tra cui il rapporto tra cristianesimo e neoplatonismo e quello tra fede e ragione, la ripresa di Agostino effettuata dal personalismo e dallo spiritualismo, il rapporto tra interiorità e temporalità, le indagini sulla semiotica e sulla linguistica agostiniane, il tema della soggettività. Un intero capitolo è dedicato al confronto tra Agostino e Ricoeur, il quale presenta molte affinità e addentellati con l'impostazione del presente volume, in particolare nell'opera *Sé come un altro*. Alici, comunque, non si limita a prendere in esame quest'ultimo saggio (tradotto in italiano nel 1993), ma anche le altre opere del filosofo francese, il quale è visto come un esempio di un certo modo di affrontare il pensiero agostiniano. Mettendo a fuoco le premesse teoretiche da cui parte e da cui è condizionato Ricoeur, è possibile individuare i punti di contatto e quelli di distacco rispetto ad Agostino e formulare una valutazione critica molto precisa ed equilibrata. Tra le differenziazioni che emergono, va rilevata in Ricoeur una doppia cautela dall'effetto frenante: da un lato, «una autolimitazione critica del *logos* filosofico, tenuto discretamente a distanza dalla fede, perché questa possa essere mantenuta al riparo da ogni indebita razionalizzazione e restituita alla sua paradossale gratuità»; dall'altro, «una elaborazione antropologica costruita tutta per via indiretta e allusiva, come una regione inesplorabile per la razionalità analitica e insieme presupposto imprescindibile di ogni sua operazione» (p. 254).

La conclusione cui giunge nel suo libro il prof. Alici è che è possibile andare “con Agostino oltre Agostino”, riconoscendo nella categoria di interiorità un campo di indagine preguo di futuro. Non si tratta di effettuare «un ingenuo recupero apologetico», ma di realizzare «una feconda circolarità ermeneutica tra Agostino e il nostro tempo» (p. 276): per questo compito il presente volume è una solida base.

Francesco RUSSO

Jean-Luc BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain. Les Mendiants du Ciel. Biographies croisées*, Stock, Parigi 1996, pp. 657 [tr. it. *Jacques e Raïssa Maritain: da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, Paoline, Milano 2000, pp. 540].



Nell'abbondante bibliografia su Maritain degli ultimi anni mancava qualche opera di tipo biografico che usufruisse delle risorse della corrispondenza maritainiana e rimettesse in luce i grandi problemi e le grandi preoccupazioni di questi "mendicanti del Cielo". Nella lettura del libro — che vinse il Prix de l'Académie française e il Grand Prix catholique de la Littérature nel 1996 — si apprezzano le qualità dello storico e del giornalista Barré: i titoli seguono modi di dire e frasi tratte dalla corrispondenza o dagli scritti biografici di Jacques, Raïssa e Vera — sorella di Raïssa, e solerte seguace in tutto il percorso di quella straordinaria coppia —, in una composizione che mantiene un ritmo particolare per chi, come il sottoscritto, sia abituato alle opere di tipo speculativo sui filosofi. Così, le questioni filosofiche dei Maritain vengono dalle incalzanti richieste di una vita in continua conversione: da studenti alla ricerca del senso profondo della propria esistenza, inclusa la promessa di suicidio qualora tale domanda non avesse trovato risposta (pp. 71-74, raccontata da Raïssa in *Les grandes amitiés*), l'incontro col cristianesimo "vissuto" e impegnato di Léon Bloy, la loro conversione intellettuale sotto la guida del P. Clérissac, la scoperta di San Tommaso e gli sforzi per diffondere una filosofia che possa venire incontro ai bisogni di una società in continuo mutamento, da prima della Grande guerra fino agli anni del dopo Concilio. Così, il dramma dei Maritain e di Vera (che morì nel 1960 a Princeton), si offre al lettore anche come una revisione delle grandi questioni con le quali ha dovuto fare i conti la Chiesa Cattolica per aggiornarsi senza perdere la propria identità.

Le opere di entrambi si ritrovano in questo modo inserite nel loro ambiente vitale rispecchiando problemi e situazioni mai risolti tramite risposte preconcepite. La fucosità di Jacques nel parlare del loro maestro, Bergson, nel poi rifiutarlo

e infine ritrovarlo amichevolmente sul tramonto della sua vita (cfr. pp. 174-176; 556), si scorgerà pure nel suo nazionalismo, che sempre cederà nei confronti di nuove evidenze: prima, la scoperta di valori autentici negli sviluppi del moderno (cfr. pp. 206-7; 397), e poi con la novità quasi completa che fu per lui l'esperienza degli Stati Uniti (a partire dal 1933), assimilata lungo diversi anni.

I rapporti di Jacques con le autorità ecclesiastiche riflettono tratti del suo carattere e della sua disponibilità nei primi anni dopo la conversione al cristianesimo. Dalla docilità iniziale ai dettami dei PP. Clérissac e Garrigou Lagrange, fino all'amicizia con Paolo VI, il libro non nasconde la sua presa di distanza dai due primi già prima della Seconda Guerra Mondiale, i rischi di vedere condannate le sue opere perfino nel 1956, il suo ruolo di consulenza durante il Concilio Vaticano II e la sua reazione davanti alle interpretazioni che riteneva sbagliate del rinnovamento ecclesiale, negli anni in cui avrebbe voluto darsi ad una vita di contemplazione e distaccata dai problemi del mondo.

Le grandi amicizie sono una costante nella biografia di Barré. Psichari — uno dei loro primi “figli spirituali” dopo la conversione al cristianesimo —, Bloy, Pèguy, Mauriac, Claudel, Journet — uno dei pochi ecclesiastici nei quali trovarono sempre conforto e appoggio —, Julien Green — per la quale furono sempre un esempio di vita cristiana —, Gilson, Thomas Merton, Guitton, Dawson, sono alcuni degli interlocutori dei Maritain che vengono presentati tramite la loro corrispondenza sia nei momenti di discordanza che in quelli di completa armonia.

L'opera getta luce sulla vicenda de l'*Action Française* e sui rapporti con Maurras, manifestando sempre una certa perplessità dinanzi alla mancanza di “fiuto” di Maritain, malgrado i frutti del lavoro politico maurrasiano (cfr. pp. 145-146; 210; 349-354).

Si parla anche della sensibilità di Maritain riguardo al popolo ebreo, che fu fraintesa e gli procurò molti attacchi da diversi ambienti. Si batté in diversi momenti ancora prima della Seconda Guerra Mondiale per evitare le persecuzioni, e cercò di smuovere le coscienze di politici ed intellettuali per tentare di porre fine alle ingiustizie guidate dall'odio razziale. La sua lotta arrivò addirittura a Paolo VI, a cui chiese in diverse occasioni di far luce sulla posizione della Chiesa nella condanna degli orrori del nazismo (cfr. pp. 563; 573).

È molto interessante ritrovare i fili biografici di alcune questioni che i Maritain avevano molto a cuore. Forse si possono riassumere nel progetto della “nuova cristianità”, che fu proposta e riproposta già prima della pubblicazione di *Umanesimo integrale* (1936) fino a *Le paysan de la Garonne* (1966) (pp. 395; 503). Le sue condanne ai sistemi totalitari nell'opera del '36 riflettevano parte della sua chiarezza nei confronti dell'assolutizzazione dello Stato. Il versante umano e pratico dalla proposta teoretica si riflette nelle diverse iniziative che intrapresero i Maritain e Vera: circoli di studio, rapporti con artisti — che procurarono loro numerose occasioni per capire l'arte moderna e dialogare con personalità dalla sensibilità straordinaria —, circoli di discussione e di preghiera, ecc. Il desiderio di portare l'ideale cristiano “dove mancano i cristiani” (pp. 177; 229; 572); l'incontro e la polemica con Gide, la “concorrenza” con l'esistenziali-

simo di Sartre nel dopoguerra malgrado gli impegni diplomatici e i soggiorni americani (pp. 518-520). Così, l'uomo che nella sua vita privata usava dei "mezzi poveri" ("les moyens pauvres", nella frase di Raïssa) per la diffusione del pensiero cattolico — incontri con piccoli gruppi, stesura paziente di libri per diversi lettori, corrispondenza e conversazioni a quattr'occhi — è spinto dal suo zelo e dalla sua fama a rappresentare la Francia nella Conferenza dell'UNESCO del 1947 svolgendo un ruolo di coscienza morale e culturale per i politici ivi presenti dopo le sofferenze della guerra; si spiega così l'influsso di Maritain in certi ambienti politici sudamericani (pp. 527-530).

Insomma, la biografia di Barré offre un quadro completo dei Maritain e dei loro tempi con tutte le angosce e le gioie che li aiutarono a maturare filosoficamente e nella vita spirituale, ognuno con la propria personalità e consapevoli dei propri limiti.

I riferimenti alle opere di Jacques e Raïssa, e a quelle di altri autori, sono completi, sicché il materiale può essere utile per la ricerca accademica. È utile anche la lunga rassegna bibliografica (pp. 623-641), che nella edizione italiana avrebbe potuto riportare alcune notizie sulle traduzioni in questa lingua.

Juan A. MERCADO

Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, Paris 1999, pp. 262.



Philippe Chenaux, professore di Storia della Chiesa Moderna e Contemporanea della Pontificia Università Lateranense, presenta in questo studio un panorama del movimento intellettuale cattolico francofono degli anni '20. Nell'introduzione afferma che il principale problema di interpretazione di questo movimento è la comprensione del passaggio dall'antimodernismo cattolico di prima del 1914 al progressismo cristiano dopo il 1945. Un momento chiave per capire questa evoluzione è la crisi dell'*Action française* degli anni 1925-1927, che obbligò molti cattolici influenzati da Maurras a ripensare il rapporto tra la fede, la ragione e la politica.

Nel primo capitolo — *Le retour à la scholastique* —, Chenaux dipinge il quadro di una scolastica tomista trionfante dopo la Grande Guerra. Per alcuni intellettuali francesi e belgi, la sconfitta dei tedeschi rappresentava il trionfo della filosofia francese su quella tedesca, di san Tommaso su Kant, della cultura cattolica su quella protestante. Ad esempio, il P. Émile Peillaube, decano della facoltà di Filosofia dell'"Institut Catholique" di Parigi, disse nel dicembre 1918: «Une des joies de la victoire — et non la moindre — est pour nous de penser que la philosophie allemande, qui a régné si longtemps sur nos âmes de vaincus, n'aura plus d'influence sur nos âmes de victorieux» (p. 18). Per l'allora giovane filosofo Jacques Maritain la vittoria francese significava, per il futuro, «la victoire de la civilisation et de la foi catholiques sur le naturalisme de la *Kulturkampf* germanico-protestante» (p. 19).

In questo contesto di euforia patriottica si inserisce ciò che Chenaux chiama il trionfo di san Tommaso. Dopo il 1919 nascono o si consolidano alcuni centri di studi che saranno i motori della rinascita tomista: l'"Institut Catholique" di Parigi, l'"Institut Supérieure de Philosophie" di Lovanio, che dopo la prima Guerra Mondiale proseguirà il lavoro iniziato dal Cardinal Mercier negli ultimi decenni del XIX secolo, i domenicani di Le Saulchoir, che sotto la direzione del P. M. Mandonnet daranno vita ad una scuola storica del tomismo.

In questo periodo dell'immediato dopoguerra, due maestri si profilano come decisivi: Maritain e Gilson. Il primo si muoverà soprattutto negli ambiti cattolici e confessionali; il secondo farà il suo apostolato culturale alla Sorbona, fatto che fu frainteso da alcuni ecclesiastici, ma che si rivelò anticipatorio rispetto al ruolo dei laici nella società. Contemporaneamente, si vede il concretizzarsi di un'alleanza tra il tomismo ed il nazionalismo integrale, che porterà alla confusione politico-religiosa dei cattolici militanti nell'*Action française* dell'agnostico Maurras. Dopo la condanna pontificia dell'*Action française* nel 1926, il tomismo antimoderno declina e si inaugura la grande stagione di un pensiero cattolico aperto, come quello del secondo Maritain, di Mounier o di Marcel. Chenu si limita ad analizzare le vicende del tomismo, la corrente di pensiero cattolico allora più importante, senza voler sottovalutare l'importanza di Blondel o di altri filosofi cattolici.

Nel secondo capitolo — *Autour de Meudon* —, Chenu descrive l'ambiente intellettuale e spirituale che si creò a Meudon attorno alla casa di Jacques e Raïssa Maritain. Nel 1923, grazie all'eredità che ricevette da un soldato morto nella Grande Guerra, Pierre Villard, Jacques Maritain acquista una casa nelle vicinanze di Parigi. Meudon divenne un *foyer* nel senso familiare e spirituale della parola. La casa aveva un oratorio con il Santissimo Sacramento. A Meudon si riunivano gli amici di Maritain, attirati sia da interessi spirituali che intellettuali. La pubblicazione del libro di Maritain *Art et scholastique* fece da ponte per iniziare un dialogo con molti artisti, quali Ghéon, Cocteau e Fumet. Lì si svolsero le prime riunioni del *Cercle d'études thomistes* e riunioni più informali, tutte le domeniche e in alcuni giorni della settimana, con diversi intellettuali, quali Julien Green, di contenuto formativo, catechistico e spirituale. Vi si tenevano anche ritiri spirituali annuali, predicati dai sacerdoti amici di Maritain, come Garrigou Lagrange e l'abbé Altermann.

Da Meudon sorge il progetto di una sorta di «Nouvelle Revue Française» cattolica, che prenderà la forma di una collana di libri e di *cahiers* edita da Plon, «Le Roseau d'or». Per sette anni, dal 1925, «Le Roseau d'or» pubblicò 52 titoli di autori che condividevano una visione del mondo realista e aperta alla trascendenza. La collana si inaugura con il celebre saggio maritainiano *Trois Réformateurs*. Bernanos, Claudel, Ghéon, Massis figurano tra gli autori francesi, insieme a traduzioni di Chesterton, Papini, Guardini e altri. La collana finirà a causa del disaccordo tra i suoi principali ispiratori (Fumet, Massis e Lefèvre), in particolare su un tema polemico negli anni '20: il rapporto tra Oriente e Occidente. In questa polemica, Massis, membro dell'*Action française*, presentava posizioni fortemente nazionalistiche di difesa della latinità cattolica. Negli ultimi anni, la collana, dopo la condanna del movimento maurrasiano, insisterà sull'universalità del cattolicesimo e sulla sua capacità di dialogo con altre culture e tradizioni religiose, prendendo le distanze dal nazionalismo integrale o dal tradizionalismo, ad esempio di Hilaire Belloc, già criticato nel 1925 dallo stesso Maritain.

Les héritiers du cardinal è il titolo del terzo capitolo, interamente dedicato agli intellettuali cattolici belgi degli anni '20. Chenu presenta la figura di René

Gabriel van den Hout, discepolo del Cardinal Mercier, sacerdote ordinato durante la guerra e fondatore della «Revue catholique des idées et des faits», che iniziò la sua pubblicazione nel 1921. La rivista voleva essere innanzitutto cattolica, ma vi si lasciava un grande spazio alle idee di Maurras, il quale venne invitato dallo stesso van den Hout a tenere conferenze in Belgio. Il sacerdote belga voleva mostrare l'incoerenza delle idee liberali del nascente movimento nazionalista del Belgio: il fondatore dell'*Action française* avrebbe dimostrato l'intimo legame tra nazionalismo e cattolicesimo. Comunque, sarebbe sbagliato identificare la linea editoriale della «Revue catholique» con il nazionalismo maurrasiano.

Il panorama intellettuale cattolico belga si complica nel 1925, quando «Les Cahiers de la jeunesse catholique» lanciano una inchiesta sugli scrittori degli ultimi 25 anni che la gioventù cattolica belga riteneva i suoi maestri. L'inchiesta forniva i seguenti risultati: 174 voti per Maurras, 123 voti per Paul Bourget e 91 voti per Maurice Barrès. La presenza del nazionalismo francese era schiacciante. Contemporaneamente, un altro discepolo del Cardinal Mercier — scomparso nel novembre del 1926, un mese prima della condanna pontificia dell'*Action française* —, il canonico Leon Noël, difendeva la belgicità del neotomismo e attaccava implicitamente la posizione filosofica di Maritain, considerato troppo chiuso verso la modernità. In seguito, Noël tenterà di chiarire le sue posizioni e scriverà un articolo elogiativo su Maritain, mantenendo comunque qualche riserva.

Durante la crisi dell'*Action française*, nel novembre del 1926, Jacques Leclercq, proveniente dalla Facoltà San Luigi di Bruxelles, inizia la pubblicazione di un'altra rivista, «La Cité chrétienne». Se il motto dell'*Action française* era *Politique d'abord!*, quello di Leclercq sarà *Catholique d'abord!* Prendendo le distanze da ogni posizione partitica, «La Cité chrétienne» presentava un san Tommaso soprattutto teologo. Inoltre, faceva professione di obbedienza completa a Roma e di servizio alla Chiesa, al di sopra degli interessi nazionalistici così presenti in molti cattolici francesi. «La Cité chrétienne», insieme con «Nova et Vetera» (1925, Svizzera) e «La Vie intellectuelle» (1928, Francia) inaugurava una nuova generazione di riviste intellettuali cattoliche, non politicizzate.

Nel quarto capitolo Chenaux delinea il panorama intellettuale dei cattolici della Svizzera francese. Anche se la Repubblica Elvetica aveva conservato la neutralità durante la Prima Guerra Mondiale, le simpatie dei francofoni stavano con la Francia. Negli anni '20 si produrrà anche lì una rinascita cattolica. Secondo Chenaux, i principali elementi di questa rinascita sono lo sviluppo del tomismo maritainiano, grazie soprattutto all'instancabile lavoro dell'abbé Charles Journet, la simpatia per le idee politiche di Charles Maurras, le conversioni al cattolicesimo di alcuni protestanti e un rinnovamento dell'arte sacra.

Questi elementi della rinascita cattolica — Chenaux parla di una cattolicesimo reazionario (cfr. p. 107) — risvegliarono le preoccupazioni degli ambienti protestanti liberali di Ginevra, Lausanne, Neuchâtel, ecc. Questi gruppi consideravano che l'adesione alla religione di Calvino e di Rousseau era l'unica garanzia di un patriottismo autenticamente elvetico. Alcuni vescovi cattolici, in particolare Mons. Besson, di Friburgo, si mostreranno molto riservati riguardo a que-

sto movimento spirituale di rinascita cattolica, per paura di rovinare il clima di concordia interconfessionale che si era raggiunto in Svizzera dopo la fine della *Kulturkampf*. Tra i luoghi di questa rinascita cattolica bisogna citare innanzitutto l'abbazia di Saint Maurice d'Agaune. L'abate Mariétan darà impulso al movimento di conversioni, avvierà iniziative di propaganda cattolica e manterrà numerosi rapporti di amicizia intellettuale e apostolica con molti dei convertiti francesi di allora: Maritain, Massis, Ghéon, Camileri, ecc. Non nasconderà neanche le sue simpatie per l'*Action française*.

Un altro luogo della rinascita cattolica è Ginevra, dove l'abbé Journet inizia un apostolato intellettuale, che proseguirà anche dopo il suo trasferimento a Friburgo, per diventarvi professore di teologia del seminario. Grande amico di Maritain, darà vita ad un circolo tomista che suscita molte polemiche con alcuni professori e pastori protestanti. Nel dicembre del 1925 Journet fonda la rivista «Nova et Vetera». La condanna del movimento maurrasiano influirà sulla linea editoriale della rivista, inizialmente troppo frequentata da firme dell'*Action française*. A partire dal 1927 «Nova et Vetera» prende le distanze dalle teorie politiche di Maurras, ispirandosi al motto maritainiano della *Primauté du spirituel*, anche se alcuni elementi nazionalisti e antisemiti dureranno un po' più a lungo.

Il quinto capitolo si sofferma sull'origine del libro *Pourquoi Rome a parlé*, scritto su incarico di Pio XI da Maritain e altri autori. Si tratta della spiegazione della condanna pontificia dell'*Action française*, che ebbe luogo nel dicembre del 1926. Chenaux presenta prima le posizioni diverse sostenute da alcuni padri domenicani all'interno del tomismo: quella del P. Pègues, uno dei collaboratori della «Revue Thomiste», difensore di un tomismo chiuso e antimoderno, che si sentì molto legato alle idee politiche di Maurras, senza avvertirne i pericoli naturalisti; quella del P. Mandonnet, che distingueva radicalmente in san Tommaso il filosofo dal teologo e considerava il Dottore Angelico fondamentalmente come discepolo di Aristotele (rispetto alle idee politiche, si troverà lontano da Maurras, e sosterrà un Tommaso fondamentalmente democratico); e quella del P. Bernadot, uomo moderato e desideroso di dare nuovo vigore alla rinascita del tomismo, separandolo dal monarchismo dei maurrasiani. Questi fondò nel 1919 la rivista mensile «La Vie spirituelle» e riuscì nel 1928 a mettere in vita un'altra rivista che aveva il pregio di essere, come «La Cité chrétienne» di Leclercq, non politica ma cattolica: «La Vie intellectuelle».

La confusione tra le idee naturalistiche, nazionalistiche e monarchiche di Maurras con il cattolicesimo obbligò il Papa Pio XI a pronunciarsi. Nel dicembre di 1926 condannò le dottrine di Maurras, mettendo all'*Index* le sue opere e il quotidiano del movimento. Molti cattolici avevano pensato che c'era una sostanziale coincidenza tra il nazionalismo, la monarchia e la fede cattolica. Dopo la condanna, la maggior parte degli intellettuali aderì al pronunciamento papale. Maritain, che aveva già preso le distanze da Maurras con il suo *Primauté du spirituel* (1927), ricevette dal Papa l'incarico di redigere un libro per spiegare i motivi ultimi della condanna. *Pourquoi Rome a parlé*, redatto dallo stesso Maritain e dal

gesuita Paul Donceur, dai domenicani Bernadot e Lajeunie, da Daniel Lallement e da François-Xavier Macquardt — quasi tutti appartenenti ai circoli di Meudon — faceva chiarezza: le idee politiche maurrasiane, quali il nazionalismo ed il monarchismo, erano legate strettamente alla sua filosofia del mondo e della vita, caratterizzata dal laicismo pratico, l'agnosticismo e l'anticristianesimo. In una parola, il naturalismo era l'errore da condannare in Maurras. Finalmente, il neotomismo che affermava l'unità senza confusione tra l'ordine naturale e quello soprannaturale si vedeva liberato da questo scomodo alleato. Al contempo, si aprivano nuove strade politiche e sociali per il cattolicesimo francese.

L'Orient et l'Occident è il titolo del sesto capitolo. Chenaux presenta le polemiche degli anni '20 sul rapporto tra l'Occidente cattolico e latino con la Russia ortodossa, con il popolo d'Israele e con le missioni cinesi. Si potrebbe dire che la polemica ha come sfondo le concezioni nazionalistiche legate all'*Action française* e la concezione universalistica del cattolicesimo. La prima posizione viene rappresentata in modo chiaro dal libro del maurrasiano Massis, *Défense de l'Occident*, pubblicato nella collana "Le Roseau d'or". Léopold Levaux, Stanislas Fumet e lo stesso Maritain rappresenterebbero la seconda posizione. Interessanti sono le preoccupazioni di Maritain di esportare il tomismo in Oriente, con le modifiche necessarie, e il ruolo svolto da alcuni intellettuali russi esiliati dopo il 1917 in Francia, quali Berdiaeff. Rispetto alle missioni in Cina, la politica vaticana di essere più direttamente presente, mettendo in secondo piano la protezione francese dei cristiani in Oriente, sarà al centro della polemica, dove riappaiono i pregiudizi nazionalistici così presenti allora.

Nell'ultimo capitolo — *Vers un nouveau Moyen Age?* — Chenaux analizza le diverse teorie internazionaliste o sopranazionali che sorgono dopo la condanna dell'*Action française*. La figura centrale è quella di Maritain. Il filosofo francese considera impossibile un ritorno al Medioevo e propone per l'Europa un'unità spirituale attorno al cristianesimo, reso forte culturalmente dalla rinascita del tomismo. Diverse saranno le posizioni dello svizzero Gonzague de Reynold, il quale sostiene che il concetto centrale del nuovo ordine europeo dovrebbe essere quello della "romanità", che includerebbe la cultura latina e quella germanica, in opposizione all'internazionalismo umanitario. Un'altra posizione è quella del P. Agostino Gemelli, dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, che intravede una unità spirituale europea fondata sul Papato. Chenaux analizza anche l'influsso di Maritain in Italia, attraverso la presentazione di due intellettuali di allora: il domenicano Cordovani e il giovane sacerdote bresciano Giovanni Battista Montini, traduttore di *Trois Réformateurs* e futuro Papa Paolo VI.

Il libro di Chenaux conclude con l'affermazione che la generazione intellettuale studiata ha, fino al 1926, tre caratteristiche: è una generazione cattolica, tomista e maurrasiana. Il caso Maurras compie un ruolo analogo all'*affaire Dreyfus*: funge da spartiacque nella coscienza intellettuale cattolica degli anni '20.

Entre Maurras et Maritain è un saggio serio e ben documentato, che diventerà punto di riferimento necessario per futuri studi su questa generazione.

Mariano FAZIO

Alasdair MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999, pp. xii-172.



Nell'ultimo decennio, Alasdair MacIntyre ha svolto nel panorama filosofico l'ambivalente ruolo di una scomoda presenza-assenza. Presenza inevitabile, una volta pubblicato nel 1981 il suo geniale e aporetico *After Virtue*; in quel libro, e nei poco più che corollari testi seguenti, *Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, egli poneva le basi per una riproposizione vigorosa e autorevole dell'aristotelismo sulla scena filosofica, a fronte della crisi dell'illuminismo e dell'ipotesi non proprio remota di un tramonto definitivo della filosofia; tale presenza è lentamente passata sullo sfondo, diventando quella di un ispiratore o avversario obbligato in buona parte dei dibattiti di etica da una parte e dall'altra dell'Atlantico: in questo senso, MacIntyre è diventato contesto, fa parte della tappezzeria del salotto buono della cultura occidentale; allo stesso tempo, il filosofo scozzese si è progressivamente e deliberatamente defilato dalla ribalta, conducendo tenaci schermaglie dialettiche esclusivamente entro i confini accademici, ma per il resto continuando ad attendere l'arrivo di una radicale rivoluzione del pensiero. Proprio questa presenza-assenza, l'aura quasi leggendaria che si è venuta a creare intorno alla sua ritrosia, e il suo stesso atteggiamento quasi-apocalittico, hanno generato un'enorme aspettativa nei confronti di un piccolo volumetto che viene pubblicato dopo un lungo intervallo di tempo, tanto da attendersi il positivo e sostanziale compimento di una profezia a lungo annunciata ("è il miglior libro di MacIntyre", ha scritto qualcuno), oppure un nuovo cambiamento radicale di traiettoria (come è diventato di moda tra i suoi critici, ci si chiede spesso, parodiando il titolo di un suo articolo, *MacIntyre: What Next?*). Nessuna delle due posizioni sul libro, dopo anni di frequentazione dell'opera del filosofo, mi sembra essere conforme sia alle intenzioni dell'autore sia al prodotto finito: penso piuttosto che *Dependent Rational Animals*, per inciso di prossima pubblicazione in traduzione italiana, vada considerato più semplicemente come un tassello, piccolo ma ben importante, all'interno delle ricerche del suo autore,

e, a conti fatti non è poco, come un rilevante *status quaestionis*, dell'autoconsapevolezza di una delle due correnti filosofiche che si disputano oggi la legittima paternità tommasiana, per dirla banalmente il tomismo realista di definizione gilsoniana (contrapposto ad un tomismo *trascendentale*, che accetta i presupposti gnoseologici di fondo della modernità cartesiana). Il tutto con una serie di limiti ulteriori, a cui dedicherò qualche breve riga conclusiva.

Lo scopo di questa recensione dovrebbe consistere nel consentire al lettore di valutare il progresso realizzato da MacIntyre in *Dependent Rational Animals*. Per questo, valga la breve sintesi che segue, come un percorso a tappe ("forzate", per ovvie ragioni di spazio). Tutto MacIntyre ruota attorno al concetto di *ricerca razionale* e questa ricerca si gioca nel confronto con alcuni riferimenti che restano fermi nel tempo: l'appartenenza a una comunità, ricca di ragioni e motivazioni per agire, e l'instaurarsi di cornici *pseudo-universalistiche*, politicamente liberali, svincolate da qualsiasi collocazione spazio-temporale o appartenenza sociale, che occultano logiche perverse di dominio e di affermazione di interessi di parte, dietro rigorosi sistemi concettuali astratti. La tesi centrale di MacIntyre (e qui rileggiamo sinteticamente tutta la sua opera fino a *Dopo la virtù*) è che il fallimento dell'universalismo illuministico è inevitabile proprio in ragione dello sradicamento ideologicamente perseguito dalle condizioni tradizionali di ogni pensiero; il quale nasce dall'esperienza resa più o meno coerente entro una tradizione e si svolge come ricerca della vita buona, e trova il suo compimento e la sua fondazione in una ricerca epistemologica fondata sul possesso e l'esercizio delle virtù.

In pagine ormai celebri della sua opera principale, MacIntyre delinea tre tappe che conducono dall'esperienza morale particolare alla sua fondazione universale: il livello delle *pratiche*, portatrici di fini interni propri, raggiungibili mediante e nell'atto di esercitare le eccellenze specifiche della pratica stessa; il livello della *vita buona*, l'organizzazione cioè della migliore vita possibile da condurre in quanto membro della specie umana (ed è qui che le virtù, soprattutto quelle morali, giocano il loro ruolo principale, *costituendo* più precisamente *la vita buona*); infine, il luogo della fondazione epistemologica, nel quale, con il possesso delle opportune virtù, si consegue la conoscenza dei principi primi e la loro difesa. Nelle opere successive, MacIntyre si sofferma su singoli aspetti del progetto generale. Puntualizza in alcuni luoghi il tema della pratica, in altri le modalità epistemologiche della fondazione, come ad esempio nel breve saggio *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues*, nel quale una ricostruzione dell'epistemologia aristotelico-tomista della *quaestio* è integrata con un modello di smascheramento nietzscheano dell'avversario, che, almeno nella funzione epistemologica, richiama una sorta di dimostrazione per assurdo. E nella quale si tratteggia lo sfondo metafisico che sta alla base di una simile dottrina della legge naturale.

Qui non ci occuperemo dei problemi sollevati né dall'impostazione epistemologica di fondo, né dal riferimento metafisico, dal momento che in questa rielaborazione delle *Paul Carus Lectures* del 1997, il filosofo concentra l'attenzione

su un punto molto specifico, arretrando leggermente la sua prospettiva in relazione al secondo livello della sua tesi fondamentale: perché, si chiede, proprio le virtù (e quali virtù precipuamente) costituiscono il luogo della realizzazione della vita buona? Ovvero, “perché gli esseri umani hanno bisogno delle virtù” e di quali virtù hanno bisogno per vivere e per pensare?

L'argomentazione è fenomenologica e allo stesso tempo dialettica. È un dato di fatto, misconosciuto dalla filosofia dominante, che l'uomo sia un essere a più livelli e nel senso più ampio *vulnerabile*. Tale condizione è legata al suo essere essenzialmente un animale, un corpo animato cioè, che realizza operazioni spirituali (in buona sostanza, pensa); non, come intendono i principali filosofi analitici e continentali, e anche molti all'interno della sua tradizione tomista, uno spirito calato in una materia estranea. In questo, l'analisi del comportamento delle cosiddette specie animali intelligenti, offre interessanti elementi di continuità per la comprensione dell'animale pensante che è l'uomo. Quanto vale la pena qui puntualizzare è come, se la corporeità costituisce la fonte della vulnerabilità, essa esige, perché l'uomo si realizzi per quello che è, l'acquisizione di una duplice serie di virtù, quelle cosiddette dell'indipendenza razionale, che gli consentono di orientare la propria vita al di sopra delle proprie pulsioni, secondo un uso corretto della propria razionalità pratica, sia quelle della “dipendenza riconosciuta”, mediante le quali si impara ad accettare la propria condizione di dipendenza dagli altri. Sulla base del possesso e della necessità (almeno possibile) per ogni uomo di entrambi i tipi di virtù, i corretti rapporti tra gli uomini si configurano come reti di dare e di ricevere, che, informati dalle virtù, conducono alla realizzazione del proprio vivere bene che non può non coincidere con il vivere bene comune; in caso contrario, finiscono per instaurarsi rapporti distorti di dominio e prevaricazione, dichiarati o subdolamente imposti.

Da questa premessa, due temi vengono sviluppati in dettaglio. Il primo è di carattere politico, ed è una riflessione abbastanza scettica: posto che la famiglia come società primaria non ha da sola oggi in genere le risorse sufficienti per assistere il singolo nelle burrasche del modo esterno, e poiché dal canto suo lo stato nazionale introduce quasi inevitabilmente rapporti relazionali distorti, le reti di corretti rapporti di dare e ricevere potranno essere instaurate solamente all'interno di comunità nelle quali sia assicurata una partecipazione attiva e motivata e un interscambio “a vista d'occhio” tra i propri componenti. Rimane un profondo scetticismo sulla possibilità di un progetto politico propositivo, improntato a tale etica della relazione, anzi parrebbe quasi di intravedere una logica apocalittica del “tanto peggio, tanto meglio”: si tratta di sperare che il mondo corrotto arrivi a una sorta di *eucatastrofe*, toccato il fondo dell'inautenticità, per riemergere nuovo, magari vichianamente più “barbaro”, ma in definitiva più ancorato alla realtà e disposto a riconoscere una verità trascendente i propri schemi riduttivi.

Il secondo tema, trattato nell'ultimo capitolo, è il complemento intrinseco della logica epistemologica aristotelico-tomistica, e consiste nella definizione dell'equilibrio da stabilire tra l'irrinunciabile momento esperienziale della ragio-

ne e il momento riflessivo critico. Quali sono i limiti che difendono l'uomo dalla *ubris*, dal dubbio ingiustificato e distruttivo del suo stesso oggetto? Storicamente, la storia dell'"errore di Cartesio" ha condotto all'autodistruzione della ragione, *dimostrandosi* insufficiente ed autolesionista. Perché non abbandonarsi allora alla stessa autodistruzione della ragione filosofica? Perché chi come Nietzsche ha il coraggio di intraprendere questa via, verso la completa autosufficienza del superuomo, non è in grado di argomentare con nessuno circa le sue scelte. Può solo imporle agli altri e restarne tragicamente esposto. Solo una comunità di virtù garantisce le condizioni adeguate per la riflessione e l'equilibrio tra il riconoscimento di una verità che mi trascende ed una critica legittima.

Com'è ovvio molti nodi problematici sono presenti nella discussione, e MacIntyre ne è consapevole: il tema dell'unità antropologica del composto umano, dell'identità personale, della percezione, del rapporto tra l'essere e il dover essere, per citarne soltanto alcuni. Il testo ha il merito di iniziare una discussione quasi pionieristica della tradizione aristotelica con le scienze biologiche, antropologiche e con tematiche tipiche dell'ecologia. Il tutto a un livello di antropologia fenomenologica (tra le ultime letture di MacIntyre la fenomenologia realista e le opere di Edith Stein), che non lo costringe in queste pagine a sconfinare sul terzo livello, quello della cornice metafisica di fondo, qui non esplicitata. MacIntyre dibatte con Heidegger e l'ermeneutica storicistica da un lato, con Davidson e la filosofia analitica dall'altro. Introduce interessanti, e per nulla secondarie riflessioni circa il dibattito tra pensiero e linguaggio. Ma soprattutto ricostruisce coerentemente lo stato della sua tradizione, rendendo anche un grande favore a chi voglia discuterla criticamente. E questo è già di per sé un risultato.

Alcuni dubbi rimangono, non tanto legati ad aspetti pur importanti ma comunque secondari alla fine della consistenza della tesi proposta, quanto piuttosto ad alcune significative assenze: la tematica del desiderio naturale come spinta alla trascendenza; quella, complementare, della libertà come desiderio razionale; una definizione più chiara dell'incrocio — tematizzato in S. Tommaso e stranamente solo lambito da MacIntyre — tra sensibilità e intelligenza nel luogo dell'immaginazione, della fantasia, della cogitativa. Non si incontra mai in queste pagine la persona. Le tematiche care al tomismo trascendentale sono lasciate da parte, evidentemente risolte ai suoi occhi definitivamente dalla critica di Hegel a Kant e dalle sue pagine dedicate all'argomento in *Enciclopedia, Genealogia e Tradizione*.

Che dire poi di una teoria morale che programmaticamente non riconosce o gioca sulla difensiva con la politica? Entrano in gioco importanti questioni epistemologiche, e ci si chiede se la disgiuntiva non sia di per sé segno di deficienza nella teoria nel suo complesso. In altri termini, una filosofia politica essenzialmente impraticabile nello stato attuale delle cose, rappresenta una "contraddizione regionale" in grado di scardinare l'intero complesso della teoria? La diffidenza verso il mondo, propria di un profondo teorico della secolarizzazione, mi sembra in tutta franchezza una pregiudiziale che non si trova, almeno a livello propo-

sitivo, nella fenomenologia realistica e personalistica, che pure costituisce una delle fonti principali di questo volume. Ma ovviamente qui si sovraccarica troppo un lavoro che ha già dato molto materiale per la riflessione del suo autore e di quanti ne seguono le orme.

Il lettore, anche non strettamente specializzato, troverà sicuramente tanti stimoli per la riflessione, ma anche per la pratica educativa e per imparare ad inquadrare con ampio respiro e non come mera applicazione di regolette estrinseche, la propria attività, quale essa sia, intellettuale, pratica, artistica. Rimane, lo ripeto di proposito, una forte diffidenza nei confronti del mondo esterno ad una peraltro non meglio identificata “comunità”, e quindi sostanzialmente su quanto ci accomuna al “diverso da noi”. Forse l'accettazione molto radicale della diversità storica e sociale (sin dall'inizio della sua opera e nel DNA del suo metodo), concessione a parere di molti eccessiva alla postmodernità, costituisce proprio un ostacolo per pensare la stessa diversità in termini che non siano in fondo di ostilità preconcepita.

Marco D'AVENIA

John MADDOX, *Lo que queda por descubrir. Una incursión en los problemas aún no resueltos por la ciencia, desde el origen del hombre hasta el futuro de la humanidad*, Debate, Madrid 1999, pp. 375.



En el título mismo puede apreciarse que no es ésta una obra de carácter filosófico. En efecto, se trata de un ensayo sobre el estado actual de la ciencia escrito por el conocido físico John Maddox, director de la revista *Nature* durante 21 años, y autor de libros de divulgación científica y de numerosos artículos en revistas especializadas. Sin embargo, considerando que hoy parece difícil hacer filosofía y metafísica de espaldas a la ciencia, y que —*de facto*— desde muchos sectores la ciencia vuelve a conectarse con los problemas filosóficos de fondo, la obra cobra interés también para el filósofo en cuanto filósofo.

El autor se propone describir el estado de la ciencia a finales del siglo XX y señalar los campos que quedan abiertos a la investigación, bien por contradicciones teóricas, bien por imperiosas necesidades prácticas. Las descripciones se sitúan entre la alta divulgación y el escrito científico, lográndose de modo desigual esta finalidad. El libro se divide en tres partes: *La materia*, *La vida* y *Nuestro mundo*.

La parte dedicada a *La materia*, se consagra a la física en dos de sus campos más fascinantes: la física del universo y la física fundamental o de partículas, describiéndose los descubrimientos y formulaciones más notables del siglo XX. Maddox trata, aunque a veces muy brevemente, todas las teorías acerca del origen del universo y las correcciones a dichas teorías que ofrecen algún interés, valorando la credibilidad científica que puede darse a cada una de estas propuestas. Destacan la páginas dedicadas a la hipótesis del universo inflacionario y sus discrepancias con el modelo del *Big-Bang*. Otro ámbito temático que aborda es la física fundamental. Si en las páginas anteriores el ánimo del lector se sobrecoge ante los espacios cósmicos, en éstas debe habituarse a un mundo microdimensional, hecho de átomos y quarks. La historia de los descubrimientos de la física de partículas en el siglo XX, se alterna con la formulación de las teorías que han

proporcionado el marco teórico necesario para la explicación de muchos de los fenómenos observados o provocados.

Llegados a este punto, Maddox, recogiendo el interrogante que en su momento se plantearon algunos físicos, da entrada a una serie de preguntas de carácter más teórico: ¿podría explicarse desde unos mismos principios lo grande y lo pequeño? Si, al fin y al cabo, hubo un momento en que todo era lo mismo, ¿no deberían ser de algún modo compatibles los principios con los que estudiamos la constitución del universo a gran escala y las partículas fundamentales de la materia, cualesquiera que éstas sean? Estamos ya ante los intentos de explicación global, como la Teoría de la Gran Unificación o, de un modo más realista, ante la búsqueda de una teoría que dé razón, de forma conjunta, de las fuerzas fundamentales de la naturaleza. Se trata, efectivamente, de una posibilidad fascinante, aunque no hay que olvidar —como el mismo Maddox señala— que encuentra un talón de Aquiles: la teoría general de la relatividad de Einstein y la mecánica cuántica parecen incompatibles. A esto se suman otras dificultades para los investigadores, puesto que la estructura misma del espacio y del tiempo, y los instrumentos matemáticos de que disponen en la actualidad parecen encontrarse en el límite de sus posibilidades conceptuales.

En la segunda parte del libro, dedicada a *La vida*, expone una amplia gama de temas. El origen de los seres vivos, las diferentes formas de autonomía y cooperación entre ellos y el genoma humano, al que presta particular atención. Por lo que se refiere a este último, el autor desciende además a sus actuales y posibles aplicaciones, como la prevención y curación de enfermedades graves o el uso de la información genética en el campo laboral y en la suscripción de seguros de vida. Maddox comenta que ninguna disciplina científica ha llegado tan alto en la actualidad como la biología, aunque al mismo tiempo no duda en señalar la limitación de los conocimientos en muchas cuestiones. Además critica la resistencia de los biólogos para elaborar modelos físico-matemáticos explicativos del comportamiento de los distintos sistemas celulares, que permitirían realizar predicciones y experimentos que conducirían a un mejor conocimiento de dichos sistemas.

La última parte del libro reúne temas algo heterogéneos bajo el título común de *Nuestro mundo*. Una de las áreas privilegiadas es la neurología, en la que el autor señala con acierto que el funcionamiento del cerebro es una cuestión “verdaderamente enigmática”, pues aunque las modernas investigaciones nos ponen en camino hacia su comprensión, hay conciencia clara de que queda un largo camino por recorrer. En esta última parte, se dedica espacio a las matemáticas, aunque en menor medida por su carácter instrumental. Recoge también comentarios, con tono de cierto alarmismo, sobre el modo de evitar grandes calamidades, como la caída de meteoritos a la Tierra o las epidemias.

En resumen, aunque hay alguna omisión temática —la física del estado sólido, la superconductividad—, esta obra de John Maddox puede considerarse una exposición bastante completa del estado actual de la ciencia en sus ámbitos más importantes, con todos sus avances, contradicciones, compromisos y perplejida-

des. El autor siente una sincera admiración por todos aquellos que han contribuido a la construcción de la ciencia tal como ha llegado al siglo XXI, y comparte muchas características de su talante: el afán de conocer la verdad científica, el valor del esfuerzo constante, de la paciencia, etc.

Pero el alcance de la ciencia desborda los límites de lo que constituye su propia observación, plantea problemas de carácter teórico y ético, y estos aspectos están muy presentes en la obra de Maddox. Se trata de algo positivo de suyo y que responde a una tendencia natural del científico en cuanto persona. Pero, ¿nos ofrece el autor una auténtica reflexión filosófica a partir de los hechos y teorías científicas que expone? Para responder a esta pregunta puede ser útil distinguir dos niveles.

En un primer nivel podrían situarse aquellas consideraciones en las que da un alcance filosófico a afirmaciones científicas. Este tipo de reflexiones son frecuentes al tratar sobre el origen del universo y del hombre, y en el capítulo dedicado a las neurociencias. En este último Maddox se pregunta si no debería estar el alma en la cabeza, puesto que es ahí donde se encuentra la mente, y afirma en distintas ocasiones que el cerebro humano no se distingue cualitativamente del de un perro o del de un gato, reduciendo la inteligencia humana a una adaptación favorecida por las fuerzas de la selección natural. En sus afirmaciones sobre la constitución de la mente no tienen cabida aspectos inmateriales en el acto de conocimiento, que viene a reducirse, a fin de cuentas, a un conjunto de procesos físico-químicos y neuronales. Por lo que se refiere al origen del hombre, Maddox piensa que tiene un inicio completamente casual: el hombre ha surgido en la Tierra como podría haber aparecido otra especie, y puede desaparecer análogamente a como ha sucedido con otras. Prescinde de toda consideración de una finalidad en la Naturaleza. Como principio explicativo bastaría la materia con su capacidad de auto-organización; de ahí que le atribuya propiedades casi mágicas: de la materia contenida en la explosión que dio lugar a nuestro universo, habrían surgido tanto las estrellas y las galaxias, como la Tierra, con todas las especies de seres vivos que lo pueblan, y el hombre inteligente y capaz de comprender todo esto. Y todo ello espontáneamente y por puro azar. Es fácil advertir en estos razonamientos la ausencia del *methodological gap* existente entre ciencia y filosofía. Maddox parece ignorarlo porque en último término no reconoce la racionalidad filosófica como una modalidad propia del conocimiento.

Otro nivel en el que la ciencia se encuentra con algo que está más allá de sus métodos y artificios, es el de sus aplicaciones. Al referirse a esta vertiente práctica de la ciencia, los juicios de Maddox parecen estar medidos por la máxima de que es válido lo que favorece el bienestar (material) del hombre y el “progreso” de la ciencia. Por eso se muestra favorable al diagnóstico genético prenatal, con miras al aborto por motivos sociales de inadaptación y para preservar el bienestar de la familia. Justifica el uso de métodos de esterilización, incluso como primera medida a seguir, en los casos de propensión a enfermedades genéticas. Por lo que se refiere a la fecundación *in vitro*, el autor admite la existencia de problemas éticos, entre los que nombra la selección genética de los embriones, su almacena-

miento para la posterior utilización y la filiación incierta de los nacidos por este procedimiento. Sin embargo, no es una sensibilidad genuinamente ética la que lleva a plantearse la promoción o rechazo de estas prácticas, sino el modo de ver la vida propio de personas creyentes, a las que hay que respetar, o la opinión pública. La valoración social de estos hechos puede por eso, cambiar en el futuro y, en cualquier caso, dice el autor, no parece ser impedimento para que se sigan realizando (págs. 223-229).

Por último, cabe señalar que las referencias a algunas enseñanzas de la Iglesia Católica, aunque sean puntuales, son también desafortunadas. En algunos casos están en un contexto de crítica negativa. Otras veces las utiliza para dar un nuevo apoyo a sus argumentos, por ejemplo cuando alaba la actitud de Juan Pablo II porque —a su entender— declaró que la teoría de Darwin debería juzgarse exclusivamente por su valor como teoría científica (pag. 232). Son poco afortunadas también las comparaciones que hace entre la descripción de los orígenes transmitida por el Génesis y las explicaciones que ofrece la cosmología actual (págs. 35, 65, 123). Nuevamente, la no distinción de planos epistemológicos hace que se establezcan comparaciones o correlaciones poco adecuadas.

Puede decirse que el intento de Maddox, de suyo laudable, queda desvirtuado por el cientificismo que lo anima. Su consideración del progreso científico y técnico como verdad a la que todo lo demás debe someterse hace que, incluso la ciencia misma, se vea desposeída de lo que es su objetivo más noble: el servicio al bienestar auténtico de la persona humana. Ciertamente las disputas filosóficas parecen encontrarse hoy en día más abundantemente en los escritos de los científicos que en los de los filósofos. La obra de Maddox es un ejemplo más, y constituye también una muestra de que el tratamiento de ciertos temas requiere una sensibilidad propiamente filosófica: la ciencia no basta. La superación del cientificismo comporta no sólo señalar los límites de la ciencia, sino recuperar la racionalidad metafísica. El reconocimiento de esos límites —que Maddox indica oportunamente en algunos pasajes de su obra— no debería llevar a encerrarse en el objeto formal de las ciencias experimentales, sino que tendría que constituir una ayuda para realizar el tránsito al plano filosófico. Y este último paso es el que no parece encontrarse en la obra de Maddox.

María DÍAZ SOLOAGA

Robert SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “alguien” y “algo”*, traducción y estudio introductorio de J.L. del Barco, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 236 (titolo originale: *Personen. Versuch über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996, pp. 275).



Comment comprendre cet être que nous sommes et que nous saisissons d'emblée comme différent des choses qui nous entourent? La distinction intuitive que le langage établit entre quelqu'un et quelque chose, entre “qui?” et “quoi?”, serait-elle une forme d'égoïsme qui nous porte à nous octroyer une place et une dignité singulières, sans autre fondement que la simple volonté d'auto-affirmation, qui est par ailleurs la tendance essentielle de tout être vivant en tant que tel?

Cette question constitue la préoccupation principale de l'auteur, et traverse le livre de bout en bout. On peut dire que Spaemann cherche à fonder ontologiquement la dignité de l'homme en partant de l'analyse langagière et phénoménologique. Dès ses premiers travaux, il a formulé l'une de ses plus grandes intuitions: la dialectique du naturalisme et du spiritualisme qui explique l'alternance des modes philosophiques — en particulier en matière d'anthropologie —, depuis la doctrine cartésienne de la double substance, sous forme de la supplantation mutuelle du *cogito* et de l'*anti-cogito*, peut être surmontée grâce à une adéquate notion de vie (*Reflexion und Spontaneität*). «La crise du concept de personne provient du dualisme cartésien et de l'impossibilité de concevoir *la vie* en son sein» (p. 138). Il a ensuite consacré un ouvrage à la redécouverte de la notion de téléologie, et en particulier de la téléologie immanente (*Aussein-auf-Sein*), comme une caractéristique essentielle de la vie (*Die Frage Wozu*). À ce sujet, il souligne l'affirmation d'Aristote: «Vivere viventibus esse» (*De anima*); qu'il complète par celle de St Thomas qui dit: «Qui non intelligit, non perfecte vivit» (*Summa Theologiae*). À quoi notre auteur ajoute: «Qui non vivit, non perfecte existit».

La vie peut être conçue comme un système qui s'isole par rapport à un milieu.

De sorte qu'il se crée d'emblée la distinction entre l'intériorité d'un être par rapport à son extériorité, fondement de sa relation avec le milieu. Même si cela apparaît de manière plus claire avec l'émergence de la conscience — c'est-à-dire, notamment chez l'homme, dont la vie se trouve être, de ce fait, le paradigme de la notion —, l'instinct ou l'inclination établit déjà nettement la distinction intériorité-extériorité. En général, l'être vivant poursuit les fins qui se manifestent avec l'instinct. Il s'en suit que l'on peut, en outre, établir une différence entre *zen* et *eu zen*, entre la vie et la vie bonne, comme avait théorisé Aristote (*De anima*). De même, on peut aussi légitimement distinguer l'être du devoir-être. Car la réalisation du but de l'inclination est sujette à contingence.

Cette *différence interne* caractérise tout être vivant. L'homme également. Or c'est à ce niveau que Spaemann cherche à fonder ontologiquement l'idée de personne. Il reprend à son compte la notion de *volitions (desires) of second order* avancée par Harry Frankfurt dans un article paru dans «The Journal of Philosophy» en 1971, où ce dernier critique comme insuffisante la proposition de Strawson et Ayer, de concevoir la personne comme le sujet des prédicats à la fois physiques et psychiques. L'existence n'est pas un prédicat réel, avait déjà observé Kant. Au lieu de l'existence, on peut dire aussi la vie, avec sa caractéristique essentielle de l'*inclinatio*, de l'être-porté-vers (*Aussein-auf*). La personne est telle qu'elle entretient une *distance* typique par rapport à l'inclination de base. En effet, l'homme peut non seulement avoir des désirs, comme tout autre être doté d'inclinations naturelles, mais il peut *vouloir* en avoir ou ne pas en avoir; et il peut, donc, prendre position par rapport à ses désirs concrets. Le phénomène des désirs du second ordre — que Spaemann préfère appeler *vouloir primaire* —, montre qu'il y a non seulement la différence interne entre l'être et l'être-tel, mais qu'il est encore possible d'établir une distance interne par rapport à celle-ci, c'est-à-dire par rapport à notre non-identité essentielle en tant qu'être vivants. La personne consiste précisément en cela. La personne *possède* sa nature. Elle n'est pas simplement sa nature. Si, réflexivement, l'homme peut revenir en lui-même, il peut aussi sortir-hors-de-lui-même. La personne possède sa nature, de sorte qu'elle peut en disposer en quelque sorte.

Cette distance à soi — en quoi consiste sa liberté caractéristique — semble repousser l'homme au delà de lui-même. La personne est toujours cet-homme, mais de façon que nous ne pouvons pas la réduire à la description empirique qu'il nous serait loisible d'en faire. La personne est un *individuum vagum*, dit St Thomas. Duns Scot, quant à lui, affirme qu'elle est l'*ultima solitudo*. Spaemann reprend ces deux expressions pour traduire le caractère à la fois *impersonnelle* et purement numérique de la notion de personne, quoiqu'elle s'appuie toujours sur l'identification préalable de certaines caractéristiques.

La reconstruction de l'histoire de cette notion aide à rendre claire sa signification tour à tour grammaticale et axiologique. Le rôle attributif de la notion de personne dans le théâtre et le langage, puis sa désignation qualitative de certains êtres ont connu une forte élaboration grâce au développement du dogme chrétien, sur la très sainte Trinité, d'abord, et sur Jésus-Christ, ensuite. En Dieu il y a

une unique nature divine et trois Personnes. Par contre, Jésus-Christ, la seconde Personne de la très sainte Trinité, a deux natures — divine et humaine — unies *unitate personae* (Symbole *Quicumque*). Spaemann fait remarquer que l'objection de Richard de St Victor à Boèce manifeste de nouveau le double moment logique et ontologique de la notion de personne dans son évolution sémantique. En effet, dans la caractérisation, devenue classique, de la personne comme "individualis substantia rationalis naturae", la substance est à prendre au sens de l'existant réel et non selon son acception logique de genre suprême d'être, ainsi que le laisse entendre le théologien de St Victor dans sa critique.

Mais c'est avant tout dans la notion de cœur, léguée par le Nouveau Testament, que Spaemann voit l'origine ontologique de notre notion de personne. En résolvant l'aporie du mal-ignorance par l'attribution de la défaillance à la volonté libre, et non plus seulement à la connaissance comme le faisait l'Antiquité grecque, le Nouveau Testament ouvre du coup un champ encore inexploré: celui du *cœur*, d'où viennent les mauvaises pensées et les mauvais désirs, et les mauvaises actions; mais aussi les bonnes pensées et actions... Certes, la vie éternelle consiste en une connaissance: la connaissance du Père et celle de son envoyé Jésus-Christ. Mais seul celui dont les œuvres — qui manifestent son cœur — sont bonnes accepte de venir à la lumière de cette connaissance. Le vouloir du cœur renvoie au *vouloir primaire*, qui n'est pas immédiatement identifiable avec le désir empirique. Le cœur comme la personne n'est pas immédiatement disponible. La personne n'est accessible que par voie de reconnaissance. Cela signifie que le cœur comme la personne tient «une *place* plus profonde que toute détermination qualitative» empirique (p. 41), une place qui ne peut se révéler entièrement que dans un certain aboutissement biographique. De sorte que l'idée de personne indique que l'homme occupe une position absolue, une place *a priori* dans la communauté des personnes du fait même d'être homme, selon le mode d'une singularité simplement indexicale. Ce qui lui vaut une valeur particulière: sa dignité personnelle.

Ainsi donc, si la récupération de la notion de vie porte à souligner le fait que l'être de la personne c'est l'être du vivant qui se rapporte à sa nature de telle façon qu'il la possède, les particuliers de base de la référence langagière ne sont pas les corps et la personne, tel que le propose Strawson, relayé par Ricoeur. Il semble plutôt que la ligne de démarcation doive passer par la distinction qu'expriment nos pronoms *personnels* "quelqu'un" (*jemand*), en latin *aliquis*, et "quelque chose" (*etwas*), en latin *aliquid*.

Pour exprimer les diverses intuitions que nous venons de reproduire de manière monographique ci-dessus, Spaemann procède par la méthodologie d'essais successifs sur les différents aspects de la question. La négativité, l'intentionnalité, la transcendance, la religion, le temps, la mort et le *futurum exactum*, l'être des sujets, la conscience morale, la reconnaissance, la liberté, etc. Ce qui l'expose à la répétition, qu'il évite dans une large mesure grâce à sa sobriété de style bien connue. Il en résulte une certaine densité, qui impose un effort d'attention au lecteur. Mais lorsqu'on y consent, la netteté d'une argumentation sans

encombrement est une récompense qui provoque une réjouissance méritée. Comme dans un beau tableau de Goya, l'“impressionisme” tient aux formes réelles; le mérite de l'auteur — d'autant plus grand — ne consistant qu'à en rendre plus visible l'un ou l'autre aspect, pour mieux souligner la réalité de l'ensemble.

Les deux premiers essais permettent justement de situer le problème: pourquoi parlons-nous de personnes; pourquoi appelons-nous les personnes “personnes”. À cet égard, il est regrettable que le traducteur espagnol n'ait pas jugé opportun de garder l'introduction de la première édition allemande. Elle est pourtant précieuse. L'auteur y donne notamment des indications historiques importantes. En effet, il parle non seulement de l'évolution qui s'observe dans le courant de la philosophie analytique, par exemple chez Strawson, tendant à surmonter l'isolement du sujet dans la conscience, sans déterminations qualitatives. Il fait remarquer aussi comment la notion axiologique de personne devient *selective*, même à partir des présupposés théorétiques différents, lorsque la notion de vie, perdue depuis Descartes, n'est pas bien comprise. Le titre du dernier essai est une question: “Tous les hommes sont-ils des personnes?”. L'être de la personne étant sa vie, l'argumentation qui s'appuie sur les principes établis tout au long des essais précédents aboutit à cette simple réponse: l'appartenance à l'espèce *homo sapiens sapiens* est le seul critère non arbitraire pour identifier les personnes. Tous les hommes sont des personnes.

Si c'est la vie qui est déterminante pour la reconnaissance de la dignité personnelle, la thèse de Spaemann constitue certainement une contribution importante à la compréhension de toutes les questions centrales du débat sur la bioéthique, et en général sur les droits de l'homme. Mais un problème se pose nécessairement quand on fonde l'être de la personne sur la vie: Qu'y a-t-il au delà de la mort? Spaemann n'esquive pas cette question angoissante. En toute cohérence, il établit que l'immortalité de l'âme n'est qu'un postulat pour la philosophie, qui peut toujours, en outre, battre en brèche les arguments de ceux qui la tiendraient pour impossible, mais sans pour autant apporter les preuves de sa vérité. En effet, le contenu des actes de la rationalité et de l'intentionnalité suggère une indépendance de notre partie spirituelle par rapport à l'organisme. Mais nous ne savons pas ce que c'est, pour un homme, de penser ou vouloir en dehors des conditions empiriques, qui présupposent toujours l'existence d'un corps vivant. Voilà une question-limite. St Thomas estime d'ailleurs que l'âme séparée n'est pas une personne... Il y aurait peut-être moyen de mieux formuler la relation entre la personne et l'âme, de manière à bien saisir l'idée de l'immortalité avec tout ce qu'elle a de paradoxal. Un certain développement est probablement possible dans cette direction. À cet égard, on peut dire, d'une part, que *vivere viventibus esse* est une idée fondamentale pour comprendre la personne, mais elle est insuffisante pour expliquer celle de l'immortalité. Et d'autre part, il faudrait bien harmoniser l'idée de l'âme spirituelle comme forme (adéquate) du corps et l'expérience d'un certain *excédent rationnel*, c'est-à-dire l'expérience de l'indépendance de nos actes spécifiquement spirituels par rapport aux conditions orga-

niques, quant à leur contenu. Dans ce sens, peut-être est-ce une intuition utile, l'affirmation de Spaemann que voici: «L'idée de personne est l'idée de concevoir l'existence propre comme une forme qui ne se maintient pas dans le temps en tant qu'objet invariable du savoir intemporel, mais qui est en elle-même une forme du temps: configuration du temps» (p. 120). La personne transcende le temps, car c'est d'abord par rapport à elle, en réalité, que nous parlons du temps.

Paulin SABUY

STUDI DI FILOSOFIA

a cura della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce

1. J.J. SANGUINETI, *Scienza aristotelica e scienza moderna*, pp. 240, L. 33.000
2. F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, pp. 255, L. 35.000
3. G. CHALMETA (a cura di), *Crisi di senso e pensiero metafisico* [scritti di A. Aranda, S. Belardinelli, B. Kiely, A. Rodriguez Luño, J.J. Sanguineti], pp. 117, L. 22.000
4. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, pp. 368, L. 42.000
5. A. MALO, *Certezza e volontà. Saggio sull'etica cartesiana*, pp. 200, L. 29.000
6. R. MARTÍNEZ, *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo* [scritti di I. Biffi, S.L. Brock, A. Livi, A. Maierù, J.I. Saranyana, L. Sileo], pp. 200, L. 28.000
7. R. MARTÍNEZ, *La verità scientifica*, pp. 135, L. 23.000
8. F. RUSSO – J. VILLANUEVA (a cura di), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico* [scritti di C.L. Cazzullo, J. Cervós-Navarro, E. Forment, G. Kamphausen, A. Malo, R. Tremblay], pp. 192, L. 32.000
9. L. CLAVELL, *Metafisica e libertà*, pp. 207, L. 30.000
10. R. MARTÍNEZ, *Immagini del dinamismo fisico. Causa e tempo nella storia della scienza*, pp. 288, L. 35.000
11. I. YARZA (a cura di), *Immagini dell'uomo. Percorsi antropologici nella filosofia moderna* [scritti di J. Ballesteros, F. Botturi, D. Gamarra, A. Lambertino, A. Llano, M. Rhonheimer], pp. 192, L. 26.000
12. M. RHONHEIMER, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, pp. 271, L. 35.000
13. A. Livi, *Il principio di coerenza. Senso comune e logica epistemica*, pp. 221, L. 30.000
14. R.A. GAHL jr. (a cura di), *Etica e politica nella società del duemila* [scritti di G. Chalmeta, A. Da Re, P. Donati, H. Hude, R.P. George, R.J. Neuhaus], pp. 175, L. 30.000
15. M. FAZIO, *Due rivoluzionari: Francisco De Vitoria e J.J. Rousseau*, pp. 283, L. 38.000
16. A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, pp. 302, L. 40.000
17. L. ROMERA (a cura di), *Dio e il senso dell'esistenza umana* [scritti di A. Ales Bello, R.A. Gahl jr., G. Mura, P. Poupard, L. Romera, M.T. Russo, T.F. Torrance], pp. 207, L. 30.000
18. R.M. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, pp. 189, L. 27.000
19. G. CHALMETA, *La giustizia politica in Tommaso d'Aquino*, pp. 155, L. 28.000
20. M. FAZIO, *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, pp. 144, L. 25.000
21. S.L. BROCK (a cura di), *L'attualità di Aristotele* [scritti di A. Berti, A. Campodonico, L. Clavell, K.L. Flannery, F. Inciarte, R. McInerny, C. Natali, W.A. Wallace, I. Yarza, H. Zagal Arreguin], pp. 192, L. 28.000
22. M. CASTAGNINO – J.J. SANGUINETI, *Tempo e universo. Un approccio filosofico e scientifico*, pp. 416, L. 45.000