



Recensioni

Enrico Zoffoli, *Dio, dov'è questo Dio?*, Edizioni Segno, Udine 2000, pp. 380

Al suo poderoso trattato di teologia filosofica il p. Zoffoli ha messo come titolo l'interrogativo dell'Innominato manzoniano e all'inizio una espressione di Cartesio: «Che io sia il primo o l'ultimo a scrivere le cose che scrivo, mi importa pochissimo, purché siano vere» (*Lettera a p. Vatier*). «Di Dio – scrive il Nostro – non si è ancora parlato abbastanza e non si cesserà mai di ragionarne [...]. Nessun autore arriverà mai ad esaurire l'argomento» (p. 9). L'etnografia non conosce popoli senza religione e chi parla di Dio certamente ne ha una nozione, sia pure imperfetta e confusa. Si tratta di approfondirla con impegno (cf. pp. 23, 53, 90).

Certamente, oggi più di ieri, c'è chi si proclama ateo, ma Zoffoli ritiene che sia lecito dubitare che si tratti vero ateismo, quando si crede in questo o quello degli innegabili valori dell'esistenza, che rimandano al Valore dei valori. Comunque, è da escludere che l'ateismo sia razionalmente dimostrabile (cf. pp. 58, 99). Chi parla di scienza atea, scrive il Nostro, non ha capito nulla della filosofia, perché le scienze esatte, come tali, non possono, né negare, né affermare Dio (cf. p. 58). Cita, poi, un elenco lunghissimo di scienziati credenti, di cui i più noti mi sembrano: Copernico, Galilei, Keplero, Cavalieri, Torricelli, Redi, Newton, Lavoisier, Watt, Ampère, Avogadro, Gauss, Faraday, Foucault, Maxwell, Mendel, Hertz, Pasteur, Bequerel, Pacinotti, Planck, Einstein, Schrödinger, Heisemberg, ecc. Quanto ai filosofi, chi scrive ha esaminato il pensiero di 307 pensatori, di tutti i tempi, e ne ha ricavato una percentuale del 6,84% di atei (cf. *La ricerca dell'Assoluto: Dio c'è? Chi è?*, Coletti, 1998).

Dopo aver affrontato, in generale, il problema dell'agnosticismo, Zoffoli dedica, poi, ben 27 pagine a confutare quello di Kant e ben 23 pagine quello di Küng. Secondo il Nostro, Kant non ha conosciuto, o non ha meditato a sufficienza, il realismo critico del più genuino pensiero scolastico (cf. p. 267). Il dualismo fenomeno-noumeno è gratuito, perché, se il fenomeno è apparenza della cosa in sé, deve esserne anche la rivelazione (cf. p. 268). Kant non può, poi, dire, che la metafisica è la naturale inclinazione della ragione, se fosse inappagabile (cf. pp. 265, 272). Quindi, le antinomie della ragion pura, in merito alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, sono reali solo nell'ambito del criticismo del filosofo di Königsberg, ma questo è fragile, perciò quelle antinomie sono inconsistenti e non colpiscono le vie formulate da san Tommaso (cf. pp. 275, 277, 279, 281). Quanto Küng, quando afferma (kantianamente) che non si può dimostrare, né il teismo, né l'ateismo, perché non si trattereb-

be di verità o di errore, ma di fiducia o sfiducia (cioè, di scelta fideistica), dimentica che la fiducia risponde a una esigenza di razionalità motivata, non a un trasporto soggettivo, meramente emotivo (cf. pp. 282-284, 287, 292, 298, 300, 303). Forse, scrive Zoffoli, Küng ha confuso l'assenso di una ragione che resta al livello delle idee con quello della volontà come adesione di tutta l'anima che ispira le azioni della vita (cf. pp. 227, 303).

Passando ai metodi per accedere a Dio, il Nostro distingue la via del cuore da quale della ragione («a priori» o «a posteriori»). A suo giudizio, nel clima attuale di antintellettualismo, la via del cuore è condivisa da molti, ma il sentimento non è criterio sufficiente di verità e rischia di portare a un vago senso soggettivistico di religiosità. Al massimo, può dirsi una via puramente esigenziale e predisponente (cf. pp. 37ss).

Tra le vie della conoscenza, quella «ontologica», nelle sue varie formulazioni, non prova, perché, volendo dedurre dal concetto (sia pure esatto) di Dio la sua esistenza, si avrebbe un passaggio indebito dal piano delle idee a quello della realtà (cf. p. 47).

Restano le prove intellettuali, dette «a posteriori», e la Chiesa rimane ferma nell'affermare che si arriva a Dio (non senza fatica e pur con tante ombre) anche con la sola ragione, come ha definito il concilio ecumenico Vaticano I. Questo non toglie che sia opportuna, conveniente e, di fatto, persino moralmente necessaria, la Rivelazione di verità, per sé, alla portata della ragione umana (cf. p. 178).

Secondo Zoffoli, la via tomistica più profonda, dal punto di vista metafisico, è la quarta (cf. pp. 189, 227). Gli enti dell'esperienza sono finiti, molteplici, gerarchizzati; la loro essenza si distingue realmente dal loro atto di essere e questa composizione rimanda a un Essere per essenza, l'unico capace di far esistere tutto ciò che è (cf. pp. 157, 172, 180, 181, 187, 190, 193).

Al secondo posto, il Nostro mette la via della contingenza. Gli enti che constatiamo possono esistere o meno, non esistono necessariamente, perciò sono contingenti. In un tempo remotissimo non ci sarà stato nulla? Questo è impensabile, perché il niente, non essendo, non può generare alcunché. Né si ipotizzi una moltiplicazione all'infinito dei contingenti, perché così aumenterebbe all'infinito l'esigenza del Necessario, per cui o l'assolutamente Necessario o il nulla perpetuo (cf. pp. 173, 174, 193, 194).

Al terzo posto, Zoffoli mette la via del divenire, la cui universalità è indubitabile. Ora, il divenibile non può essere il principio del proprio divenire, perché soltanto l'atto può attuare; il potenziale può essere soltanto attuato. Ed è contraddittorio che una cosa sia in atto e in potenza, nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto (cf. pp. 198, 200, 202, 204). Come si fa a sostenere, coi materialisti, che l'attuale universo fosse contenuto nella materia originaria, come l'organismo adulto nell'uovo fecondato? Come fa il più a venire dal meno? È certo che, in tempi lontani, la vita nel mondo non c'era ed è improponibile che le varie forme di vita (compresa l'intelligenza umana coi suoi valori spirituali) siano venute dalla materia morta (cf. pp. 135, 137, 140, 143, 194, 195). L'universo potrebbe essere eterno? Se così fosse, da sempre non sarebbe autosufficiente; sarebbe, cioè, effetto eterno di una eterna Causa prima (cf. p. 204). E lo stesso san

Tommaso ammetteva che con la sola ragione non si poteva escludere una creazione *ab aeterno*.

Al quarto posto, il Nostro mette la via della causalità. Nel mondo c'è una serie di cause in rapporto di coordinazione e subordinazione, ora, se non ci fosse una Causa prima, avremmo un universo totalmente inerte, come in una grande officina le singole macchine rimangono ferme, se viene a mancare l'energia elettrica (cf. pp. 209, 211, 215).

Al quinto posto, Zoffoli mette la via dell'ordine. Osserviamo agenti, incapaci di finalizzare se stessi (perché privi di intelligenza), che operano sempre per un certo scopo; ciò non sarebbe possibile se non fossero diretti da una Intelligenza superiore. E Chi ha ordinato così gli enti deve averli anche creati con quel finalismo che è loro sostanziale (cf. pp. 145, 220, 221, 223). Lo stesso grandioso fenomeno dell'evoluzione, poi, non può essere effetto del cieco caso (cf. pp. 244, 245, 247).

Dopo aver provato, con tutti questi argomenti, l'esistenza di Dio, il Nostro affronta la più grave delle obiezioni dell'ateismo e dell'agnosticismo: l'esistenza del male nel mondo (cf. p. 305). Essendo il male una parziale negazione di bene, un male totale non può esistere, perché sarebbe un puro nulla che, come tale, non è, né bene, né male. Quindi, la concezione di teista, di un «dio» del male in contrapposizione a un «dio» del bene, è insostenibile, anche perché due Assoluti non potrebbero coesistere (cf. pp. 309-311, 313, 314, 316). Il finito, in quanto tale, è carente e questa deficienza viene chiamata «male» metafisico. Si può dire, quindi, che nel negativo creaturale si riassumono tutti gli aspetti della povertà ontologica, da cui emerge la necessità di ammettere Dio (cf. pp. 313, 315-321). Perciò è stato detto che, se il male esiste, Dio esiste. La materia inorganica, il regno vegetale e quello animale sono beni, in diverso grado, e tutti sono in funzione dell'uomo, vertice del creato. Anche i mali concorreranno al bene del tutto, ma la visione del bene globale è propria solo di Dio. Non si può dire, peraltro, che questo sia il migliore dei mondi possibili, come pensava Leibniz (cf. pp. 320, 322-324). È certo anche che molti mali gravissimi non dipendono dall'uomo, ma tantissimi dipendono da vizi umani (cf. pp. 334-336, 339). Secondo Zoffoli, spesso non è vero che i buoni soffrano e i cattivi godano, ma che dirne del dolore degli innocenti (bimbi e minorati)? Il Nostro parla di equilibrio cosmico e di solidarietà universale, ma il mistero resta (cf. pp. 329-332, 340). Il dolore, poi, mostra che l'uomo non è per questo mondo e, perciò, il vero male è il peccato, non la sofferenza terrena (cf. pp. 328, 329, 332). Il libero arbitrio è un dono che ci fa meritare e Dio non può mai volere il peccato; lo può solo permettere, per non impedire un bene migliore. Però, i piani di Dio per noi sono insondabili (cf. pp. 3341-347).

Dimostrata l'esistenza di Dio, Zoffoli enuclea profondamente i suoi attributi, partendo dal concetto principe di Atto puro (cf. pp. 229, 230). Essendo Atto puro, Dio deve essere: onnipotente, semplicissimo, unico, infinito, necessario, immutabile, eterno, immenso, vita, pensiero, volontà libera assoluta, onnipotenza creatrice e premotrice di ogni potenza operativa, provvidenza universale, legge eterna, personalità assoluta, mistero per essenza che può rivelarsi volendo e supremo oggetto di culto (cf. pp. 229-240).

Concludendo, Zoffoli ha risposto, in modo vivacemente appassionato e rigorosamente argomentato, all'interrogativo dell'Innominato del titolo. Per avvertire la presenza di Dio, non c'è nulla da vedere, né da sentire, basta sintonizzarsi con la verità. E si sintonizza chi medita questa eccellente teologia filosofica.

Nello Venturini

Platón, *Diálogos VIII-IX: Leyes (libros I-VI y VII-XII)*, introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Biblioteca Clásica Gredos, volúmenes 265-266, Gredos, Madrid 1999, pp. 502 y 363.

Con estos dos tomos la *Biblioteca Clásica Gredos* termina la laboriosa y muy lograda traducción al castellano de los *Diálogos* de Platón que vio su inicio en 1981, y en la que han participado en las distintas introducciones, traducciones y notas un equipo cualificado de profesores y estudiosos, que conviene recordar aquí: Emilio Lledó Íñigo (autor de una atractiva y actualizada, en su momento, introducción general), Carlos García Gual, Conrado Eggers Lan (cuya muerte en 1996 dejó un importante vacío en el mundo de la investigación griega), J. Calonge Ruiz, José Luis Calvo, F.J. Olivieri, E. Acosta, M. Martínez Hernández, María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, María Angeles Durán, Juan Zaragoza, Pilar Gómez Cardó y Francisco Lisi.

Si bien las *Leyes* contaban con una edición bilingüe greco-española, la de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano (1960, reeditada por el Centro de Estudios Constitucionales en 1983-1984, y que será criticada por Lisi, como veremos en seguida), y otras traducciones, por desgracia no válidas desde el punto de vista científico, como las de F. de P. Samaranch (ed. Aguilar, 1972) y de J.M. Ramos Bolaños (ed. Akal, 1988), no por ello dejaba de ser necesaria una versión castellana más reciente, científicamente elaborada y con un buen conocimiento de la crítica textual y de la literatura científica sobre la última gran obra de Platón.

Como nota al inicio Francisco Lisi, profesor en la Universidad de Salamanca, las *Leyes*, aun siendo la obra más extensa de Platón, ha gozado de una atención menor por parte de los estudiosos (p. 8). El trabajo introductorio, que ocupa las pp. 7-182, presenta los problemas clásicos en el estudio de los textos platónicos: autenticidad, cronología, etc., con un dominio bastante completo de la bibliografía y de las discusiones que se han dado recientemente sobre los distintos aspectos considerados. De un modo que se separa de la mayoría de los intérpretes, pero no sin una argumentación bien articulada, Lisi da a entender que la redacción de las *Leyes* se extendió por un periodo bastante amplio de la vida de Platón, que podría incluso ver su inicio con su primer viaje a Siracusa: «Sin lugar a duda, las *Leyes* eran consideradas por su autor su obra más importante y, por ello, su realización acompañó casi toda su vida intelectual» (p. 21). Igualmente, discute los distintos argumentos acerca de la publicación del texto, en vida o después de la muerte de Platón, y da a entender que esta obra no estaría destinada al gran público.

El profesor Lisi ofrece una primera sinopsis del texto en forma narrativa, que recorre con agilidad cada uno de los libros en sus puntos esenciales y en sus propuestas más destacadas (pp. 29-42), para terminar esta parte de la introducción con una visión de las posibles perspectivas que puedan dar unidad a la obra: la trabazón dramática, las propuestas sobre la vida del ciudadano, la defensa del papel de la persuasión, la relación entre ley y divinidad, la virtud (pp. 42-45).

Un tercer núcleo temático de la introducción afronta el argumento de las *Leyes* como propuesta política (pp. 45-57), en relación tanto a propuestas de otros autores (como las de Hipódamo y Fáleas), como a las que realizó el mismo Platón en sus escritos políticos. En este sentido, Lisi se coloca en contra de los no pocos estudiosos que han visto las *Leyes* como el resultado de una corrección del proyecto presentado en la *República*, para encontrar en ellas, mejor, un proyecto elaborado para poder aplicarse en las circunstancias históricas en las que vivió Platón, sin perder de vista el ideal perfecto. Las *Leyes* no serían entonces «una expresión de la resignación del viejo Platón, son un vigoroso proyecto optimista y abierto al futuro» (p. 57).

El siguiente apartado se centra, como era de esperar, en el tema educativo (pp. 57-65), sea para recorrer las distintas etapas de la educación permanente que propone Platón, sea para esbozar (quizá de modo demasiado somero) el proyecto de la formación que propone el Ateniese.

El capítulo más amplio de la introducción, titulado *Las Leyes y la realidad histórica griega* (pp. 65-116), presenta el proyecto completo de Platón en el contexto del mundo griego en el que fue elaborado, con las distintas novedades, entre las que sobresale la alta centralización que busca mantener unidad y estabilidad en la vida social (p. 69). Los muchos detalles técnicos que ofrecen las *Leyes* para el gobierno de Magnesia (la colonia proyectada por los cretenses) son expuestos en forma pormenorizada y con una continua discusión con las opiniones que se han elaborado sobre los pasajes más conflictivos. Resulta útil subrayar, como hace Lisi, que el nombre de la junta nocturna no nos tiene que hacer pensar en reuniones especialmente secretas, sino que tal nombre es debido al hecho de que las reuniones tenían lugar antes del amanecer (p. 114).

El siguiente capítulo considera la fortuna de las *Leyes* a lo largo de los siglos. El influjo de esta obra es analizado sea por medio del acceso que se pudo tener al texto, sea por medio de contenidos ampliamente acogidos por pensadores del nivel de Aristóteles, san Agustín y santo Tomás (como el tema de la guerra finalizada a la paz), especialmente a través de la idea que más ha influido en el estado democrático moderno: el imperio de la ley (según lo que se dice en *Leyes* VI 762e). «En este campo, su influencia se deja sentir hasta en K. Popper, el teórico moderno que ha tenido una de las posiciones más críticas a la obra de Platón» (p. 127). Se analiza también si ha existido algún influjo práctico, y se nota, de modo especial, la importancia de los preámbulos, que ha quedado recogida, por ejemplo, en documentos papales e imperiales (p. 131), amén de otras ideas anticipadas por Platón en algunos ámbitos penales.

Los capítulos VII y VIII están dedicados a la presentación del historial más destacado de los manuscritos que nos permiten acceder al texto, de las ediciones que han marcado la historia de las *Leyes* en el mundo moderno (a partir de la primera impresión de 1513, p. 138), así como de las traducciones que pueden ser consideradas más notables en la historia (incluyendo aquellas realizadas al árabe o al latín en la Edad Media). Se ofrecen aquí diversos comentarios sobre la falta de un criterio científico claro en la edición bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, así como sobre los numerosos errores de la misma (pp. 143, 148-150). Lisi

se basa, en su traducción, en la edición de Burnet (1907), si bien reconoce la perfección científica de la edición de des Places y de Diès para Les Belles Lettres (1951-1956).

En su traducción el profesor Lisi busca respetar, por un lado, el movimiento del texto griego y, por otro, el modo actual de acercamiento a un texto filosófico. Por lo mismo, ha incluido, como explica en la p. 151, una sinopsis al inicio de cada libro, que pueda servir como guía a la lectura del texto. Y no duda en reconocer la dificultad inherente a la traducción de algunos pasajes, que no llegan a ser plenamente satisfactorios, por lo que, como concluye en su introducción, «la presente traducción se presenta más como una hipótesis de trabajo que como un resultado definitivo» (p. 153).

La amplitud de la introducción que hemos resumido brevemente, la precisión y justificación de las variantes griegas adoptadas (pp. 154-169), la *bibliografía sucinta* (pp. 174-182), los breves pero útiles índices de nombres y de materias (en el segundo volumen, pp. 351-362), y el abundante aparato crítico que acompaña a la traducción, hace que el conjunto sea de un alto valor para la investigación sobre un texto, las *Leyes*, que está recibiendo cada vez una mayor atención por parte de los estudiosos. Ello no obsta para que, en la traducción de algunos pasajes concretos, pueda haber criterios divergentes a los adoptados aquí (y, a pesar de las críticas de Lisi, hay pasajes en los que la traducción de Pabón y Fernández-Galiano refleja con más fidelidad la expresión griega usada por Platón), pero eso constituye un carácter ineliminable de cualquier traducción que se haga de una a otra lengua, y más si se trata del griego de Platón.

Fernando Pascual, L.C.

Maria Luisa Di Pietro, Elio Sgreccia, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, La Scuola, Brescia 1999, pp. 298.

Come gli autori indicano nella *Premessa*, in questo volume si cerca di offrire una visione d'insieme degli argomenti già ampiamente considerati nella letteratura scientifica, in modo che sia possibile arrivare ad una sintesi soddisfacente, specialmente di fronte ai dibattiti che si susseguono nella società e nei parlamenti sulla questione della procreazione assistita. Mons. Elio Sgreccia e Maria Luisa di Pietro presentano, così, il risultato di un lungo studio che l'Istituto di bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Roma porta avanti da più di un decennio con grande professionalità, rigore scientifico e amore profondo ed etico per l'uomo e tutti i suoi valori.

Alla fine della presentazione del problema della sterilità e delle sue cause (cap. I), si offre un'indicazione importante, che serve da guida per gli ulteriori giudizi che daranno gli autori. Alla domanda se si può parlare di un diritto al figlio per quelle coppie che lo desiderano, si risponde: «Riteniamo di no: vi è, infatti, un diritto – nel matrimonio – a porre atti che portino ad un'eventuale procreazione e sul quale non è ammissibile alcuna ingerenza esterna, ma non esiste un diritto *al* frutto di questa procreazione. Pensare, d'altra parte, ad un diritto *al* figlio sarebbe contrario alla sua dignità e alla sua natura di persona; il figlio non è un "qualcosa" di dovuto e non può essere considerato come "oggetto" di proprietà; il figlio è un *dono*, il più grande e il più gratuito del matrimonio, ed è testimonianza vivente del dono reciproco dei suoi genitori» (p. 26).

Il cap. II entra in modo molto agile nelle diverse tecniche di fecondazione artificiale, con l'aiuto di disegni grafici che rendono più facile la comprensione delle diverse modalità d'intervento. Il cap. III completa il quadro, ancora ad un livello puramente descrittivo, con la presentazione dei rischi «tecnici» dei diversi interventi, sia per la donna, sia per gli embrioni e i feti, rischi che non sono giustificabili a livello medico a paragone dei benefici che ne derivano, perché la procreativa non deve essere configurata come una autentica terapia (cf. pp. 50 e 132). Tra le conseguenze di alcune tecniche troviamo l'aumento di gravidanze multiple, fatto che origina la richiesta di «riduzione fetale» (cioè, l'uccisione dei feti «eccessivi» dovuti all'intervento), con le gravi perplessità che tale pratica suscita dal punto di vista etico (cap. IV).

I due capitoli seguenti esaminano sia la sperimentazione sugli embrioni, sia la clonazione, cioè, due possibilità aperte grazie allo sviluppo delle tecniche procreatiche. Il giudizio negativo sulla clonazione si fonda sull'esigenza di un'etica non solo di tipo consensuale, ma basata su verità fondamentali circa l'uomo e la sua dignità.

Il cap. VII offre una presentazione della procreazione umana in chiave umanistica: il figlio deve essere frutto di un atto di amore libero e responsabile dei genitori. Questo comporta un giudizio negativo sulle tecniche di fecondazione artificiale che «sostituiscono l'atto coniugale nella chiamata all'esistenza di una nuova vita» (p. 130), mentre quegli interventi che aiutano (non sostituiscono) l'atto coniugale possono ritenersi leciti (p. 134). Perciò va condannato l'uso improprio del termine

«procreazione assistita» quando si vuole indicare con esso la fecondazione artificiale (cioè, l'intervento tecnico che sostituisce l'atto di amore fra gli sposi, p. 134). A questo punto si offrono indicazioni per giudicare la GIFT che riteniamo importanti per una tecnica che porta con sé un alto rischio di artificiosità, ma che potrebbe anche essere configurata come aiuto all'atto sessuale (p. 135). Queste tematiche, fulcro del libro, continuano nei capitoli IX, X e XI, che considerano altri aspetti per poter giudicare l'intromissione della riproduzione artificiale nella vita della famiglia (specialmente per ciò che riguarda la fecondazione eterologa e le nuove forme di «maternità» sostitutiva), che rischia di entrare in un mondo di nuovi problemi relazionali, sia per la medicina che per la società, problemi che possono portare verso scelte che implicano gravi contraddizioni (come l'anonimato dei donatori e la loro selezione genetica, ecc.).

Il cap. VIII, invece, focalizza l'attenzione sul protagonista «nascosto» di tutta la procreazione: l'embrione. Questo essere, considerato solo come prodotto delle tecniche di riproduzione artificiale, non è mai visto come persona in quelle posizioni che riducono la condizione personale a certe funzioni e attività. La classificazione delle diverse teorie sull'embrione è molto agile e completa, e aiuta a vedere come molti sono tentati di negare non solo a molti embrioni ma perfino a non pochi adulti il fatto di essere persone. Alle posizioni funzionalistico-attualistiche circa la persona si contrappone la visione sostanzialista, in concreto quella propria del personalismo ontologico (pp. 146-149), dalla quale si può rispondere alle diverse obiezioni circa l'unicità e l'individualità dell'embrione nelle primissime fasi di sviluppo. Stabilito saldamente lo statuto personale dell'embrione, si possono fondare i suoi diritti, fra i quali si trovano la vita, l'integrità fisica e genetica, la difesa della salute (p. 158).

Nei capitoli successivi vengono affrontate altre tematiche (connesse, come è stato già detto, con le diverse modalità di riproduzione artificiale), fra le quali risulta interessante l'analisi del rapporto fra donna e fecondazione artificiale, con alcune considerazioni sul femminismo e sulle posizioni di accettazione o di rifiuto che le femministe hanno di fronte alle nuove tecniche riproduttive (cap. XI).

Il cap. XII è dedicato alla *fecondazione artificiale nella legislazione europea*. In esso si fa, prima, un'analisi dell'iter legislativo su questi argomenti in alcuni paesi (Austria, Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Gran Bretagna, Italia, Norvegia, Spagna, Svezia); poi, si fa un paragone dei contenuti di quelle leggi più elaborate di sette di queste nazioni europee, che permette di sottolineare le diversità di vedute e di principi che entrano nelle rispettive legislazioni. Si conclude il capitolo con alcuni consigli perché la legislazione italiana sulla fecondazione artificiale (in discussione nel momento di pubblicazione di questo libro) possa soddisfare i requisiti di coerenza e di giustizia in considerazione del rispetto dovuto ad ogni essere umano fin dal suo concepimento (pp. 249-251). Il cap. XIII, che esamina ancora il problema dal punto di vista del diritto, considera il caso di una sentenza dello stato del Tennessee circa la sorte di 7 embrioni crioconservati e disputati fra i due genitori genetici che avevano divorziato.

Il volume include, nel cap. XIV, una presentazione del documento del Comita-

to Nazionale per la Bioetica sulla fecondazione assistita (del 1994, in anteprima al documento successivo ma non definitivo del 1995), con delle lacune etiche importanti che vengono puntualmente indicate. In appendice troviamo tre documenti del Centro di Bioetica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, il primo sulla fecondazione artificiale eterologa (1997), il secondo contro la cosiddetta «riduzione embrionale» (1997), il terzo contro la sperimentazione sugli embrioni umani (1996).

In conclusione, questo volume sarà di grande utilità per chi vuole avere una visione agile, aggiornata ed eticamente ben orientata dei gravi problemi del mondo della fecondazione artificiale, che solleva continuamente nuovi quesiti non solo al mondo della medicina, ma a tutta la società; società che decide, di fronte ad ogni nuova frontiera tecnica, i valori di fondo che regolano la sua vita, cioè, la vita di tutti i suoi membri, fra i quali non possiamo non includere gli embrioni, protagonisti di ogni tecnica che abbia come fine aiutare (non sostituire) la procreazione umana.

Fernando Pascual, L.C.

Paolo Nepi, *Individui e persone*, Edizioni Studium, Roma 2000, pp. 221.

Paolo Nepi, che nel corso degli anni si è occupato del pensiero francese contemporaneo, curando l'edizione italiana delle opere di Maritain e Clavel, cerca sostanzialmente nel volume di indicare dei percorsi alternativi alla crisi del personalismo quale si vive nel terzo millennio, esprimendo nel contempo un giudizio sul concetto di modernità; giudizio che si rende quanto mai necessario.

Egli partendo dal dato di fatto che la contestazione personalistica aveva preso indiscutibilmente l'avvio dalla crisi del moderno e dal conseguente declino della modernità, cerca a questo problema di dedicare quanto più spazio possibile, con risultati nell'insieme più che accettabili.

Battendo le alternative vie già percorse da Jonas, MacIntyre e Taylor, tenta con lodevoli risultati di dimostrare – sulla scorta degli autori stessi – come i nostri riprendendo temi della classicità e del mondo medievale abbiano sostanzialmente superato la crisi, attraverso proprio la ripresa di quegli atteggiamenti etici e speculativi di cui il mondo classico prima e medievale poi si erano fatti portavoce.

Nepi è consapevole che il tema del personalismo ha conosciuto nella seconda metà del secolo appena trascorso un innegabile declino, e appunto da questo manifesto declino muove i passi per sviluppare un discorso di ideale continuità con quello che è in fondo il lucido riconoscimento del mutato clima speculativo, quale nella sintesi si evince dall'analisi di quasi tutta la riflessione filosofica della seconda metà del secolo.

Egli ripensa il concetto di persona in senso nettamente propositivo: gli autori che nel volume vengono interpellati, e che risultano diversi sia per formazione che per metodo di ricerca, sono di fatto accomunati proprio da questo carattere propositivo.

Il libro, nell'indicare percorsi alternativi alla crisi del personalismo, esprime – come abbiamo avuto già modo di dire – un giudizio sulla nozione di modernità; ma l'angolatura del discorso individuata dal Nepi – e condotta con estrema chiarezza – si pone come privilegiata per valutare lo *status questionis* sulla modernità, attraverso anche la fondamentale presa d'atto delle vicende che il personalismo ha vissuto nei decenni centrali del secolo.

Sta di fatto che il volume non si presenta come ennesimo contributo sul personalismo; è insieme giudizio storiografico e proposta speculativa: la persona è il testo, il pensiero contemporaneo e il contesto. Del resto, già Armando Rigobello nella prefazione al tomo osserva tutto ciò, ma non solo: il Rigobello giustamente si domanda se «l'itinerario segnato e il nucleo speculativo sotteso alle pagine del volume avranno un domani» ma ugualmente è convinto che «porre il tema della persona e delineare un abbozzo di orizzonte personalistico sono esigenze vive nella riflessione attuale, presenze a volte polemiche, ma comunque espressioni di istanze emergenti e non eludibili».

Il libro si compone di quattro capitoli: *Metamorfosi del soggetto* (un lungo excursus sul problema del pensare dopo la decostruzione del fondamento passando per il nichilismo, l'individualismo, il movimento della filosofia pratica, il comunitarismo e personalismo); *Charles Taylor: storiografia dell'interiorità e crisi dell'io*

puntiforme (dove in maniera lucida analizza l'opera di Taylor, ponendo l'accento soprattutto sull'identità assiologia del soggetto, le interpretazioni di modernità e soggettività, il primato ontologico del bene, l'individuo, la società); *Alasdair MacIntyre: tradizione e identità del soggetto morale* (con l'analisi del problema della riduzione della persona a «personaggio» e dell'identità del soggetto come unità narrativa); *Hans Jonas: l'etica della co-responsabilità*.

Tra tutti, quest'ultimo è senz'altro il più interessante: senza togliere nulla alle altre parti, che riprendono comunque una serie di lavori già a vario titolo comparsi su riviste o lavori collettanei, esso si pone da una lato come innovativo nel genere e nell'argomento – non sono molti gli studiosi in Italia, e del resto anche in altre parti del globo che si occupano di Jonas ed in maniera così puntuale – dall'altro risulta tanto più interessante se si considera che qui si affronta il problema della co-responsabilità.

Nepi parte dal presupposto che vi è una stretta relazione nel pensiero contemporaneo tra ebraismo e filosofia; connessione dovuta soprattutto al modo in cui l'ebraismo ha risolto la questione già heideggeriana intorno al «che cosa significa pensare?» aggiungendo dopo la tragedia della Shoah la determinazione storico-temporale «dopo Auschwitz». L'ebraismo ha cercato una riabilitazione della metafisica attraverso vie nuove che non possono necessariamente essere più quelle in cui la retorica dell'astratta speculazione si incontra con la sfera dell'esperienza.

Accanto a ciò l'autore cerca di dimostrare anche come Jonas, che fino a pochi anni fa era conosciuto quasi esclusivamente per i suoi studi attorno allo gnosticismo nel periodo del cristianesimo antico, e che gli avevano fatto acquisire una grande fama come storico delle religioni, vada qui nuovamente interpretato sia alla luce del rinnovato interesse della filosofia tedesca per l'etica dopo Auschwitz, sia per studi che il nostro a vario titolo ha condotto attorno alla costituzione biologica dell'organismo e quindi della vita. Questi studi, è bene sottolinearlo, hanno permesso di definire in maniera più limpida la specificità stessa dell'agire umano nel mondo, «in quanto l'essere umano è situato nello spazio intermedio tra esteriorità ed interiorità, tra la necessità del mondo naturale e la libertà del mondo dello spirito».

L'autore del libro arriva poi in maniera serena ed esauriente anche a dimostrare – sempre nel corso del IV capitolo – come l'etica «sia lo spazio in cui l'uomo riesce a trovare la propizia condizione per meditare sul senso del suo agire, in un orizzonte di senso che però non chiama in causa esclusivamente la soggettività e l'intersoggettività».

Notevole è anche lo sforzo del Nepi nel chiarire la posizione di Jonas oltre Heidegger e Weber; nel far palese come i grandi mutamenti con cui l'epoca moderna si apre siano per Jonas riconducibili nel solo ordine dell'agire attraverso una vera e propria metamorfosi dell'azione; nell'evidenziare come Jonas cerchi di riproporre l'insostituibilità del pensare metafisico come forma essenziale allo sviluppo critico del sapere e dell'agire dell'uomo nel mondo; nel fornire una nuova definizione di etica della responsabilità alla luce di un pensare metafisicamente non neutrale ma in grado nel contempo di definire il ruolo della filosofia nella società contemporanea, società fondata ormai su progresso scientifico e tecnologico all'interno del quale si

rende necessario tuttavia rivendicare il ruolo critico e responsabile dell'uomo; nell'indicare la scienza come esperienza personale e nel contempo problema pubblico; nel dettare le chiare coordinate della gnosi esistenziale e di tutto l'esistenzialismo gnostico così come studiato ed interpretato dallo stesso Jonas anche alla luce delle considerazioni che il nostro aveva del cristianesimo primitivo; nell'evidenziare quale realmente è lo sforzo di Jonas nel ripensare Aristotele e nell'individuare nella metafisica il veicolo attraverso cui giungere a nuove responsabilità del pensiero stesso.

Pregio del lavoro è poi anche la conclusione cui si giunge: all'etica della reciprocità occorre sostituire un'etica della responsabilità in grado di valutare – anche a lungo termine – quelli che sono i prodotti ed i risultati concreti dell'agire dell'uomo nella società della tecnologia, ovvero dell'uomo tecnologico.

Il tema degli imperativi etici e quelli dei compiti della politica concludono il capitolo che si presenta nel suo insieme di grande innovatività nel campo degli studi su Jonas: «il politico deve essere pronto a svolgere non solo la funzione del capo, ma anche quella, in un senso che rifugge tuttavia da ogni esaltazione, dell'eroe».

Nell'insieme il lavoro, che riprende un tema alquanto particolare, ovvero quello di cercare e di indicare percorsi alternativi alla crisi del personalismo e passa – come abbiamo avuto già modo di dire – attraverso autori già segnalati dal Nepi in altre occasioni, si pone nei contenuti alquanto innovativo, e anche per questo degno di essere segnalato.

Elio Limentani

Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, p. 456.

Jean-Luc Marion propone la visione di un dono pensabile in quanto si mostra o, più originariamente, in quanto *si dona*. Tutto ciò che si mostra, prima di ogni altra cosa, si dona. Questa è la sua vera e unica tesi.

Nella prima parte del suo testo descrive la fenomenicità legandola alla donazione, nella seconda definisce e reinterpreta il dono, mentre nella terza parte lo libera dalla sua fenomenalità, lo accosta all'evento, all'idolo, alla carne e all'icona del volto.

Ecco alcune suggestioni che possono trascinare la curiosità del lettore, nel mondo di quei fenomeni tipicamente umani che eccedono, sorprendono e muovono la nostra comprensione verso una razionalità «altra».

Marion propone la fiducia dell'orizzonte economico per rivisitare il dono a partire dalla donazione stessa e comprenderlo al di fuori del calcolo e del sistema efficientista, che non rileva la fenomenalità del dono.

Nel modello efficientista il donatore e il donatario sono causa efficiente e causa finale di cui il dono è causa materiale, prodotto che richiede il concepimento di una causa formale. Qui domina l'efficienza. La gratuità appare come una *défaillance*, una eccezione alla giusta reciprocità. Per essere apprezzato, il dono, deve circolare restando uguale, oggettivo, visibile, permanente e disponibile. Cioè, un potenziale economico accessibile a coloro che dopo metteranno un prezzo; spogliato del proprio segreto dall'obiettività e posseduto dall'economia. Il dono a fondo perduto sarebbe una rottura del circuito a una sospensione del ritorno e cadrebbe al rango di un prestito. Nel commercio si è già spogliato della sua povertà ed ha scambiato la gratuità contro un prezzo.

Pensare il dono a partire dalla donazione comporta considerarlo nella sua definizione antica: «*il dono è qualcosa che mi viene da altrove... e non è dato con l'intenzione di una restituzione (retribuzione)*» (san Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 38, a.2.). Il dono così appare fuori del commercio dove neanche la gratuità è sufficiente a definirlo; questa mantiene il parallelo nella venalità (trasferimento di proprietà pagata o no); il dono invece sorge da se stesso e non si iscrive in nessun circuito economico.

Un pensiero così formulato, comporta la messa tra parentesi del donatore, del donatario e del dono stesso (quella di Marion si rivela una controinterpretazione del pensiero di J. Derrida su questo punto), per liberare il dono dall'economia e manifestarlo secondo la donazione pura da ogni causalità. Ridurre il dono a se stesso, alla donazione, implica non pensarlo nel gioco degli scambi, dove passerebbe indifferentemente come un oggetto presente dal donatore al donatario, ma come un puro *dato*.

La messa tra parentesi del donatario

Il dono deve perdersi senza un ritorno affinché si doni. Solo così rompe con lo scambio dove si dona per averne qualcosa. Non si tratta solo di gratuità, né di reci-

procità; queste non escludono lo scambio, infatti è possibile individuare delle economie di gratuità. Si tratta invece della perdita pura e semplice del dare a fondo perduto.

È necessario che l'altro lo prenda e me ne privi definitivamente; bisogna poi che l'altro non me lo renda, non soltanto perché non vuole, ma per non reiscriverlo nello scambio economico. Paradosso perché esige un donatario che lo riceva, senza poterlo ricambiare. Questo appartiene all'essenza della donazione: bisogna sempre dare come se il donatario non debba mai ricambiare perché il dono si consacri tale e sia validamente ritenuto dono.

Ma è possibile considerare un donatario che non abbia mai, per principio, la possibilità di ricambiare? Pratichiamo questa forma di dono nell'altruismo. La solidarietà permette che un'organizzazione umanitaria incassi il nostro dono, senza un ritorno. Colui che dona non sa a chi esso arriva; dal punto di vista del donatore il dono resta sottratto allo scambio economico e poiché questi, non attende ritorno o scambio, si tratta di un dono a fondo perduto. Il donatario non in grado di rispondere, per un qualsiasi motivo, è chiamato nemico: colui che permette di amare gratuitamente, a fondo perduto. Dare al proprio nemico è donare invano, per niente, senza una ragione; un dare nudo e crudo, ma permette al dono di donarsi senza confusione né ipoteche: si dona e non si scambia, perché si perde.

Negando la reciprocità, il nemico, rende possibile il dono; al contrario dell'amico, che affossa involontariamente il dono al rango di un prestito con interesse. Così il nemico diventa l'alleato del dono e l'amico avversario.

Supponiamo un dono rifiutato o ignorato. Si tratta di un dono senza ritorno e senza possibilità di contro-dono. Esso è stato abbandonato da una parte e dall'altra. L'abbandono manifesta che è stato donato a fondo perduto; il dono si ritrova perduto e persiste nel donarsi anche senza riconoscenza (*reconnaissance*) e recezione. L'abbandono non annulla il suo carattere di dono, al contrario lo conferma. Nessuna reciprocità, neanche quella di una confessione viene a turbarne la chiara drittura. L'abbandono sorpassa notevolmente non solo ogni ritorno, ma ogni accoglienza: sopportarne la venuta e la grandezza è sufficiente a scoraggiare qualsiasi donatario; questi, non si ritrae per odio o ignoranza, ma misurando il dono, lo rifugge per sovrappeso (*accablement*).

L'ingrato è colui che non sopporta il carico di aver contratto un debito. *Non deve niente a nessuno*, ma in questa prospettiva, volendo affermare il proprio sé, lacera la propria identità e *a contrario* ne manifesta la purezza.

Se il donatario è recettivo, come avviene la sua messa in parentesi? Quando Cristo verrà alla fine dei tempi giudicherà sul criterio dei doni che gli saranno stati fatti assumendo egli stesso la posizione di un donatario universale. Ma gli eletti e i reprobri non lo avranno mai incontrato e identificato come tale. Avranno dato senza neanche aver visto il donatario. La sua invisibilità sottolinea la messa in parentesi del donatario. Egli non rifiuta il dono: accetta, riceve, ma sparisce come un ladro fatto l'affare, ricevuto il dono. Lontano dal bloccare il dono o dall'affievolirlo, la sua invisibilità rafforza il donatario universalizzandolo: ogni uomo può divenire il volto del donatario proprio perché quest'ultimo ha saputo rendersi invisibile. Cristo, dona-

tario assente che deve ancora venire, apre a luogo universale il suo volto e ritardando la sua venuta permette a ogni piccolo di avanzare per essere colto come donatario. Per i non credenti, Marion offre un esempio di vita familiare e comunitaria. Il dono di sé alla nazione o in una comunità o per i figli. Qui ciò che è dato sono tempo, energie e vita che non saranno mai restituiti al donatore perché dona qualcosa di sé che nessun altro è in grado di ridargli. Il dono va verso dei donatari messi tra parentesi, assenti perché non possono accettare il dono che per trasmetterlo non tanto verso i donatori, quanto verso donatari a venire. Nasce la tradizione nella quale i donatari sono sempre futuri.

La messa tra parentesi del donatore

Si verifica quando alla domanda: «Chi mi ha dato questo?» risponde il silenzio completo.

È il caso dell'eredità. Pagando le tasse non si restituisce a chi ha dato qualcosa ma allo stato, che non dato niente. A colui che ha dato non si dà nulla. Egli ha dato con la precisa intenzione che gli venga restituito niente. L'economia dello scambio qui perfettamente sospesa e il dono appare perché chi dona manca.

Quando il donatore scompare il donatario si ritrova definitivamente in debito. Ogni dono nasconde un debito perché anche quando si volesse rimborsare, ciò esige del tempo e si crea uno scarto, una mancanza all'origine; questa differenza, esercitata attraverso il debito, rende manifesta la donazione. Si può ancora parlare di dono? Il donatario può, certamente, rinnegarlo confermando così che un dono si riconosce dalla *riconoscenza* che se ne ha. Identificare il dono spetta più al donatario che al donatore; lo si riconosce nell'ammettere che la sorgente del dono non ci appartiene. Mancando dunque il donatore, il dono esiste, non se ne sente più il peso e la questione si apre. Il donatore ha così donato al donatario oltre al dono la facoltà e la decisione di identificarlo come tale; gli concede di determinarne anche l'esistenza, gli affida la sorte e il destino del dono. Ciò richiede una riconoscenza senza conoscenza, scarto che solo l'amore riesce a superare; riconoscere il donatore senza conoscerlo richiede più che una semplice riconoscenza: è un rischio. È proprio perché il donatore si ritira che il donatario può rischiare di amarlo o no. Concetti, questi, che esulano dall'interpretazione economica del dono e ne permettono l'accesso.

La messa tra parentesi del dono

Il dono esige un punto fisso come un terzo neutro e permanente che passa senza danno dall'uno all'altro. Che significa donarsi? Il dono si donerebbe nel trasferimento dal donatore al donatario restando neutrale? No.

Spesso, infatti, non si tratta di un oggetto; ma di una promessa, una riconciliazione, un'amicizia, un amore. Il dono indiscutibile non si identifica con gli oggetti, né con trasferimenti di sorta, ma si realizza in occasioni. Vedi benedizioni o maledizioni le cui conseguenze sono serie (perdita dell'eredità, della filiazione, del nome, della terra...) e tuttavia immateriali, perfettamente simboliche e irreali. Di fatto, più il dono libera una ricchezza considerevole e senza misura, meno si rende visibile a livello oggettuale; meno corrisponde al compiersi fenomenico del dono e meno si

realizza attraverso il trasferimento di proprietà. Più il dono si radicalizza, più l'oggetto si riduce al ruolo astratto di supporto, d'occasione o di simbolo. I doni che danno di più non appartengono al reale, né all'oggettività, sorpassano ogni attesa e colmano un desiderio.

Ne abbiamo un esempio nel dono del potere che non consiste in un oggetto; il pallio o la corona non conferiscono il potere, lo simbolizzano solamente. Un secondo esempio annullerebbe oggettivandosi in appropriazione forzata o scambio a prezzo. Più offro il mio corpo contro una reciprocità, meno lo dono. L'anello non è l'equivalente dello scambio, offre soltanto l'indice simbolico. Anche dare la parola non è oggettivabile e significa non tanto rendere le parole alle cose (veracità teorica), ma le parole adeguate alle cose che prometto (veracità pratica).

Il dono consiste nella sua donabilità. Non si tratta di una potenza passiva, ma di una potenzialità positiva: richiede in sé di essere donato. Paradossalmente, è l'esigenza del donabile che si fa dono e non quella del donatore.

Esso deve essere accettabile ciò dipende dal modo in cui il dono appare nella sua fenomenalità che lo rende ricevibile. Tuttavia, la decisione di ricevere resta aporetica, dubbiosa in quanto implica ricevere anche ciò che non ci si attendeva, l'imprevedibile e include la rinuncia alla visione autarchica dell'*io non devo niente a nessuno*.

Tutto ciò spiazza, donatore, donatario e decidersi a ricevere equivale a decidere sanamente di essere in debito con qualcuno. La gratuità del dono si paga con la *ricoscienza* a cui si è obbligati al dono.

Ricevendo o rifiutando non si difendono i propri interessi, come avviene nello scambio economico, ma tutti, in questi doni, giocano, a suon di fatti, l'intrigo trinitario dove i Tre possono assumere il ruolo di donatore, donatario e ricevente/ricevibile.

Tiziana Longhitano sfp