



## Recensioni

---

**Van Rensselaer Potter, *Bioetica, ponte verso il futuro***, trad. di R. Ricciardi di *Bioethics, Bridge to the Future* (1971), presentazione di Giovanni Pinizzotto, introduzioni di Marianna Gensabella Furnari e Giovanni Russo, Sicania, Messina 2000, pp. 236.

Per chi s'imbatte nella bioetica il nome di Van Rensselaer Potter (scomparso il 6 settembre 2001, mentre si preparavano queste riflessioni) è fondamentale, per il fatto di esser stato «l'inventore» (almeno, per quanto pare fino adesso) del termine «bioetica». Perciò, non si può non salutare con soddisfazione la traduzione italiana di questa opera, pubblicata nel 1971, che spiega il senso potteriano di un termine che oggi è interpretato in molti modi secondo le diverse scuole di bioetica.

Dopo la presentazione di Giovanni Pinizzotto, Marianna Gensabella Furnari raccoglie un'analisi, pubblicata precedentemente, su alcune proposte centrali di Potter (pp. 9-22). Furnari, come Pinizzotto, sottolinea il senso di bioetica dato da Potter: una saggezza o sapere del sapere in grado di mettere insieme il sapere specialistico (sempre più chiuso in se stesso) e il sapere umanistico, e di stabilire i ponti per garantire la sopravvivenza dell'uomo (pp. 9-10). Potter ci mette così di fronte al senso di responsabilità che deve accompagnare le scelte umane, il che ci porta a fare un confronto con le proposte, vicine nel tempo, di Hans Jonas, come evidenzia Furnari (pp. 15, 17-19). La seconda introduzione, *La bioetica di Van Rensselaer Potter*, di Giovanni Russo, ci ricorda come l'idea di bioetica globale di Potter venne in certo modo oscurata dal lavoro di Hellegers e dall'orientamento del Kennedy Institute della Università Georgetown di Washington DC (pp. 24-27). Russo si augura che questa pubblicazione in Italia contribuisca a «riportare l'attenzione sui *fondamenti* della bioetica, cioè sugli aspetti fondazionali che contribuiscono alla strutturazione dell'identità della bioetica, della sua legittimità, del suo oggetto, del suo metodo, in breve della sua epistemologia» (p. 27, i corsivi sono sempre quelli dell'opera).

Una breve prefazione all'edizione italiana, non datata, dello stesso Potter ci ricorda che «tutte le idee esposte nel 1971 restano sostanzialmente immutate» (p. 29), e mette in luce il desiderio di seguire l'opinione di Aldo Leopold (un naturalista e filosofo degli Stati Uniti, alla cui memoria è dedicato l'intero volume), che voleva l'arrivo del terzo stato dell'etica, cioè, di un'etica che consideri il rapporto dell'uomo con la terra e con gli altri esseri viventi.

Segue una seconda prefazione, quella dell'opera originale (pp. 33-36), che ci presenta lo scopo dell'autore («contribuire al futuro della specie umana, promuovendo la formazione di una nuova disciplina, la disciplina della *bioetica*», p. 33) e l'intuizione di fondo: «*I valori etici non possono essere separati dai fatti biologici*» (p. 33). Questa impostazione può essere letta come una rottura rispetto alla posizione di Hume contro un certo naturalismo etico, e come una nuova difesa della nozione di natura in quanto eticamente normativa. Potter riassume gli argomenti centrali dei diversi articoli raccolti nell'opera, e il debito che ha nei confronti di quegli autori che hanno influenzato le sue riflessioni.

L'intuizione centrale del libro si trova nel capitolo 1, *La bioetica: scienza della sopravvivenza*, che riprende l'articolo pubblicato da Potter nel 1970, articolo dove appare, per la prima volta, il termine «bioetica». Secondo il nostro autore, l'eccessiva specializzazione mette a rischio la nostra capacità di vedere l'insieme, e il progresso sociale può farci dimenticare la condizione animale dell'essere umano. Perciò, diventa necessaria una conoscenza o *saggezza* in grado di mettere insieme i diversi saperi specializzati e di promuovere «una sorta di miscuglio tra biologia di base, scienze sociali e materie umanistiche» (p. 40, cf. p. 103), in ordine a dare risposte ai gravi problemi del nostro tempo. Questo non implica togliere l'autonomia propria dei metodi di ogni disciplina, perché il sapere sperimentale ha una modalità diversa da quella del sapere umanistico. Qui, tuttavia, si nota un certo riduzionismo del sapere umanistico alla sociologia, perché, secondo Potter, «nelle scienze umanistiche, l'unica prova cui un'idea va sottoposta è l'accettazione della stessa da parte della società» (p. 44), il che non impedisce che la società possa accogliere qualche idea «che sarebbe stato meglio seppellire» (p. 44). Forse con una riflessione filosofica più approfondita Potter potrebbe chiarire la differenza fra «prova sociologica» e «prova filosofica», la quale ha un valore enorme nelle scienze «umanistiche», ma il nostro testo, purtroppo, non ci offre un approfondimento su questo aspetto così rilevante.

Quali sono i presupposti e le linee di fondo che si trovano nella nozione di bioetica secondo Potter? Il primo presupposto è quello «meccanicista».

Per Potter, l'uomo è una macchina speciale, in grado di decidere i comportamenti migliori per garantire la propria sopravvivenza. Potter presenta se stesso come biologo meccanicista (p. 42), ed espone, in 12 categorie, i principi fondamentali di una biologia meccanicistica (pp. 51-59). Dall'accettazione della condizione dell'uomo come macchina nasce, allora, la domanda: che tipo di macchina è l'uomo? (cf. pp. 48, 103, 140-141). La risposta di Potter inserisce due nozioni chiave: una desunta dalla teoria dei sistemi, e l'altra quella del disordine (argomento approfondito nel capitolo 7). L'uomo sarebbe «*un sistema di controllo adattabile con elementi di disordine presenti ad ogni livello gerarchico*» (p. 50). Questo, tuttavia, non significa accettare un meccanicismo che si vanti di arrivare a conoscere tutto, perché questo andrebbe contro il terzo presupposto che vedremo in seguito. Allo stesso tempo, lascia spazio ad una indeterminazione tale che l'uomo rimane un essere capace di esercitare una libera volontà, perché il suo sistema risulta essere soprattutto aperto a degli errori e a delle variazioni deliberate dell'informazione ricevuta (p. 56, cf. pp. 98-99). L'evoluzione culturale, la religione, l'arte, le scienze, la creatività, perfino il male, nascono dal disordine ordinato insito nel cervello umano... (p. 135). Questa visione dell'intelligenza e della libertà umana, a mio parere, suscita non pochi interrogativi, e mette a repentaglio qualsiasi dottrina sull'obbligo e sul dovere, perfino sulla mèta centrale della proposta potteriana: la ricerca, come un *bene* morale obbligan- te, della sopravvivenza, e l'immoralità di quello che vada in direzione opposta (cf. p. 191)... Malgrado i paradossi di questa visione, Potter non può non riconoscere la novità dell'essere umano, «l'unico prodotto dell'evoluzione che sa di essersi evoluto e che è in grado di compiere passi utili ad assicurare la sopravvivenza, che è la prima esigenza per il progresso» (pp. 84-85, cf. p. 143).

In secondo luogo, Potter sottolinea l'importanza dell'adattamento per la sopravvivenza umana, in una visione della cultura che integra idee della cibernetica (la quale può dare luogo alla «biocibernetica», cf. capitolo 12). L'uomo non può non manipolare il suo ambiente né se stesso (p. 49). Di fronte agli autori che esageratamente considerano la genetica come il perno centrale per spiegare l'evoluzione e la sopravvivenza degli individui, Potter vuole dare il suo posto all'adattamento fisiologico (pp. 58-64, 168-178), il che permette di affrontare in modo nuovo la polemica fra economisti ed ecologisti (cf. pp. 197-213). La domanda fondamentale diventa, allora, questa: cosa fare per garantire la sopravvivenza della specie umana in un ambiente ottimale (cf. capitoli 9 e 10)? «Lo scopo sarebbe quello di ottenere un ecosistema ottimale, con la popolazione umana ad un livello che potrebbe soprav-

vivere in maniera indefinita, invece di brillare come una supernova che splende luminosa per un breve periodo e poi si dissolve nell'oscurità» (pp. 212-213). Allo stesso tempo, Potter non dimentica l'individuo, con le sue peculiarità, con le sue aspirazioni: l'ambiente ottimale dovrebbe permettere agli individui di essere felici e produttivi (pp. 137-138). In questo senso, la sofferenza va controllata e il sofferente va aiutato, ma le sofferenze inutili dovute ad azioni umane devono essere eliminate (cf. p. 228). Ugualmente, si deve cercare più la «salute positiva», cioè, quelle pratiche ed esercizi che permettono all'uomo di sopravvivere con più facilità in condizioni avverse, e che evitino o guariscano le malattie nella popolazione generale (cf. pp. 167-178).

Il terzo presupposto centrale ci mette di fronte ai limiti della nostra conoscenza. L'uomo deve imparare, usando le parole del salmo, che l'inizio della saggezza si trova nel «timore del Signore», cioè, in quell'umiltà che sa di non arrivare a capire tutte le variabili che intervengono nel complesso della realtà (pp. 46-47, 49-50, 182-183). La nozione di «saggezza» che viene usata da Potter sarebbe simile ad un «sapere del sapere e del non sapere», ad un riconoscimento della fallibilità e provvisorialità di molte ricerche e dei rischi di scelte tecniche che possono, a lungo andare, voltarsi contro la specie umana. In un modo più concreto, la saggezza è definita come «la conoscenza di come usare la conoscenza per migliorare le condizioni umane, ed è la conoscenza più importante di tutte» (p. 102, cf. anche p. 86). La bioetica esige, allora, una riflessione sulla conoscenza umana e le sue limitazioni, il che toglierà ogni supporto alle visioni di tipo vitalistico (cf. p. 43), e si supereranno i rischi di un meccanicismo che pretenda di arrivare un giorno a conoscere tutto in ordine a fare le scelte migliori. La saggezza supera pure i problemi inerenti le «conoscenze pericolose», cioè, conoscenze che si accumulano in modo più veloce di quello necessario alla saggezza per la sua comprensione (p. 112). Lo spazio per l'etica nasce proprio qui: siccome non ci risulta possibile avere presente l'insieme di tutte le conoscenze scientifiche, abbiamo allora l'obbligo di evitare scelte pericolose per il presente o il futuro dell'umanità. Sotto questo aspetto, che ci sia o meno una Divinità risulta per Potter «meno importante della questione se procedere con umiltà o con arroganza, se rispettare le forze della natura o presumere che la scienza possa fare qualsiasi cosa, se guardare alla nostra eredità etica o se ignorarla» (p. 49).

A questo punto, possiamo considerare un argomento ricorrente nel libro: oggi la popolazione si trova in un così elevato livello di crescita che costituisce uno dei pericoli maggiori che deve superare con urgenza l'essere umano. La risposta a questo «pericolo» sarebbe un adattamento culturale che

permetta «di accettare il controllo della popolazione incoraggiando l'uso di misure contraccettive o semplificando il modo in cui le donne possono avere aborti sicuri da un punto di vista medico» (pp. 61-62, cf. capitoli 5 e 11). Il compito degli scienziati sarebbe quello di studiare come conservare l'ambiente e come arrivare ad un equilibrio tra popolazione e ambiente (p. 116). Non si risparmiano critiche a quelle visioni religiose e culturali che promuovono l'esplosione demografica, visioni che devono essere eliminate per garantire la sopravvivenza dell'umanità (cf. p. 121). Un punto importante da discutere se e in quale misura queste proposte dipendano dalle idee dominanti in certi ambienti culturali neomalthusiani della fine degli anni 60, idee che Potter conosceva benissimo (basta con leggere i diversi riferimenti ad autori come Anne e Paul Ehrlich, oppure Garret Hardin), oppure siano la conseguenza logica della visione meccanicistica e biocibernetica di Potter nella sua applicazione alla situazione mondiale da lui considerata allarmante.

Lo studioso non può non notare il paradosso che nasce dalla sicurezza di Potter nel parlare dell'esplosione demografica come un rischio gravissimo per l'umanità e, allo stesso tempo, del suo riconoscimento dell'imprevedibilità del futuro e della mancanza di certezza sul valore di tutte le strade che abbiamo di fronte a noi (p. 182). Sebbene in alcuni momenti Potter riconosce di pensare secondo un suo pregiudizio (p. 212), in altri espone senza dubbi né riserve la sua proposta controlista, con mete alquanto concrete: «Dovremmo guardare alla terra, all'uomo, alle piante e agli animali, al mare e all'atmosfera come ad un sistema ecologico equilibrato. Dovremmo cominciare adesso a tenere sotto controllo tutti i parametri che possono essere rilevanti e dovremmo far ciò su scala mondiale, in modo che i nostri sforzi possano essere analizzati nei termini delle ipotesi che tentano di identificare i "parametri di sopravvivenza". In altre parole, dobbiamo sapere se stiamo perdendo o vincendo la battaglia della sopravvivenza. Dobbiamo puntare ad una "crescita popolazione zero" su scala mondiale, il che suggerisce che, in media, ciascuna famiglia si limiterebbe a due figli» (p. 212)

Che il termine bioetica sia nato dal lavoro di un cancerologo divenuto biologo molecolare e aspirante «filosofo morale» (p. 191) è il segnale e la conferma più concreta delle proposte di questo libro: dobbiamo unire sapere specialistico e sapere umanistico, scienza e filosofia. I paradossi e i punti deboli nelle proposte di Potter non mancano, perché le filosofie sono plurali, e non ogni interpretazione della realtà ha lo stesso valore né può giustificare in modo corretto una visione etica universalmente valida. Quella presentata da Potter dipende da presupposti discutibili, ma questo non toglie che il nucleo della sua intuizione abbia una sua fecondità: quella di voler costruire

un autentico sapere basandosi su fondamenti che siano in grado di guidare il nostro capire e il nostro fare in un mondo (fisico e culturale) che evolve vertiginosamente. Se risulta «probabile che la sopravvivenza sia possibile solo quando il sistema delle credenze sia compatibile con la situazione mondiale» (p. 226) per il fatto che le conseguenze delle nostre azioni hanno un influsso sul tutto, risulta vero, ci permettiamo di aggiungere, che la sopravvivenza come scopo deve avere una giustificazione profonda, metafisica e personalistica, e deve basarsi su dati esatti, nella misura del possibile. Un certo rischio rimarrà sempre, fuori del nostro controllo. Ma, possiamo domandarci, non è il nostro vivere in sé un rischio continuo che vale la pena accettare quando c'è un motivo sufficiente? Tocca alla filosofia e, perfino, alla religione, dare le risposte, senza tralasciare la situazione concreta del mondo nel quale si muove, nella sua fase temporale, la vita umana.

**Fernando Pascual, L.C.**

**Hubert H. Wolf (Ed.), *Inquisition, Index, Zensur. Wissenskulturen der Neuzeit im Widerstreit* (= *Römische Inquisition und Indexkongregation*), hg. von Hubert Wolf, Bd. 1), Schöningh, Paderborn u.a. 2001, pp. 340.**

Beunruhigt durch die auch in Italien im 16. Jahrhundert auftretenden Reformatoren gründete Papst Paul III am 21. Juli 1542 die Kardinalskongregation der Inquisition, die später in Heiliges Offizium, zuletzt in Glaubenskongregation umbenannt wurde. Schon wenige Jahre später, im Jahre 1559, wurde der erste *Index librorum prohibitorum*, ein Verzeichnis der vom Heiligen Stuhl ausdrücklich verbotenen Bücher, durch dessen Nachfolger, Paul IV, publiziert. Ab 1572 fiel die ständige Neuauflage dieses Verzeichnisses in die Verantwortung einer eigenen Kongregation, der Indexkongregation, die 1917 mit dem Heiligen Offizium vereinigt wurde.

Von Anfang an waren die Päpste auch um die Sammlung aller von beiden Kongregationen erstellter Dokumente bemüht. So wuchs im Laufe der Jahrhunderte das Archiv des römischen Sanctum Officium und weckte, als die Geschichtswissenschaft ihren Siegeszug in Europa antrat, begreifliche Interessen. Während Papst Leo XIII bereits 1881 das Vatikanische Geheimarchiv für die Forschung öffnen lies, blieb das Archiv des Heiligen Offiziums fast bis zum Ende des 20. Jahrhunderts verschlossen. Am 22. Januar 1998 schließlich hat Papst Johannes Paul II dieses Archiv ebenfalls der Forschung geöffnet. Er gab damit, auch unterstützt durch Kardinal Ratzinger, einem langen und intensiven Drängen vor allem aus den Reihen der Historiker nach, die das gut gehütete Archiv mit jenem des Sowjetischen Geheimdienstes verglichen und dessen Unzugänglichkeit als eindeutiges Indiz dafür werteten, dass hier eine von Angst um Machtverlust getragene Diktatur am Werke sei; Tausende von Leichen habe die römische Kirche in ihren Archiven wie im Keller der Geschichte verborgen. Ähnlich wie sein Vorgänger, Leo XIII, war der Papst bei der Öffnung dieses Archivs der festen Überzeugung, dass nur die befreiende Wahrheit letztlich den knechtenden Mythos zu zerstören im Stand sei.

Während es anfänglich vor allem italienische und französische Forscher waren, die begannen in dem neu geöffneten Archiv zu forschen, beginnen verstärkt auch deutsche Kirchenhistoriker die neuen Chancen zu nutzen. Im Mai 2000 fand an der Johann Wolfgang Goethe Universität in Frankfurt am Main unter der Schirmherrschaft u.a. Kardinal Ratzingers ein international besetztes Symposium statt, dem es darum ging, die ganze Bandbreite der

Inquisitions- und Indexforschung auch für den deutschen Diskurs präsent zu machen. Ein von dem Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf herausgegebener Sammelband präsentiert unter dem Titel „Inquisition, Index, Zensur“ nun die Vorträge dieses Symposiums.

Interessant sind dabei weniger die Beiträge, die bemüht sind, alte Vorurteile neu zu unterfüttern: So etwa der Artikel des Fribourger Kirchenhistorikers Francesco Beretta über den Fall Galilei, dessen Erstellung durch den Forschungsfond der Universität Freiburg/Schweiz finanziell gefördert wurde. Neuere Forschungen, wie etwa die von Kardinal Ratzinger in seinem Grußwort besonders positiv erwähnten Arbeiten Walter Brandmüllers, glaubt er mit dem Verdikt „katholisch-apologetisch“ (144) kurzerhand vom Tisch wischen zu können, um dann zu dem pauschalen Ergebnis zu kommen: „Im 17. Jahrhundert gab es also in einer von der Inquisition und von der scholastischen Theologie dominierten Gesellschaft keinen Raum für eine neue Wissenskultur.“ (138)

Von größtem Interesse sind vielmehr die im Sammelband quantitativ wie qualitativ deutlich überwiegenden Beiträge, die gerade mit Hilfe neuerer, durch die Öffnung des Archivs gewonnener Erkenntnisse alte Vorurteile widerlegen und so in weiten Teilen der Geschichtsschreibung über Inquisition und Index eine gründliche Revision nötig machen. Einer der Mitarbeiter am Sammelband, Claus Arnold, geht sogar soweit zu sagen, dass die nähere vorurteilsfreie Untersuchung der Inquisition „in einer komparatistischen Betrachtungsweise zu durchaus apologetisch brauchbaren Ergebnissen führen kann“ (293).

Zunächst ist wichtig, gleich eingangs festzuhalten, warum die Öffnung dieses Archivs verhältnismäßig lange auf sich warten ließ: Dahinter standen – wie Ratzinger ausführt – nicht etwa Angst vor der Wahrheit oder Furcht um „Herrschaftsverlust“, sondern zunächst sachliche Bedenken: Die Glaubenskongregation bzw. ihre Vorgängerinnen haben es häufig auch mit den sogenannten *delicta graviora* zu tun; das heißt mit moralischen Verfehlungen von Klerikern jeden Standes, deren Kenntnis durch das Beichtiegel, das auch mit dem Tod der Betroffenen nicht erlischt, geschützt war. Daneben standen aber auch organisatorische und finanzielle Probleme (18).

Anhand der vor allem durch deutsche Forscher durchgeführten Reform des Römischen Index der verbotenen Bücher am Ende des 19. Jahrhunderts (Den Ausschlag gab hier das große Werk des Altkatholiken Heinrich Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 2 Bde., Bonn 1883-1885) zeigt Hubert



Wolf, dass der häufig beschworene Automatismus, nach dem angeblich eine Anzeige in Rom notwendig eine Verurteilung nach sich zog, ins Reich der Legenden zu verweisen ist: „In Index (sic!) und Inquisition wurde geprüft, gestritten, es wurden Minderheitsvoten abgegeben, man widersprach sogar dem ausdrücklichen Wunsch des Papstes nach Indizierung eines bestimmten Werkes, wenn man den Häresieverdacht nicht bestätigt fand. Die Gutachter und Kardinäle waren kein ‚big Brother‘, keine gleichgeschaltete Verdammungsmaschinerie. Vielmehr spiegeln sich in ihnen durchaus die unterschiedlichen Strömungen, Parteiungen und Wissenskulturen der Gesamtkirche wieder.“ (41)

Dieses Urteil Wolfs findet sich von vielen Seiten bestätigt. So beschreibt etwa Silvana Seidel Menchi die Römische Inquisition als eine im Vergleich zu anderen Gerichten ihrer Zeit „bemerkenswert korrekte und gewissenhaft Institution, die mit hoher Kompetenz und Unparteilichkeit agierte und als ein Modell juristischer Präzision und Strenge schon das moderne Verständnis der Kriminaljustiz unter gewissen Gesichtspunkten vorwegnahm.“ (*Ketzerverfolgungen im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1992, IX-X) Der us-amerikanische Professor John Tedeschi charakterisiert das Heilige Offizium gar als „Pionier der Justizreform“: dies nicht nur durch sein Anliegen, nach dem Umkehr und Besserung wichtiger als Strafe war, sondern vor allem auch in formaljuristischer Sicht. Und Rainer Decker kommt angesichts der Untersuchung der Entstehung und Verbreitung der Römischen Hexenprozessinstruktion zu dem Schluss: Das heilige Offizium „bot ... dem Angeklagten ein relativ faires Verfahren, in dem Unschuldige eine gute Chance hatten, der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen ... Schon jetzt zeichnet sich ab, dass der Beitrag der Inquisition für die europäische Rechts- und Kulturgeschichte aus heutiger Sicht nicht nur negativ zu bewerten ist. Dies sollte man bei allen verständlichen Schuldbekennnissen deutlich unterstreichen.“ (171).

Überhaupt wird das Vorurteil, die Inquisition habe Millionen von Hexen und Ketzern auf dem Gewissen, gründlich widerlegt. Längst weiß man, wie Kardinal Ratzinger in seinem Grußwort ausführte, dass „nicht zufällig im Kirchenstaat nie Hexen verbrannt wurden“ (19); dass die Hexenverfolgung in Spanien und im südlichen Italien ein unbekanntes Phänomen, vielmehr in den durch die Reformation geschwächten Ländern nördlich der Alpen zuhause war. Immer wieder, am nachhaltigsten durch die in den zwanziger Jahren des 17. Jahrhunderts erlassene *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegium et maleficiorum* versuchte die Römische Inquisition

gegenüber der Hexenverfolgung bremsend zu wirken. Ja die Instruktion wurde in Ostpreußen und Polen sogar zu einem unverzichtbaren Argumentationsreservoir und einer mächtigen Berufungsinstanz für die dortigen Gegner der Hexenprozesse (170). Immer wieder intervenierte die Kurie bzw. Mitarbeiter des Heiligen Offiziums in ganz konkreten Fällen zugunsten der Hexerei Angeklagter vor allem in Deutschland. So versuchten Papst Alexander und das Heilige Offizium 1657 „durch Gutachten und Ratschläge eine Welle teuflischer Besessenheit im Hochstift Paderborn, die in eine große Hexenverfolgung mündete, zu dämpfen“ (171). John Tedeschi, der die Mitte des 19. Jahrhunderts (zunächst 1809 nach Paris, dann) in das anglikanische Dubliner Trinity-College im Kontext der napoleonischen Wirren verschleppten Akten der Römischen Inquisition untersucht hat, erkennt in all den Prozessakten eine „skeptische und moderate Haltung“ der Römischen Inquisition gegenüber dem Phänomen der Hexerei: „Fall um Fall werden Angeklagte, die zugeben, sich dem Teufel verschrieben und am Hexensabbat teilgenommen zu haben, nicht zur Todesstrafe verurteilt, die die weltlichen Richter sowohl in Italien als auch in Nordeuropa verhängten, sondern zu mildereren Strafen: Abschwörung, das Tragen eines Büßergewandes, des so genannten *habitellos*, Haft, häufig in Form von Hausarrest, sowie zeremonielles Auspeitschen; und es sind uns Fälle bekannt, in denen Letzteres selbst zu vollziehen war.“ (86)

Claus Arnold kann in seinem Beitrag über die Auseinandersetzung der Inquisition mit dem toskanischen Wilhelmskultes vom 16. bis zum 18. Jahrhundert zeigen, dass die Inquisition alles andere als „mittelalterlich“ war: deren Bekämpfung des Aberglaubens und abstruser volksreligiöser Bräuche im 17. Jahrhundert geht mit der Legendenkritik der angesehenen Bollandisten und damit der positiven Aspekte der Geisteshaltung der Frühaufklärung Hand in Hand (177-178). Ähnliches hat auch Dominik Burkhard bezüglich des deutschen Umgangs mit dem Römischen Index aufzeigen können. Der kirchlichen Bücherzensur in Deutschland ging es gerade nicht um die „Zensurierung von Gelehrtenwissen oder die Exklusivierung von Herrschaftswissen“ (325). Vielmehr war die bischöfliche Zensur weitgehend unpolitisch und mischte sich nicht in spezifisch theologisch-wissenschaftliche Streitfragen ein. Für sie stand das Seelenheil der Gläubigen im Vordergrund: „Vor Ort ging es darum, schädliche Literatur fernzuhalten, die jeder lesen konnte und die für wenig Geld unters Volk gestreut wurde. Es fällt auf, dass bischöflicherseits fast nur ‚fromme Literatur‘ verboten wurde. Die Stoßrichtung ging eindeutig in Richtung Häresie, Aberglauben, falsche

Verehrung und Verwendung obskurer Gebete, Schriften und Andachten, denen eine, ohnfehlbare Seligkeit, gewisse Sicherheit vor Feuer, Wasser und Donnerwetter, Erscheinungen vor dem Tod und dergleichen' beigelegt wurde ... Es ging – so hat man den Eindruck – um das Verbot von falschem Anwendungswissen." (325) Die Zensur bekam hier ebenfalls deutlich aufgeklärte Züge und man wird auch heute noch, wenn man betrachtet, was an „frommer Literatur“ über bestimmte, von der Kirche nicht anerkannte Marienerscheinungen oder einer von New Age oder bestimmten charismatischen Gruppen inspirierten Spiritualität über ein religiös und theologisch völlig unbedarftes Publikum ausgeschüttet wird, dieser Zensur nicht jede Berechtigung absprechen wollen.

Freilich verschweigt der Sammelband in keiner Weise die dunklen Seiten der Inquisition und besonders des Index der verbotenen Bücher. Vor allem die nicht immer glückliche Auswahl der Bücher (28-34. 89-101) in der Frühphase der Indexkongregation, die auch auf die schlechten Rahmenbedingung dieser Kongregation (Zu diesem Thema ist der Beitrag Hermann H. Schwedts sehr aufschlussreich: Die Konsultoren der Kongregation mussten alle „gratis“ arbeiten. Im ersten halben Jahrhundert ihres Bestehens besaß die Indexkongregation nicht einmal eigene Büroräume, Sitzungen konnten nur in Privathäusern, etwa im Palais ihres Präfekten, stattfinden: 89-101) zurückzuführen ist, und deren taktisch völlig unzureichende Publikmachung *ad valvas ecclesiae* in Rom blieb letztlich ziemlich wirkungslos. Zumal in Deutschland, wo nicht einmal überall die Reformbeschlüsse des Tridentinums promulgiert wurden, fand der römische Index „nur geringe Resonanz“ (321). Sodass es sich bei den römischen Bücherverboten offensichtlich vor allem um ein „symbolisches Geschehen handelte, eine Abgrenzung vom Bösen und Verwerflichen, ohne dass dadurch auch faktisch was erreicht wurde.“ (306) Die Abschaffung des *Index librorum prohibitorum* im Jahre 1967 erfolgte wohl nicht nur deshalb, weil man sich nun mehr der „Mittel der Barmherzigkeit“ bei der Reinerhaltung des Glaubens bedienen und die Offenheit der Kirche für die moderne Kultur“ (so Prof. Ginzburg: 7) zeigen wollte, sondern weil dieses Instrument praktisch völlig untauglich geworden und das Gefühl für die oben angedeutete Symbolik weitgehend verloren gegangen war.

Im Großen und Ganzen bieten die Ergebnisse dieses ersten Symposiums zu Römischer Inquisition und Indexkongregation, dem weitere folgen sollen, ein neues sehr ausgewogenes Bild dieser beiden bislang viel zu negativ bewerteten, von antikatholischen Legenden und Mythen überwucherten

Institutionen. So spiegeln sie – wie Kardinal Ratzinger bemerkt hat – den menschlichen Aspekt des gottmenschlichen Charakters der Kirche wieder: „Wir begegnen der Menschlichkeit der Kirche auch in diesem ihrem Sektor – Menschlichkeit in dem doppelten Sinn der Schwachheit, des Versagens und der Fehlbarkeit, aber auch des guten Willens und des Mühens um Gerechtigkeit ... So dass dies kein Archiv des Bösen, sondern eben eine Spiegelung des Menschen in seiner Armseligkeit und Größe ist, in der auch immer wieder das Licht der Vermenschlichung durchleuchtet, die von der Begegnung mit der Gestalt Jesu Christi herkommt.“ (21-22)

**David Berger**

**Jacques Arnould, *La teologia dopo Darwin. Elementi per una teologia della creazione in prospettiva evoluzionistica*, Queriniana, Brescia, 2000, pp. 381.**

Questo libro riprende i principali elementi della tesi in teologia sostenuta dall'autore all'*Institut Catholique de Toulouse* nel 1997. Come è indicato dal sottotitolo lo studio pretende rivisitare la teologia della creazione sotto una prospettiva evoluzionistica.

Il libro è diviso in quattro parti. La prima è consacrata allo studio dell'evoluzione del vivente ed è articolata in altrettanto quattro capitoli. Nel primo si presenta il paradigma darwiniano come una vera e propria rivoluzione scientifica, comparata a quelle di Copernico e Galileo: «Come Copernico e Galileo, Darwin costringe a passare da una visione chiusa e ordinata del vivente ad una visione se non infinita, almeno contrassegnata dalla pluralità, dal disordine e a volte dall'assurdità» (p. 43). La visione darwiniana propone, in contrasto con quella classica ad essa precedente, un mondo in cui regna il caso e la cecità, dove l'uomo è in mezzo ai viventi, molto piccolo, e dove l'universo appare come privo di speranza e forse vuoto di Dio. Con l'evoluzione, secondo Arnould, si riabilita una nozione filosofica alquanto dimenticata: la contingenza (secondo capitolo). Con questo termine, l'autore intende il fatto che nella vita biologica, tale quale la conosciamo attraverso l'evoluzione, non si trova soltanto nella linea del progresso e del razionale. Come esempio si dà il caso degli argillosciti di Burgess nella Columbia Britannica (Canada) dove si trovarono forme viventi dissimili da quelle conosciute all'epoca e che i grandi studiosi del tempo vollero però collocarli nelle classifiche già esistenti. L'autore è d'accordo con Gould quando afferma che «l'evoluzione della vita sulla superficie del pianeta è simile ad un cespuglio che si ramifica copiosamente, continuamente sfronato dalla sinistra mietitrice dell'estinzione. Essa non può essere rappresentata dalla scala di un'inevitabile progresso» (p. 54). Infatti l'evoluzione dei viventi non si può predeterminare *a priori*, ma è il risultato di un gioco dei possibili, dove entrano in causa molti fattori a noi sconosciuti. In questo senso, si critica il postulato panglossiano secondo il quale tutto succede, nella vita, per il meglio, secondo le leggi implacabile di un progresso predeterminato.

A questo punto, entra in gioco il tema della selezione naturale, che Darwin vede guidato dal bene della specie raggiunto attraverso il bene dell'individuo. Il tema della selezione è completato con un accenno alle posizioni di Dawkins che afferma, nella conosciuta opera *The Selfish Gene*, che l'individuo è la migliore forma che ha trovato il gene per sopravvivere. Per

Arnould il principio della selezione non è tanto una legge-principio, quanto una legge-conoscenza in quanto che la selezione ci dice che di fatto ci sono alcuni organi o caratteri del vivente che sono selezionati per trasmetterli ai discendenti, ma non ci scopre il perché. Proprio al tema del finalismo è dedicato il quarto capitolo. Si constata l'abbandono del finalismo nella scienza che dà come risultato la concentrazione dello studio sulla legge e non sulla causa. Così il francese Claude Bernard alla fine del secolo XIX ammetteva una finalità dell'organismo da un punto di vista fisiologico, che non poteva tuttavia essere scoperto dalla fisica e dalla chimica, discipline che si concentrano sullo studio sulle cause prossime, e non della causa finale. Oggi si ritorna ad una certa finalità in biologia, respingendo però il finalismo che avrebbe la pretesa di vedere cause metafisiche finali nel mondo biologico: finalità senza finalismo (p. 101).

La seconda parte del libro è più teologica. Considera il vivente in quanto creato da Dio. Qui si tenta di fare una rilettura teologica del tema dell'origine facendo ricorso in modo speciale al concetto di evento, che «è ciò che accade in una certa data e in luogo determinato; è l'apparizione del nuovo» (p. 125). Si accenna anche al concetto rahneriano di autotrascendenza per capire il creato in un mondo in evoluzione, e anche a un triplice aspetto dell'idea di creazione, secondo diverse tappe *creatio originalis*, *creatio continua*, *creatio nova* (p. 132).

Un capitolo particolarmente lungo è dedicato al tema del determinismo biologico, legato al tema della selezione naturale, che poi cercherà di essere letto in chiave teologica accostandolo alla tematica dell'elezione divina. La tesi di fondo è che la selezione naturale, tale quale ce la presenta il darwinismo, non permette capire *a priori* gli esiti dei viventi, trovando nell'evoluzione biologica molti momenti che appaiono assurdi alla ragione umana. «Rileggere la creazione alla luce dell'elezione equivale a riconoscere, nello stesso tempo, che l'essere umano non ha accesso che ad un senso parziale, frammentario e a volte dispersivo, e che Dio solo possiede la chiave, il senso della storia» (p. 167).

Un tema che non può essere tralasciato è quello del finalismo. Secondo Arnould alcuni filosofi contemporanei, come Hans Jonas, che cercano di ritrovare il concetto di finalità nella moderna biologia, non chiariscono sufficientemente il suo ruolo né dentro la filosofia né dentro la biologia stessa, come non lo fa il ricorso alle cause tomiste che fece nel suo tempo la filosofia neoscolastica: «il teologo che, oggi, accetta il dialogo con le teorie dell'evoluzione deve mettere da parte qualsiasi *a priori* che somigli ad una Causa suprema: il solo *a priori* possibile è, a mio parere, quello che hanno accetta-

to di riconoscere Newman o Nogar: l'oscurità che deriva dall'assurdità apparente della realtà che ci è accessibile» (p. 185). Neanche è sufficientemente efficace il ricorso alla teoria del gioco per chiarire la teologia della creazione e il suo finalismo. L'autore analizza a questo riguardo le posizioni di A. Gesché e J. Moltmann, sottolineando d'un lato l'interesse che può suscitare una teoria del gioco per spiegare teologicamente la creazione nel senso di riscoprire tutta la sua struttura ludica che superi un rigido razionalismo. Ma d'altra parte il gioco, pur essendo utile, non può esaurire tutta la spiegazione onnicomprensiva della finalità della creazione. Dopo aver segnalato i limiti che la teologia della creazione trova per una comprensione esauriente del mondo, l'autore fa sue queste parole di J. Ladrière, a proposito della libertà, ma da lui applicate alla teologia della creazione: si tratta di introdurre «nella natura non nuove leggi, bensì un senso che da se stessa e in virtù delle proprie leggi la natura non aveva» (p. 220). Questo senso però è limitato per l'uomo. Soltanto Dio lo può conoscere in profondità.

La terza parte del libro è dedicata a dilucidare il tema della drammatica umana. Per fare ciò si propongono in due capitoli rispettivamente il tema della natura dell'uomo e del suo peccato. Il primo tema è considerato alla luce di due dimensioni costitutive: l'amore e la morte. Il tema dell'amore, anche umano, è onnipresente nella Sacra Scrittura. San Tommaso d'Aquino parla di un *ordo amoris* che fonda l'etica cristiana. La morte, secondo la prospettiva biblica del *Qoelet* non può essere considerata in modo banale come un mero accidente, bensì come un evento unico che dischiude il senso della vita. La prospettiva dell'amore e della morte aprono lo spazio alla drammaticità della vita dell'uomo che non si può afferrare in modo sufficiente come un'essenza astratta e atemporale.

Una tale drammaticità si mostra chiaramente quando si considera il peccato del mondo e dell'uomo, in modo speciale il peccato originale. Per spiegarlo, alcuni autori come A. Léonard, hanno fatto ricorso ad un Adamo meta-storico; altri, come Rahner, hanno mostrato una cautela eccessiva per non invadere il terreno della scienza. G. Martélet lo vede in prospettiva più sincronica che diacronica per la quale il peccato di Adamo è un peccato dovuto all'infanzia dell'umanità ed è meno grave che quello che si commetterà alla fine, quando l'umanità avrà raggiunto la sua età adulta. Altri capiscono il peccato originale in prospettiva evoluzionistica, come la pretesa di «imporre il proprio ordine alla creazione, rifiutando il disordine che in essa scopre e sperimenta» (p. 287). La propagazione del peccato originale è di ordine genetico e culturale, secondo l'autore (p. 291). E comunque Cristo, nuovo Adamo, che può dare una luce più chiara per una comprensione della dram-

maticità dell'essere umano e del suo peccato. Il teologo «deve guardarsi da una curiosità eccessiva nei confronti di queste umanità primitive; deve essere prudente nella sua terminologia» (p. 299). L'identità precisa del primo uomo rimane misteriosa, come l'apparizione stessa dell'umanità. La pretesa di una totale obiettività scientifica sull'origine dell'uomo è irraggiungibile. Il fatto però del peccato non impedisce all'uomo, rinnovato in Cristo, di cooperare all'opera della creazione con la sua attività.

La quarta e ultima parte del libro è dedicata a collegare la creazione con il mistero dell'alleanza di Dio con gli uomini in Cristo. In un primo capitolo si parla del ruolo di Cristo nella creazione, ricordando diverse opinioni degli esegeti (von Rad, Schmid, Westermann, Anderson, ecc.) sui rapporti biblici tra creazione ed alleanza. Poi ci si domanda se la redenzione di Cristo arriva soltanto all'uomo o anche al mondo. L'autore ritiene che tutto il mondo, e non soltanto l'uomo, sia l'oggetto di una tale opera salvifica. Il capitolo finisce con la considerazione del ruolo di Cristo nel cosmo, seguendo soprattutto i lineamenti di Teilhard de Chardin. Il libro si chiude con un ultimo capitolo dedicato al mistero dell'alleanza tale quale appare nella Bibbia, che permette di essere lo sfondo sul quale leggere il libro della creazione. In questa troviamo un Centro che ricapitola in sé tutto il creato: Cristo stesso.

La conclusione riprende alcune delle principali tematiche esposte lungo il percorso dello studio: la vitalità del paradigma darwiniano che presenta una visione del vivente piena di spazi misteriosi e non sufficientemente esplorabili *a priori*, l'importanza della selezione naturale, che l'autore di nuovo affianca all'idea teologica di elezione, il bisogno di trovare nel mondo un senso teologico pur nella oscurità del peccato, la possibilità di accedere attraverso il creato al Dio dell'alleanza rivelato da Cristo.

Fin qui abbiamo esposto un riassunto delle idee di Arnould. Facciamo adesso alcune note critiche. Prima di tutto bisogna riconoscere un lodevole intento di rivisitare la teologia della creazione a partire dal paradigma darwiniano, che permetta un dialogo fruttuoso tra la fede e la scienza. D'altra parte la gran quantità di autori consultati e la folta bibliografia parlano di uno studio serio. Ma leggendo il libro si ha l'impressione che la teoria dell'evoluzione è un'evidenza che la scienza stessa accetta senza nessun dubbio. Invece oggi ci sono non poche voci provenienti dello stesso campo scientifico che, senza negare la teoria dell'evoluzione, vi trovano non pochi elementi da chiarire. Lo schema generale dell'opera e quello particolare dei capitoli non segue sempre una linea logica. Sembra anche che in varie occasioni si mescolino elementi scientifici e teologici quando si parla, per esempio, dei temi di selezione naturale e di elezione teologica (pp. 161-172). La posizione dell'auto-



re sul tema della finalità nell'evoluzione non è chiara perché da una parte l'ammette, come questione del senso, però dall'altra sembra negare una finalità *a priori* in base al principio della selezione naturale. La rapida critica poi delle cause aristotelico-tomiste non sembra convincente. Gli accenni a tanti autori diversi la cui posizione è molto brevemente esposta e criticata, inserendoli a volte in contesti che sembrano fuori delle loro aree di studio specifiche, dà un'idea talvolta confusa sia di perché li si inserisce in quel determinato momento dello sviluppo delle idee, sia del suo pensiero. Finalmente, si desidererebbe più chiarezza nella trattativa propriamente teologica che spesso è confusa con altre prospettive non propriamente tali. Se il dialogo che propone l'autore tra la scienza e la fede è altamente auspicabile, tuttavia il modo concreto di portarlo a termine in questo studio non sempre si mostra convincente, perché non c'è una netta distinzione tra le diverse forme di sapere che dà come risultato un ecletticismo ambiguo e poca chiarezza nella successione logica delle idee e delle argomentazioni. Questi accenni critici non tolgono per nulla la validità e la serietà dello studio, e soprattutto del suo intento di mettere assieme in un dialogo fecondo la teologia e la scienza.

**A. Pedro Barraón, L.C.**

Angela Ales Bello (a cura di), *Le figure dell'altro*, Effatà Editrice, Torino 2001, pp. 334.

Il volume nasce dalla ormai consolidata collaborazione tra docenti dell'Università degli Studi Roma Tre – Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Filosofia –, docenti della Libera Università Maria Santissima Assunta di Roma e docenti della Pontificia Università Lateranense, ed in particolare della Facoltà di Filosofia.

Esso raccoglie una serie di interventi sul tema della differenza. Tale tema, giova qui ricordarlo, ha attraversato la riflessione filosofica di tutto quanto il novecento ed è stato posto in evidenza dalle indagini congiunte di più scienze: quelle umane, quelle propriamente legate ai mezzi reali della comunicazione del nostro tempo e quelle più direttamente connesse invece con i mezzi virtuali sempre della comunicazione.

Si tratta qui di una prima analisi delle differenze che quotidianamente viviamo, differenza di culture, di generi, di opinioni, ideologie, di punti di vista; tutte e comunque connesse ad una complessità sempre più crescente e ad una separazione che diviene in realtà mescolanza di elementi. Una mescolanza che, si badi bene, si fa sempre più acuta. La curatrice del volume – Angela Ales Bello, docente di Storia della filosofia contemporanea presso la Pontificia Università Lateranense, Facoltà di Filosofia – non esita nell'annunciare nella prefazione al volume (cfr. p. 4) la stampa di altri contributi tutti legati al tema della politica della differenza, già oggetto di un più ampio progetto di ricerca finanziato dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, e volto ad analizzare il tema della differenza dal punto di vista filosofico, dell'antropologia culturale, della sociologia, della cinematografia; un contributo speciale sarà rivolto ad indagare la realtà virtuale.

Premessa al lavoro, la definizione del concetto di impegno da parte del docente universitario, inteso come soggetto stimolato dal contesto sociale in cui opera. Come tale, e nello specifico come filosofo, egli non può sottrarsi dall'indagare il tema della differenza documentandolo ed interpretandolo. Egli non può estraniarsi e vivere in un mondo tutto suo, quasi astratto; deve fare invece i conti con la realtà che lo circonda superando tutte quelle che sono le tendenze dell'età contemporanea e che inevitabilmente portano ad una assolutizzazione dei piani di ricerca e quindi a valutare secondo gerarchie che sono anch'esse basate sulla differenza.

I testi raccolti nel volume sono legati a fili conduttori ben precisi.

In primo luogo la ricerca attorno alla questione della differenza come tale. Di qui il contributo di Ales Bello (*L'altro, il diverso, l'estraneo. La dif-*

*ferenza nell'antropologia fenomenologia: oltre Edmund Husserl*), quello di Brezzi (*Una filosofia dell'altro: Emmanuel Lévinas*) e quello di Iannotta (*Identità e alterità nell'esperienza del sé: Paul Ricoeur*). Tutti e tre i contributi affrontano nel contesto storico in cui viviamo il tema della pluralità delle culture, fino a palesare che esiste una diversità ma che questa non deve essere assolutizzata in maniera tale da poter giustificare le divisioni e le opposizioni che esistono nel genere umano. La differenza serve anche per chiarire la molteplicità degli usi del termine estraneo; non solo, ma una giusta definizione del termine permette anche di indagare due diversi piani quello esperienziale e quello storico della stessa categorizzazione fino a stabilire tra loro una vera e propria connessione. In particolare, la Ales Bello (cfr. pp. 8-9) nota come il metodo fenomenologico si riveli strumento privilegiato di "fondazione", intesa nel senso di "giustificazione" e assumendo necessariamente le caratteristiche di un'indagine filosofica.

In secondo luogo la questione della differenza intesa in senso squisitamente filosofico e nel contesto del primo e secondo novecento. In questa sezione, i contributi di Cipolletta (*Il cammino nella differenza: Martin Heidegger*), di Di Marco (*Gilles Deleuze. Pensare la differenza*) e quello di Dovolich (*Différance e Decostruzione in Jacques Derrida*). I tre saggi analizzano il rapporto con il tema dell'alterità in una direzione più squisitamente teorica dedicata proprio alla differenza. Così Cipolletta, la quale considera dapprima la crisi della idealistica differenza tra soggetto-oggetto come l'inizio fenomenologico del pensiero heideggeriano (pp. 110 ss), e poi la differenza sulla linea del tempo, quella ontologica, la svolta tramite la stessa trasformazione dell'essenza e della differenza ontologica (pp. 123 ss) e l'eventualità del linguaggio e l'arte come apertura di nuovi mondi storici finalizzati ad una differenza nell'evento stesso (pp. 152-173). Poi Di Marco, che focalizza la sua attenzione sulla possibilità di pensare la differenza attraverso un pensare che cerca nuove possibilità di vita e che si pone in relazione sostanziale con il nuovo, con lo straordinario e con l'apparenza della verità, intendendo per nuovo non tanto ciò che è, il presente, quanto piuttosto l'attuale, ciò che diviene, quel divenire del nostro presente che Nietzsche indica come l'inattuale, l'intempestivo, un adesso del nostro divenire che non è storia, ma senza il quale non si potrebbe fare niente nella storia (cfr. pp. 221-224). Infine Dovolich, la quale «ritagliando queste due parole chiave [Différance e Decostruzione] dal complesso percorso teorico di Derrida intende mettere in evidenza come, lavorando al margine di tali questioni, egli si collochi al centro della filosofia della seconda metà del novecento, raccogliendo l'eredità di alcune delle sue proposte più significative senza rifiutare la responsabilità che il pensiero impone per l'a-venire» (cfr. pp. 225-226).

Poi il tema della differenza nell'antropologia filosofica. In questa parte del volume il saggio di Pansera: *Dalla differenza biologica alla peculiarità dell'umano: Scheler, Plessner e Gehlen*. L'autrice sviluppa dapprima una serie di considerazioni sul problema uomo nell'antropologia filosofica (pp. 262-263), poi passa in analisi la posizione dell'uomo nel cosmo e quindi le considerazioni di Max Scheler attorno alla differenza tra uomo e animale (pp. 264-272), poi ancora focalizza l'attenzione sull'eccentricità dell'uomo quale si evince dall'analisi del pensiero di Plessner ed in particolare dall'interpretazione delle tre leggi antropologiche (pp. 273-282), infine tratta il tema del posto dell'uomo nel mondo quale si evince dall'opera di Gehlen (pp. 282-293). La netta differenza che esiste tra l'uomo e l'animale, nonché la netta superiorità dell'uomo viene vista dai tre autori presi in esame dalla Pansera in maniera molto diversa, con percorsi vari e quasi alternativi tra di loro, ma comunque in armonia con le loro precomprensioni e presupposizioni filosofiche di base: tutti concordano che «non vi è alcun bisogno di spiegare la differenza tra l'animale e l'uomo ricorrendo alla presenza in quest'ultimo di una "scintilla divina", di un principio spirituale che lo informi e lo caratterizzi, ma è invece possibile qualificare l'essere umano come un "essere completamente naturale" e tuttavia privilegiato e assolutamente distante da tutti gli altri viventi» (cfr. p. 293).

Infine, il tema della differenza al femminile con i contributi di Brezzi (*Coltivare l'umanità: l'altro ed il suo dire*) e di Abbate (*L'occhio della pietà: Martha C. Nussbaum*). Se a tutti è noto l'impegno della Brezzi verso il tema della differenza al femminile, impegno sia letterario (basterà qui citare *La passione di pensare* edito da Carocci nel 1998) sia "politico" (si ricordi a tal proposito che la nostra è delegato del Rettore per le Pari opportunità, è promotrice di un centro di studi sul pensiero femminile e che nel corso del tempo ha realizzato una serie di seminari e di incontri volti ad approfondire e a fare conoscere – per chi ne fosse digiuno – il tema dell'alterità e del pensiero femminile), il saggio di Abbate si pone innovativo anche nel tema: interessante l'analisi del pensiero della Nussbaum che si pone «come una voce "isolata" in un quadro tutto al maschile quale quello che si è venuto delineando» (cfr. p. 5) e l'idea di sottolineare come sia possibile per l'uomo sviluppare capacità morali e allenare quel suo occhio di pietà che gli permette di non far spengere il tema della speranza e della pietà stessa; un po' come Balduino il protagonista di Jubiadà e qui preso a parabola, il quale «grazie ai racconti della collina di Bahia ha potuto essere un uomo migliore» (cfr. p. 334).

In tutti i saggi presi in esame si studiano i settori in rapporto con il tema dell'alterità: dalla speculazione filosofica, all'apporto dell'antropologia filo-

sofica, fino al riferimento forse quasi scontato della differenza di genere. Il tutto caratterizzato un minimo comun denominatore: una indagine continua sull'essere umano da un lato, una certa continuità di analisi di problemi quali emergono dalle opere di autori in gran parte della scuola fenomenologia dall'altro.

Accanto a ciò, una lunga comunanza di ricerca ed una amicizia consolidata che caratterizza il gruppo e che ha eliminato ogni difficoltà e che ha permesso che le linee dell'analisi condotta da ogni singola autrice confluissero poi in un lavoro collettaneo tipo questo, al quale va il plauso sia per i contenuti, sia per la forma, sia per la sobrietà dello stile, sia per una certa capacità di uso del sinonimo che rende più semplice un tipo di lettura che altrimenti potrebbe ad alcuni risultare ostica.

Interessante infine notare che siano state tutte delle donne che si occupano di filosofia a parlare di uomini che hanno fatto filosofia: questo ha permesso di evidenziare ancora di più quale sia stata la risposta che loro hanno dato al tema della differenza.

**Elio Limentani**

**Elio Matassi, *Bloch e la musica*, Edizioni Marte, Salerno 2001, pp. 87.**

Può oggi la musica aiutarci a sperare? In un mondo in cui sembra che si sia volutamente respinta ogni possibilità di sperare, nel quale abbiamo abbandonato – anche a seguito dell'ultima guerra mondiale e della contingente situazione politica – il sogno di un tutto associando questo tutto al totalitarismo è ancora ipotizzabile che la musica abbia un suo spazio ben definito capace di aiutare l'uomo ad emergere? In un mondo tutto volto al tecnologico, nel quale i giovani cercano soluzioni e paradisi alternativi, dove folle è la corsa verso un futuro senza redenzione, può la musica ed i messaggi ad essa legati assurgere a luce di speranza?

Questi gli interrogativi che si pone Elio Matassi nel suo ultimo lavoro riprendendo da vicino il pensiero di Bloch, pensiero che parla appunto di speranza e che risulta nel contempo una voce lontana, quasi persa nella storia dei tempi del trascorso secolo e che entra in stridente contrasto con lo scenario mondiale.

Il libro del nostro risulta particolarmente interessante proprio per questo: riporta alla ribalta uno dei temi fondamentali del pensiero del filosofo tedesco, la musica ed indaga con forza proprio lì dove il suono incanta per ricordare e lasciare vibrare ancora l'appello a quella tenue possibilità che consente di individuare nella musica non solo quel senso di dispersione che aiuta ma anche il sogno di un nuovo tutto che è *ad-venire*.

Matassi si insinua con facilità in uno dei nodi più problematici – ma nel contempo più fecondi – del pensiero di Bloch: l'apparenza e la sostanza. E nonostante questa distinzione sembra ormai stridente alla luce delle problematiche emerse nel dibattito filosofico moderno che sembra aver sepolto proprio tale distinzione, è il mezzo con cui l'autore indaga il valore dei suoni intesi come apparire ed espressione che non rimandano ad una referenza certa, come segni di segni, o come i segni dell'arte musicale disseminatrice per eccellenza, quanto piuttosto sono il segno tangibile del tempo lineare e nascondono nella loro capacità di seduzione sia la via della perdizione sia quella che conduce alla realtà.

Non a caso, l'analisi del nostro parte proprio dalla ricerca dell'incanto che la musica può produrre e nel contempo del pericolo che essa nasconde: la storia raccontata da Ibsen e riportata dal filosofo della speranza nel suo libro *Tracce* evidenzia proprio la capacità dei suoni stessi di suscitare delle potenze quasi sotterranee che dominano perfino Lars – il protagonista della parabola – e che riescono a portarlo alla dannazione. Il nostro indaga proprio questo potere della musica cercando di guadagnare per noi, in questi tempi

così bui, quell'autenticità ausiliatrice della musica stessa che Bloch chiama "seconda musica" (cfr. p. 9).

L'indagine di Matassi si muove su due piani strettamente connessi tra di loro. Come prima cosa la ricerca della fonte cui Bloch e i suoi contemporanei si ispirarono per le considerazioni sul messianesimo dell'esperienza musicale; di qui le considerazioni attorno rapporto tempo musica in Rosenzweig. Poi, il nesso tra musica e redenzione quello stesso rapporto già posto in luce da Benjamin giovane negli scritti sul *Trauerspiel* e la tragedia dove veniva evidenziato il primato estetico e messianico della musica capace di andare oltre l'apparenza ed il visibile. Del resto, giova qui ricordarlo, la tragedia per Benjamin evoca il lutto e la commozione che segue al lutto è la via della redenzione; la musica, come arte meno compromessa dall'apparenza, è capace di dilatare il lamento fino ad aprire la strada del riscatto in modo tale che la commozione – quando questa è autentica – diventa il momento in cui la bellezza si spegne per accedere al sublime (cfr. pp. 22-23).

Matassi, che già si era occupato in altri lavori del tema della musica in Bloch sottolineando le differenze che emergono tra la prima e la seconda edizione del *Geist der Utopie*, analizza qui oltre il tema del legame tra tempo e musica, anche quello del rapporto tra tempo e spazio così come viene affrontato nei riferimenti alla musica presenti nell'opera di Bloch stesso nella maturità. Alla luce degli studi fatti da Boch, e delle influenze sulla sua opera delle considerazioni attorno alla fisica affrontate da Riemann, Matassi pone in evidenza quel "fermarsi" così importante nella musica stessa e che Bloch indica come la figura del proprio ritorno in patria lo spazio emerge lì dove il tempo si ferma, in quel *contra-tempo* che taglia verticalmente lo scorrere temporale nell'attimo adempiuto dell'*Anagnorisis* (cf. p. 30). La musica è di conseguenza l'unico luogo dove l'attimo si esprime fino a diventare anche spazio, fino a farsi annuncio della redenzione: la musica spaziale è, quindi, solo "un diverso atteggiarsi della specifica temporalità musicale (cfr. p. 36).

A fronte di questa puntualizzazione del problema spazio-tempo, Matassi torna anche a cercare di chiarire cosa possa essere quella "seconda musica" di cui Bloch parla nel *Geist*. Ecco allora la precisazione necessaria: non solo il tempo della musica è diverso dal tempo esterno, ovvero quello della società collettiva, ma il carattere *ex-centric* della musica non è univoco neanche in se stesso; il fatto che essa possa esprimere anche delle dissonanze vaganti è indice della possibilità che esista un *contro-movimento*. Del resto, anche la musica atonale che sembra totalmente anarchica va alla ricerca di un punto finale. Quello che preme a Matassi è – nella sostanza – far emergere nella musica blochiana il nesso esistente tra musica e storia (cfr. p. 43).

Interessanti poi le pagine in cui il nostro tratta della seconda musica, nelle quali palesa come la musica stessa rappresenti l'unica strada per accedere alla verità seconda: tentativo del nostro è da un lato ripercorrere le concezioni dell'epoca attorno all'antica disputa se venga prima la parola o il suono, in modo tale da comprendere meglio il terreno in cui Bloch si è mosso, dall'altro analizzare se quei brevi stralci di concezioni così vicine al filosofo possano chiarire alcune pagine oscure del *Geist*.

Tema fondamentale del libro – a nostro avviso degno di essere segnalato per i temi innovativi trattati e per la puntuale analisi che viene condotta in uno stile sobrio ed in linguaggio chiaro, corretto e ricco nell'uso del sinonimo – rimane comunque quello di indicare l'importanza del tema dell'incantamento della musica e della via da seguire per uscire dall'illusione estetica: il grembo della musica continua a partorire utopicamente ed è per questo che dietro l'apparire non c'è alcuna sostanza velleitaria quanto piuttosto l'anticipazione di una essenza che è da venire (cfr. p. 64).

Le ultime pagine del libro sono quindi dedicate al tema dell'ascolto e alla sua interiorizzazione. Quest'ultima non porta ad una chiusura al mondo degli altri e non è neppure un tempo dissonante con il tempo della collettività: anzi dalla musica, dal suono e dalla sua interiorizzazione, emerge il senso della comunità stessa; di una comunità ottimale che si consegue proprio a partire dalla sua enfattizzazione (cfr. p. 68). Non a caso, Matassi conclude che l'estetica blochiana pur passando per il piacere si nega ad esserlo, in quanto la musica non è solo dispersione ed incantamento; tuttavia Bloch non insegue un'estetica della negatività, come quella di Adorno: la musica può far uscire quel senso utopico e di speranza che è in ognuno di noi.

Un'ultima considerazione a margine dell'analisi del ben concepito libro di Matassi: in un mondo in cui le illusioni non trovano più posto ed in cui ci confrontiamo ogni giorno con la cruda realtà fino a considerare – quasi come un eco leopardiano – la felicità solo come momentanea soppressione del dolore, le considerazioni poste in essere nel libro del nostro potrebbero aiutare quanti – giovani e meno giovani – vogliono diventare più forti proprio a fronte della seduzione dei suoni: l'aiuto della musica potrebbe consentire, partendo dal bello e dalla fruizione estetica, di individuare il cammino verso il vero, imparando a sperare anche oltre la dispersione. E le parole di speranza dell'utopico Bloch suonano più che mai attuali.

**Elio Limentani**