

R E C E N S I O N I

“Pro captu lectoris habent sua fata libelli”

[“Il destino di un libro dipende da chi lo legge”]

TERENZIANO MAURO (II sec.)



ROBERT SPAEMANN, *Rousseau, cittadino senza patria. Dalla “polis” alla natura*, a cura di Leonardo Allodi, con prefazione di Sergio Belardinelli, Ares, Milano 2009, 160 pp., € 14,00.

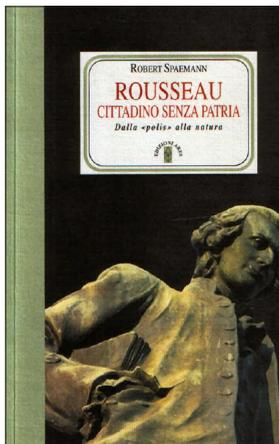
Fra il 1962 e il 1978, Robert Spaemann produsse quattro saggi su Jean-Jacques Rousseau, che furono raccolti in un testo dal titolo *Rousseau. Mensch oder Bürger. Das Dilemma der Moderne*. La versione italiana *Rousseau, cittadino senza patria. Dalla “polis” alla natura*, tradotta e curata da Leonardo Allodi, che ne ha firmato anche la postfazione, e con la prefazione di Sergio Belardinelli, è stata pubblicata alla fine del 2009.

Spaemann legge Rousseau quale espressione paradigmatica della modernità in cui l’inversione della teleologia produce nel pensiero una infinità possibile di aperture da giungere nei tratti parossistici a espressioni paradossali, quali: «laddove viene abbandonato ogni concetto platonico-teleologico dell’essenza dell’uomo e laddove anche l’immagine del Figlio dell’uomo non viene più accettata come risposta irrinunciabile alla domanda “che cosa è l’uomo?”, subentra una nuova versione dell’*Ecce homo*, la versione di Rousseau, la versione di Nietzsche [...] la via che qui si apre è infinita» (p. 20). Diverse e degne di attenzione sono le “vie” rousseauiane illustrate da Spaemann e che pongono il pensatore di Ginevra quale antesignano e apripista di successivi sviluppi, anche divergenti, della modernità e della post-modernità; tuttavia,

lo spazio che riannoda tutte le riflessioni può esser rintracciato nei concetti di “polis” e di “natura”, che il sottotitolo dell’edizione italiana richiama. Questi concetti, peraltro, di ritorno anche nel dibattito contemporaneo rivestono il testo spaemanniano a distanza di anni dalla sua redazione di un significato eminentemente attuale. Natura umana e cittadinanza in Rousseau s’intrecciano in maniera tumultuosa, si avvicinano e si allontanano irrimediabilmente, si sovrappongono e, allo stesso tempo, si differenziano radicalmente. L’*homme naturel* — concezione assolutamente astratta dell’uomo — è «un essere narcisistico indipendente» (p. 20),

difficilmente conciliabile con la dimensione sociale. Contemporaneamente, per Rousseau il modello di polis non è Atene ma Sparta, laddove l’uomo risulta un ingranaggio del fitto meccanismo statale ed è tutto immerso nel politico: è un mondo, ove domina la “*volonté generale*”, e in cui l’educazione equivarrebbe alla socializzazione in modo tale che si compia la “de-naturalizzazione” umana. In questo si scorge quel movimento oscillatorio che va dalle ideologie radical-emancipatorie e libertarie al totalitarismo culturale e politico che nei secoli successivi prenderanno

forma filosofica e politica e il cui primo laboratorio intellettuale è rintracciabile in Rousseau. Il nodo teorico interessante, però, sta nella non riproducibilità né dell’*homme naturel* — perché non si può tornare a fantomatiche età originarie —, né del cittadino spartiano, a causa della visione antropologica cristiana che ha sottratto all’uomo la possibilità di essere realmente cittadino donandogli



una patria comune al di là di questa terra, per cui il cristiano vive in uno stato di indifferenza rispetto alla vicende della storia: «*il cristianesimo dissolve il monismo politico dell'Antichità e rende [...] "buona ogni politica", ma in questo modo rende impossibile una educazione politica pensata come integrazione totale*» (p. 33). Ora che, dunque, la *polis* è morta s'impone la necessità di trovare un equilibrio che permetta quell'autoreferenzialità dell'uomo naturale nelle condizioni della società borghese. L'uomo borghese, altresì, non è una risposta a questa necessità in quanto vive una *existence double*: «*egli è il risultato della dissoluzione della totalità politica*» (p. 102), in quanto vorrebbe mantenere il primato del sentimento della natura in ambito civile.

Su questa scia occorre approfondire che cosa Rousseau intenda per natura, per capire il suo rifiuto nell'ambito del "naturale" dell'essere razionale e dell'essere sociale dell'uomo, caratteri tipici dell'*entelechia* classica che Spaemann assieme al connesso carattere teleologico difende quale garanzia della vera dignità dell'uomo.

In origine, nel mondo greco la *physis* veniva contrapposta al *nomos*. Con Platone e Aristotele il *nomos* fu considerato quale realizzazione della natura dell'uomo e i due concetti furono messi in correlazione, in età medievale, soprattutto da Tommaso d'Aquino che nella natura vide una tendenza formale al *bonum* e, infine, alla *beatitudo*. A partire dal tardo Medioevo questa attitudine teleologica iniziò a entrare in crisi, tanto che il termine natura apparve successivamente ai pensatori della modernità come ambiguo proprio a causa dell'*«abbandono dell'osservazione teleologica della natura»* (p. 84). Hume, Boyle e Voltaire contribuiranno alla negazione o alla mistificazione del termine e nel XVIII secolo il concetto di natura apparirà da un lato legato al concetto di *emancipazione*, dall'altro, ulteriori *querelle* teologiche delinearanno, sia in ambito cattolico sia in ambito protestante, una riproposizione del concetto. A Rousseau giungono due espressioni distinte, all'interno delle quali egli si dibatterà: l'una che vede la natura come un qualcosa di puro, mutuata dalla teologia cattolica e "secolarizzata" dall'illuminismo francese, che considererà lo *status naturae purae* un sistema chiuso, e l'altra, di marca protestante, che vede la natura come radicalmente cattiva e quindi auspica un momento emancipatorio rispetto ad essa. Lo *status naturae purae* di Rousseau — spiega Spaemann — è uno stato originario che non vuol dire primitivo, ma pre-sociale, in cui l'*homme naturel* è un essere che prescinde

dalla lingua e in cui vive nella pienezza della sua autosufficienza: «*naturale è, infatti, solo ciò che può essere sviluppato dalla struttura delle capacità del singolo individuo*» (p. 95). È sostanzialmente uno stato istintivo lungi dall'*animal rationale* e sociale aristotelico. L'uomo esce — irrimediabilmente — dallo stato di natura in maniera ambigua: «*la voce che richiama l'uomo da l'età naturel è la voce di Dio e del male insieme*» (p. 97). Lasciare lo stato di natura significa immergersi totalmente nell'ambito storico-sociale e quindi nel politico, ove l'apparire diventa l'essere: «*l'ideale politico di Rousseau è una natura che lascia emergere a tal punto l'apparire da far scomparire l'essere, la natura*» (p. 101).

In questo contesto l'unica *chance* che resta a Rousseau è impartire agli *Émile* una *éducation naturelle* che si ponga come «*fine il fine della natura*» (p. 39) e che consista nel «*ripristino totale dell'autoreferenzialità del soggetto naturale*» (p. 103). Qui diverrà possibile quello stadio "superiore" che la colpa originale ha propiziato. La coscienza diventa quella forma superiore di riferimento a se stessi che proprio nelle condizioni della società borghese può essere esperita: «*nella coscienza l'uomo moderno ritrova la sua autarchia, il suo equilibrio assoluto. All'apice della civiltà egli diventa nuovamente l'uomo "naturale", il "selvaggio nella civiltà"*» (p. 119). Pertanto, «*education naturelle [...] significa distacco da una eticità pubblica, che esiste solo in apparenza, e un volgersi della soggettività alla propria moralità*» (p. 44). Spaemann, a buon diritto, in questo nuovo scenario che preannunzia varie tendenze post-umane tipicamente contemporanee, vede sorgere una nuova antropologia storica e, ancor prima, le fondamenta per una filosofia della storia, che l'ontologia classica avrebbe reso impossibile: si diviene uomo quando s'inizia il cammino di fuoriuscita dalla natura; in quanto *animal rationale*, l'uomo è un essere storico e realizza se stesso nello stato di bisogno rispetto ad altri. Il bisogno che costringe l'uomo in legami infiniti considerati intollerabili catene è motivo di estraneazione e alienazione che, tuttavia, non può essere superato senza sviluppare un sentimento d'amicizia con la necessità. Ad *Émile* alla fine rimarrà solo questa possibilità: «*l'amicizia con la necessità, ultima e unica necessaria condizione dell'amicizia con se stessi*» (p. 123). Attraverso l'educazione quindi deve emergere l'*homme naturel* a uno stadio superiore, ricreando quell'autarchia originaria che sta, innanzitutto, nel radicamento delle convinzioni nell'esistenza e condurre l'uomo ad essere il "buon selvaggio nella società".

In questo è chiara la ribellione dell'istinto contro la ragione e l'elogio dell'autarchia che rende difficile se non impossibile la socialità tra gli uomini. Il movimento, allora, può essere immaginato in maniera assoluta dalla natura — come stadio originale — alla natura — come stadio conquistato nell'*état civil*. Nel paradosso dell'*Émile* si scorge che l'unica modalità di raggiungimento della felicità è il «*superamento di quella contraddizione tra essere e apparire che è propria del borghese*» (p. 114). La società borghese, allo stesso tempo però, permette il movimento di emarginazione da essa in cui l'uomo può ritrovare se stesso. A questo proposito Spaemann cita l'intuizione di Claude Levi-Strauss, secondo cui in Rousseau: «*la giustificazione più alta della società borghese è [...] il fatto che questa società consente ad un determinato tipo di individui di assaporare il più elevato sentimento di felicità ritirandosi da essa, vale a dire attraverso una vita ai suoi margini*» (p. 125). L'*Émile* — opera sul principio che l'uomo è buono per natura e sull'origine del vizio, in cui il paradosso: «trattato sull'educazione o sogni di un visionario?» — è ben lungi dall'esser risolto — è un testo essenziale grazie al suo contenuto «inesauribile», che lo rende attuale anche ai nostri giorni in cui contenuto e finalità dell'educazione si fanno sempre più liquide e si discute di «emergenza educativa»: per Spaemann «è, *considerate tutte le circostanze, in particolare anche quelle negative, un libro ricco d'insegnamenti*» (p. 132). Rousseau, infine, diventa davvero «inesauribile»: basti pensare allo stuolo di successivi pensatori che a lui, criticamente o meno, hanno fatto riferimento, da Kant a Hegel, da Marx a Jean Piaget... Emblematicamente: «*Rousseau [...] non era "rousseauista", o in ogni caso, fu sempre allo stesso tempo "anti-rousseauista". Egli ha messo a disposizione dei modelli per quasi tutte le possibili posizioni dell'esistenza moderna*» (p. 121). L'anelito al superamento del paradosso, infine, non può non essere anche tipico di Rousseau la cui sintesi ci è data nelle parole del «Vicario savoiardo» dell'*Émile* e che, allo stesso tempo, sono segno della sofferta scissione tra essere e apparire, fra natura e cultura: «*attendo il momento in cui, liberato dalla prigione del corpo io stesso sarò senza contraddizione, senza divisione e soltanto di me avrò bisogno per essere felice. Mentre dunque attendo, io sono già in questa vita, poiché tutti i mali di essa per me contano appena. Osservo questo quasi da estraneo rispetto al mio essere, e tutto il bene reale, che posso ricavare da essa, dipende da me*» (p. 47).

Daniele Fazio



COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 110 pp., € 6,00.

L'uomo, con la sua ragione, può distinguere il bene dal male? Esistono dei valori morali validi per tutti? Un linguaggio etico universale può contribuire alla pace delle comunità e alla felicità dei singoli? La comunità politica come si deve rapportare alla legge morale?

Sono queste le domande da cui scaturisce questo testo denso e raffinato che la Commissione Teologica Internazionale, organismo della Congregazione per la Dottrina della Fede, offre alla riflessione dell'uomo contemporaneo, il quale, vivendo in un contesto di relativismo etico e di positivismo giuridico, rischia di perdersi in discorsi morali semplicisticamente formali come l'etica del discorso, che non sfiora minimamente il problema dei fondamenti della morale stessa. La tradizione occidentale, ormai nel suo millenario lavoro culturale, ha elaborato il concetto del legge morale naturale.

A ben vedere, però, le sapienze e le religioni più antiche pur con linguaggio e rappresentazioni diverse hanno in qualche maniera compreso che l'uomo può distinguere il bene dal male e che esistono delle costanti etiche valide per tutti gli appartenenti alla specie umana. In virtù di una rinnovata conoscenza di questo orientamento, che ha fondamento nella stessa natura razionale dell'uomo, il documento riconosce l'urgenza della trattazione di tale tematica, per «*[...] arrivare a dirci, al di là delle nostre convinzioni religiose e della diversità dei nostri presupposti culturali, quali sono i valori fondamentali per la nostra comune umanità, in modo da lavorare insieme a promuovere comprensione, riconoscimento reciproco e cooperazione pacifica fra tutte le componenti della famiglia umana*» (p. 108).

Dopo l'Introduzione, il primo capitolo si occupa di individuare quelle «*convergenze*» etiche, che accomunano le civiltà. Si scopre così che la regola d'oro — non fare agli altri ciò che non vorresti sia fatto a te — da cui può emergere una prospettiva etica oggettiva e universale, pur codificata in diversi modi, è testimoniata dalla cultura indù, dalla sapienza buddista e cinese, segnata dal taoismo, dalle varie tradizioni africane che incentrano la loro esistenza sul concetto di sacralità del-

la vita, da alcune correnti dell'islam, come la scuola *mou'tazilita* del IX secolo.

In Occidente, la sapienza greco-romana ha elaborato con molto impegno tale prospettiva, anche supportata dalla sapienza biblica, nonché dall'annuncio evangelico. Il proficuo incontro tra filosofia greca, diritto romano e cristianesimo ha consentito ai Padri della Chiesa di non rigettare la sapienza antica e di recuperare il "sequi naturam" stoico, nella prospettiva della *sequela Christi*.

Nel Medioevo e in particolare con la filosofia scolastica, il concetto dellegge morale naturale ebbe il suo momento aureo, mentre, con il razionalismo moderno, inizio il suo declino a causa della nuova prospettiva intellettuale che presupponeva la separazione tra la fede e la ragione, relativizzando perciò il riferimento a Dio. È proverbiale in questo senso il detto di Ugo Grozio, che postula una morale universale "etsi Deus non daretur". Il magistero della Chiesa, con l'incalzare della modernità, dovendo non solo intervenire rispetto a questioni particolari di morale, ma dovendo giustificare gli stessi valori e fondamenti della morale, inizio a proporre con forza il concetto di "legge morale naturale".

A tale proposito, possono esser richiamati alcuni importanti documenti: l'enciclica delleone XIII, *Libertas praestantissimus* (1888), la *Casti Connubii* (1930) di Pio XI, la *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII e l'*Humanae vitae* (1968) di Paolo VI. La dottrina della legge naturale, infine, è presente e descritta anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992) ed è stata ripresa, sottolineandone la centralità per la presentazione della morale cristiana, da Giovanni Paolo II, nell'enciclica *Veritatis Splendor* (1993).

Nel secondo capitolo, a partire dall'osservazione del comportamento dell'uomo e dalla sua attitudine a evitare il male e fare il bene, si desume che «l'obbligo morale che il soggetto riconosce non proviene dunque da una legge che gli sarebbe esteriore (pura eteronomia), ma si afferma a partire da lui stesso» (p. 51). I precetti morali primi si deducono dalle inclinazioni naturali comuni all'umanità.

La prima inclinazione è quella all'autoconservazione e allo sviluppo della propria essenza, da cui si snoda il precetto di pro-

teggere la vita, in tutte le sue sfaccettature: dalla difesa della vita biologica, al diritto al nutrimento, all'alloggio e al possedimento di beni per il sostentamento.

La seconda inclinazione riguarda la procreazione e quindi la sopravvivenza della specie: «il bene della specie appare così come una delle aspirazioni fondamentali presenti nella persona» (p. 55). Da questo nascono i doveri verso la generazione e i figli, che non si limitano al mero nutrimento, ma si allargano al dovere di educazione da parte dei genitori.

La terza inclinazione, propria dell'uomo in quanto essere spirituale e dotato di ragione, riguarda la natura sociale dell'uomo e la sua ricerca della verità. La socialità non è giustificata semplicemente da meri motivi di deficienza da parte del singolo, ma riguarda i più ampi rapporti spirituali e d'amicizia in cui l'uomo svolge la sua vita: «il suo bene integrale è così intimamente legato alla vita della comunità» (p. 56). Tali principi, poi, nella loro immutabilità vengono a essere approfonditi e applicati dal singolo, grazie alle virtù ed in

particolare alla saggezza pratica o prudenza e dalle comunità nella varie contingenze storiche; in questo senso, nella storia delle comunità, la legge morale naturale, riconosciuta quale declinazione etica della persona, ha assunto la sua conformazione dottrinale nel corso dei secoli, tuttavia «[...] non può [...] essere presentata come un insieme già costituito di regole che s'impongono a priori al soggetto morale, ma è fonte di ispirazione oggettiva per il suo processo, eminentemente personale, di presa di decisione» (p. 64).

Il terzo capitolo si occupa di presentare i fondamenti filosofici e teologici della fenomenologia del comportamento umano abbozzata nel secondo.

A sostenere il concetto dellegge naturale, non può non esservi una visione metafisica della realtà, in cui l'universo viene spiegato nell'ottica della trascendenza e il cui riferimento a Dio, Essere sussistente in se stesso, non può essere celato. La creazione è vista come partecipazione, per vari gradi, del *Logos* alle creature e l'uomo, in maniera eminente, è dotato di ragione, in quanto immagine e somiglianza con il Creatore. In virtù di ciò, egli può interpretare la realtà e distinguere il bene dal male. Il termine "natura", allora, non è



semplicemente il riferimento fisico, biologico degli enti, ma l'espressione dell'essenza, dell'origine e della finalità di essi: «*il concetto delle legge naturale suppone l'idea che la natura sia per l'uomo portatrice di un messaggio etico e costituisca una norma morale implicita che la ragione umana attualizza*» (p. 72).

Se ciò fu chiaro nei secoli della cristianità, a partire dal volontarismo e dal nominalismo del tardo Medioevo, tale concezione vide la sua crisi e con la modernità l'unità sostanziale fra soggettività umana, natura e Dio andò frantumandosi e i tre termini apparvero non solo separati, ma anche in contrasto fra di loro. Occorre, dunque, davanti alle problematiche antropologiche, scientifiche ed ecologiche dei nostri giorni, trovare delle "vie di riconciliazione", che possano ridire le verità metafisiche tradizionali senza separarle dal ruolo della soggettività umana e così superare il riduttivismo moderno che si nutre della dialettica tra naturalismo e spiritualismo.

Il quarto capitolo riguarda il rapporto fra la legge naturale e la città, ovvero il problema che gli antichi sintetizzavano nel rapporto tra *physis* e *nomos*.

Compito della comunità sociale e politica è il bene comune che si può raggiungere solo attraverso il rispetto e la centralità della dignità della persona umana, che dev'essere difesa, rispettata e favorita a ogni costo. La legge naturale — in ambito di relazioni sociali definita diritto naturale —, lungi dall'essere un codice delle leggi positive, è una misura dell'ordine politico e diventa una fonte irrinunciabile per il legislatore a cui attingere nell'elaborazione delle leggi. Dunque, «*il diritto naturale [...] è l'orizzonte in funzione del quale il legislatore umano deve regolarsi quando emana norme nella sua missione di servizio al bene comune. In tal senso, egli onora la legge naturale, inerente all'umanità dell'uomo. Al contrario, quando il diritto naturale è negato la sola volontà del legislatore si fa legge. [...] Il legislatore [...] si attribuisce la prerogativa di essere il criterio ultimo del giusto*» (p. 88).

L'ordine politico, quindi, non deve fondare i diritti della persona, ma deve riconoscerli quale fondamento della convivenza umana. Esso, dal momento che non è un ordine escatologico, non può dare nessun senso ultimo alle cose, né imporre una religione, una ideologia, un'etica, né pensare alla costruzione di un ordine definitivo e perfetto sulla terra, cosa che avverrà al di là della storia. E, però, un ordine temporale e razionale e ciò esige che si strutturi secondo il criterio della sana laicità nei confronti delle religioni e che non

fagociti la plurivocità delle espressioni della società civile, per questo compito, «*il costante riferimento alla legge naturale spinge ad una continua purificazione della ragione*» (p. 94) per superare la deviazione e l'oscuramento delle rette intenzioni da parte delle passioni disordinate dell'uomo che lo spingono verso pregiudizi e interessi personali.

Il quinto e ultimo capitolo, infine, riferisce circa il rapporto fra la legge morale naturale e la legge evangelica. Come visto, la legge naturale ha valide giustificazioni dal punto di vista filosofico e teologico. Il riferimento alla legge nuova portataci dal *Logos* incarnato Gesù Cristo, non è un voler obliare la legge naturale, ma rappresenta, soprattutto per il credente, il perfezionamento di essa e il segreto per poterla attuare. Il centro della Legge nuova è lo Spirito Santo e pertanto è una legge interiore che sublima la norma nell'amore: «*la nostra convinzione di fede è che Cristo rivela la pienezza dell'uomo realizzandola nella sua persona*» (p. 106).

Daniele Fazio



DINA NEROZZI, *L'Altra Religione. Il ritorno dello Stato etico*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2010, 104 pp., € 13,00.

Fra le caratteristiche più impressionanti degli anni che stiamo attraversando si situa l'evidente scollamento fra l'uso pubblico e politico del linguaggio e il suo significato corretto e più autentico, al punto che persino i termini fondanti dell'*ethos* e della cultura occidentale sembrano aver perso di senso.

Uno degli esempi recenti più clamorosi lo offre il saggio di Gianfranco Fini, *leader* politico "di lungo corso" e attuale presidente della Camera dei Deputati il quale, dando consigli "non richiesti" alle nuove generazioni, arriva a scomodare la categoria di "Stato etico" per definire — in senso dispregiativo — l'eccezionale tenuta del corpo sociale italiano sui cosiddetti principi non negoziabili (cfr. il suo *Il futuro della libertà. Consigli non richiesti ai nati nel 1989*, Rizzoli, Milano 2010). Ignorando le basi più elementari del diritto naturale, nonché l'intera tradizione giuridica classica dell'Occidente, l'on. Fini accusa quanti sostengono l'esistenza universale di principi immutabili — da cui deriva-