

recensioni

Modesto BERCIANO VILLALIBRE, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca nueva, Madrid 2001, pp. 268.



«La cosa che più dà a pensare (*das Bedenklichste*), in un tempo che dà a pensare come il nostro, è che noi ancora non pensiamo». La nota affermazione di Heidegger, corrispondente al corso *Was heißt Denken?* dei primi anni '50 ci riconduce a uno dei motivi di fondo della riflessione heideggeriana e, nel contempo, ci confronta con uno dei problemi fondamentali del pensiero: infatti, che cosa significa pensare?

La lezione del pensatore tedesco ha ricordato che il pensiero pensa autenticamente soltanto nella misura in cui riesce a immedesimarsi con la “cosa del pensare” (*Sache des Denkens*), vale a dire, quando il pensiero si appropria della sua essenza pensando il da pensare essenziale. Ciò corrisponde all'essere e non a una modalità di ente o una dimensione dell'ente. Heidegger ha inoltre sottolineato che la manifestazione dell'essere è diversa dal modo in cui si mostra l'ente. L'uomo è abituato a confrontarsi teoreticamente con l'ente, secondo differenti metodologie scientifiche riguardanti i più diversi ambiti di ciò che gli viene incontro; ha altrettanta dimestichezza per instaurare rapporti pratici con l'ente, tramite un atteggiamento tecnico o pragmatico. Ma, che ne è dell'essere? Come può l'uomo rapportarsi all'essere senza mistificarlo, vale a dire, senza “ontificarlo”? La pretesa di pensare l'essere secondo modalità di pensiero che si adeguano all'ente implicherebbe ontificarlo, nel cui caso si incorrerebbe nella denuncia heideggeriana dell'oblio dell'essere (*Seinsvergessenheit*), rivolta alla storia del predominio della *ratio* nella cultura occidentale. Il modo in cui l'essere si mostra, si esperisce e si pensa non coincide con la manifestazione, l'esperienza e la concettualizzazione dell'ente in una sfera della realtà.

Chi si avvicina alla filosofia di Heidegger, verifica subito il ruolo primario che ebbe la fenomenologia nella prima fase del suo pensiero. Il primo Heidegger è il discepolo di Husserl che riprende l'insegnamento del maestro e lo rielabora per coniare una modalità tutta sua di fenomenologia. Nelle opere di questa tappa

del suo percorso speculativo, emerge frequentemente l'importanza della fenomenologia, nel senso in cui la intendeva, e si dedica ampio spazio ad illustrare il suo significato, le sue caratteristiche e la sua portata. Ciò nonostante, è anche evidente la diminuzione, fino alla quasi mancanza, di riferimenti alla fenomenologia nelle tappe successive del suo pensiero. Non si adopera più l'espressione, almeno nel modo significativo in cui appariva nella prima fase.

Un cambiamento di questa natura in un pensatore che ha avuto la pretesa di un pensare essenziale pone tre domande: come s'intendeva la fenomenologia nel pensatore che s'incamminava verso *Essere e tempo* e dopo quest'opera continua per qualche anno ancora sulla stessa scia? Quale ruolo effettivo ha svolto la fenomenologia nella prima fase della sua filosofia e come mai viene a meno la sua menzione nella seconda? Quale valutazione speculativa merita la fenomenologia heideggeriana dinanzi alla cosa da pensare (l'essere)?

I problemi heideggeriani, come succede con i grandi pensatori, sono problemi che superano l'interesse storiografico per confrontarci con questioni teoretiche. La monografia che stiamo presentando offre un proficuo contributo a queste domande. Con un'analisi dettagliata dei testi heideggeriani, che la recente *Gesamtausgabe* ha messo a disposizione, l'autore ripercorre l'*iter* del pensatore tedesco fino a *Essere e tempo* e oltre, per cogliere il senso della sua fenomenologia. In questo modo, l'opera di Berciano rende accessibile, in modo serio, la riflessione heideggeriana sulla fenomenologia come modalità specifica del filosofare, presentandosi come un saggio di riferimento per lo studio storico del primo Heidegger e la ricostruzione del suo itinerario filosofico.

Ciò nonostante, Berciano cita le parole di Heidegger prese da *Zur Sache des Denkens* del 1963, in cui il pensatore tedesco asserisce: «Il tempo della fenomenologia sembra ormai superato»... Tuttavia, «la fenomenologia è la possibilità che ha il pensare di corrispondere all'esigenza del da pensare; possibilità che cambia di volta in volta e soltanto così rimane. Se la fenomenologia è sperimentata e conservata così, potrebbe sparire come titolo, a favore del da pensare, il cui carattere di rivelazione resta un mistero». Il che significa che la tematica analizzata nell'opera di Berciano si estende anche verso il secondo Heidegger, aprendo prospettive ermeneutiche ricche per tutta l'analisi del pensiero heideggeriano complessivo.

Oltre a ciò, è da rilevare che il titolo del volume indica che l'autore considera la filosofia heideggeriana dal punto di vista della sua collocazione di alternativa alla metafisica induttiva, allo psicologismo, al neokantismo, alla filosofia dei valori e, in generale, alla metafisica razionalistica e al positivismo, che definivano in grande misura il quadro del pensiero del primo Novecento. Perciò, il volume tenta anche di mostrare la portata filosofica della fenomenologia heideggeriana, senza limitarsi all'angolatura storica.

I titoli dei capitoli permettono di capire il percorso che compie l'analisi di Berciano: *Il mondo come punto di partenza*, *La fenomenologia come scienza originaria della vita*, *La fenomenologia come metodo*, *La distruzione fenomenologica e il mondo della vita*, *Scoperte fondamentali della fenomenologia*, *L'oblio*

della domanda dell'essere e la fenomenologia, Critica del concetto di coscienza in Husserl, Fenomenologia ermeneutica.

L'opera di Berciano è interessante sia per lo storico del pensiero, sia per il pensatore che vuole confrontarsi con un pensiero essenziale. Tuttavia, ciò di cui si sente una certa mancanza è una valutazione speculativa più personale sulla proposta di Heidegger. Forse in una futura monografia l'autore offrirà un giudizio più complessivo sul contributo heideggeriano al pensare.

Luis ROMERA

Stephen L. BROCK (a cura di), *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, pp. 191.



«È possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero... A prescindere dalle correnti di pensiero, esiste un insieme di conoscenze in cui è possibile ravvisare una sorta di patrimonio spirituale dell'umanità. È come se ci trovassimo dinanzi a una *filosofia implicita*» (*Fides et Ratio*, § 4).

Credo che un filosofo possa essere considerato "attuale" proprio nella misura in cui la sua filosofia partecipa di questo "nucleo di conoscenze costanti" e riesce ad esplicitarne il contenuto. Nella convinzione che "non esistano solo *le* filosofie, ma esista anche *la* filosofia", come afferma la Vanni Rovighi, è l'emergenza di questa "vena profonda alla quale le filosofie si alimentano" a qualificare il pensiero di un filosofo.

Se è vero che, come afferma il prof. Berti in *Aristotele nel Novecento*, alla filosofia di Aristotele «si possono attingere concetti, categorie, distinzioni, dottrine, adoperabili per gli usi più svariati, nelle più diverse direzioni, sia filosofiche che scientifiche, sia teoretiche, cioè logico-metafisiche, che pratiche, cioè etico-politiche, per non parlare degli usi a fini poetici e retorici» (p. 262), possiamo forse concludere che proprio in essa questo nucleo di conoscenze emerge e si mostra con particolare intensità. Proprio per questo non si può pensare che una discussione sull'attualità di Aristotele si riduca all'indicazione di una sequenza di luoghi in cui il nome dello Stagirita venga pronunciato più o meno frequentemente. Certo non lo fa questa raccolta di saggi, frutto di un convegno svoltosi presso la Pontificia Università della Santa Croce, che potremmo considerare come esempio di "lavori in corso", lavori di "riappropriazione" del pensiero aristotelico, secondo l'invito della *Fides et Ratio* ad attingere alla tradizione, per poter «esprimere un pensiero originale, nuovo e progettuale per il futuro» (§ 85). I diversi contributi si sviluppano secondo due direttrici: una prospettiva tematica,

che tocca alcune delle discipline aristoteliche – in particolare retorica, etica, filosofia della scienza, logica e metafisica – e una prospettiva generale, rivolta all’attualità di una ontologia di portata metafisica, alla considerazione del metodo della filosofia aristotelica e al suo rapporto con il pensiero cristiano.

Ciascun saggio sottolinea tematiche e propone indicazioni che permettono di evidenziare le caratteristiche e gli aspetti della filosofia aristotelica che sembrano appartenere a quella vena profonda del pensiero che costituisce, da una parte, una sorta di “sapienza definitiva” e, dall’altra, un “sistema aperto”, cioè articolato e strutturato, ma estremamente versatile ed in grado di riadattarsi con successive integrazioni per affrontare nuove problematiche. Rilevando in ogni intervento questi “punti caldi”, emergeranno le linee guida di un pensiero che, messo in rapporto dialettico con la filosofia contemporanea, stimola l’emergere dell’esigenza espressa dalla *Fides et Ratio* di una filosofia «dalla portata *autenticamente metafisica*, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante», e che, nel contempo, si pone come indicazione della possibilità per l’uomo di «giungere ad una visione unitaria ed organica del sapere» (§ 83).

Cercando, per quanto possibile, di operare una sintesi del testo, credo di poter evidenziare tre argomenti chiave del discorso: il primo, esplicitato nella comunicazione del prof. Campodonico, è l’emergenza di un concetto di ragione capace di cogliere i significati universali, aperta al trascendentale, autocosciente e “plastica”, capace cioè di assumere alternativamente finalità in prevalenza speculative o pratiche: la ragione è sempre innanzi tutto apertura alla realtà, o, si potrebbe affermare, è il «luogo della manifestazione dell’essere» (p. 174).

Così, il saggio del prof. Natali sul recupero della retorica, a partire dalla svolta degli anni Cinquanta ad opera principalmente di Perelman e Gadamer, vede nell’*entimema* il segno di una ragione che ha l’esigenza di distinguere tra varie forme di razionalità, strappando alla metodologia matematica l’esclusiva sulla verità. Una rapida analisi del dibattito contemporaneo mostra la necessità di individuare schemi di ragionamento utilizzabili nella pratica quotidiana come modelli di razionalità pratica e dialettica. In questo senso la retorica recupera un ruolo centrale nell’*entimema* quale forma di razionalità propria: secondo le indicazioni del prof. Natali si tratta di una vera e propria *specie* di sillogismo (e non semplicemente di un sillogismo abbreviato), in cui la probabilità della conclusione è data non dalla probabilità delle premesse, ma dal fatto che la *connessione* stessa tra le premesse è solo probabile. Si tratta di una caratteristica formale dell’argomentazione retorica, che la differenzia qualitativamente dalla razionalità scientifica, senza ridurla al mero livello della tecnica persuasiva.

Il prof. Yarza sottolinea tre caratteristiche strutturali dell’etica aristotelica sufficienti per dimostrarne l’attualità, soprattutto di fronte al fallimento delle etiche contemporanee che non riuscendo, di fatto, a tener conto di tutti i fattori in gioco, non sanno rendere ragione dell’esperienza morale. Si tratta di attenzione all’esperienza morale, dialetticità ed apertura. Una tale etica ha come condizione di possibilità una ragione che non sia mero strumento procedurale al servizio di

principi che non stabilisce (come nelle etiche moderne), ma sia capace di arrivare alla conoscenza del vero: una ragion pratica in grado di conoscere il bene. Proprio questa capacità di verità permette alla ragione aristotelica di mettersi in gioco in confronto dialettico con le teorie etiche contemporanee e di misurarsi con le problematiche della società moderna, proponendosi come prospettiva da cui sia possibile soddisfare veramente l'esigenza di giustizia, tolleranza e collaborazione, evidenziate dal dibattito etico contemporaneo.

La medesima capacità di avvicinarsi al pensiero moderno viene indicata dal prof. Wallace, sorprendentemente, nell'ambito della filosofia della scienza. Il recupero del concetto aristotelico di *episteme* – conoscenza certa e non revisionabile basata su tutte le quattro cause – offre un'alternativa al concetto di scienza come sapere fallibile e sempre revisionabile. Entro quest'ottica è possibile recuperare alcune categorie della fisica aristotelica: la *physis* – natura come principio interno di movimento e stasi – l'*hyle prote* – protomateria – e addirittura l'*eidōs* o *morphe* – la forma sostanziale. Seguendo il corso del progresso scientifico, inoltre, si è giunti ad ipotizzare che tutti i fenomeni fisici e chimici del mondo inorganico possano essere spiegati in termini di quattro forze di base (elettromagnetica, gravitazionale, nucleare debole e nucleare forte). Seguendo tale ipotesi il prof. Wallace propone “modelli” delle diverse nature, reintroducendo i concetti aristotelici all'interno della scienza moderna e mostrandone la reale utilità, per esempio, al fine di comprendere una reazione chimica e spiegarne il processo, oppure di illustrare il principio di individuazione così come viene concepito da un filosofo della natura.

Il compito che si prefigge il prof. Flannery è quello di interrogarsi sul ruolo della logica entro il sistema aristotelico. Riconosciuta l'esistenza di una logica pura, giocata su proposizioni composte da termini, distinta dalla sfera del significato, dall'esame del concetto aristotelico di verità – corrispondenza tra enunciati e stati di cose – emerge l'esistenza di una sfera della logica non meramente formale, ma legata a qualcosa fuori di sé, e in questo senso parte e non mero strumento della filosofia. Il recupero della razionalità entro la sfera del significato permette di salvare il valore del linguaggio ordinario, perso dalla moderna logica formale, e risolvere i problemi coinvolti nella definizione della verità, legando la logica al modo in cui le cose stanno nel mondo, alla loro coerenza e determinatezza.

La seconda tematica che mi pare di poter individuare è quella ontologica: le caratteristiche dell'ontologia aristotelica sono messe in gioco nel contesto della filosofia moderna, con la preoccupazione di mostrare l'attualità della sua apertura metafisica.

Il prof. Berti pone in evidenza come la «svolta linguistica» compiuta da entrambe le correnti principali del pensiero contemporaneo (ermeneutica e filosofia analitica) indichi che il nuovo trascendentale, l'orizzonte entro cui il pensiero si muove, è la comunicazione. Questo stato di cose implica che un'indagine che non voglia essere solo formale, ma integrale, si rivolga alle condizioni ontologiche della comunicazione e ad un'ontologia specificatamente metafisica,

capace cioè di trascendere dal livello della realtà fisica. Berti critica qui quella filosofia contemporanea che si arresta ad un'ontologia formale, senza giungere alla determinazione di tutte le condizioni ultime della comprensione dell'essere. La filosofia analitica, recuperate dottrine come quelle delle categorie e della sostanza, subisce una battuta d'arresto sul problema dell'esistenza delle sostanze immateriali: il tema della sostanza divina viene infatti affrontato entro la sfera logico-linguistica, mentre Aristotele parla di priorità ontologica del primo motore immobile. Il mancato riconoscimento di questa distinzione rende Dio causa dell'intelligibilità di tutti gli esseri, condizione della comunicazione in generale, secondo una concezione platonica, o quanto meno platonizzante, difficilmente conciliabile con una filosofia (quella analitica) nata da premesse empiristiche. Un'ontologia integrale, invece, ricerca le cause prime dell'essere in quanto essere, e abbraccia una spiegazione che faccia riferimento all'ordine delle cause (causalità ontologica). La dottrina aristotelica del primato dell'essere come atto, permettendo di riconoscere una casualità efficiente dell'atto puro sulle sostanze mobili, si mostra indubbiamente utile ed "attuale".

Con il prof. Inciarte incontriamo una esperienza particolare di attualizzazione della metafisica aristotelica: la "deduzione trascendentale" della sostanza, e della sostanza propriamente detta, cioè Dio, l'atto puro, è talmente bella e rigorosa da far sì che la propria riattualizzazione passi attraverso l'arte, attraverso, cioè, il legame tra la concezione che Aristotele aveva della metafisica e la sua concezione della poesia. Questa, come è noto, possiede per lo Stagirita un'universalità superiore a quella della storia. Tale universalità è data, secondo la proposta di Inciarte, dal fatto che la poesia opera con termini non univoci, ma analogici, secondo la stessa struttura di quei concetti tramite cui la metafisica giunge all'atto puro, cioè a Dio. È proprio attraverso la struttura dell'analogia, tramite i concetti di atto e potenza, che la metafisica si interroga sulla sostanza, fino ad arrivare alla sostanza prima, atto senza potenza. Si tratta di un concetto tanto metafisico quanto poetico, per la sua originarietà e imprevedibilità: in questo senso la metafisica è opera del genio.

Ancora il problema della sostanza è al centro dell'intervento del prof. McNerny, che affronta il tema del rapporto tra Aristotele e il pensiero cristiano, proponendo un serrato dibattito tra il *Commento* di San Tommaso alla *Metafisica* e l'interpretazione gilsoniana, incentrato sul problema dell'esistenza delle sostanze aristoteliche e del rapporto tra la metafisica aristotelica e tomista.

Completa il quadro la tematica metodologica: il lungo saggio del prof. Zagal, ricco di spunti e riflessioni, si interroga su come Aristotele farebbe filosofia ai giorni nostri, recuperando così alcuni elementi essenziali dello stile aristotelico. Nucleo centrale del suo intervento è l'indicazione dei principi che regolano il metodo di un pensiero che egli definisce "sapere radicale", in quanto teso a *dare ragione* dei principi di ciascun suo oggetto: una concezione gerarchica dell'universo e la fiducia nella ragione umana.

Particolarmente interessanti mi sono apparse le indicazioni che Aristotele dà, attraverso la "finzione filosofica" operata da Zagal, a chi studia filosofia ai nostri

giorni. Eccone alcune: anzitutto la filosofia andrebbe studiata come abilità, entro un orizzonte che si spinga, almeno come interesse, a tutti i campi della conoscenza; la storia della filosofia andrebbe intesa come incontro tra autori viventi, con simulazione di dialoghi tra, per esempio, Hegel e Wittgenstein; un particolare interesse sarebbe rivolto all'etica, rivisitata con l'ausilio di esempi tratti dal cinema e dalla letteratura e in particolare contrapposizione con la critica di Moore alla fallacia naturalistica; la logica simbolica servirebbe come "palestra" per formare la mente del filosofo. Nello scrivere, infine, si dovrebbe "parlar chiaro", usando lo stile sciolto e familiare della filosofia analitica.

In conclusione non può mancare, in un convegno svoltosi pochi mesi dopo la sua pubblicazione, un forte riferimento alla *Fides et Ratio*, già emerso nel corso di questa breve analisi. Argomento della comunicazione del prof. Clavell è esplicitamente il rapporto tra la filosofia aristotelica e il pensiero cristiano, proprio alla luce delle indicazioni del pontefice. In quest'ottica, riemergono due aspetti già sottolineati: l'idea di una ragione mossa dalla meraviglia e desiderosa e capace di conoscere il vero ed il fine della filosofia di «giungere a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante» (§ 83), di essere, cioè, autenticamente metafisica.

Proprio in riferimento alla *Fides et Ratio* emerge l'intimo spirito della filosofia aristotelica, come conclude il prof. Brock nell'introduzione: «una tenace fiducia – studiata, metodica, non affatto ingenua – nella razionalità, nella tradizione, e in ultima analisi, nella realtà. Tale fiducia è l'esigenza intrinseca dell'imparare» (p. 14).

Cristina SAGLIANI

María Alejandra CARRASCO BARRAZA, *Consecuencialismo. Por qué no*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 412.



La autora es una joven periodista y filósofa chilena, que ofrece en estas páginas lo que fue originalmente su tesis para acceder al grado de doctora en Filosofía por la Universidad de Navarra. Como expresa el título, el libro consiste en un estudio sobre la viabilidad del utilitarismo-consecuencialismo como teoría ética. Se trata de una cuestión de innegable interés y actualidad, ya que el principio utilitarista de maximización del bien está profundamente enraizado en nuestra sociedad tecnificada, tal vez por su aparente factibilidad.

La autora plantea sus análisis del consecuencialismo contemporáneo, intentando determinar si en él se cumplen los requisitos de consistencia y plausibilidad propios de toda teoría ética que se presente como verdadera. En el trabajo, Alejandra Carrasco tiene el mérito de hacer uso del material más importante que existe sobre la discusión actual acerca de las posiciones utilitaristas. Sin embargo, quizá es más destacable todavía la claridad y el rigor con los que lleva a cabo una reconstrucción sistemática de un debate complejo y de enorme relevancia cultural.

En la primera parte del libro, *John Stuart Mill y su ética ilustrada* (capítulos I a III), la autora presenta el utilitarismo milliano, que es el punto de referencia intelectual de las distintas corrientes consecuencialistas contemporáneas, la mayoría de ellas situadas dentro de la tradición de la filosofía analítica anglosajona. El análisis del pensamiento de John Stuart Mill le permite individuar los principales problemas que el utilitarismo-consecuencialismo aún en nuestros días ha debido afrontar.

A partir del axioma de que el comportamiento del hombre admite una regulación racional (consistente), y que ésta debe ser plausible, es decir, adecuada para lo que el hombre es, la autora revisa detenidamente las afirmaciones principales de la doctrina utilitarista de John Stuart Mill. El resultado es patente: el *Utilitarianism* de Mill presenta en muchos puntos una doctrina confusa, ambigua

e incompleta. De ello da cuenta la diversidad de interpretaciones existentes sobre su pensamiento. Lo que permanece sin aclarar es el hecho de que una ética contraintuitiva o inconsistente debería resultar también impracticable.

Precisamente analizar este problema y llegar a conclusiones bien demostradas es el desafío que la autora afronta en los cinco capítulos que componen la segunda parte (cc. IV a IX) del libro, *Felicidad: fin último de la moralidad, motivación y justificación*.

En los capítulos IV a VII, estudia las diversas propiedades de la ética consecuencialista y los intentos de solución aportados por numerosos autores. Evitando hacer un elenco exhaustivo de tales propuestas –lo cual difícilmente se podría conseguir, dada la multiplicidad de posturas existentes–, Alejandra Carrasco emprende una vía distinta: agrupa los problemas según lo que se puede inferir del mismo principio de utilidad prescrito por Mill, el cual se presenta como foco unificador de las diversas variantes utilitarias y consecuencialistas actuales. Como la misma autora explica en el *Prefacio*, en su obra ha evitado hacer un catastro de los innumerables autores, problemas y variantes de esta corriente. En cambio, ha preferido centrar la discusión en el debate de los pensadores vinculados a la tradición utilitarista-consecuencialista, dejando de lado las lúcidas críticas elaboradas por estudiosos que se sitúan en otras tradiciones filosóficas (cfr. p. XIX).

A través del estudio de cuatro elementos problemáticos del principio de utilidad –la felicidad, el punto de vista social, las acciones y la maximización–, Alejandra Carrasco trata de identificar (c. IV) las aporías de este principio y presentar los diversos intentos de dar consistencia a la teoría de Mill, llevados a cabo por autores del siglo XX. Sin embargo, tales intentos de solucionar los problemas del utilitarismo clásico no sólo dejaron sin resolver esas dificultades, sino que generaron a su vez nuevos interrogantes.

En primer término, estudia la causa final: la mayor utilidad o felicidad. Para someter la teleología y el eudaimonismo del utilitarismo-consecuencialismo a la prueba del sentido común, es necesario identificar –señala la autora– la definición material, no sólo formal, de felicidad presente en el sistema, y en un segundo momento establecer si realmente *esa* felicidad constituye un fin último o, en otras palabras, si *esa* felicidad es verdaderamente *la* felicidad. El problema se sintetiza en cómo concebir la relación entre felicidad y placer por un lado, y felicidad y virtud, por otro. Mill intentó corregir esa relación con su escala de valores y bienes inconmensurables, sin renunciar a la utilidad (placer) ni a la eudaimonia (ideales de excelencia). De esta manera, Mill abrió paso a que los utilitaristas-consecuencialistas se alejaran cada vez más de Bentham, unos por aferrarse al hedonismo y otros por reemplazar el fin buscado por «el mejor estado de cosas», los «sistemas de preferencias», etc.

Junto a esa diversificación de interpretaciones, permanece además otra dificultad, ya presente en el utilitarismo milliano: la de conjugar la felicidad como motivación y la felicidad como justificación. Constituye el segundo problema que la autora afronta en este capítulo, a través del análisis de cómo se da en el

utilitarismo-consecuencialismo el paso de la búsqueda de la propia felicidad a la búsqueda de la felicidad general. Otra vez la problemática se enraíza en la doctrina milliana, ya que el impulso natural altruista predicado por Mill no basta para que los hombres procuren la felicidad del conjunto antes que la individual.

La tercera cuestión que la autora afronta es «lo que se evalúa», o sea, el objeto material de los juicios éticos, que en este caso son las acciones. En este aspecto el *Utilitarianism* ha ocasionado también una serie de propuestas o interpretaciones, que han llevado a la distinción entre utilitaristas-consecuencialistas «del acto», «de las reglas» y «de los motivos», todos ellos inspirados en J.S. Mill y legitimados por él. La autora pone de manifiesto que en la teoría milliana encontramos un complejo equilibrio entre estos tres tipos de utilitarismo-consecuencialismo, que difieren esencialmente entre sí, ya que, a pesar de mantener un fin común, tienen objetos distintos, alcanzables por procedimientos excluyentes. El desarrollo del capítulo lleva a la conclusión de que el pensamiento milliano constituye una teoría imposible de aplicar, pues el utilitarismo-consecuencialismo no puede ser del acto, ni de la regla, ni de los motivos, ni tampoco de una combinación entre ellos y mantener, a la vez, el carácter de un sistema moral coherente.

Alejandra Carrasco analiza, en cuarto lugar, el criterio de corrección moral: «tender a producir la mayor felicidad». Este criterio atiende a la maximización del resultado, que es el elemento unificador de aquellas variantes éticas que se pueden agrupar bajo el título de «tipos» de utilitarismo-consecuencialismo. En efecto, la intuición básica en estas teorías es siempre –aunque con matices propios en cada una de ellas– la producción del mayor bien social posible, sea cual fuere la definición de ese «bien» y los mecanismos apropiados para alcanzarlo. A esto se une un segundo elemento, igualmente esencial en el principio de utilidad: la noción de cálculo del grado de placer que las acciones producen. Como se sabe, la simpleza aritmética propuesta por Bentham para realizar este cálculo fue modificada por Mill en orden a tornarla aplicable al ámbito de la ética: los placeres no son todos iguales, hay diferentes calidades de placer. Esto trajo consigo una serie de problemas de difícil solución para mantener la coherencia del sistema: resolver la cuestión de la inconmensuralidad de los valores, definir si el utilitarismo pide al agente moral el máximo bien o si es suficiente el mínimo, decidir sobre la alternativa entre maximizar el bien según las intenciones del sujeto y maximizarlo respecto a las consecuencias de la acción, conciliar la *mayor* felicidad del *mayor* número de personas con las propuestas de felicidad *suficiente* para el número *suficiente* de personas, delimitar la responsabilidad moral cuando se habla de hacer, permitir u omitir, etc.

Para realizar el laborioso análisis de éstas y otras cuestiones, todas ellas fundamentales para comprender el utilitarismo-consecuencialismo, Alejandra Carrasco parte, como en los demás capítulos, del principio utilitarista, y su desarrollo pone en evidencia que en el sistema utilitarista-consecuencialista la prescripción de promover la felicidad prevalece sobre la prohibición de producir lo que la obstaculice. El resultado, dado el fin buscado (el mejor estado de cosas) y el método (el cálculo), es que lo único racional es tender a maximizar las conse-

cuencias reales, como queda patente en las tesis de la responsabilidad negativa y de la negación del doble efecto. Cualquier intento de flexibilizar esta conclusión –defiende la autora– haría menos consistente el razonamiento utilitarista-consecuencialista.

Luego, Alejandra Carrasco dedica un capítulo (c. V) a uno de los temas más debatidos en la teoría ética consecuencialista moderna y contemporánea: la cuestión del punto de vista imparcial para enfocar la causa final, que es la mayor utilidad *para el mayor número de personas*, no sólo para el sujeto agente. Son fundamentales en este apartado las páginas dedicadas a aclarar la definición de parcialidad e imparcialidad, que representa una pieza clave en el debate moral actual, ya que define el papel del agente en la acción moral. De hecho, diversas éticas consecuencialistas adoptan como método para alcanzar juicios morales «acertados» (no influenciados por la perspectiva personal) concebir que el agente es «un espectador imparcial y desinteresado», o un «arcángel poseedor de toda la información relevante», alguien cuyos intereses están «ocultos bajo el velo de la ignorancia», etc.; otras veces, en cambio, prefieren hablar de razones de agente neutro y de razones relativas al agente. Como se advierte, lo que está en juego en esta discusión es nada menos que el respeto a la dignidad personal: es decir, el reconocimiento del valor intrínseco de las personas y el concepto de justicia que reclama. Por eso, mientras algunos utilitaristas-consecuencialistas reconocen sólo razones neutras para actuar, otros adoptan la posición menos rígida de distinguir el nivel de la motivación y el de la justificación autoevanescente.

Después del análisis de la consistencia del utilitarismo, Alejandra Carrasco pasa a estudiar el requisito de la «plausibilidad» de la teoría ética utilitarista-consecuencialista. Por un lado, se ha de tener presente que la misma exposición de la inconsistencia del sistema, presentada en los capítulos anteriores, ha ido poniendo de manifiesto que la ética propuesta por John Stuart Mill cae inevitablemente en la implausibilidad en la medida en que se intenta darle consistencia lógica. Por otro lado, la autora considera que todavía no ha sido estudiada la relación del utilitarismo-consecuencialismo con el sentido común, identificado con la satisfacción del requisito de plausibilidad. Es lo que lleva a cabo en el capítulo VIII, después de haber mostrado –explica la autora– cómo se han ido cerrando las «puertas abiertas» desde el *Utilitarianism*, «aunque siempre pagando un costo. El costo que se ha pagado es un costo en plausibilidad: mientras más coherente lógicamente se quiera hacer a esta ética, más contraintuitiva resulta. Algunos autores aceptan el precio, pero otros prefieren sacrificar la pureza del utilitarismo-consecuencialismo para convertirlo en una ética más acorde con el sentido común o, con la expresión de Scheffler, “más humana”» (p. 354).

Las razones que la indujeron a emprender ese nuevo trayecto en la investigación fueron –según cuenta en la conclusión del capítulo– dos: «la primera reside en el hecho de que el utilitarismo-consecuencialismo se ha esforzado en acercarse a las intuiciones morales básicas; para dar cuenta de éstas desde su arsenal analítico. Ello da razón a nuestro presupuesto de que conviene a la teoría ética viable ser plausible. La segunda razón (...) es que sería un grave error calificar al

utilitarismo-consecuencialismo como implausible sin más, sin completar la discusión al respecto» (p. 375). En efecto, continúa explicando, «no es implausible *a priori* que el valor moral venga dado por las consecuencias, y es una intuición muy fuerte la que establece que es mejor más bien que mal» (pp. 375-376).

El objetivo del capítulo se alcanza principalmente mostrando que la mayoría de los utilitaristas-consecuencialistas, así como muchos de los que les atacan, apelan a la moral del sentido común para legitimar sus postulados. Además, Alejandra Carrasco hace una breve comparación entre la ética utilitarista-consecuencialista y la ética de la virtud, que se precia principalmente de ser una reflexión sistemática y profunda de lo que dice el sentido común. De hecho, bastantes autores, empezando por el mismo John Stuart Mill, introdujeron en su sistema elementos de la teoría de la virtud, en orden a hacerlo más plausible. Por este motivo, Alejandra Carrasco se detiene en algunas de las similitudes y diferencias fundamentales entre los dos tipos de ética respecto a la consideración de la virtud. La conclusión a la que llega es que el utilitarismo-consecuencialismo no puede estar de acuerdo con nuestras intuiciones de sentido común y ser al mismo tiempo consistente, fundamentalmente por la distinción radical que hace entre agente y acción. En efecto, la autora explica que si se es coherente, la ausencia de autorreferencia, propia del utilitarismo, lleva a aceptar como correcta una acción considerada habitualmente (intuitivamente) mala, si maximiza la felicidad general. Además, conduce a los individuos a enajenarse de sus proyectos de vida y de sus mismas acciones: en lugar del proyecto personal como principio de acción se ponen los proyectos del mundo (el mejor estado de cosas), y en vez de la determinación del carácter como finalidad de la acción se coloca la decisión óptima, productora de la utilidad o felicidad general.

La obra de Alejandra Carrasco concluye aportando una explicación acerca de la disyuntiva entre consistencia y plausibilidad existente en el utilitarismo-consecuencialismo. Según la autora, este sistema ético adolece de un defecto de carácter epistemológico: el método de estudio no se adecúa al objeto sobre el que se investiga. Como sostiene la autora, «no es posible dar razón de la razón práctica desde la razón técnica» (p. 380). A la demostración de esta hipótesis la autora dedica el último capítulo del libro (cap. IX).

En definitiva, esta obra viene al encuentro de una de las grandes debilidades que dominan el debate ético actual: la tendencia a reducir la naturaleza y el alcance de la razón práctica. La reconstrucción sistemática y la discusión crítica presentadas por Alejandra Carrasco ponen de manifiesto, más allá de las contradicciones internas del utilitarismo-consecuencialismo, la gravedad de los intentos de extrapolar la racionalidad técnica al ámbito de la praxis. Por consiguiente, junto con constituir una aportación original a la investigación sobre el consecuencialismo –que también viene a llenar una laguna en este sector de la filosofía llevada a cabo por pensadores de lengua castellana–, esta publicación representa una aportación significativa para la reflexión filosófica sobre cuestiones centrales en el ámbito de la ética.

Maria Aparecida FERRARI

Mario CASTAGNINO – Juan José SANGUINETI, *Tempo e Universo. Un approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma 2000, pp. 422.



Un fecundo diálogo filosofía–ciencias no es tarea fácil hoy en día. *Tempo e Universo* es un logrado ejemplo de semejante diálogo, donde se verifican las palabras de la *Fides et Ratio*, que declara que «las referencias a las ciencias, útil en muchos casos porque permite un conocimiento más complejo del objeto de estudio, no debe sin embargo hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas» (n. 69). La obra está articulada en dos partes. Juan José Sanguineti expone los aspectos filosóficos del tiempo, y Mario Castagnino desarrolla el tema del tiempo desde una actualizada perspectiva científica. Las dos partes dialogan y se implican recíprocamente, conservando al mismo tiempo su propia autonomía.

En la primera parte del libro, Sanguineti estudia el tiempo en sus tres ámbitos fundamentales (natural, científico y antropológico). En el primer capítulo, aspectos del tiempo como la simultaneidad, la unidad del tiempo, el presente perceptivo y el instante, son tratados de un modo articulado. El tiempo se nos presenta como una dimensión de la existencia vinculada al devenir en sus diversos grados, e incide directamente en nuestros juicios con relación al ser, por lo que su alcance es metafísico y no solamente físico (cfr. p. 18). Quizás lo más original de la obra sea el planteamiento gnoseológico en el que se ve cómo la mente sobrepasa y supera la temporalidad natural, lo que permite al hombre percibir y vivir el tiempo de un modo particular. Si por su carácter corpóreo el hombre participa del tiempo material, su ser espiritual le hace estar por encima del tiempo. Conforme a la unidad sustancial entre alma y cuerpo (con consecuencias para la relación mente-cerebro), el hombre percibe la temporalidad del mundo de un modo más alto y vive inmerso en lo que Sanguineti llama “tiempo natural-humano” (cfr. pp. 47-50), en sintonía con la naturaleza que le es más inmediata –el ambiente terrestre–, y al mismo tiempo trascendiéndola con el pensamiento. De

este modo se supera la dicotomía entre tiempo “psíquico” y tiempo “físico”, punto del dualismo cartesiano. Por otra parte, de este modo se rescata el valor realista de la percepción del tiempo de la vida corriente, no del todo contrapuesta a su conceptualización científica en la física, la biología y la neurobiología.

En algunas orientaciones históricas, se reconocen los aportes de Aristóteles, Platón, Husserl, purificados con las oportunas críticas. En el universo cíclico aristotélico no hay un verdadero pasado ni un verdadero futuro, porque el universo así concebido permanecería idéntico a sí mismo (cfr. p. 57). El tiempo es más bien abierto, en cuanto orientado hacia la novedad, que llamamos futuro. Entre las posibles tipologías temporales, a saber, tiempo *cerrado*, tiempo *abierto* sin orden (indeterminista y caótico), tiempo abierto hacia el orden (o hacia el desorden como posibilidad contraria) y el tiempo abierto *libre*, se señala que esta última corresponde al enfoque propiamente antropológico (cfr. p. 62).

El segundo capítulo es de carácter histórico. Entre los antiguos y medievales destaca la inserción del tiempo en la eternidad. Sin embargo, sólo en el cristianismo se inaugura una valoración positiva del tiempo histórico (San Agustín), al superarse la concepción cíclica del cosmos como paradigma predominante. El tiempo cosmológico es elevado a un nivel más alto en el tiempo humano (histórico) y así puede conectar con la eternidad de Dios, vista no como un mero durar infinito, sino como una plenitud de vida y de Ser. Temáticas como el inicio del tiempo, la potencialidad del instante físico, el absurdo de los viajes en el tiempo y el problema de la eternidad del mundo, están expuestas aquí de modo a la vez sugerente y riguroso. En una segunda parte de este capítulo, se hace más patente el interesante diálogo con la parte científica de Mario Castagnino. Sanguineti plantea los aspectos filosóficos de la teoría de la relatividad, la termodinámica, la simetría o asimetría temporal registrada por la física, y el problema de la flecha del tiempo.

A la luz del planteamiento de Sanguineti, entre las principales características del tiempo natural y del tiempo conceptualizado por la ciencia, destacan su carácter real y a la vez gnoseológico, derivado y no absoluto, unitario, abierto, irreversible, dirigido o finalizado, que habiendo tenido un origen, lleva a cabo una evolución orientada hacia un destino, aunque sea incierto si es definitivo (salvo que se acuda a la teología). El autor estudia autores tendencialmente atemporalistas, como Einstein y Nietzsche, y otros temporalistas, como Bergson y Prigogine.

Se llega a un punto culminante con el estudio del tiempo del hombre, en el capítulo tercero. El alma humana, según el lema neoplatónico, *está en el límite entre el tiempo y la eternidad*. Si el tiempo en la física es de una gran riqueza, mucho más lo es en el hombre. Por eso, en este ámbito, la cuestión del tiempo ensancha sus horizontes: se abordan temas como el tiempo de la vida, el tiempo como narración, el tiempo existencial y su relación con la eternidad y el ser. Una sección especial se dedica al tiempo tal como aparece en la Biblia, entroncando la filosofía con la teología. El autor concluye que el tiempo es una articulación del ser. La cosmología pone de manifiesto un *tiempo-devenir*. En la vida orgáni-

ca aparece un tiempo más alto, intuido por Bergson, el *tiempo-crecimiento*. Y en el hombre se añade (sin eliminación de lo anterior) el *tiempo-libertad*, captado por Kierkegaard y Heidegger. «En la fase aún no cumplida en que nos toca existir, el tiempo se manifiesta sobre todo como el hacerse progresivo del ser finito, en su relación trascendental con el Infinito» (p. 193).

El estudio de Mario Castagnino comienza con las propiedades físicas del tiempo. Desde el inicio reconoce su posición a favor del tiempo físico como indeterminado y abierto hacia el futuro. Se hace una opción por el “modelo ALM”, que consiste en asumir el tiempo como una noción derivada, según la visión de Aristóteles, Leibniz y Mach (ALM). Así, se deja de lado el modelo NT (newtoniano), según el cual el tiempo sería un concepto primitivo e independiente, correspondiente a una visión del tiempo absoluto que podría medirse sólo de modo aproximativo con nuestros relojes materiales (cfr. p. 206). Además, Castagnino es favorable a una real asimetría temporal, o dirección del pasado hacia el futuro, denominada “flecha del tiempo”. Toda la parte de Castagnino consiste en buena medida en ir viendo hasta qué punto se manifiesta en las distintas partes de la física (mecánica clásica, cuántica, relatividad especial y general, gravedad cuántica, etc.) el tiempo como simétrico o asimétrico y derivado o absoluto. La preferencia por el tiempo como derivado y a la vez orientado, se vincula en Castagnino a su opción por la consideración cosmológica. Cuando la física se topa con la cosmología, el tiempo muestra con gran fuerza su asimetría ontológica y no meramente fenomenológica.

El autor hace un uso pedagógico de las fórmulas matemáticas y físicas. Sin embargo, es menester poseer una mínima base científica si se quiere seguir con fruto esta segunda parte del libro. Quizás algo prolijo en fórmulas matemáticas, las plantea de tal modo que aún un no especialista en la materia las puede entender.

Los primeros capítulos proponen las bases para una adecuada comprensión de la mecánica clásica, el electromagnetismo y la termodinámica, lo que ayuda a comprender claramente la cuestión del tiempo físico. La mecánica clásica ha permanecido en el tiempo absoluto y sin flecha. El electromagnetismo manifiesta por primera vez una asimetría temporal, no en las ecuaciones, sino en sus *soluciones*, aplicadas a la cosmología. De modo semejante, la mecánica estadística clásica, que asume la termodinámica fenomenológica, evidencia una temporalidad asimétrica o irreversible a nivel de *soluciones*, siempre que se recurra a una visión cosmológica. Y lo mismo sucede con la mecánica cuántica, ulteriormente fundida con la mecánica estadística. Castagnino se sirve del sistema ramificado global de Reichenbach para presentar el cuadro cosmológico completo en el que el tiempo es irreversible, y lo completa más adelante con los diagramas de Bohm. Si nos quedamos con una consideración local (no global o cosmológica), en física siempre se podrá decir que la dirección del tiempo es una apariencia “para nosotros”.

Los principios de la teoría de la relatividad son de gran utilidad para la visión adecuada del tiempo. En este contexto, Castagnino hace interesantes observacio-

nes acerca de la velocidad de la luz y el tiempo relativo a los sistemas de referencia, con una explicación didáctica, convincente y clara. Con semejante fluidez salen a colación los principios de la mecánica cuántica, expuesta desde un punto de mira actual, conservando siempre los elementos primitivos de la teoría (probabilidad, función de onda, operador, espectro, autovalor y autovector) (cfr. p. 268). Se presenta incluso una crítica a la formulación habitual de la mecánica cuántica, con defectos que se remedian gracias a la introducción de una interpretación estadística de esta parte de la física, y aplicando lo que el autor llama la *dinámica restringida* (una alternativa a las propuestas físicas de la escuela de Bruselas) (cfr. pp. 257 ss.). La mecánica restringida permite encuadrar la mecánica cuántica (ahora irreversible) en el sistema global de Reichenbach y Bohm.

La relatividad especial muestra por primera vez que el tiempo no es absoluto, sino derivado. Sin embargo, no posee una flecha temporal. Ésta aparece, en cambio, con la física cuántica relativista. Es más, en las interacciones débiles surge –caso único– una irreversibilidad temporal incluso a nivel de ecuaciones.

De modo análogo, la relatividad general es temporalmente asimétrica, pero la dirección del tiempo aparece invariablemente en su aplicación cosmológica (teoría del Big Bang). «La expansión del universo comporta una evidente asimetría de hecho y por tanto se puede hablar de una flecha cosmológica del tiempo, según la cual el futuro es la dirección hacia la que el universo se expande, y el pasado es la dirección invertida» (p. 335).

En el buscado intento de unificación de los tiempos físicos, se llega a una coordinación de todas las flechas temporales, según la cual todas ellas (electromagnética, termodinámica, etc.) van en la misma dirección, conforme al modelo del universo en expansión. Por tanto, todas las flechas temporales son *de hecho* asimétricas: se dirigen hacia el equilibrio futuro del universo, y proceden de una inestabilidad inicial del pasado (cfr. p. 355). El autor extiende el cuadro a la teoría de campos en el espacio-tiempo curvo (agujeros negros, universo inflacionario) y, por último, a la ambiciosa unificación entre la relatividad general y la teoría cuántica, o teoría de la gravitación cuántica. Aquí el tiempo desaparece, pero vuelve a reaparecer cuando es posible construir un “reloj cósmico” basado en la expansión de nuestro universo. Así las cosas, queda clara la posición de Castagnino, concordada con la visión filosófica de Sanguineti: existe una flecha fundamentalmente ontológica, y además el tiempo es derivado, porque “la existencia precede al tiempo”. De este modo, se llega a la conclusión general: «la física, a través de la mediación gnoseológica, nos da a conocer un universo parcial dotado de algunos aspectos ontológicos» (p. 377).

Castagnino considera que el enfoque filosófico es necesario, pues de otro modo se podría caer en el peligro del aislamiento de las ciencias, creando un saber fragmentado sin posibilidad de diálogo y comunicación con otros ámbitos. Su estudio pretende corroborar, en definitiva, que el tiempo es “una de las estructuras más ricas de la física” (prefacio).

Este es un libro profundo y requiere una lectura atenta y dedicada. Aunque están bien articuladas las perspectivas natural, científica y antropológica del

tiempo, hay que saber distinguirlas. Es interesante también el enfoque teológico, difícil de evitar en los últimos niveles de la reflexión filosófica (cfr. prefacio). Una síntesis de tal envergadura nos hace pensar en estas palabras de Juan Pablo II: «en el cristianismo, el tiempo tiene una importancia fundamental (...) En Jesucristo, el Verbo encarnado, el tiempo se hace una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno» (citado en p. 176).

Abelardo BAZÓ

Adelino CATTANI, *Botta e risposta. L'arte della replica*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 244.



Nella bibliografia sull'argomentazione, la retorica, il dialogo, malgrado la profusione di testi pubblicati, si ha sempre un'impressione di insoddisfazione. Non intendo dire che la percentuale dei titoli di buona qualità sia bassa, ma che emergono soprattutto la varietà di tali studi e la loro specializzazione. Mi pare che questo sia il motivo per cui, nell'oceano di saggi su questi argomenti, ogni tanto lo studioso scorge opere veramente uniche.

È quanto mi è successo con il recente libro di Adelino Cattani, e tuttavia non posso dire che sia stata una sorpresa senza precedenti, giacché altrettanta personalità spiccava nei suoi libri *Forme dell'argomentare. Il ragionamento tra logica e retorica* (Edizioni GB, Padova 1991) e *Discorsi ingannevoli* (Edizioni GB, Padova 1995). Quest'ultimo titolo studia le fallacie con un approccio che ho riscontrato molto di rado. Esso consiste nel fare in parallelo l'analisi delle fallacie e quello degli schemi argomentativi. Molte fallacie sono un caso difettivo di uno schema che di per sé non è fallace. Se lo schema viene associato a una fallacia e ha persino un "nome di fallacia" (le fallacie che hanno una denominazione propria sono più numerose delle argomentazioni ugualmente designabili per nome), facilmente si finisce per bollare come fallaci argomentazioni validissime.

Discorsi ingannevoli ha un piccolo problema che deriva dai suoi pregi didattici. Esso è pieno di esempi vivissimi, attuali, frizzanti, molti dei quali con protagonisti riconoscibili. Ma i nomi risultano noti perché appartenenti ad un contesto cronologico e geografico vicino, il che significa che col passare del tempo o con una traduzione consistente del libro diventa meno facile ravvisare i personaggi. È quindi un libro molto legato alle sue radici italiane e all'ultimo decennio del secolo ventesimo. *Botta e risposta*, invece, è più traducibile e subirà meno le insidie della vecchiaia, perché le illustrazioni, anche quelle che hanno nome e cognome, vengono di solito presentate senza legami così precisi. Ma allora qualcuno potrebbe chiedersi: questi esempi non erano validi già nella loro forma per-

sonalizzata? Lo erano certamente, e proprio questo fatto ci offre l'occasione di entrare nella specificità del libro.

Il fatto che un esempio possa essere logicamente valido e tuttavia non pienamente adeguato illustra la sostanza stessa del tema che ci occupa. Già in *Forme dell'argomentare* l'autore aveva affrontato la differenza fra dimostrazione e argomentazione, ovvero fra principi logici e principi retorici. E così pure si legge in *Botta e risposta* che «in un dibattito (...) non sempre vince la tesi migliore, ma quella meglio argomentata, non il discorso 'giusto', ma quello giustamente impostato, non l'opinione più ragionevole, ma quella più motivata» (p. 13). L'universalità procede per definizione in ragione inversa della particolarità: ciò che rende la logica valida per tutti gli uomini, la allontana da ognuno dei singoli. Perciò «la forza della logica, in un contesto di controversia, ne costituisce anche il punto debole» (p. 10), perché la controversia racchiude sempre in sé qualcosa di particolare: spesso il soggetto e sempre i contendenti. L'esempio datato offre per alcuni lettori una certa lontananza che di per sé non intacca le sue virtù illustrative, ma Cattani, sensibile a queste sfumature proprio in quanto esperto di argomentazione, ha ulteriormente aggiustato la mira in questo libro.

La concretezza del dibattito fa quindi calare la logica in un contesto vitale, e ne deriva che dobbiamo pure prendere in considerazione norme come quelle della cortesia e della buona creanza, e non accontentarci di ciò che i termini di per sé significano (semantica) ma preoccuparci pure di come essi vengono resi (pragmatica); inoltre è rilevante non soltanto ciò che intendiamo dire e fare ma pure ciò che altri penseranno che noi intendiamo dire e fare.

I primi capitoli del libro mettono a fuoco un fenomeno che spesso cozza con l'ideale dell'esattezza: i discorsi che possono avere più di un'interpretazione, ossia, visto da un'angolazione diversa, i discorsi incompatibili che tuttavia dobbiamo ammettere che sono contemporaneamente veri. Eppure questa è un'esperienza di tutti i giorni. Non importa che ciò sia una debolezza del linguaggio o la sua forza, perché il dibattito ne deve tenere comunque conto e tutte le epoche, ognuna a modo suo, hanno elaborato strumenti per affrontare quest'ambivalenza.

Il contenuto del capitolo V ("Cinque modi di dibattere") lo conoscevo da tempo in una versione precedente, presentata in un convegno sul dialogo qualche anno fa. Da allora ne ho fatto esperienza didattica con diversi uditori e posso dire che ha sempre riscosso successo. La tipologia del dialogo (polemica, negoziato, dibattito, indagine, colloquio), articolata secondo criteri di facile comprensione (quali scopo, rapporto fra le parti, esito possibile o fallacie tipiche), dà concretezza alle tematiche logico-retoriche che altrimenti rimarrebbero elenchi infiniti, dove esse possono anche essere interessantissime, addirittura appassionanti e divertenti, ma resta pur sempre arduo sapere cosa farsene in sede di dibattito. Rese concrete dalla griglia proposta, riordinate e illuminate – "fatte atterrare", mi hanno detto una volta –, esse diventano più perspicue e si ha qualche idea su come regolarsi nel dibattito. Se prendiamo come esempio i casi estremi, le modalità cioè della *polemica* e del *colloquio amichevole*, troviamo che nella prima gli interlocutori sono antagonisti, e il loro scopo – non necessariamente dichiarato –

è quello di avere la meglio sull'altro, vale a dire più sulla persona che non sull'argomento dibattuto. Nel colloquio amichevole, invece, il rapporto è di fiducia, perfino di connivenza, ed è insieme che viene analizzata una tesi. È così abbastanza comprensibile che gli errori più tipici della polemica siano quelli consistenti nel personalizzare gli attacchi, mentre il pericolo per il colloquio amichevole risiede piuttosto nella mancanza di critica, errore che entra più difficilmente in una polemica perché lì tutto è diffidenza.

Non manca nel libro un acuto resoconto di questioni procedurali, che possono essere tranelli, ma non necessariamente, e che comunque vanno conosciute almeno per evitare di esserne vittime. Sono le qualità del "perfetto polemista", che aprono passaggi quanto mai realistici (i capitoli VI, "Tecniche ed espedienti"; IX, "Come dire il falso dicendo il vero"; XII, "La manipolazione retorica"), su argomenti che non di rado turbano il novello studioso di retorica e argomentazione, anche se nel libro è sufficientemente chiaro il luogo che queste conoscenze dovrebbero avere nella vita. Nel capitolo VII ("Il disputator cortese. Codice di condotta per una discussione cooperativa") troviamo una serie di regole etico-pragmatiche quali "non ritenerti infallibile (1^a); "attieniti a ciò che credi vero" (3^a); "porta le prove richieste" (4^a); "non eludere le obiezioni" (5^a); "non deformare la posizione altrui" (9^a); "in presenza di nuovi elementi, si accetti di riaprire e di rivedere il caso" (11^a). Ora «le regole della discussione reale sono ben lungi dal conformarsi a questi principi normativi. Un disputante reale può *non essere in grado*, perché gli mancano le capacità oppure le opportunità, o *non essere disposto*, perché gli manca la volontà, a rispettare tali regole. Il divario da colmare fra la pratica effettiva del discutere e il modello ideale, da un lato, e la disparità di capacità e di mezzi dei contendenti, dall'altro, sono due problemi di non poco conto. Che fare? Sapendo come va il mondo, è bene conoscere, oltre le regole del dibattito angelicamente pulito anche quelle del dibattito diabolicamente scaltro» (p. 133).

Non vorrei finire senza una parola sulla bibliografia, che è doviziosa senza essere opprimente (13 pagine), e ha il pregio di presentarsi articolata con criterio tematico. È una gradita chiusura questo sguardo gettato dall'esperto su quella bibliografia proprio oceanica, alla quale abbiamo accennato all'inizio, per offrirci un elenco ridimensionato, realistico e collaudato.

Rafael JIMÉNEZ CATAÑO

Alberto CATURELLI, *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Ciudad Argentina, Buenos Aires 2001, pp. 1486.



El presente volumen representa una contribución única para el conocimiento de la historia de la filosofía argentina. Su autor publicó anteriormente *El Nuevo Mundo* (1991), donde estudiaba el significado cultural y filosófico del descubrimiento y evangelización de América, y una *Historia de la filosofía en Córdoba* (1993). Puede considerarse uno de sus precedentes una obra de Guillermo Furlong sobre la historia de la filosofía en el Río de la Plata, de 1952, quien sin embargo ya en 1954, a la vista de un estudio de Caturelli sobre el pensamiento de Esquiú, se preguntaba si este autor no estaría llamado a escribir una historia completa del pensamiento filosófico en la Argentina. La obra del cordobés Caturelli, uno de los pocos filósofos argentinos conocido internacionalmente, por su amplitud y caudal documental ofrece un panorama vastísimo. Pese a su extensión, ha conseguido hacerla amena, con un lenguaje fluido, claro y esencial. Van pasando cantidades de autores, cuya bibliografía (su producción y los estudios sobre cada uno) se coloca al final del libro. De cada uno se describe con objetividad su pensamiento, en las líneas esenciales, y sólo en algunos casos se indica una valoración, que se distingue claramente de la parte descriptiva. Caturelli ha seguido expresamente el criterio de mencionar a todos los autores relevantes, lo que supone un trabajo de largos decenios para recoger todo el material, sin centrarse sólo en los consagrados por la moda, sino rescatando también a otros que quedaron en la oscuridad. Da un justo peso a la filosofía de la época española en el Río de la Plata y al pensamiento de autores cristianos, tantas veces dejados de lado por prejuicios ideológicos. Se ocupa de la filosofía de todos los centros intelectuales de Argentina (Córdoba, Tucumán, Cuyo, etc.), sin caer en el “centralismo” de fijarse sólo en Buenos Aires.

El valor informativo de este obra ciclópea es enorme. Se estructura en 921 páginas de exposición, tres apéndices y casi 500 páginas de bibliografía ordenada, fácilmente consultable, de modo que enseguida puede verse la bibliografía

correspondiente a cada autor. Al final de su estudio, Caturelli señala que ha recorrido un arduo camino que debe ser completado con la historia del pensamiento filosófico de toda Iberoamérica. Una característica de este volumen es que su esquema no se ha centrado en los numerosos influjos filosóficos externos que va recibiendo el área del Río de la Plata en los 4 siglos tocados. Se estudian directamente las corrientes y los autores en sí mismos, con lo que destacan fácilmente su originalidad y sus dependencias. De los autores se considera, según los casos, la metafísica, la antropología, la ética, etc., dándose importancia también a aspectos como el pensamiento estético, educativo, jurídico o filosófico político. Dado el ambicioso proyecto de hablar de todos los autores, se comprende que el esquema historiográfico pudiera resultar muy difícil. Caturelli sigue con bastante linealidad la época colonial, y entre fines del siglo XVIII y del XIX logra un esquema cronológico, al entroncar a los pensadores estudiados dentro de macroeventos políticos como son el movimiento independentista (1810) y la estabilización constitucional del país (1853). Para el siglo XX, mucho más complejo, no sigue en cambio una periodización especial, sino que vuelve una y otra vez sobre diversas corrientes que pasan por la entera vigésima centuria, sin relacionarlas con la historia política y social, que supone conocida. Se consideran también las instituciones en las que la filosofía pudo encontrar cauces de desarrollo, con detalles históricos interesantes (Universidades, escuelas y facultades de filosofía). Después de leer esta obra, se saca la impresión de la existencia de un vasto e intenso movimiento filosófico a lo largo de los cuatro siglos estudiados, especulativamente valioso y con trascendencia histórica y social. Esto es normalmente ignorado y por eso mismo resulta muy sorprendente.

A continuación intentaré resumir brevemente el inmenso cuadro que se despliega en la exposición de Caturelli. Con relación a los siglos XVII al XIX, el esfuerzo del autor ha sido notable, pues ha debido acudir en muchos casos a la lectura de códigos manuscritos y a la búsqueda de ediciones difícilmente encontrables. Los siglos XVII-XVIII no son para el autor simplemente la época de la “colonia” española, si se da a este término un sentido comercial. Las provincias ultramarinas de la Corona española, las Indias –lo que hoy llamamos Iberoamérica– reciben la herencia del pensamiento filosófico occidental, en la forma de la filosofía escolástica humanista del Siglo de Oro. La cristianización del Nuevo Mundo puso al continente americano en la situación cultural de “nueva creación”, liberándolo de un mundo mítico y mágico. La filosofía empezó a enseñarse en Iberoamérica muy pronto después del descubrimiento de América, en las Universidades de México, Lima, y en el Cono sur en la Universidad de Córdoba (1613), en vida de Suárez, Vitoria, Juan de Santo Tomás, Galileo y Descartes.

La etapa de los siglos XVII y XVIII es estudiada minuciosamente por Caturelli, que sigue los avatares de la facultad de Artes de Córdoba y considera figuras como Luis de Tejeda, Domingo Muriel y otros. Destaca la filosofía de profesores jesuitas, muchos entroncados en el suarismo, con una doctrina política que influirá en la revolución de 1810, y atentos a la evolución de las ciencias

europas. Tras la expulsión de los jesuitas (1767), comienza una etapa de aportes franciscanos y dominicos en la filosofía del Río de la Plata. La enseñanza de la filosofía en esta época no responde a una escolástica paralizada, sino que está en contacto con el racionalismo europeo, la tradición patristica y las líneas suarista y escotista, a veces con algo de eclecticismo. En 1772 se funda en el futuro Virreinato del Río de la Plata (1776) el Real Colegio de San Carlos, centro de altos estudios donde comienza la enseñanza de la filosofía en Buenos Aires, más adelante elevado a rango de Universidad (1821, aunque la facultad de filosofía comenzará sólo en 1895). En este ambiente de pensamiento tradicional y a la vez moderno aparecen los principales protagonistas de la revolución de mayo de 1810 (Saavedra, Belgrano, Paso, Gorriti, el Deán Funes), algunos de los cuales, como los tres últimos, escribieron sobre filosofía.

Caturelli estudia a continuación los diversos intentos de justificación teórica, de tipo filosófico, de la independencia argentina (Deán Funes, Castro Barros, Gorriti), donde se unen valoraciones de la época hispana, conceptos de Derecho Natural e ideas sobre el progreso histórico, junto a cierta visión de la democracia moderna. Considera que en los pensadores revolucionarios había una mezcla no siempre coherente de pensamiento tradicional y aspectos iluministas o racionalistas. Pero al estricto ideario ilustrado le seguirá bien pronto, en la década de los años 20, la filosofía de la “ideología”, fuertemente secularizada y anticlerical, que se impone en la Argentina en la época de Rivadavia (influido por Bentham y Mill). Entramos así en la época de las guerras civiles, la anarquía y la estabilidad de la Confederación (Rosas), a la que seguirá la etapa constitucional desde 1853. Aquí destaca la contraposición entre un tipo de pensamiento tradicional, romántico, antiliberal y otro de carácter progresista e iluminista, que domina en el Salón Literario de Echeverría. Este último filón, aunque tiene a veces una expresión cristiana, idealiza la idea de progreso, oponiéndose a la cultura tradicional hispana y confiando en una replasmación del pueblo en base a la inmigración europea. Aquí Caturelli expone con gran detalle la filosofía de Juan Bautista Alberti, inspirado en autores franceses y admirador de los anglosajones, con un proyecto de país argentino basado en el ideal iluminista del progreso indefinido.

A partir de este momento, el volumen no vuelve sobre las circunstancias políticas nacionales en cuanto trasfondo del pensamiento filosófico. La nueva nación ha encontrado desde la segunda mitad del siglo XIX una forma institucional estable y prosigue adelante en su historia. En estos años –últimos decenios del XIX e inicios del XX– presenciamos primeramente el surgimiento de una línea de pensadores espiritualistas eclécticos, bajo el influjo de Cousin, filósofo de la restauración en Francia, prontamente substituida por autores racionalistas y laicistas de diversos colores, así como la llegada desde Alemania, al igual que sucedió en España, del movimiento krausista, filosóficamente endeble pero influyente, por ejemplo, en los orígenes del radicalismo político (Irigoyen, presidente de la nación, fue también profesor de filosofía). Desde el punto de vista cuantitativo, tanto por los autores, como por las publicaciones e influjos, la corriente filosófica más masiva en el paso del siglo XIX al XX en Argentina es el positivismo

cientista y materialista (Comte, Haeckel), que domina en áreas como la historiografía, la pedagogía, el Derecho y las ciencias naturales. Aquí es conocida la figura de José Ingenieros, el positivista más sistemático y extenso, aunque ya tardío, porque el mundo filosófico a principios de siglo se movía en una dirección ya alejada del positivismo clásico. Otro elemento importante de esta misma época es el pensamiento cristiano, al principio poco consistente a causa de la desconexión con las fuentes, el secularismo dominante y el tradicionalismo fideísta. Poco a poco, sin embargo, la filosofía cristiana comienza a ser más robusta, en parte gracias al influjo de Balmes, y por fin a causa del aliento dado a Santo Tomás por la *Aeterni Patris* de León XIII. Destaca la personalidad de Fray Mamerto Esquiú, que dio clases de filosofía retomando las fuentes cristianas, a partir de la patrística, y aceptando la Constitución Nacional de 1853, sin por eso ser un autor liberal. Los filósofos cristianos de fines del XIX comenzaron ya a plantear una eficaz crítica del positivismo y del evolucionismo ideológico.

A inicios del siglo XX se produce en Europa una seria crítica del positivismo, con la vuelta a Kant. Este fenómeno penetra en seguida en la Argentina, bajo la forma de neokantismo, vitalismo y otras corrientes, gracias en parte al influjo de Eugenio d'Ors y de Ortega y Gasset, que visita la Argentina en 1916. En 1917 se crea en Buenos Aires el Colegio Novecentista, que caldea el ambiente filosófico y al que concurren importantes personalidades. Sorprende la rapidez con que se traducen en el país obras de filósofos europeos, como Bergson, Marx, fenomenólogos y existencialistas. Destacan en este momento Alejandro Korn, neokantiano "concientalista", Coriolano Alberini, idealista vitalista cercano en parte a Bergson y a Scheler, y Alfredo Franceschi, realista crítico, que introducirá en Argentina la lógica simbólica.

En lo que sigue, no es posible construir un esquema unívoco para el rastreo de la filosofía argentina en el siglo XX, ni por corrientes, que son difusas y difícilmente demarcables, ni por zonas geográficas o instituciones. Caturelli agrupa con libertad a los pensadores bajo diversas categorías. En el campo de la fenomenología no abierta a la trascendencia tenemos la figura de Francisco Romero, sucesor de Korn en la Universidad de Buenos Aires. En una línea historicista es importante Rodolfo Mondolfo, italiano acogido por la Universidad de Córdoba en los años 40. Vicente Fatone sobresale en la filosofía religiosa y mística orientalizante, y es considerado por Caturelli como uno de los pensadores especulativos argentinos más altos del siglo XX, y el más grande orientalista de Hispanoamérica. En filosofía de la ciencia destaca Mario Bunge. La conexión con la filosofía analítica queda demostrada por la fundación en 1972 de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. En las líneas de fuerza que recorren todo el siglo XX en este país se observa, por tanto, una recepción de todas las corrientes filosóficas occidentales, como Kant, Hegel, Croce, Gentile, Marx, Bergson, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Jaspers, Scheler, Buber, Mounier, pero siempre de un modo original, con facetas y matices propios. La filosofía analítica tiene especial relevancia en Argentina en el área ética. Caturelli estudia también a algunos pensadores inmanentistas, aunque vigorosos,

como Carlos Astrada y Nimio de Anquín (Córdoba), Miguel Angel Virasoro (Santa Fe) y Juan R. Sepich (Mendoza).

La filosofía cristiana en el siglo XX es presentada en el libro con gran amplitud, con autores agustinistas, espiritualistas, tomistas, suaristas y otros. El autor señala la intensa actividad filosófica en la Córdoba de los años 10, 20 y 30, con lecturas y discusiones en torno a Maritain, Bloy, Belloc, Chesterton, Soloviev, Santo Tomás y Padres de la Iglesia, y con la fundación en diversos sitios de revistas como «Arx», «Signo», «Criterio». En 1936 Maritain visita Buenos Aires por dos meses y alienta los estudios filosóficos tomistas. El renacimiento del pensamiento cristiano en Buenos Aires debe mucho a la figura de Tomás Casares, que dirigió los Cursos de Cultura Católica, más tarde integrados en la Universidad Católica Argentina, fundada en 1957.

Varias páginas se dedican al pensamiento filosófico de algunos autores jesuitas, facilitado por la fundación del Colegio Máximo de San Miguel en 1931 y por la Universidad del Salvador en 1956, con la gran figura de Ismael Quiles, que elabora un sistema original, el “in-sistencialismo”, para luego dedicarse a la filosofía oriental. Dentro del espiritualismo, destacan personajes más recientes, como Héctor Mandrioni, fenomenólogo cristiano, y Francisco García Bazán, estudioso de Plotino y los gnósticos. En el área de Tucumán, se dedican varias páginas a un pensador muy original, espiritualista, Alberto Rougès, y a la aparición de un vivero tomista de los dominicos, en el que nace la Universidad de Santo Tomás en 1965, de la que surge una derivación en Mar del Plata (1992) por obra de Aníbal Fosbery, fundador de Fasta (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino, 1962). En la zona del Litoral, Caturelli menciona la figura de Raúl Echauri, tomista heideggeriano. En Mendoza, aparte de Sepich, que tuvo un periodo escolástico antes de derivar al hegelianismo, y que fue promotor del importante Congreso nacional de filosofía de 1947, se crea un foco muy vivo de filosofía, con figuras como Abelardo Pithod, Miguel Verstraete, Carlos I. Massini y otros. Los filósofos cordobeses son seguidos con mucha atención por Caturelli. Entre éstos cabe mencionar ante todo a él mismo, ligado, entre otras cosas, a la importante celebración del primer Congreso Mundial de filosofía cristiana en Embalse (1979). Pero Caturelli habla de sí mismo sólo en un apéndice al final del libro, a través de una breve entrevista publicada en la revista «Filosofía Oggi» (Génova) en 1985, en la que salen algunos aspectos de su filosofía personal, espiritualista, marcada por influjos, entre otros, de Santo Tomás, Rosmini y Sciacca. Uno de sus grandes temas, en el que sigue trabajando, es el significado filosófico de América en el actual momento del pensamiento mundial.

Respecto al pensamiento cristiano en Buenos Aires, el autor subraya el influjo de filósofos tomistas como Maritain, Gilson, Sertillanges, Garrigou, Fabro, Ramírez, y la importancia de Octavio Nicolás Derisi, fundador de la Universidad Católica Argentina y de la revista «Sapientia», y creador de un vigoroso pensamiento tomista que abarca todos los ámbitos, como la persona, la metafísica del ser, la cultura, la moral, con una valoración positiva de ciertos aspectos de la

fenomenología scheleriana. Desfilan aquí otras figuras importantes, como Juan Enrique Bolzán, original filósofo de la naturaleza, Alfredo Casaubón en lógica, y Emilio Komar como filósofo de la modernidad, así como la labor intelectual de la Sociedad Tomista Argentina, dirigida hoy por Gustavo Eloy Ponferrada. Por último, en el volumen de Caturelli son también considerados algunos personajes de la cultura que, sin ser filósofos académicos, influyeron en el pensamiento, como los tradicionalistas Julio Meinvielle y Jordán Bruno Genta, el inclasificable escritor Leonardo Castellani, con notas kierkegaardianas, y literatos como José Hernández, Echeverría, Leopoldo Lugones, Hugo Wast y Leopoldo Marechal.

Esta obra es de un valor extraordinario. Será por largo tiempo un volumen de consulta obligada y representa un esfuerzo, coronado por el éxito, por dar una idea de la existencia de un pensamiento amplio, rico y consistente en este sector de Iberoamérica.

Juan José SANGUINETI

Robert SOKOLOWSKI, *Introduzione alla Fenomenologia*, EDUSC, Roma 2002, pp. 271.



Le Edizioni Università della Santa Croce (EDUSC) hanno pubblicato come primo titolo della collana *Prospettive filosofiche*, curata dalla Facoltà di Filosofia dell'università, la traduzione italiana del volume *Introduction to Phenomenology* (Cambridge University Press, Cambridge 2000) di Robert Sokolowski, noto specialista nordamericano di Husserl. L'obiettivo di questa collana è quello di offrire agli studenti e agli studiosi di filosofia libri d'introduzione alle diversi correnti di pensiero che hanno modellato il volto della filosofia nel ventesimo secolo.

In questo genere di pubblicazioni è sempre da auspicare l'equilibrio tra la profondità nell'esposizione delle idee e l'agilità e la chiarezza del testo. Non si tratta di un compito facile, perché l'autore si vede costretto a navigare fra due pericoli, come Ulisse fra Scilla e Cariddi: da una parte, lo solletica la tentazione di indugiare in approfondimenti storiografici o filologici di carattere specialistico che possono snaturare le intenzioni introduttive originarie; e dall'altra, deve minimizzare il rischio di presentare un'immagine semplicistica e superficiale di quella scuola di pensiero, senza cioè banalizzare sia la natura delle risposte da essa fornite sia i problemi che sottostanno alla ricerca filosofica.

Il presente libro è un riuscito esempio di questo genere della saggistica, per la grande chiarezza e l'abilità didattica con cui riesce a introdurre il lettore nei meandri del metodo fenomenologico. Sokolowski spiega dettagliatamente i termini e i concetti fondamentali della fenomenologia, senza però appesantire la trattazione con terminologie sofisticate. Inoltre, l'uso abbondante di esempi e immagini della vita quotidiana, che spiegano in modo pratico la portata e le applicazioni immediate di questo modo di far filosofia, rendono il testo agile e intuitivo. Tutto ciò agevola la lettura e rende allo stesso tempo più comoda la strada che porta alla comprensione del metodo fenomenologico.

Sokolowski privilegia un approccio diretto ai problemi filosofici, dedicando meno spazio alla loro storia, limitata all'appendice finale. Egli parla dei problemi

filosofici e delle risposte che la fenomenologia dà ad essi. Senza minimamente nascondere, l'autore cerca di trasmettere al lettore il suo entusiasmo per il metodo sviluppato da Edmund Husserl. Egli spiega infatti il metodo fenomenologico non come chi descrive un pezzo da museo, ma come chi offre uno strumento atto per far filosofia *adesso*, cioè, per risolvere i problemi etico-filosofici attuali. Sin dalle prime battute, dichiara che lo scopo dell'opera va ben al di là di una presentazione oggettiva della fenomenologia: «*questo libro è scritto (...) non per informare i lettori di un particolare movimento filosofico, ma per dare la possibilità del pensare filosofico in un'epoca in cui tale pensiero è seriamente messo in discussione o ampiamente ignorato*» (p. 14). Ci sembra però che se l'autore avesse trattato con un po' più di dettaglio la storia del movimento fenomenologico – non occorre cambiare l'approccio scelto –, avrebbe fornito al lettore una cornice più adatta a mettere insieme lo sviluppo storico della fenomenologia con la sua eccellente presentazione sistematica delle idee.

Il libro è diviso in quattordici capitoli, più una breve introduzione e l'appendice storica alla fine. Ciascun capitolo – tutti di lunghezza contenuta – sviluppa un aspetto diverso della fenomenologia: l'intenzionalità, l'intuizione eidetica, la fenomenologia della coscienza, la temporalità, l'intersoggettività, la trattazione della verità in prospettiva fenomenologica, ecc. La fenomenologia viene presentata come una via di uscita dalla concezione egocentrica in cui è incappata la modernità, che ha reso molto problematici i rapporti dell'uomo con le cose del mondo e con gli altri. Il recupero husserliano della dottrina dell'intenzionalità della coscienza – cioè, il fatto che la coscienza è sempre coscienza *di qualcosa* –, indica una via di uscita dal solipsismo che si cela nel *cogito* cartesiano. In questo modo, diventa possibile carpire l'essenza degli oggetti di coscienza, vale a dire, delle cose che appaiono nella nostra esperienza, senza dover però attingere a rappresentazioni mentali che stabiliscano una mediazione fra le apparenze (*fenomeni*) e le cose, come hanno dovuto fare sia il razionalismo sia l'empirismo.

Non è intenzione di queste righe riprodurre il filo discorsivo seguito da Sokolowski, tuttavia vorremmo segnalare il modo innovativo con cui sviluppa nel capitolo terzo ciò che egli chiama «le tre strutture formali della fenomenologia»: si tratta delle coppie di concetti *tutto – parte, uno (identico) – molteplice*, e infine *presenza – assenza*. Non è infatti abituale che questi concetti, che intersecano tutto il pensiero fenomenologico, vengano messi in primo piano e trattati come un tema a sé stante, evidenziando in questo modo la loro importanza strutturale.

Dopo la lettura di queste pagine, si può essere d'accordo o in disaccordo con Sokolowski, non soltanto su dispute di scuola o su interpretazioni storiografiche della fenomenologia, ma anche sulla validità dell'approccio fenomenologico stesso e delle risposte che esso offre ai diversi problemi che interessano oggi la filosofia. A nostro avviso, questo è il pregio maggiore dell'opera, poiché una presentazione al tempo stesso lucida e *impegnata* della fenomenologia ne mette alla ribalta i chiaroscuri, e rende possibile stabilire con essa un proficuo scambio di opinioni.

In effetti, può sollevare una legittima perplessità nel lettore l'uso quasi sinonimico dei termini *filosofia* e *fenomenologia* che percorre tutta la trattazione, più evidente nel quarto capitolo, in cui l'autore fornisce una definizione iniziale di che cos'è la fenomenologia. Questo tratto accomuna la introduzione di Sokolowski alle presentazioni del metodo fenomenologico fatte dallo stesso Husserl e da altri fenomenologi, come per esempio Edith Stein. Senza pregiudicare i pregi e l'ampiezza di vedute della fenomenologia, ci sembra un po' riduttivo ritenere che l'atteggiamento filosofico in generale si identifichi con la prospettiva fenomenologica, poiché quest'ultima richiede l'applicazione metodica della riduzione fenomenologica (*epoché*) alle esperienze da analizzare; vale a dire, la sospensione del giudizio sull'esistenza trascendente degli oggetti che si svelano alla coscienza. Mi sembra che facendo ciò si sottragga terreno alle analisi di una metafisica che tenti di andare al di là dell'«*ens ut verum*», finendo con il privilegiare l'approccio essenzialistico all'ontologia.

Francisco FERNÁNDEZ LABASTIDA

Stanislaw WARZESZAK, *Les enjeux du génie génétique. Articulation philosophique et éthique des modifications génétiques de la nature* [Dissertationes, Series Philosophica – 2], Apollinare Studi - Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2001, pp. 522.



È compito della sociologia della cultura e della comunicazione stabilire in che misura i *media* influenzino la cultura in generale e la filosofia in particolare, e la maniera in cui queste siano praticate di epoca in epoca. È comunque un dato di fatto che va interpretato e valutato adeguatamente, come negli ultimi anni si sia registrata una sorprendente cadenza editoriale, nella pubblicistica e nella saggistica: primo semestre duemila, la Rete; secondo semestre duemila, le biotecnologie; primo semestre duemila uno, la globalizzazione; secondo semestre duemila uno, inevitabilmente i conflitti religiosi. Un'ipotesi, che qui non voglio di proposito prendere in considerazione, è quella del *complotto*: c'è qualcuno che pilota l'informazione secondo non ben precisati interessi. Non ho elementi sufficienti per esprimermi al riguardo e del resto non è mio compito valutare una simile asserzione. Quello che sì mi pare degno di riflessione è che in questo momento le possibilità tecnologiche a disposizione dell'uomo schiudono davanti ai suoi occhi continuamente scenari nuovi, di fronte ai quali egli si trova sempre in affanno, a dover rincorrere, e per i quali cerca spesso un'indispensabile regolazione etica. Quest'ultima deve provenire dall'esterno, da leggi opportunamente formulate, poiché dal canto loro, i ricercatori, sia in quanto singoli sia in quanto comunità organizzata, hanno il compito di perseguire a qualsiasi costo la verità scientifica, anche se essa può portare dei danni irreversibili per l'uomo. Si rileva di conseguenza, a mio parere, il preoccupante fenomeno dello scarso interesse personale per le implicazioni del proprio lavoro, e si giudicano positivamente o negativamente gli enti preposti alla formulazione di norme di diritto e alla loro vigilanza, a seconda se rispondano al criterio di massimo perseguimento della verità scientifica, a qualsiasi costo, che rimane spesso il vero criterio assoluto e non giustificato dell'agire scientifico.

Detto ciò, mi permetto in breve di raccomandare la lettura del testo di Warzeszak, e ciò per più di un motivo. Ne cito solo qualcuno. Innanzitutto l'interdisciplinarietà e la completezza dell'opera, che soddisfa, con stile semplice, le esigenze dello scienziato, del divulgatore, del giurista, del filosofo. La questione dell'ingegneria genetica è affrontata da tutti questi punti di vista, in maniera esauriente. In secondo luogo, si tratta di un testo che corrisponde a un'etica della prima persona, un'etica nella quale cioè l'interesse dello specialista non è scisso dal suo interesse di uomo, che è interesse scientifico, ma sempre inquadrato in una cornice etico-antropologica: *interessa allo scienziato stesso che la sua ricerca rispetti i valori della persona*. L'etica rinasce come disciplina normativa, esigita dall'interno delle stesse pratiche, da parte di chi le coltiva, di chi vi lavora, e che non sempre è vincolata da norme ispirate a un progresso cieco o a risultati tangibili di cui peraltro spesso non si conoscono tutte le implicazioni.

Inoltre, un altro punto a favore del libro, è l'acuta puntualizzazione del valore normativo della natura, senza per questo cadere nel naturalismo morale: è certamente la ragione la fonte della formulazione della norma, e questa ragione, nel suo essere partecipata all'uomo, scorge nella natura biologica dei vincoli normativi insuperabili dai quali non può prescindere per il suo agire specifico. Una cosa è dunque criticare una morale in quanto naturalistica o biologistica (istanza giustissima, se correttamente intesa), un'altra escludere una normatività intrinseca al biologico (che è compito sempre della ragione decodificare ed esprimere).

La bibliografia del testo è estremamente ricca e tiene conto dell'ampio spettro delle discipline filosofiche, delle scienze umane, giuridiche e della comunicazione, nelle espressioni più qualificate e più conosciute. Segnalo il duplice, continuo riferimento di fondo metodologico all'opera di epistemologia dell'etica di Jean Ladrière e alle recenti ricerche di filosofia della natura sviluppate da Mariano Artigas.

Si potrebbe forse obiettare che il testo perde in profondità e in rigore dimostrativo quello che guadagna nella ricchezza della documentazione e nel valore delle argomentazioni via via raccolte e coordinate. Ciò a mio parere è *solo in parte vero* (sarebbe d'altronde, già di per sé, un risultato notevole), ed è comunque auspicabile da parte del suo Autore un approfondimento ulteriore di alcuni passaggi dimostrativi. Ciò non toglie che la lettura di un testo così impostato, nella sua totalità o solo in alcune sue parti, possa essere molto utile sia al lettore specializzato sia a chi voglia introdursi alla materia, da una delle sue possibili vie d'accesso, quella a lui più congeniale, e fungere da utile base per ulteriori ricerche, generali o particolari, specialistiche o interdisciplinari.

Marco D'AVENIA