

Reseñas / Reviews

Taylor, Charles, *Etica e umanità*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 332 p.

L'autore (Montreal, 1931), professore di Filosofia e Diritto alla Northwestern University di Chicago e professore emerito di Filosofia e Scienze Politiche alla McGill University di Montreal, è uno dei filosofi contemporanei più originali e importanti. Questo volume raccoglie diversi saggi, ma si potrebbe dire che vuole rispondere a un'unica domanda: si può separare la riflessione etica dalla comprensione della natura dell'uomo, come sostiene gran parte della riflessione etica contemporanea? Taylor è di un'altra opinione. L'opera sviluppa dunque un unico lungo argomento, il cui nucleo è l'intricata e complessa relazione tra etica e antropologia, tra la comprensione che abbiamo dei beni e dei doveri morali e la concezione della nostra natura umana. Si può riconoscere sullo fondo l'insoddisfazione del nostro studioso per un tipo di filosofia morale dominante, che separa la dimensione etica da ambiti problematici della nostra vita come le motivazioni, i beni, i fini e, in genere, gli elementi importanti della nostra vita personale e sociale. Seguendo il pensiero classico, per il filosofo canadese le domande 'chi sono?', 'come debbo vivere?', 'che cosa è bene essere' vengono prima e sono più importanti delle domande del tipo 'cosa debbo fare?' Quelle domande costituiscono il filo conduttore de-

gli undici saggi di questa antologia, dove il lettore viene come portato per mano attraverso buona parte della storia della filosofia morale: Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Hobbes, Cartesio, Locke, Hume, Bentham, Mill, Herder, Kant, Hegel, Heidegger, Arendt, Wittgenstein, Apel, Habermas, Foucault, Rawls, MacIntyre, e molti altri.

Il primo, «oltre l'epistemologia» (pp. 3-29), critica la visione astratta e non concreta della persona agente da parte della modernità, che, influenzata dal riduttivismo metodologico ed epistemologico delle scienze naturali, porta a relegare l'esperienza, e in particolare l'esperienza morale. Infatti non di rado le scienze naturali si eleggono giudici di cosa abbia diritto di far parte della realtà. Esistono i valori e i doveri? Taylor considera giustamente che non è possibile rispondere a questa domanda prescindendo dal punto di vista del soggetto agente.

Nel secondo scritto (pp. 31-47), l'autore ripensa «la validità degli argomenti trascendentali», argomenti che procedono da elementi manifesti col fine di identificare le loro condizioni di possibilità. Questi permettono di scoprire alcune verità ovvie sull'uomo che hanno perso la loro evidenza nel corso dell'età moderna e di esprimere tesi generali e universali sull'agente stesso.

Questa strategia permette di approdare, nell'ampio saggio «che cos'è

l'agire umano» (cap. 3, pp. 48-85), alla conclusione che l'essere umano è un 'valutatore forte', ossia, che non si limita a mostrare preferenze qualitativamente omogenee, ma che si dirige nelle proprie opzioni e azioni verso una serie di differenziazioni qualitative che possiedono valore intrinseco e ordinate secondo una gerarchia di importanza. Questa tesi si può tradurre dicendo che la persona umana è un essere costitutivamente morale, che si muove in un mondo di valori assiologici, come è dimostrato nella discussione serrata con Sartre sui dilemmi morali, in cui Taylor critica la teoria delle 'scelte radicali', cioè, il pensare che «i nostri valori siano nostre creazioni... che essi derivano in ultima stanza... da una scelta che non si fonda su alcuna ragione» (p. 66). Questo implica che le regole non esistono indipendentemente dalle pratiche a cui si riferiscono, ma indicano il senso profondo delle pratiche stesse, essendo queste una continua interpretazione di ciò che la regola effettivamente significa.

Inoltre, gli essere umani sono «animali che si autointerpretano» (cap. 4, pp. 87-126), che definiscono chi sono, che danno forma alla propria esistenza. Questo appare chiaramente nel campo delle emozioni. Il modo in cui le cose hanno valore per l'uomo non è sempre la stesso per tutti, non è statico. Le emozioni dimostrano che esiste una particolare percezione della realtà. Esse rispecchiano i nostri giudizi su quello che per noi è importante. Modificando i nostri valori modifichiamo allo stesso tempo il nostro modo di essere nel mondo, la nostra compren-

sione della realtà. Nel quinto saggio «il concetto di persona» (pp. 127-149), il nostro autore spiega che l'essere umano è una persona perchè è un soggetto che ha un senso di sé, che può compiere scelte motivate da certi valori, che è dunque responsabile delle proprie azioni, che grazie alla sua 'coscienza' è capace di esprimere nel modo più adeguato l'importanza e il valore che le cose hanno per lui. È questo che lo differenzia dagli altri animali superiori.

In questa visione il linguaggio svolge un ruolo decisivo (cap. 6, pp. 151-191). La lingua non sarebbe tanto la raffigurazione del mondo né un mero strumento per mettere ordine nelle rappresentazioni, quanto la comunicazione di una certa *Weltanschauung* o forma di vita; un articolare la percezione valoriale della realtà; un esprimere un modo di essere nel mondo.

Taylor si mette così in un dialogo critico e intenso con altre correnti filosofiche della modernità, che pretendono l'egemonia sul senso comune moderno. Esiste la possibilità di stabilire quale visione filosofica è la più verosimile, la più affidabile? Un'articolata risposta si offre nel saggio «spiegazione e ragion pratica» (cap. 7, pp. 193-227), dove si propone un modello di ragionamento *ad hominem*, vale a dire, la cui finalità è di mostrare a chi è di fronte idealmente o realmente le implicazioni dei suoi giudizi e le conclusioni della sua visione morale che non può rifiutare, alla stessa maniera in cui si potrebbe portare avanti una discussione tra teorie scientifiche diverse. Si parte dunque da alcune premesse etiche fondamentali tra i sostenitori delle correnti rivali e si procede

comparativamente. Questo modello di ragionamento pratico mostra il nostro essere collocato nel mondo, la nostra natura incarnata. È un tipo di ragionamento che ha i suoi limiti, soprattutto quando le diversità culturali e di pensiero sono troppo grandi, ma esclude lo scetticismo e non esclude che si possa trasformare dall'interno la visione morale dell'interlocutore tramite le buone ragioni addotte.

Non a caso i saggi che seguono: «la diversità dei beni» (cap. 8, pp. 229-250), e «beni irriducibilmente sociali» (cap. 9, pp. 251-275), pretendono di confrontarsi con l'utilitarismo, il kantismo e il welfarismo. L'obiettivo tuttavia non è polemico, ma di difesa di una tradizione etica che considera i beni umani come plurali e irriducibilmente diversi, e dove alcuni di essi non sono individuali, ma esistono soltanto in un 'noi'. Questi beni non si possono ridurre ai 'vantaggi' che procurano ai singoli individui. Non sono strumentali, ma intrinseci, come i beni dell'amicizia o della comunità repubblicana. Anche se non li cita, il nostro autore si collega in queste idee a importanti filosofi e teologi morali come Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle e Robert P. George.

L'ultimo saggio, «la motivazione dietro un'etica procedurale» (cap. 10, pp. 277-308), discute alcune delle principali caratteristiche di un tipo d'etica che Taylor condivide in buona misura con una figura importante come Alasdair MacIntyre. Qui si può capire cosa intende l'autore per 'realismo etico'. Chiude l'opera un'interessante intervista allo studioso canadese (pp. 309-327). Per finire, bisogna segnalare

l'ottima introduzione di Paolo Costa, curatore e traduttore dell'opera, profondo conoscitore del nostro autore.

Thomas Williams, L.C.

Lewin, Moshe, *El siglo soviético. ¿Qué sucedió realmente en la Unión Soviética?*, Crítica, 2006, 510 p.

Existen buenas razones para pensar que el siglo XX ha sido uno de los más violentos de la historia universal; y ello no sólo porque en él se dispuso, por primera vez, de eficientes medios de destrucción masiva sino, sobre todo, porque hubo regímenes políticos dispuestos a utilizarlos sistemáticamente. El caso más ampliamente conocido es, sin duda, el del nazismo y su proyecto de destrucción de los judíos europeos; sobre el comunismo soviético y su proyecto de destrucción de la burguesía europea y mundial, en cambio, es bastante menos lo que sabemos. De ahí la pertinencia del libro de Moshe Lewin, autor de numerosos libros sobre el argumento y profesor, durante años, en la Universidad de Pennsylvania.

El de Lewin, en todo caso, no es propiamente una historia de Rusia en el siglo XX ni, mucho menos, un estudio centrado en algunos de los principales personajes de este drama sino, más bien, se trata de un análisis sinóptico de los hechos, mediante el cual resulte posible establecer un balance crítico de lo que significó históricamente la Unión Soviética. Para todo lo cual, a juicio del autor, se hace imprescindible una visión objetiva y desideolo-

logizada de los hechos.

Concretamente, las condiciones metodológicas de las que habría que partir serían básicamente dos. Primero, el rechazo más absoluto de la perspectiva anticomunista como punto de arranque para un estudio sobre la Unión Soviética. El anticomunismo, insiste el autor, sólo formaba parte de la estrategia típica de la guerra fría, pero como perspectiva histórica resulta insostenible. Tanto como aquella perspectiva demasiado atenta a las consideraciones morales, interesada ante todo en denunciar las crueldades cometidas por el comunismo soviético. Pues en tal caso, en lugar de advertir la “grandeza genuina” del sistema y su virtualidad futura (p. 483) corremos el riesgo de terminar afirmando que “el sistema no era sino una monstruosidad gobernada por monstruos, desde el pecado original de 1917 hasta el golpe de Estado fallido de los seguidores del partido conservador contra Gorbachov en agosto de 1991” (p. 480). Lo correcto sería, en cambio, adoptar aquel punto de vista desde el cual poder apreciar que “así es como se despliegan siempre estos procesos. En cuanto se ponen en marcha, no hay culpables: el proceso sigue su curso hasta llegar al final [...] porque siempre es así en situaciones de guerra civil o en luchas contra la opresión. Una revolución no es un acto moral o legal, sino un despliegue de fuerza coercitiva” (p. 482).

Y en segundo lugar, según se desprende lo anterior, el rechazo más definitivo de aquel error -también promovido por intereses ideológicos- que consiste “en 'estalinizar' todo el con-

junto del fenómeno soviético como si de un *gulag* gigantesco se hubiera tratado, de principio a fin” (p. 469). Pues la verdad histórica, al contrario, exigiría admitir la existencia de, al menos, tres etapas bien delimitadas en la historia de la Unión Soviética, a saber, la revolución leninista, el stalinismo y el postestalinismo; y donde tanto la primera como la tercera fueron, en ciertos aspectos cruciales, más exitosos, incluso, que el período postsoviético en el que tristemente se ha visto sumergida Rusia.

En otras palabras, para estar en condiciones de responder adecuadamente a la pregunta qué pasó realmente en la Unión soviética debemos dejar de lado las valoraciones típicas de Occidente -que usa políticamente la doctrina de la democracia liberal y la de los derechos humanos- y observar la realidad soviética en su mérito propio. Pues sólo así estaremos en condiciones de reconocer que “el sistema soviético salvó a Rusia de la desintegración en 1917-1922, y la volvió a rescatar, y a Europa con ella, de una dominación nazi que habría ido desde Brest hasta Vladivostok. Imaginemos, si osamos hacerlo, qué habría significado eso para el mundo. A todo esos logros cabe añadir otros, medidos a partir de los criterios del siglo XX, que permiten considerar a un país como un Estado desarrollado: la Rusia soviética tuvo unos indicadores más que aceptables en demografía, educación salud, urbanización y el papel de la ciencia, y todo ese capital fue el que despilfarraron los deslucidos reformistas de los años noventa” (p. 463).

No es extraño, en vista de todo lo

anterior, que el autor rechaza la categoría de 'totalitarismo' para referirse al fenómeno soviético, pues se trataría de una "herramienta históricamente inadecuada y puramente ideológica" (p. 470); y prefiera, en su lugar, calificar al comunismo soviético en términos de "absolutismo" -'agrario' en la época de Stalin y 'burocrático' en el periodo siguiente- cuyos defectos se explicarían no tanto por la ineficiencia o maldad intrínseca del sistema bolchevique cuanto por lo mucho que en él habría del pasado zarista.

El propósito del autor, en este sentido, resulta muy claro. Se trataría, en efecto, de analizar al régimen soviético desde dentro de su propia historia, al margen de categorías que -aunque política y moralmente correctas, como las de 'democracia' y 'derechos humanos'- casi siempre han sido usadas por Occidente con fines ideológicos. Todo lo cual, por cierto, me parece legítimo y muy estimulante.

Me pregunto, sin embargo, si todo ello sólo cabe respecto del fenómeno soviético o si, en cambio, llegará un momento en que también podrá exigirse, con tranquilidad de conciencia, una perspectiva semejante en el caso del fenómeno nazi-fascista. Es decir, un estudio donde se nos invite a abandonar las consideraciones estrechamente morales y a rechazar la perspectiva antifascista por ideológica, y se destaquen -más allá de los errores- sus logros intrínsecos. Es decir, un momento en el que el llamado de Lewin a no satanizar a Stalin, para mejor comprenderlo, valga también, por ejemplo, para Hitler. ¿O será que aquí, y sólo aquí, hemos llegado al límite de nues-

tra comprensión histórica, obligados a confirmar un anatema ya definitivo y sin fisuras?

Rodrigo Frías Urrea

Minazzi, Fabio (a cura di), *Giovanni Vailati intellettuale europeo*, Thelema, Milano 2006, 191 p.

La letteratura del secolo scorso su Giovanni Vailati ha il demerito di ridurre i vasti interessi dello studioso cremasco a ruolo di meri servitori della sua teoria della scienza, sacrificando una corretta ricostruzione di settori non meno rilevanti (semiotica, etica, arte, diritto) della narrazione vailatiana alla contestualizzazione di costui all'interno dell'orizzonte scientifico ottocentesco. Le ricerche moderne invece hanno il merito di avere esaminato i riferimenti culturali di Vailati nella loro interezza, immolando l'esaltazione del ruolo di mero scienziato costruito ad arte dalla coeva critica neo-idealista (Croce e Gentile) all'affermazione di un accostamento vario e versatile al mondo; caratteristica comune a tutti i recenti volumi collettivi sul nostro autore è un'autentica tendenza a sottolineare la multi-culturalità del discorso vailatiano, abbandonando l'abitudine a considerarlo come se consistesse di «compartimenti stagni» e come se si riducesse unicamente ad una teoria della scienza. Il volume collettivo *Giovanni Vailati intellettuale europeo* si trova a camminare sulla strada della letteratura moderna, senza tuttavia trascurare risultati e interessi della dottrina meno recente. Questa linea è

coerentemente sostenuta nel volume da una interessante nota introduttiva di L. Binanti sull'*Attualità di Giovanni Vailati* (14-18), dove viene indicato come analiticità e metodo vailatiani consistano in un'attenzione intensa verso semiotica e semantica e in una concezione "curativa" del meta-discorso filosofico; Binanti, con enorme merito, all'interno della riflessione culturale vailatiana attribuisce ruolo centrale a nozioni come meta-discorsivo, *analytical therapy* e analisi semantica. Il testo di F. Minazzi *La riflessione epistemologica di Giovanni Vailati* (22-56) è inizio della sezione del volume dedicata alla teoria vailatiana della scienza; vista l'iniziale nefasta abitudine di "immobilizzare" il nostro autore nel ruolo di teorico della scienza, è assai delicata l'incombenza di chi desidera ricostruire un ritratto di Vailati iniziando da tale teoria. Minazzi ci riesce in maniera innovativa connettendo ruolo scientifico e notorietà internazionale di Vailati; connettere l'autore cremasco con l'*epistemology* francese ottocentesca (Poincarè, Couturat e Duhem), sottolineandone analiticità e riferimenti culturali internazionali, vuole dire indicare costui come *de cuius* di un'eredità accettata (con beneficio di inventario) dalla *new epistemology* (Popper; Kuhn; Lakatos; Feysabend) e dell'analitica olistica (Quine; Davidson) novecentesche. Più tecniche – e tuttavia molto vicine alle conclusioni minazziane – sono le asserzioni di M. Castellana in *Epistemologia e storia in Giovanni Vailati e Gaston Milhaud* (61-67); un brano di A. Rossi (*Giovanni Vailati storico e filosofo delle scienze*) (57-60) mostra come deter-

minate tematiche moderne siano centrali nella teorizzazione scientifica di Vailati: riconoscimento del valore strumentale della scienza; entusiasmo verso analisi e semantica; riabilitazione della deduzione; adesione alla c.d. norma di Hume; ammissione del ruolo decisivo della storia ai fini di una efficace formazione scientifica. Questo ultimo tema è attualizzato dall'intervento di S. D'Agostino su *Giovanni Vailati storico della scienza* (68-73). Peculiarità della sezione sulla scienza è avere evidenziato una sorta di continuità stilistica e contenutistica tra narrazione vailatiana e successiva tradizione di ricerca della *new epistemology* moderna. La seconda sezione consta di tre interventi dedicati alla storia della cultura. Prima di tutto un intervento riassuntivo di A. Quarta (*Giovanni Vailati e la via italiana alla filosofia*) (76-83) che ricostruisce contesto e fortuna della narrazione culturale vailatiana; successivamente un interessante intervento di M. Quaranta su *Giovanni Vailati e il Positivismo italiano* (84-102). Per chi – come me – sostiene strenuamente la tradizione di ricerca vailatiana e calderoniana essere *trait d'union* tra Positivismo ottocentesco e neo-Positivismo, l'intervento di Quaranta mostra conferma non smentibile nei confronti di almeno uno dei due estremi di tale linea di continuità; riferirsi a Salvadori, Limentani, Varisco vuole dire mettere in contatto il nostro autore con studiosi come Spencer, Comte, Saint Simon e con una visione attenta dell'attività scientifica, anche se lontana dalle innovazioni simbolistiche di Mill e della scuola di Torino. Il secondo intervento di L. Binanti

(*Giovanni Vailati e Giuseppe Prezzolini*) (103-111) chiarisce relazioni e incidenze correnti tra Vailati e i leonardiani, e la valenza anti-accademica della collaborazione vailatiana con autori iconoclasti come i Gian Falco e i Giuliano della rivista fiorentina. Punto di forza della sezione dedicata alla storia della cultura e dell'articolo *Giovanni Vailati e i primi Congressi internazionali di Psicologia* (114-129) di G. Sara è avere rivelato con estrema decisione – attraverso confronti con autori italiani coevi- l'internazionalità della riflessione culturale vailatiana; essa è inserita in un orizzonte di studi internazionali che da tradizione sassone-scozzese (Berkeley; Locke; Hume), evoluzionismo, Mill e attraverso convenzionalismo francese, strumentalismo machiano, Brentano, Peirce e James tocca analitica moderna, ermeneutica, *new epistemology* e filosofia americana (Goodman; Putnam; Rorty). Prescindendo da un intervento estremamente tecnico relativo all'influenza sulla Psicoanalisi moderna di una ricerca vailatiana sulla *consequentia mirabilis* e da due scritti assai concreti di D. Antiseri (*Motivi di attualità delle concezioni pedagogico-didattiche di Giovanni Vailati*) (148-158) e di M. De Zan (*Qualche valida ragione per leggere Vailati a scuola*) (159-165) sull'attualità dei metodi e dei contenuti vailatiani nei confronti della scuola italiana moderna, rimane da sottolineare l'interesse della trascrizione, curata da M. Quaranta a chiusura del volume, delle carte Vailati/ Volterra, cariche di interessanti riferimenti a matematiche e meccanica. Questo volume collettivo – sulla scia della recente letteratura su

Vailati – ha innumerevoli caratteristiche meritevoli di nota: assicurare un *accostamento multi-culturale* alla multiculturalità vailatiana; evidenziare l'indubbia *analiticità* di tale narrazione, vicina a tematiche di analitica e *new epistemology* novecentesche; rimarcare l'*internazionalità* della fortuna dell'autore cremasco, con riferimenti di continuità a svariate tradizioni di ricerca antecedenti, coeve e successive. Minazzi, e i rimanenti intervenienti, in tale volume hanno messo sotto esame con massima efficacia i tre cardini della narrazione culturale del Pragmatismo logico italiano: multi-culturalità, analiticità ed internazionalità.

Ivan Pozzoni

Caputo, Renato, *Il tragico nel primo Hegel. Tragedia cristiana e destino della modernità*, Pensa Multimedia, Lecce 2006, 368 pp.

La monografia di Caputo indaga la concezione del tragico nel giovane Hegel in un arco di tempo piuttosto vasto, che va dai primi anni di Stoccarda (1777-1788, ma i cui frammenti più significativi sono elaborati a partire dal 1785) sino al periodo di Francoforte (1800). L'autore non circoscrive l'indagine esclusivamente a temi di carattere teologico-religioso, ma la amplia dedicandosi ad esaminare anche le riflessioni hegeliane storico-politiche di Francoforte, come per esempio il manoscritto *La costituzione della Germania*, la traduzione, l'introduzione e il commento dell'opera politica di J.-J.-Cart e il breve abbozzo dell'opera *Sul-*

l'attuale situazione interna del Wüsterberg. Il tentativo è quindi quello di offrire un'ampia ed organica esposizione del pensiero del giovane Hegel, a testimonianza che il titolo fornito dal curatore Hermann Nohl nel 1907 *Scritti teologici giovanili*, che riconduceva la copiosa gamma dei temi trattati da Hegel unicamente alla teologia, sia un titolo estremamente riduttivo degli estesi interessi hegeliani, che furono anche rivolti alla politica. Inoltre, come rileva giustamente Caputo, se si pensa che in questi testi hegeliani e in particolare in quelli di Tubinga il termine "teologia" è «utilizzato in un'accezione fortemente negativa, spesso in evidente connessione con la critica all'ortodossia [protestante] dello *Stift*» (53), allora si comprende come il titolo di quella raccolta di opere pubblicata postuma da Nohl non renda pienamente conto delle molteplici e diverse riflessioni ivi contenute. Grazie alla nuova edizione critica tedesca di gran parte degli scritti del giovane Hegel (che giunge solo fino al periodo di Berna (1796) e quindi non include quello di Francoforte, del quale si attende l'edizione critica) è stato messo in dubbio non solo il titolo dell'intera raccolta, ma ogni titolo fornito alle opere hegeliane e l'ordinamento dei manoscritti dato dal curatore (come, per esempio, è ora accertato che non sia mai esistita un'opera organica dal titolo *Religione popolare e cristianesimo*). È quindi da un altro punto di osservazione che si devono giudicare gli argomenti delle opere giovanili hegeliane e il punto di vista che Caputo propone è enunciato sinteticamente nel sottotitolo della sua monografia:

tragedia cristiana e destino della modernità. Modernità e cristianesimo si legano nelle opere giovanili hegeliane, perché entrambe nascono da una lacerazione profonda. Tuttavia, il cristianesimo non fa che sancire la scissione della modernità senza riuscire a risolverla e questo appare in tutta la sua tragicità soprattutto nell'opera francofortese *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (cfr. 240).

In queste opere giovanili, la questione sulla quale Hegel si interroga è: come risolvere la scissione della modernità, causata anche dal cristianesimo? Inizialmente è lo studio dell'antichità classica che contribuisce a formare in Hegel un ideale ellenico in grado di sanare le lacerazioni della modernità. Come mette bene in luce Caputo nel corso della prima parte della sua monografia, da un lato, la visione della Grecia di Hegel è diversa da quella neoclassica e da quella romantica (cfr.143-144), dall'altro, sebbene il tema del rapporto tra l'ideale ellenico e la modernità sia un tema che egli condivide con Hölderlin e con Schiller, quel rapporto tra antico e moderno è in Hegel ancora più complesso perché continuamente mutevole. Il tema relativo al periodo di Stoccarda che indaga Caputo è quello della critica hegeliana alla cultura moderna, che avrebbe obliato l'esperienza originaria da cui deriva e rispetto alla quale i classici dovrebbero avere una «funzione pedagogica» di «rammentare tali sorgenti perdute» (19-20). Solo in seguito, invece, Hegel demitizzerà il mondo antico e problematizzerà, in maniera ancora più radicale, l'epoca moderna (cfr. 23).

Quando si parla, però, di moderni-

tà si tratta di comprendere quale rapporto Hegel instaurò con l'Illuminismo, vale a dire con la tradizione culturale in cui egli si era venuto formando. Giustamente Caputo distingue tra un Illuminismo in generale e Kant, poiché, da un lato, non si tratta, come gli interpreti della scuola diltheyiana hanno sostenuto, di una costante contrapposizione di Hegel all'Illuminismo, e, dall'altro, il confronto del giovane Hegel con Kant si rivela ben diverso da quello che egli elabora rispetto a quella corrente filosofica nel suo complesso. In primo luogo, Caputo dimostra, inserendosi all'interno di una tra le questioni più dibattute tra gli interpreti, in quale periodo Hegel comincia a leggere Kant e quando effettivamente si appropria del suo pensiero. Contrariamente da quanto ritenuto da uno degli studiosi italiani più noti, Edoardo Mirri, egli ritiene che Hegel non abbia studiato Kant a Stoccarda e, di conseguenza, non vi sarebbe una sicura ascendenza kantiana nella formazione del giovane Hegel. Non avendo a Tubinga, tra l'altro, aderito alla società kantiana formatasi nello *Stift*, per Caputo, solo a Berna Hegel conosce Kant in maniera approfondita e, in seguito, una volta appropriatosi della filosofia critica egli riesce a Francoforte realmente a superarla. In questo contesto, relativo all'indagine sia dei debiti contratti da Hegel con Kant sia del superamento della filosofia critica, si inserisce una dettagliata analisi di Caputo della possibile influenza della filosofia di Schiller. Al proposito l'interprete italiano dimostra come nel periodo di Tubinga non sia possibile attribuire una critica di Hegel a Kant

sulla base dell'opera di Schiller, anche perché è difficile capire quali testi di Schiller egli abbia letto.

Tuttavia, la difficoltà di tenere insieme modernità e ideale greco è costituita dal fatto che nel giovane Hegel la natura dell'ideale greco si trasforma di continuo al pari della concezione hegeliana della modernità (cfr. 70) e, per esempio, talvolta all'ideale ellenico corrisponde l'Illuminismo al quale è, a sua volta, contrapposto il cristianesimo. Nonostante tale mutevolezza dell'ideale ellenico, Caputo tenta di fissarlo nei suoi vari momenti, perché il processo di formazione in Hegel di tale ideale è fondamentale per maturare una riflessione sul tragico (cfr. 27) come prodotto del suo destino (cfr. 66). Hegel riceve una formazione eccellente sui classici. Sin da Stoccarda Hegel legge *l'Antigone* di Sofocle (giudicata in seguito a Berlino un'opera eccelsa e perfetta), e Antigone diventerà la figura tragica per eccellenza, rappresentante la contraddizione tra principio etico della famiglia o *pietas* e Stato o legge. A Tubinga poi ascolta con Hölderlin le ripetizioni di Conz sulle tragedie di Euripide (29) e produce anche traduzioni dei classici. Questa frequentazione con le tragedie dell'antichità classica influisce sulla formazione di un concetto di tragico inteso come conflitto. Dai primi scritti di Tubinga comincia ad emergere allora un'opposizione tra la greicità pagana e il cristianesimo. È contrapposizione dovuta al fatto che si ha, da un lato, una concezione greca di destino tipica della tragedia e, dall'altro, una concezione cristiana della provvidenza. Ma è anche contrapposizione causata dal

fatto che Hegel vede nel cristianesimo l'epoca della lacerazione, che può essere conciliata solo dalla bella Ellade, poiché essa si pone come antecedente alla scissione cristiana. Dopo aver analizzato a Tubinga la «tragedia premoderna, cristiana della Germania» (28) egli comincia a Berna, sia per i drammatici sviluppi della Rivoluzione francese (1794-5), sia per l'influsso delle tesi di Herder, a perdere «fiducia nella concezione ottimista tardo-illuminista della storia» (69). Per questa ragione, le riflessioni che emergeranno a Francoforte saranno volte ad una considerazione che evidenzia la «drammatica genesi del mondo moderno» (78). In particolare, nei frammenti di Tubinga compare un argomento «destinato ad avere ampia fortuna nell'opera hegeliana [...] quello della frattura dell'intero, la cui unità può essere riconquistata solo mediante il suo compiuto dispiegamento nella *molteplicità* tendenzialmente infinita della sua *particolarizzazione*». Tuttavia, quello che è fondamentale è che «la conciliazione non è più vista in contrapposizione alla lacerazione ma quale prodotto del suo svolgimento» (68). Già nell'ultima fase del periodo di Berna, comincia a sorgere il nucleo speculativo della sua dialettica. Contrariamente a quanto la letteratura critica ha ritenuto finora, nel periodo svizzero e in particolare nella prima opera organica *La vita di Gesù* non si tratta di una totale adesione hegeliana alla filosofia critica (anche se da Kant certamente mutua la tesi che la morale deve fondare la religione), ma di un periodo articolato in tre differenti fasi, il cui comune denominatore è «la critica al mondo cristiano, pro-

gressivamente interpretato quale epoca storica irreversibilmente decadente» (78). A Berna Hegel si interroga sulla funzione delle credenze e se esse siano davvero uno «stimolo per *lo spirito di un popolo*» (90). A partire dal concetto di «credenza» emerge un'idea del tragico, intesa come ciò che sorge dall'intima contraddizione dello spirito del popolo, quando le sue rappresentazioni religiose, che originariamente erano manifestazioni «dell'autocoscienza di un'epoca, divengono ostacolo al suo ulteriore sviluppo» (90). Nel testo 33, la «credenza» diviene allora «positiva», nel senso che da fenomeno particolare diviene indebitamente assoluto (cfr. 110) e il tentativo di Hegel è quello di liberare la religione da quell'esteriorità statutaria che la rende «positiva». Per questo motivo, Hegel si impegna a Berna, nel testo 34, ad approfondire quella critica, già mossa a Tubinga, al concetto di «positività» della religione fondata ingiustamente su principi di autorità esteriore e trascendente. Attraverso tale critica egli comprende «la tragica necessità del *positivizzarsi dell'assoluto*» (112) e la «necessità di non sottrarsi al confronto con tale *tragico destino*» (113).

Il salto qualitativo, però, da una concezione del destino come quella di Berna, che configura il destino all'interno della tragedia storica del cristianesimo (cfr. 112), ad una concettuale è compiuto a Francoforte, dove il destino è trattato in una prospettiva filosofica. Un superamento dialettico dovuto anche al reciproco influsso delle concezioni del tragico di Hölderlin, Schelling e Jacobi. Il periodo di Francoforte è la parte a cui Caputo dedica

maggior attenzione e che costituisce il cuore della sua interpretazione incentrata sul destino tragico del cristianesimo (cfr. 89) e sull'origine tragica della dialettica. La crisi hegeliana di Francoforte è considerata da Caputo superamento dialettico e non rottura con le posizioni giovanili. Nello specifico la novità dell'interpretazione del tragico da parte di Caputo risiede nell'attribuire al tragico non solo una funzione negativa, ma anche, per così dire, affermativa. Nell'opera *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, e in particolare nella terza parte, la tragedia dell'azione si volge al processo catartico della remissione dei peccati (cfr. 131). È proprio a causa della funzione costruttiva della catarsi nella tragedia, così come avveniva per il concetto di catarsi aristotelico, che l'esito della tragedia si rivela non meramente negativo. Come il modello ideale offerto dalla tragedia greca, la tragedia hegeliana non «si limita a fissare il momento negativo» (185), ma, grazie al reciproco riconoscimento dei peccati, implica uno svolgimento verso la conciliazione, che non significa però eliminazione del conflitto da cui si è generata. Come si delinea, dunque, questo procedimento hegeliano? Da un lato, il suo risultato è il primo configurarsi della dialettica del reale: il destino tragico (cfr. 131). Dall'altro, il punto di partenza è il tentativo di superare la scissione tra oggetto e soggetto, posta dalla filosofia della riflessione. Nella terza parte dell'opera francofortese il provvisorio superamento della scissione del legalismo ebraico e della moralità kantiana è prodotto dall'amore cristiano, che attraverso il perdono dei

peccati, non contrappone esteriormente la legge al colpevole (come nell'*Antigone* di Sofocle), ma è interno riconoscimento reciproco delle alterità; riconoscimento che è il risultato di una contraddizione tragica. Grazie al perdono dei peccati, l'agente si riconcilia con il risultato tragico dell'azione e la consapevolezza della propria colpa mette in discussione l'unilateralità della sua azione rispetto all'azione degli altri (cfr. 146-148). In queste pagine hegeliane riveste una posizione centrale il concetto di destino nella sua dialettica con l'amore. In Hegel «remissione dei peccati è destino riconciliato attraverso l'amore». Vi è, attraverso l'amore cristiano, una reciproca remissione della colpa. La colpa che originariamente è propria del soggetto, si configura allora come destino e dà luogo un reciproco conseguente riconoscimento altrui. Senza riconoscimento, infatti, la tragedia non può concludersi con la conciliazione (226). La «colpa – scrive Caputo – può essere conciliata, poiché il destino non è più inteso quale meccanismo estrinseco che domina l'agire umano, ma diviene struttura fondamentale connaturata all'azione stessa» (148 e cfr. 196). È a questo proposito che Caputo dedica un'ampia analisi al confronto con il concetto di tragico in Hölderlin dimostrando come in Hegel non vi sia diretta derivazione dal poeta, poiché tra le due concezioni esistono differenze rilevanti, come la presenza della catarsi in Hegel e la totale assenza di tale momento in Hölderlin. La funzione della tragedia è quindi riscatta in Hegel dalla catarsi (cfr. 158). Tuttavia, la catarsi della tragedia agisce fino ad un

certo punto, fino ai passi che precedono la trattazione dell'«anima bella» e la critica del sacramento eucaristico nella terza parte dell'opera *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. In realtà, l'opera francofortese si conclude senza alcuna possibilità di catarsi, confermando irrevocabilmente la tragedia cristiana (cfr. 240) e dimostrando l'insufficienza dell'amore cristiano «a ricomporre la drammatica lacerazione dell'epoca moderna» (162). Segno questo che prevale il destino, perché la conciliazione arriva troppo tardi (cfr. 155), quando ormai la contraddizione è all'apice e pervade i personaggi che agiscono in quel dramma. Una conciliazione di tipo filosofico è, allora, possibile solo per lo spettatore, perché di fatto il cristianesimo è destinato a chiudersi tragicamente nell'interiorità. Sua unica possibilità di riscatto, la sua catarsi, potrebbe essere la non ancora realizzata comunità (*Gemeinde*) in cui

il singolo e l'universale interagiscono tra loro.

Ne emerge in sintesi dal volume di Caputo, da un lato, come il tragico sia la componente dialettica essenziale del processo storico, il quale non può esistere senza un attuarsi del destino tragico. Questo significa che il tragico è il momento della contraddizione di tale dialettica. Esso è determinante per acquisire consapevolezza dello sviluppo e per permettere, al suo culmine, un successivo superamento in direzione della conciliazione, vale a dire verso la tragedia compiuta. Dall'altro, emerge come la catarsi o la conciliazione siano solamente momenti interni alla tragedia, che richiedono per affermarsi il sacrificio del finito o del particolare in vista dell'infinito o dell'universale, affinché il singolo, come accaduto nel cristianesimo, non rimanga «prigioniero dell'ambito privato» (122).

Claudia Melica

Libros recibidos / Books received

Canto-Sperper, Monique - Ogien, Ruwen, *La filosofía morale*, Il Mulino, Bologna 2006, 114 p.

¿Qué debo hacer? ¿Qué debería haber hecho? ¿No habría hecho mejor obrando de otro modo? Este libro pretende ser una introducción a la filosofía moral, sus sistemas y preguntas principales. Partiendo de la multiplicidad de términos empleados para designar nuestra experiencia moral, en el capítulo 1 se exponen las principales teorías o sistemas de la ética: la teoría del bien y de la perfección, de la felicidad, del placer y la utilidad, del deber, de la virtud y de la vida moral. En el capítulo 2 se plantean las grandes cuestiones (de metaética) que atraviesa la reflexión moral: ¿es posible derivar juicios de valor a partir de juicios de hecho?, ¿cómo se pueden justificar nuestros juicios morales?, ¿cuál es el significado de 'bien'?, ¿nuestros enunciados morales pueden ser verdaderos o falsos?, ¿el valor moral existe sólo en nuestra mente? En el capítulo 3 se explican los puntos principales de la ética normativa: las normas y consecuencias, es decir, la deontología y la teleología; la relación entre lo universal de las reglas y lo particular de las circunstancias concretas, la diversidad de las fuentes del valor moral, la razón práctica, la 'vida buena, plena y acabada'. El último capítulo presenta algunos ejemplos de ética aplicada a campos concretos como la vida profesional, el

ámbito de la tolerancia y el pluralismo, la economía y la medicina.

Los autores son directores de investigación en el *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) en París.

J.An.

Faloppa, Fabiola, *Il cuore della ragione. Dialettiche dell'amore e del perdono in Hegel*, Prefazione di Maurizio Pagano, Cittadella Editrice, Assisi 2006, 208 p.

Gracias a una documentada investigación, la autora supera la imagen tradicional de la filosofía de Hegel, considerada frecuentemente como la expresión más alta, pero también más árida del racionalismo occidental. El libro sigue, por el contrario, el hilo de un pensamiento en tensión hacia dos polos: el amor y la razón. Estas dos referencias se encuentran unidas por la convergencia hacia la reconciliación de las contradicciones ínsitas en la sociedad y en la realidad. Se descubre así, en el corazón de la razón, una lógica del amor desarrollada en las primeras obras de Hegel y después discretamente operante también en las de su madurez. La idea de fondo es que el arribo a una realidad verdaderamente racional conlleva finalmente la plena reconciliación entre los seres humanos, la cual no puede tener lugar sin el madurar del perdón recíproco. De hecho, es sólo gracias a la inteligencia del perdón que la humanidad puede descubrir

su unidad fundamental.

Por su escritura rigurosa y, al mismo tiempo accesible, el presente estudio se dirige no sólo a los estudiosos de Hegel, sino también a cuantos están interesados en comprender y vivir las dinámicas regenerativas del perdón y de la comunión intersubjetiva.

R.Ya.

Pieper, Josef, *Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones*, Rialp, Madrid 2005, 192 p.

El autor (1904-1997) no necesita introducción, siendo uno de los filósofos tomistas más importantes del siglo XX y uno de los más leídos. Sin duda, un modelo de erudición que se expresa con un estilo diáfano y claro. También un ejemplo de cómo se puede unir la el pensar filosófico y la fe cristiana. Gracias a la editorial Rialp, en su colección 'Biblioteca del Cincuentenario', ven a la luz estas doce conferencias universitarias sobre el Aquinate. Por ello prevalece el estilo oral, ameno y comunicativo. En ellas, con la sencillez y profundidad de un maestro, Pieper diseña el ambiente histórico de la época, los hechos biográficos de Tomás de Aquino, su aristotelismo, el papel de las universidades y la *disputatio* como método de enseñanza, su vocación de maestro y sus obras, el latín como lengua viva, sobria y "técnica", la tarea que se propuso Tomás de coordinar lo natural con lo sobrenatural, lo secular y lo teológico, la relación entre la Filosofía y la Teología, la *Summa Theologiae* como un 'sistema abierto'. El resultado final de estas lecciones es un

perfil intelectual vivo del 'Doctor Universal' de la Cristiandad.

R.Ya.

Samek Lodovici, Giacomo, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 304 p.

¿Es justo torturar a una persona para descubrir y prevenir un atentado, realizar experimentos letales sobre un ser humano para salvar a las generaciones futuras, clonar una persona para salvar a otras, matar a un inocente para evitar la muerte de cien? El utilitarismo consecuencialista responde a tales problemas afirmativamente, mientras el deontologismo y la ética de la virtud dan una respuesta negativa. En el panorama filosófico y en el sentir moral común actual el utilitarismo se encuentra tan difundido que la presente obra sobre el padre fundador de este sistema moral cobra una sorprendente actualidad.

El autor analiza el utilitarismo, y en particular el de Bentham, mostrando su gran rigor lógico y coherencia interna, y explicando sus articulaciones fundamentales, con especial interés en los temas como: acción, intencionalidad, fin, bien, felicidad, virtud y su relación. A continuación examina si este sistema explica de modo válido la experiencia moral. Samek Ludovici muestra cómo el utilitarismo de Bentham resiste a las críticas y revisiones de sus sucesores-continuadores y también a buena parte de las provenientes de una ética deontológica —que no logran tocar su núcleo fundamental—,

pero no es capaz de responder a muchas de las observaciones del otro grande modelo teleológico alternativo, que es el de la ética de la virtud desarrollado por Aristóteles y Tomás de Aquino, y por los autores que a ellos se inspiran. El autor propone, asimismo, una fenomenología del deseo más precisa que la benthamiana y una concepción de bien diversa, ilustra bien el problema del utilitarismo respecto a la paradoja de la felicidad, critica el individualismo implicado en muchas de sus versiones y bosqueja una visión alternativa de la responsabilidad moral. Giacomo Samek Lodovici enseña filosofía moral en la Universidad Católica de Milán.

R.Ya.

Urabayen, Julia, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, EUNSA, Barañáin (Navarra) 2005, 280 p.

Levinas es uno de los pensadores más originales del siglo XX. Su filosofía, que preconiza un primado de la ética sobre la ontología, es la formulación de un nuevo humanismo: el 'humanismo del otro'. Esta elevación de la ética al rango de filosofía primera ha despertado un gran interés y ha sido objeto de un amplio estudio. Sin embargo, la comprensión del 'humanismo del otro' requiere hacerse cargo de las raíces de las que se nutre esta peculiar visión del ser humano en los diversos campos: de la racionalidad, de la historia y de la filosofía. Éste es el principal valor de la presente obra. En ella la autora establece las bases para ubicar en

su siglo y en su tradición, o mejor dicho, en sus tradiciones a Emmanuel Levinas: un judío lituano nacionalizado francés, que padeció la dura experiencia de la Shoa, pero además, un filósofo formado en Francia y Alemania, cuyo pensamiento nace y va más allá de la fenomenología. Éstas son las fuentes de la que mana su peculiar concepción del ser humano como 'ser para otro'.

La estructura de la obra es clara y bien trabada. El primer capítulo presenta la semblanza biográfica del filósofo (pp. 23-95). El segundo reflexiona sobre Levinas y la fenomenología: una primera parte sobre Levinas y Husserl (pp. 97-173), y otra sobre Levinas y Heidegger (pp. 173-255). Al final se ofrece una bibliografía muy completa. Se puede decir que Levinas formuló su pensamiento como un intento de decir lo hebreo en griego. En este sentido esta obra es un buen paso hacia la comprensión de Atenas y de Jerusalén en este gran filósofo.

M.So.

Buela, Carlos Miguel, *Pane di vita eterna e calice dell'eterna salvezza*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2006, 240 p.

Il recente Anno Eucaristico e il Sinodo dei Vescovi hanno messo in evidenza la necessità e l'urgenza di approfondire nei diversi aspetti teologici il mistero dell'Eucaristia, tra i quali forse il principale è la sua condizione di vero sacrificio: «Si riscontra nelle risposte e nelle osservazioni ai Lineamenta una diffusa esigenza di approfondire la natura sacri-

ficale dell'Eucaristia e si chiede di esporre tale verità della nostra fede con sempre maggiore chiarezza, seguendo il recente Magistero della Chiesa» (Instrumentum laboris).

L'A. con el rigor que el tema exige e sulle orme di San Tommaso d'Aquino, ma al contempo in un linguaggio accessibile, si eleva alla più alta considerazione della natura sacrificale dell'Eucaristia, per illuminare da questa prospettiva gli altri aspetti del Sacramento dell'altare.

«Trovandoci allora nell'Anno dell'Eucaristia», ci è capitato di scorrere le linee-guida dell'omonimo trattato di S. Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica e in altre opere. Si tratta di una sorte d'incursione trasversale nelle questioni eucaristiche, undici in tutto, che rappresentano quasi le nervature gotiche della "cattedrale" della Somma sul tema» (dall'*Introduzione*).

Il padre Carlos Miguel Buela è il Fondatore dell'Istituto del Verbo Incarnato che in 22 anni di vita conta circa 1300 religiosi e religiose, già presenti nei cinque continenti.

A.Ma.

Budziszewski, J., *Lo que no podemos ignorar. Una guía*, Rialp, Madrid 2005, 336 p.

Con un estilo ameno, un vocabulario asequible y empleando frecuentemente un método socrático, el autor defiende lúcidamente en este ensayo la existencia de la ley natural, es decir, de ese sustrato de verdades morales comunes a todos los seres humanos, explicando también cómo llegamos a conocerlas.

Budziszewski muestra paso a paso que se trata de algo que 'no podemos ignorar', de un 'sentido moral común' fundado racionalmente. Este conocimiento común sobre lo bueno y lo malo parece haberse perdido en gran parte en nuestra sociedad occidental y en esta obra se explican con numerosos ejemplos de la vida real las diversas causas de ello. A fin de cuentas, el hecho de que sea posible negar y rechazar lo que todos sabemos con certeza no significa que no lo conozcamos, sino que, más bien, queremos desembarazarnos de ello porque nos molesta.

El autor presenta, asimismo, el fundamento cristiano de la ley moral en un Dios Creador, aclarando, justamente, que este fundamento último explica el origen, pero no cambia el hecho de que estas verdades morales comunes no sean verdades de fe, sino conocimientos racionales asequibles a todo hombre y, de hecho, al menos en sus primeros principios, conocidos por todos. En unos apéndices finales se presenta también las raíces bíblicas de la ley natural.

J. Budziszewski es profesor de Filosofía Política y Ética en la Universidad de Texas.

J.Es.

D'Acunto Giuseppe, *La parola nuova. Momenti di riflessione filosofica sulla parola nel Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, 146 p.

Gli otti saggi che compongono questo volume intendono enucleare – attraverso i nomi dei diversi autori indagati

– alcuni tratti costitutivi dell'universo della parola. La convinzione che li muove è che l'atto di parola, inteso come «istanza del discorso» (Benveniste), abbia un carattere necessariamente individuale e sia la declinazione di una temporalità che ha il suo centro

di irradiazione nel presente (dalla *Premessa*).

L'autore è docente presso l'Università degli Studi «La Sapienza» di Roma e presso la facoltà di filosofia delle università pontificie «Urbaniana» e «Regina Apostolorum».

A.Ma.

Colaboran en esta secció: A.Ma. (Angelo Marocco); J.Es. (Juan Manuel Estrella); J.An. (José María Antón, LC); M.So. (Mariana Solaberrieta); R.Ya. (Roger Yahure).