



## Recensioni

---

**José-Román Flecha**, *La fuente de la vida. Manual de Bioética*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 458.

En un volumen amplio y denso, José-Román Flecha, catedrático de teología moral de la Universidad Pontificia de Salamanca y conocido por su abundante producción en los temas de la teología moral y de la bioética, presenta una introducción a la visión católica en el ámbito bioético. La obra contiene una bibliografía general actualizada (pp. 13-18), y una bibliografía más específica al inicio de cada capítulo. Quizá por error, en la bibliografía general se cita el famoso libro de Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, en su traducción italiana como si fuese un *manual*, y en su traducción española como si fuese una *obra general*, cuando se trata del mismo texto.

El conjunto se divide en 4 partes: cuestiones introductorias, el comienzo de la vida, salud y enfermedad, cuestiones éticas ante la muerte. Cada parte se articula en distintos capítulos. Algunos de ellos inician con un planteamiento de los problemas, un recorrido sobre la visión bíblica acerca del punto en cuestión, un análisis de la reflexión cristiana a lo largo del tiempo, con especial énfasis en las intervenciones del Magisterio, y una síntesis personal de tipo teológico. Sin embargo, esta estructura no es una «camisa de fuerza», por lo que el autor se permite cierta libertad a la hora de afrontar cada uno de los problemas. En especial, no son pocos los capítulos que comienzan con una clarificación científica de las posibilidades abiertas al mundo moderno por el desarrollo de la medicina, para luego realizar una valoración ética de lo que se resulta técnicamente posible, pero no por ello ético (idea que se repite en diversos momentos de la obra). Vamos a intentar recorrer las aportaciones más interesantes, así como discutir algunos puntos que puedan ser objeto de ulteriores reflexiones.

La primera parte, *cuestiones introductorias*, inicia con un capítulo sobre *la defensa de la vida humana*. Al estudiar el tema en la Escritura, intenta te-

ner presentes a las tres grandes religiones monoteístas. En este esfuerzo el autor parece correr el riesgo de dejar de lado la unidad de la Escritura en la fe cristiana para usar las citas del Antiguo Testamento como expresión del judaísmo, mientras que las de Nuevo serían propias del cristianismo (cosa que, con mayor precisión teológica, no ocurre en los demás capítulos). Analiza luego el tema de la vida en la teología cristiana y el Magisterio, así como los cambios que se han dado en el mundo secular. Al considerar las intervenciones más recientes del Magisterio, en dos ocasiones muestra su deseo de superar la distinción entre homicidio del inocente y del culpable, así como el uso de los parámetros de directo e indirecto (pp. 48-49 y 52), ideas sobre las que vuelve al final de la obra, y que convendría matizar con más atención.

El capítulo segundo estudia el estatuto de la bioética. Tras presentar el origen cronológico de esta joven disciplina, encuadra las principales teorías, y define su propia posición: «Nosotros nos situamos en un horizonte personalista cristiano que afirma la sacralidad de la vida humana, entendida como realidad psicosomática y social, que es entendida según el esquema de la iconalidad divina» (p. 59). Luego menciona los principios fundamentales que dominan el horizonte bioético, y responde a la propuesta contractualista de un autor cada vez más famoso, H.T. Engelhardt, con la convicción de que «es posible y deseable tratar de fundamentar la bioética contemporánea sobre la base de una antropología coherente e integral» (p. 68).

El capítulo tercero toca el tema de la *manipulación humana*. Como en otros lugares, se presenta un resumen de algunos documentos internacionales de interés (como la declaración de Helsinki-Tokyo-Venecia, o el Convenio de biomedicina del Consejo de Europa firmado en Oviedo en 1997), lo cual da una buena riqueza documental a la obra, que no se limita a la moral católica. El capítulo cuarto, que cierra la primera parte, toca algunos *problemas éticos de la biotecnología*, sobre todo en lo que se refiere a la ingeniería genética.

La segunda parte, *el comienzo de la vida*, pasa directamente a los problemas más concretos, cuando podría haber antepuesto la discusión sobre la identidad y estatuto del embrión humano y sus etapas de desarrollo (que encontramos un poco después, en el capítulo séptimo, pp. 166-169), lo cual habría ayudado a superar un poco el subjetivismo que parece subyacer a la hora de analizar la clonación terapéutica, como veremos en seguida. El capítulo quinto toca el tema de la *reproducción humana asistida*. Se notan en el mis-



mo algunas vacilaciones, como, por ejemplo, una cierta apertura al uso de la masturbación dentro de la técnica de inseminación artificial homóloga (pp. 115-116), apertura que vuelve a notarse al tocar el tema de la clonación, cuando se presenta la posición de la *Donum vitae* sobre la indisolubilidad de los aspectos unitivo y procreativo de la sexualidad humana, y se dice que «si tal razón era discutible en el contexto de la inseminación conyugal, conocida como el caso más simple, se convierte en determinante en el hipotético caso de la clonación humana» (p. 155). El uso de la expresión «simple case» (pp. 114, 155) como referida a la inseminación artificial homóloga crea confusión, cuando tal expresión se aplica técnicamente a la FIVET homóloga con fecundación de sólo aquellos óvulos que van a ser implantados (al menos según se explica en *Donum vitae* II, B, 5). Algunos datos técnicos podrían mejorarse, como cuando se dice que «parece» que el término pre-embrión se introdujo en 1985 (p. 125, n. 23: sabemos que el término ya se encuentra en el informe Warnock, de 1984); o cuando se habla de un «éxito de un cincuenta por ciento de casos» (p. 125) referidos a las técnicas de procreación asistida, cuando, respecto al número de intentos el porcentaje es mucho más bajo, y respecto al número de embriones fecundados (no todos implantados) prácticamente ninguna técnica puede ofrecer un porcentaje tan elevado, a no ser que se olvide el número de embriones fecundados y se cuenten sólo los implantados o sólo los embarazos clínicamente constatados.

En el capítulo sexto, dedicado a *la clonación humana*, se nota cierta ambigüedad a la hora de considerar la clonación terapéutica, como si no estuviese clara la identidad del embrión en los primeros 14 días (p. 156), cuando cualquier estudio serio de genética podría eliminar las dudas y las objeciones que muchos todavía siguen teniendo como serias (por ejemplo, la falta de «unicidad» y de «unidad» por el hecho de que sea posible una gemelación, lo cual, de por sí, indica la totipotencialidad de las células en los primeros momentos, pero no una falta de unicidad), y no sería entonces necesario recurrir al criterio externo del tuciorismo (como se hace respecto del aborto, p. 167) para defender al embrión desde el primer momento de su concepción. De hecho, en otros momentos Flecha se muestra más abierto a los datos de la biología respecto de la continuidad de la existencia del ser humano, sin cambios cualitativos, desde la concepción hasta el momento de la muerte natural (cf. pp. 168, 190), pero sin que falten de nuevo algunas dudas o vacilaciones (como en la p. 199, como veremos).

El capítulo séptimo lleva el título provocatorio de *ética del aborto* (algo que suena como si se pudiese hablar de «ética del crimen» o «ética de la tortura», lo cual no tendría mucho sentido). Tras considerar la situación actual y los motivos del aborto, comienza una discusión sobre el inicio de la vida humana, con la presentación de las distintas teorías, y con una fuerte afirmación: «no existen seres humanos no personales» (p. 169). En esta parte se nota una buena profundización tanto de los textos bíblicos como de textos de la teología y del magisterio. A la hora de ofrecer una reflexión ética, el autor muestra su deseo de considerar el problema del aborto sobre el plano del conflicto de valores, que podría sustituir «la antigua metodología que distinguía entre el aborto directo y el indirecto» (p. 191), cuando no veo que ambas perspectivas estén en conflicto (precisamente el principio de doble efecto se aplica en aquellos casos en los que se da un evidente conflicto de valores y es necesario realizar una opción). A pesar de la decidida defensa de la vida humana y de la opción por el valor de la misma, la falta de claridad sobre el estatuto del embrión en los primeros días, cuando no se ha fijado la individuación (¿es que no está ya fijada con la fecundación?), lleva a Flecha a afirmar que «respecto a los tiempos de interrupción del embarazo, los cristianos hemos de ser conscientes de que probablemente no pueden tener idéntica consideración que el resto los primeros días de la vida del embrión» (p. 199), si bien vuelve a defender aquí la opción por el tuciorismo a la hora de proteger una vida que quizá todavía no sea plenamente individual (según Flecha, pero no creo que se pueda decir lo mismo según una biología que respete los datos y no los manipule según intereses ajenos a la misma ciencia).

La parte tercera se dedica a la *salud y enfermedad*. También aquí habría sido oportuna una introducción de lo que se entiende por salud y por enfermedad, cuando el autor inicia directamente con un capítulo, el octavo, consagrado al tema de los *trasplantes de órganos*. Al inicio Flecha subraya la poca sensibilidad que existe, incluso entre los cristianos, ante la dramática falta de donadores de órganos, que podrían llegar a ser potenciales salvadores de muchas vidas humanas. El siguiente capítulo se titula *drogadicción y ética* (no se usa un atrevido «ética de la drogadicción», como se hizo en el caso del aborto...). El capítulo décimo afronta el tema del *tratamiento de los enfermos mentales*, tema al que no siempre se está dando suficiente importancia en bioética, y que adquiere una mayor urgencia por la alta frecuencia de enfermedades psíquicas. Flecha subraya que, en este campo (como en todos),



hay que evitar los riesgos de un excesivo control: «es evidente que se hacen necesarias múltiples cautelas legales para que la sociedad pueda controlar a los controladores de la conducta humana» (p. 272). El autor toma una posición favorable a la esterilización de deficientes psíquicos graves, según dos criterios: totalidad y paternidad responsable (pp. 272-273), si bien luego da a entender que existen soluciones mejores (p. 274); hubiera sido un momento oportuno, me parece, para hacer una defensa más decidida de estas «soluciones mejores», en orden a evitar una intervención esterilizativa que tiene una connotación negativa. Esta parte concluye con un capítulo sobre la *ética del tratamiento del sida*, que podría haber sido actualizado con datos más recientes (se recogen los de 1995), y que debería haber profundizado en aquellas situaciones más conflictivas (la de la pareja con un cónyuge seropositivo, la de la mujer gestante infectada) sin dejarlas en una cierta neblina en la que resulta difícil una resolución ética (cf. p. 286).

La parte cuarta considera las *cuestiones éticas ante la muerte*. El capítulo doce trata del *suicidio ante la ética cristiana*, y crea algo de confusión a la hora de tratar con la vieja noción de «suicidio indirecto» (p. 318), que, según se explica, sería el acto que conlleva el riesgo de la muerte del mismo agente, y que entraría, por lo tanto, en la discusión del principio del doble efecto (como bien dice el mismo Flecha al tocar esta problemática), por lo que no habría que considerarlo un verdadero suicidio... El capítulo trece, dedicado a *la tortura*, constituye una interesante «novedad», pues no aparece en muchos libros sobre bioética. A diferencia de otros capítulos, el autor muestra una gran lucidez y ofrece juicios éticos donde no hay posibilidades de «excepciones» (especialmente en pp. 339-341). Esta claridad de juicio ético refleja ciertamente la mentalidad de nuestra época (cada vez más contraria a cualquier forma de tortura), lo cual precisamente debería llevarnos a una claridad similar en temas más conflictivos (como en el mismo caso del suicidio, tocado con cierta timidez por Flecha y sin una conclusión clara al final de ese capítulo). El capítulo catorce, esperado por las diversas alusiones anticipatorias en la obra, afronta el tema de *la pena de muerte*, y vuelve a la idea de la necesidad de dar un paso más decisivo para eliminar cualquier ocisión de seres humanos, también culpables.

El penúltimo capítulo, *eutanasia y muerte digna*, continúa en parte reflexiones ya iniciadas a la hora de hablar del suicidio. Como ocurre en no pocos estudios sobre el tema, no hay una claridad de conceptos a la hora de

establecer lo que sea eutanasia, sobre todo cuando se introduce la expresión, tomada de Marciano Vidal, «situaciones eutanásicas», en las que se alude a la anticipación de la muerte como «terapia mejor» (p. 379, cuando nunca una acción provocatoria de la muerte puede ser considerada terapéutica). Algo parecido ocurre cuando se habla de la «eutanasia positiva indirecta» (pp. 402-403), fórmula con la que el autor indica la posibilidad del uso de calmantes incluso cuando se prevé que acortarán la vida, lo cual, creemos, debería recibir otra denominación (no se trata de una «eutanasia positiva indirecta»). O cuando se habla de eutanasia negativa o anti-distanasia (pp. 404-408), sin aclarar qué se entiende por el derecho del enfermo de «hacer suspender el tratamiento médico inútil» (p. 405: ¿se alude aquí también a la hidratación, de la que nunca se habla en este capítulo, o sólo a los medios de reanimación?). El autor conoce el cambio de terminología iniciado en 1980 con el documento *Iura et bona* sobre la eutanasia respecto a los medios proporcionados y desproporcionados, pero continuamente hace uso de los viejos términos «ordinarios» y «extraordinarios», aplicando el segundo, por ejemplo, a la reanimación (p. 404), si bien en otros momentos se nota que domina la nueva terminología. No se justifica la afirmación según la cual una argumentación basada en la distinción entre acción y omisión «resulta cada vez más difícil ante los medios técnicos actuales» (p. 409). En este sentido habría sido útil una mayor precisión terminológica, por lo que se puede aplicar al autor del libro lo que él mismo observa en este capítulo: «Con frecuencia se echa de menos una mínima clarificación en los conceptos que harían más fácilmente discernibles los términos del problema» (p. 379). La conclusión es altamente bella y estimulante, al exaltar la solidaridad que une a cada hombre con los demás, y al subrayar cómo en la búsqueda del sentido de la vida y de la muerte hemos de ayudarnos unos a otros. Aunque cada uno «muere su muerte», podemos ayudar al moribundo al ofrecerle «razones para la confianza y la serenidad, para la entrega y la esperanza» (p. 416).

El último capítulo, que encontraría, creemos, su lugar natural en la tercera parte y no en la cuarta, es dedicado a la ecología. Tras ofrecer un buen resumen de las intervenciones del magisterio sobre el tema, Flecha hace una estimulante presentación de las virtudes cardinales y teologales en lo que se refiere a las problemáticas ecológicas. Deja algo perplejo el que se hable de «derechos de las otras creaturas» (p. 443, cf. p. 448), cuando sólo se puede hablar de derechos y deberes, de un modo «técnico», en el ámbito de relacio-



nes entre seres espirituales, entre personas, y no respecto de los animales y las plantas.

Aunque a lo largo de estas notas se han evidenciado algunos puntos en los que podría mejorarse esta obra y se han señalado diversas ideas discutibles, creo que en su conjunto resulta útil por la documentación utilizada, por la seriedad de las reflexiones y por la actualidad de los problemas afrontados. Flecha ha querido mostrar, de esta forma, la visión bioética que arranca de la fe cristiana, visión que descubre, desde la «iconalidad divina», la grandeza del hombre y su dignidad. Un hombre que merece el máximo respeto por encima de los intereses científicos, económicos, sociales, culturales, nacionales o de grupo, y que vale no por lo que pueda ser su contribución pública, sino por lo que es, creatura amada y rescatada por el poder redentor de Cristo.

**Fernando Pascual, L.C.**

**AA.VV., *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismi a confronto*, a cura di Angela Ales Bello, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 2000, pp. 376.**

Il testo, nato dall'incontro a Gerusalemme di alcuni studiosi nella Pasqua del 1998 al fine essenzialmente di rintracciare le radici comuni tra la filosofia occidentale e le tre forme di monoteismo (ebraismo, cristianesimo, islamismo), si propone come una profonda riflessione sul rapporto tra filosofia e fede ed in maniera più circoscritta tra la teoresi ed il monoteismo. L'iniziativa promossa dalla Facoltà di Filosofia dell'Università Lateranense ed appoggiata dal Rettore S. E. Mons. Angelo Scola si è delineata altresì come preparazione filosofica al cammino spirituale dell'anno giubilare e dunque ha posto al centro dell'interesse la "questione di Dio", da tutte le sue eventuali angolazioni, filosofiche e teologiche.

Di questo ultimo aspetto si occupa prevalentemente la prima parte del testo, dove gli argomenti principali riguardano la questione giudaica dell'approccio a Dio secondo Goschen-Gottstein nei suoi tre paradigmi (giudaismo biblico e rabbinico, l'incontro del giudaismo con la filosofia, la Kaballah); la problematica della coscienza nella fede islamica (Mustafa Abu-Sway) ed infine il concetto di teismo nel Cristianesimo, soprattutto nei riguardi della questione ontologica (A. Scola).

Del rapporto tra il mondo classico e la fede si occupa invece la seconda parte, in cui l'aspetto centrale concerne la questione del "Dio dei filosofi" che nella predicazione di Paolo agli Ateniesi trova, secondo l'analisi di Berti, le sue radici in Platone (in particolare nel *Timeo*); inoltre prende in esame la nozione dell'esistenza di Dio in Aristotele in riferimento all'opera dispersa *De Philosophia* (Sanchez Sorondo) ed infine compie un'analisi del concetto di *contemplazione creativa* in Plotino (Prini).

La terza parte intitolata "Cristiani e arabi a confronto" si interroga invece sul *Logos* e sulla capacità metafisica di pervenire a Dio secondo la "luce della ragione" nelle religioni monoteiste. In particolare gli articoli raccolti in questa sezione giungono perlopiù al confronto con Tommaso anche in riferimento alle letture teologiche arabe o ebraiche e quindi, alla questioni teoretiche di fondo della fede, come l'*incomprensibilità della fede* secondo Pseudo-Dionigi analizzata da Stedl, o la triade evangelica ripresa da Tommaso dell'*esse-vivere-intelligere*, frutto della lettura di Ghisalberti, oppure come la disputa sul "*dic mihi, quid est Deus?*" tra Tommaso Averroè e Maimonide (Lobato), o il raffronto tra Eckhart Maimonide e Avicenna nei riguardi dell'affermazione biblica "*ego sum qui sum*" (Molinaro). La terza parte si conclude con alcune note di Lobkowicz sulla nozione metafisica di Dio in Aristotele, Tommaso ed Hegel.

Al centro del dibattito nella quarta parte del testo vi è la modernità, dove la domanda su Dio trova risposte di tipo teistico, metafisico e teodiceo. Si parte dall'analisi cartesiana e kantiana della "domanda su Dio" (Nicolosi), per trattare il concetto pascaliano di Dio inteso come "Dio dei filosofi" (Cottier), sino a considerare le possibili giustificazioni dell'esistenza di Dio rispetto al male nel creato in Leibniz, Hegel e Jonas (Hösle).

Allo stesso modo nella quinta ed ultima parte le nozioni di ateismo, deismo e teismo si ritrovano al centro della analisi dei contemporanei. Molteplici sono le strategie e le risposte alle varie domande di senso circa l'esistenza di Dio, anche da parte di filosofie decisamente radicali, come quella fenomenologica, dove attraverso il *vissuto coscienziale* si raggiunge una conclusione di tipo agostiniano, in cui la coscienza è la protagonista dell'incontro tra Dio e l'uomo (Ales Bello). Del tutto differente il concetto di trascendenza difeso da Levinas che, secondo la lettura di Brezzi, per evitare l'immanentificazione eventuale di Dio, ne salva la trascendenza assoluta nei riguardi della coscienza. Già in Nietzsche tuttavia, fa notare Penzo nella prima parte di



questa sezione, il concetto di presenza-assenza di Dio ha chiaramente messo il luce la finitezza ed i limiti dell'uomo nei riguardi del suo stesso averne coscienza. Tuttavia nella "tentazione attuale di ateismo", titolo del saggio seguente, per Galliardo si dischiude la possibilità di intravedere l'esistenza di Dio come l'unica possibilità per l'uomo di fondare la sua dignità e la sua autentica libertà. In questa direzione un tentativo di conciliazione tra cristianesimo ed ebraismo si ritrova nella lettura di Rosensweig da parte di Ricci Sindoni che insiste principalmente sulla verità dell'Uno, dell'Unico che ebrei e cristiani invocano. Ed a proposito delle differenti professioni e quindi dei luoghi sacri ove le religioni si professano, l'interpretazione di Bosio della filosofia della religione di Scheler si pone in una posizione critica soprattutto nei confronti delle chiese, a causa del loro autoritarismo. Nel saggio di Messinese dedicato alla trascendenza in Jaspers questo problema trova invece soluzione nella singola coscienza dell'individuo, che scoprendo la trascendenza assoluta di Dio, è costretto a fare i conti con la trascendenza assoluta ma anche con una *lacerazione* dell'essere che lo divide dal mondo e da Dio. Passando per la lettura di Switala che offre un panorama storico della visione di Dio nella filosofia polacca, Gagnon ci porta a riflettere sulla concezione teistica anzi *teandristica* di Dumery e dunque sulla rivalutazione *dell'intelligenza che trova Dio*. La raccolta di saggi si conclude con un saggio di Iannotta sulla *memoria di Dio* in Ricoeur e sembra propendere a tale riguardo per una lettura della sconfitta del *cogito* in Ricoeur stesso ed alla rinuncia delle immagini a favore del silenzio.

Le differenti letture e soprattutto la molteplicità di riflessioni a cui danno luogo i vari saggi raccolti in questo testo, mettono in luce fundamentalmente due aspetti cruciali: intanto la necessità di proseguire il confronto tra le differenti esperienze monoteistiche che manifestano la necessità di un'apertura al dialogo sulle rispettive radici ed, ancor più, sulle proprie finalità nel mondo-della-vita, ed in secondo luogo quello di non diffidare dell'ausilio storico e teoretico dell'indagine filosofica che, come ricorda nella *Prefazione* Ales Bello, «riesce ad affrontare la questione di Dio, senza per questo contrapporsi alla dimensione religiosa ma offrendo a quest'ultima un utile sostegno teoretico con il suo tenersi equidistante tanto dal fideismo quanto dal razionalismo».

Per tale motivo nel conflitto perenne tra le differenti religioni riguardo aspetti sociali più che teoretici, occorre più che mai far ricorso ad un dialogo

costruttivo che, come il testo stesso ampiamente dimostra è possibile e vantaggioso, ed inoltre occorre far ricorso allo spirito di fede che come qui si vuol sostenere accomuna di fatto i monoteismi. Una ricerca in tale direzione che, come ribadisce ancora Ales Bello, consiste nell'«assumere un atteggiamento di grande apertura teoretica e umana per realizzare la comprensione dell'altro», sembra oggi più che mai indispensabile al fine appunto di sollecitare il mondo religioso all'ascolto delle finalità e dei valori che ogni professione di fede in tutta la sua dignità reclama.

**Nicoletta Ghigi**

**Stuart Hampshire, *Non c'è giustizia senza conflitto. Democrazia come confronto di idee*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 80.**

È uscita nel 2001 la traduzione dall'inglese di *Justice is conflict* (Princeton University Press, 2000) di Stuart Hampshire (*Non c'è giustizia senza conflitto. Democrazia come confronto di idee*). Il filosofo analitico inglese intende tracciare, in questo piccolo saggio, una teoria morale che renda conto del conflitto che pervade ogni tipo di società, e che lo consideri addirittura come l'unica possibile forma di coesistenza pacifica tra individui diversi, popoli e razze diversi e diverse visioni del mondo.

Fondandosi su un approccio antiutilitaristico e condividendo, con Rawls ad esempio, la scelta dell'equità e della giustizia come principi fondamentali di ogni organizzazione della collettività, Hampshire accoglie l'analogia tra anima e stato proposta da Platone nella *Repubblica*, ma la capovolge. La sua ipotesi di partenza pertanto è che nell'indagine teorica non sia tanto lo stato a dover essere modellato sull'anima umana dominata dall'intelletto, che ne è la facoltà superiore, ma che siano i processi mentali, attraverso l'adattamento, a identificarsi con «le procedure necessarie all'attuazione di un ordine sociale». «Le relazioni tra le attività della deliberazione e della decisione possono essere osservate da tutti, e le loro ombre, le attività mentali private corrispondenti, sono supposte riprodurre queste relazioni» (p. 16).

Si forma così, secondo Hampshire, un diverso concetto di razionalità politico-morale, rispetto a quello legato alle dimostrazioni del pensiero logico-matematico. Questo nuovo concetto di razionalità è mutuato dal ragionamen-



to argomentativo tipico delle dispute legali e morali e ha il vantaggio di scaturire «dalle necessità della vita sociale, cioè dai conflitti inevitabilmente ricorrenti che devono essere risolti se si vuole che le comunità sopravvivano» (p. 21). Quanto al mentale, per converso, l'ipotesi è che noi «impariamo a trasferire, grazie ad una specie di arte mimica, il modello conflittuale della vita pubblica e interpersonale in uno scenario muto chiamato mente» (p. 19).

L'equità e la giustizia dei processi decisorii si fondano sull'abitudine al contraddittorio, sull'ascolto delle opposte posizioni in conflitto. Essa è l'unica procedura che in tutte le culture e organizzazioni sociali rende giusto un processo di decisione. Questa tensione degli opposti (il libro è chiaramente ispirato alle parole di Eraclito «... la giustizia è conflitto») non è e non sarà mai risolta. Contrariamente alla tradizione del pensiero etico che va da Platone e Aristotele fino allo stesso Hume e al pensiero liberale, per Hampshire l'umanità (come l'anima) non tende all'armonia e alla concordia perché le diversità culturali e sociali non sono condizioni superficiali ma fatti fondamentali della natura umana.

Resta questo principio del conflitto, in cui le differenti posizioni si giustappongono per negazioni reciproche (*omnis determinatio est negatio*). Ogni unità (individuo, famiglia, gruppo sociale e stato) difende la propria individualità dalle forze esterne che tenderebbero ad assorbirla: questo è il principio che, secondo Spinoza, governa l'ordine naturale.

L'attenzione del pensiero etico va pertanto concentrata non sulla giustizia ed equità sostanziali ma sulla giustizia ed equità nelle questioni procedurali, l'unico "valore invariabile, una costante della natura umana" (p.14) e l'unico sistema di composizione dei conflitti.

A partire da queste premesse concettuali Hampshire, nella seconda e terza parte del libro, meno interessanti della prima, rispettivamente espone le sue ragioni contro il monoteismo ed ogni ideologia non pluralistica e passa in rassegna gli strumenti sociali e politici di risoluzione dei conflitti.

Ora, alla luce di quanto detto sopra sembra che l'argomento generale di Hampshire risenta di un limite piuttosto evidente: la mancanza di una teoria della decisione.

È senz'altro vero che la giustizia sia aiutata da una procedura di decisione pluralistica che accolga il conflitto e continuamente si modelli su di esso. Ma dietro una procedura di decisione c'è sempre una questione di equità e giustizia sostanziale già risolta o da affrontare.

Non è ingiusta solo una procedura che decida senza aver ascoltato le posizioni in conflitto, ma lo è soprattutto un sistema di decisione che, ad esempio:

1. non decide o decide in tempi troppo lunghi;
2. non applica ciò che si è deciso;
3. non definisce l'area del problema perché non dispone delle informazioni e delle conoscenze specialistiche che contribuiscono a definire l'area del problema.

Queste condizioni, il cui approfondimento spetta ad una teoria della decisione, hanno un impatto determinante in una società complessa in cui il decentramento diffuso del potere decisionale esautora le istituzioni politiche di alto rango (unioni di Stati, parlamenti, governi) del proprio potere decisionale. Certamente hanno poco a che fare con un'equità procedurale che ascolta le diverse posizioni in conflitto. Certamente non riguardano solo e soltanto l'equità procedurale. Per di più, possono essere considerate appartenere ad un'idea di razionalità esemplare per il genere umano.

Inoltre, vi è una contraddizione più radicale nella teoria di Hampshire: valorizzare il conflitto rispetto all'armonia, considerare l'equità procedurale come fondamentale rispetto all'equità sostanziale, ritenere che le istituzioni politiche (ad esempio la Corte Suprema degli Stati Uniti) siano la risultante più efficiente possibile di tutte le posizioni rappresentate, senza porre l'accento su giustizia ed equità sostanziali non spiega come tra le tante posizioni in conflitto se ne possa scegliere una che sia migliore rispetto alle altre. Il sospetto è che ad essere scelta possa essere quella avanzata dall'individuo o dal gruppo più forte e non quella più giusta verso le minoranze, secondo quanto vorrebbe un socialista democratico come Hampshire.

Il mantenimento di una irrisolvibile tensione degli opposti non è inconciliabile con una teoria morale della giustizia sostanziale. L'affermazione, condivisibile, che non si possa andare oltre una razionalità limitata non giustifica che si abbandoni il ragionamento logico-matematico, solo perché non può raggiungere l'universalità, in favore del ragionamento giuridico, presumendo che quest'ultimo sia più vicino alla realtà. Anche il primo può contribuire, insieme alle altre forme di ragionamento, allo studio dell'equità e della giustizia sostanziali.



AA.VV., *L'altro, l'estraneo, la persona*, a cura di Armando Rigobello, Urbana University Press, Città del Vaticano 2000, pp. 251.

È possibile comprendere la persona umana attraverso la sua tensione verso l'altro e la sua relazione con l'altro? Larga parte del pensiero antropologico e filosofico contemporaneo ha colto il soggetto umano nel suo esercizio d'essere quale presupposto fondamentale della sua struttura intenzionale, dialogica e relazionale; la scuola fenomenologica, in particolare, ha suggerito rilevanti motivi di riflessione sull'*ego* e sull'*alter-ego*. La fenomenologia dell'alterità, che emerge dal contesto dell'*erleben* della coscienza come via per superare la trappola solipsistica, segna in effetti la messa in crisi del soggetto inteso quale monade autosufficiente e geloso custode della propria identità. L'Io di cui parla E. Husserl è senz'altro il soggetto solitario della riduzione (ed è questo il motivo per cui può essere legittimamente definito "monade"); ma si tratta di una monade con finestre o, meglio, di una concrezione monadologica, nel senso della peculiarità individuale e concreta di "questo" particolare soggetto.

Come è noto, la fenomenologia ha concentrato l'attenzione su tali "finestre", studiandone le modalità gnoseologiche e ontologiche per mezzo della descrizione essenziale. Emblematici, in questo senso, gli studi di E. Stein sull'empatia. La persona umana è stata raggiunta nel suo "centro" attraverso la dinamica intenzionale del vissuto, a cominciare dall'impatto che l'alterità provoca nell'interiorità dell'Io. In tal modo, l'Io non è soltanto un soggetto esperiente attivo, ma anche una soggettività esperita o potenzialmente esperibile; l'Io, che è rivelatore del Tu che gli sta di fronte, è a sua volta rivelato da questo *alter-ego*. Pertanto, non soltanto l'Io ha un Io — in linguaggio husserliano: una monade che ha (è soggetto di) vissuti empatici e regolazioni che consentono modalità di riempimenti come vissuti ulteriori —, ma l'Io ha una monade *relazionata* in sé a un'altra monade, e trova l'altra monade relazionata o relazionabile empaticamente. Vi è una molteplicità di monadi in comunicazione reale e possibile; tale costituzione *intersoggettiva* implica un riferirsi reciproco e attivo delle monadi tra loro, che determina una comunità monadica (come è noto, Husserl la intende come comunità *personalistica*). Questo, per la fenomenologia, il vivere in un mondo circostante comune: all'"Io vivo" segue subito quel "Tu vivi" che gli sta spiritualmente alla base. Si tratta di un "Tu vivi" che M. Buber, richiamando la metafora del per-cor-

so, ha tradotto nella significativa relazione dell'incontro interpersonale e dialogico.

Un *circolo maieutico* si viene a stabilire tra l'altro, l'estraneo, la persona, come gli studi di questo composito volume a più voci mostrano ed esplorano efficacemente, con contributi di E. Baccarini (*La persona come struttura dialogica*, pp. 31-62), M. Borghesi (*Filosofia, ideologia, testimonianza*, pp. 155-179), G. Dotto ("*Spiritualitas personalis et secundum statum*" nel "*De Ecclesiastica Potestate*" di Egidio Romano, pp. 181-199), A. La Vergata (*Dubbio antropologico e attestazione morale*, pp. 63-104), A. Marocco (*Persona e intenzionalità. Kant e Brentano: prospettive a confronto*, pp. 201-236), P. Miccoli (*La metafora dello straniero*, pp. 105-127), A. Rigobello (*Il circolo maieutico: alterità, estraneità, persona*, pp. 11-29; *L'immaginazione trascendentale all'ombra del nichilismo*, pp. 237-251) e G. Salmeri (*Homo capax hominis. Alterità e costruzione dell'io*, pp. 129-154). Il libro ha il pregio di porre la questione antropologica in una dimensione largamente pubblica e non intimistica né solipsistica, in aderenza alla situazione concreta e storica, in una dialettica che ne offre il guadagno, insieme, speculativo ed etico. Come infatti chiarisce in prima battuta A. Rigobello, curatore del volume, «o la trascendentalità si costituisce nel contesto della persona e della comunità di persone, oppure è esposta a una dissoluzione, immagine del nostro tempo che, pur nelle meravigliose conquiste tecnologiche, vive all'ombra del nichilismo» (p. 9). La persona, ontologica nel suo stesso statuto, è il polo intenzionale del rapporto intersoggettivo nel suo complesso: gli Autori esplorano, ciascuno dal proprio punto di vista, le dinamiche di tale tensione interpersonale, tentando di ricomporla in itinerari che dal dubbio antropologico pervengono a un'autentica testimonianza morale.

**Patrizia Manganaro**

**Paul Zumthor, *Babele*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 216.**

Il racconto biblico della Torre di Babele, emblema per eccellenza della confusione, del caos e della incomunicabilità, arriva sino a noi denso di significati e di una simbologia tutta sua, che ne fanno, di fatto, lo strumento di lettura della società odierna e della condizione dell'uomo contemporaneo.



Ma cosa vuol dire per noi Babele? E ancora, cosa può significarci il racconto della torre e della confusione delle lingue in termini di senso e di spiegazione?

Publicato postumo nel 1997, il libro-testamento di Zumthor ci consegna, attraverso la lettura della vicenda biblica, una lettura per altro della stessa storia occidentale, una interpretazione delle vicende umane, segnate sia dalla volontà di dominio e dallo scontro, che dalla volontà di apertura verso l'altro e di comprensione della diversità.

L'*ethos* occidentale appare contrassegnato dal rapporto spesso conflittuale con l'altro, e questo è indubbio; ma anche dall'esigenza di avviare un contatto. Di conseguenza, ripensare il mito di Babele può servire, allora, a capire il senso dei nostri comportamenti individuali e sociali e può spingere a recuperare atteggiamenti mentali improntati al rispetto e al confronto.

Zumthor, con un lettura prima filologica, e poi ermeneutica e politica del brano, tenta di recuperare dalla nostra collettività culturale un simbolo "fragile e incompiuto" e per ciò stesso vivo e aperto.

Inserito nel libro della *Genesi*, il racconto è preceduto da alcuni tra gli eventi cardine del popolo ebraico: la Creazione, la cacciata dall'Eden di Adamo e Eva, evento da cui secondo tutti i midrashim si origina la storia e dalla vicenda di Noè, il nuovo capo dell'umanità che ricomincia. E' proprio grazie a Noè che l'uomo è nuovamente posto a capo del creato, ma con un ruolo diverso: d'ora in poi esso gli sarà ostile. Dopo il diluvio spetta infatti ai figli di Noè, usciti dall'Arca il difficile compito di ripopolare la Terra.

È sin dall'inizio chiaro che la vicenda di Babele si inserisce all'interno di una breve storia di popoli, che verrà immediatamente tralasciata per concentrare l'attenzione sul semita Abramo, con cui inizia la storia del popolo eletto. Da una veloce lettura del racconto questo appare un testo letterario dalla struttura semantica incompiuta: a livello strutturale è caratterizzato da: brevità; apertura di senso, dovuta ad una fragilità del senso stesso, che ne scalza ogni interpretazione esaustiva; assenza di figure eroiche, la parola è affidata ad una collettività; disomogeneità. Babele appare come un microtesto all'interno di un altro grande testo che è quello di *Genesi*. Per questo emana una rete di significati e di riferimenti allusivi che riguardano: le reciproche relazioni tra gli esseri umani, il difficile rapporto con la trascendenza, con il linguaggio, con le opere dello spirito, con il potere e con la intersoggettività.

Zumthor individua tre nuclei tematici: la conquista di uno spazio, il lavoro manuale, la questione della lingua, che, diversificandosi in 72 idiomi, mina per sempre la possibilità di fare dell'umanità un solo popolo. Definisce tre motivi narrativi: l'immanenza, la *techne*, la comunicazione (cfr. p. 116), non escludendo che si tratti di tre strati narrativi mal saldati: per i compilatori della *Genesis* la narrazione sembra avere una valenza più morale che mitica, vi vedono infatti un ammonimento circa il futuro. Ma essa, nel momento in cui concorre a spiegare uno stato di cose presente, rispondendo alle domande di un popolo, diviene parte della mitologia. E non è un caso, infatti, che sia inserita nel racconto delle gesta arcaiche dell'umanità.

Nota come nel suo insieme il narratore è al di fuori della vicenda: forse, si tratta di un uomo del deserto, il quale critica l'impresa messa in atto dai babilonici; o forse rappresenta il "punto di vista" di un ebreo che descrive la tensione con il vicino regno di Babilonia; o forse ancora egli ne sta forse annunciando la fine. Sta di fatto che Babele diviene per lo spettatore esterno la metafora del disordine estremo, della incapacità di comunicare con gli altri che diventano diversi, estranei. Una volta cacciato dall'Eden, l'uomo si avvia alla scoperta di se stesso, esternando il proprio sé. La vicenda di Babele descrive un uomo nuovo, artefice della propria storia, un uomo che coltiva il desiderio di essere "come Dio", che avverte la propria diversità, la propria estraneità rispetto ad un mondo che gli si presenta come ostile, ad una natura che lo ha generato, ma con cui ormai non è più in comunione. La natura gli appare minacciosa, egli la dovrà governare, la dovrà organizzare geometricamente per superare il timore e l'angoscia in cui lo pone la condizione di trovarsi "gettato nel mondo".

Babele descrive il bisogno di ricreare da parte dell'umanità, una unità, una armonia fittizia. Il racconto si conclude con la "condanna" divina alla diversità, il cui risvolto positivo è rappresentato dalla crescita e dalla continuità. Dio separa gli uomini per popolare la terra, li condanna in questo modo alla ricerca sia materiale che spirituale. Di qui la nascita della città, con le sue diversità linguistiche. La diversità originatasi con l'intervento divino, esclude la totalità, ogni ricerca di totalità, intesa come somma delle parti, non può, da allora, che sfociare nel totalitarismo. Infondo, lascia intendere l'Autore, già in quel "venite", si intravede se non una pluralità almeno una diversità di intenti nella umanità.

A questo punto l'uomo si sente perduto nello spazio, l'interruzione dell'opera architettonica che ha posto in essere lo pone dinnanzi all'imprevi-



sto, a cui forse una razionalità proiettata verso il possesso non aveva prestato sufficiente attenzione. Da allora, sostiene Zumthor, l'agire umano, motivato dal bisogno di radicamento, ha come sfondo ineliminabile l'imprevedibilità del corso degli eventi. Non si darà mai compiutezza nell'opera umana. Tuttavia, nella modernità l'incompiutezza, la perenne interruzione che sconvolge l'agire umano, avrà una valenza positiva, verrà detta progresso, e spingerà l'uomo ad osare sempre di più.

Zumthor vi coglie anche la prima descrizione del destino "tecnologico" dell'uomo. Una volontà ottimista, di unione, di raccolta, una brama di possesso e di artificio guida i babelici. «*Il mattone servì loro da pietra: l'arte sostituisce la natura, ridotta a un lontano modello (la pietra) o a un materiale grezzo, l'argilla – che noi 'facciamo mattoni' per modificarne, grazie a questa tecnica inventata, la struttura e il senso. Dio non si fida: non tanto del progetto stesso quanto della sua equivocità: Questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Per questo ci costringerà a sospendere l'esecuzione della nostra prima impresa; in questo modo, ci toglierà la facoltà di chiudere il sistema, e questa deficienza iniziale segnerà i tempi a venire*» (p. 164).

La conclusione della vicenda, si presta, secondo Zumthor, ad una lettura politica. La lingua esprime idee, il disaccordo delle idee è allora la causa più profonda per cui gli uomini non si intendono più e, non potendo più comprendersi, si disperdono, lasciando vuoto il cantiere. «Subito, cessando di comprendersi, questi popoli cominciarono a uccidersi l'un l'altro: non potendo più costruire Babele, si impegnavano nell'interminabile serie delle loro guerre» (p. 77).

Il racconto diviene, in Zumthor, parametro di giudizio sul presente. In conclusione, l'autore ci invita a riflettere su due livelli: a livello etico-politico le diversità linguistica ha portato allo scontro, alla incomprendimento e alla incomunicabilità, ma essa può dar vita anche allo scambio, alla ricerca del dialogo, alla tensione conoscitiva verso la diversità culturale, religiosa, ideologica. A livello epistemologico la pluralità dei linguaggi, descrivendo una polisemia dell'essere, il quale non può che essere detto in molti modi, religiosi, artistici, scientifici, poetici, "proibisce" di chiudere il sapere in una gerarchia totalitaria.

**Rüdiger Safranski (ed.), *Nietzsche. Biografía di un pensiero*, Longanesi, Milano 2001, pp. 410.**

Heidegger afirmó una vez, a modo de introducción biográfica a un curso sobre Aristóteles, que «para la personalidad de un filósofo lo único que interesa es esto: nacido en tal o cual fecha, trabajó y murió». Con lo cual Heidegger advertía de un verdadero peligro para la comprensión de un filósofo: el intento de explicar el pensamiento de éste por su vida, reduciendo aquél a una especie de simple 'efecto' de ésta. En este sentido, lo problemático del género biográfico, así entendido, se hace plenamente explícito cuando se concentra unilateralmente en el desarrollo de la 'personalidad' y hace de la subjetividad el punto de partida del todo de la existencia humana, olvidando que «el foco de la subjetividad es un espejo deformador», donde «la autorreflexión no es más que un débil centelleo en el circuito cerrado de la corriente de la vida histórica» (Gadamer, *Verdad y Método*). Es por esto que una buena biografía de un filósofo debe ser, siempre, una biografía intelectual o de su pensamiento (como la que Jean Grondin escribió sobre Gadamer o Didier Eribon sobre Foucault), en el que se siga un camino intermedio entre un ensayo centrado exclusivamente en la obra (que no es sino una 'introducción' a su filosofía) y una presentación que sólo se ocupa de la personalidad del filósofo (su subjetividad), sin tener en cuenta u olvidando el horizonte último de aquella existencia, el pensamiento. Todo lo cual significa que, en toda buena biografía intelectual –como en efecto lo es la que Safranski dedica a Nietzsche– en principio se excluirán todos aquellos elementos de la vida íntima que (aunque interesantes para la insaciable curiosidad moderna) no iluminen la obra, y se acentuarán aquellos que sí lo hacen significativamente; aunque sin olvidar, naturalmente, que también es tarea de un escrito de esta naturaleza dar una imagen de la persona que está detrás de la obra y del pensamiento, de modo que la línea divisoria entre obra y persona resulta siempre borrosa.

Desde el punto de vista de la arquitectura de la obra, ésta se divide en quince capítulos. En los catorce primeros se describe, en términos generales y bien logrados, las etapas más importantes de la evolución espiritual e intelectual de Nietzsche, y se da cuenta, satisfactoriamente, de sus escritos más significativos: su temprana inclinación por la música y la poesía (Hörderlin era uno de sus poetas favoritos), su iniciación en el mundo de los griegos a



través de sus estudios de filología clásica (fue nombrado catedrático de griego a los 26 años en la Universidad de Basilea, por iniciativa de su mentor Ritschl), sus lecturas de Schopenhauer y su inolvidable encuentro y amistad con Richard Wagner (y la dolorosa separación posterior), su jubilación anticipada de la universidad por razones de salud (a los 35 años) y su inclinación por las ciencias naturales, su vida errante entre Niza, Sils-María, Sorrento, Roma, Turín y Venecia, el surgimiento y consolidación de las ideas de la voluntad de poder, la muerte de Dios, el superhombre y el eterno retorno de lo mismo, su equívoca relación con Lou Salomé, la difícil relación con su madre y su hermana Elizabeth, el progresivo aislamiento y el estado de locura en que finalmente vivió sus últimos diez años.

En el capítulo quince, en cambio, lo que hay es una interesante (y breve) evaluación de la recepción del pensamiento de Nietzsche en la cultura europea posterior a 1900: su temprana recepción en círculos estético-artísticos (el simbolismo, el *Jugendstil*, el expresionismo), en las diversas corrientes vitalistas antirracionalistas y antiburguesas (Jünger, Splenger, Simmel), en el nacionalsocialismo (Bertram y, especialmente, Alfred Baeumler y su notable libro *Nietzsche, el filósofo y el político*), en el psicoanálisis y, por supuesto, en la filosofía 'oficial' antiacademicista de corte hermenéutico (Bergson, Heidegger, Jaspers, Foucault), de la que Nietzsche puede ser considerado, legítimamente, el padre. En efecto, hablando en términos estrictamente filosóficos, lo que hace Nietzsche al postular que no hay 'hechos' sino sólo 'interpretaciones de hechos' al servicio de una voluntad de poder, es poner en marcha una universalización del enfoque perspectivístico e interpretativo del que la 'hermenéutica', en el sentido más amplio de la expresión, pretende hacerse cargo seriamente. Pues, como ha afirmado Jean Grondin acertadamente, saber si es posible superar el enfoque interpretativo y hermenéutico abierto por Nietzsche (siempre sospechoso de relativismo y nihilismo) es la cuestión que anima gran parte de la reflexión filosófica actual.

La recepción del pensamiento de Nietzsche es, así, amplísima, y alimenta a gran parte de lo espiritual e históricamente 'vivo' del siglo veinte. Claro que, como era de esperar, esa recepción tuvo, en cada caso, sus peculiaridades y matices, dependiendo de los intereses intelectuales y vitales de cada cual. Una cosa sí es evidente: la cultura contemporánea, con todas sus contradicciones, es incomprensible sin el pensamiento 'contradictorio' de Nietzsche y aquello que podríamos llamar su núcleo más íntimo: el caminar

oscilante al borde del abismo. Claro que en Nietzsche no se trata simplemente de 'caminar al borde del abismo'; pues lo que en él brilla con especial intensidad es el haber convocado provocativamente al abismo, esto es, a lo monstruoso que se oculta (y ocultamos, interesadamente, según este filósofo) tras la moral 'burguesa' y las ideas de civilización y progreso. El camino del pensar de Nietzsche, así, describe un arco que va desde *El Nacimiento de la Tragedia*, y su caracterización de Dioniso como fondo oscuro del ser, hasta *Ecce homo* (en el que firma Dioniso contra el Crucificado), y en que el gran enemigo de la vida ascendente (precisamente aquella vida que se abre a la experiencia de lo monstruoso, *Ungeheur*, en el sentido más riguroso del término) no es otro que el 'burgués', el hombre del cálculo, de la usura (existencial y económica), de la comodidad a toda costa, de la moral igualitaria. Esto es, el hombre que, en tanto se resiste a vivir expuesto, sin protección alguna, a lo extraordinario del todo carente de fundamento (*Ab-grund*), busca refugio, por ejemplo, en el Estado 'democrático' o el dinero.

De Rüdiger Safranski hemos leído, hace unos pocos años, *Heidegger e il suo tempo* (Longanesi, 1996, y publicada en castellano en Tusquets), biografía intelectual demasiado ambiciosa y, por lo mismo, menos lograda que ésta que dedica a Nietzsche (también ya publicada en castellano en Tusquets). En efecto, uno de los mayores méritos del libro que comentamos, a diferencia del dedicado a Heidegger, es que en él el autor se concentra en la vida pensante del filósofo Nietzsche, describiendo con claridad las etapas de su evolución intelectual y los hitos fundamentales de su vida personal, sin ceder a la tentación, ridícula por desmesurada, de ofrecer un relato pormenorizado de su vida íntima ni, lo que es más insoportable, una panorámica completa de la filosofía del siglo XIX y principios del XX en unas interminables páginas. No es necesario, en este sentido, leer las cientos de páginas escritas por Werner Ross (*El águila angustiada. Vida de Federico Nietzsche*) o por Curt Paul Janz (*Federico Nietzsche. Biografía*) para comenzar a saber quién es el filósofo Nietzsche y cómo llegó a ser el que fue; con Safranski (y con los antiguos y bien logrados textos de Daniel Halévy, *La vida de Federico Nietzsche*, y el de Lou Salome, *Nietzsche. Una biografía intelectual*) estamos muy bien encaminados, en especial cuando se admite que lo verdaderamente importante es leer al propio Nietzsche.