

JOSÉ GAOS, *Introducción a la fenomenología*; seguida de *La crítica al psicologismo en Husserl*, Encuentro (Filosofía 261), Madrid 2007, pp. 159.

POCOS son los libros de filosofía – al menos en castellano – que tienen por título una *Introducción a la fenomenología*. Y es que parece que en nuestro país no interesa mucho la fenomenología. Nos gusta más la deconstrucción, la autocrítica y el vanguardismo demoledor que el esfuerzo por ser riguroso en lo que al terreno filosófico se refiere. Sin embargo, aunque la fenomenología no tenga mucha presencia en España es bien sabida la repercusión y la seriedad con la que se le trata a esta ciencia en la vieja Europa.

Esta obra se presenta, al modo como ya lo hizo Adolf Reinach en su *Introducción a la fenomenología*, como una obra que nos introduce, nos mete de lleno en la gran corriente de pensamiento más importante que Europa ha proporcionado en el siglo xx. Su objetivo principal es el de toda obra introductoria: asomarnos al nuevo mundo que nos descubre la fenomenología. En esto consiste la primera parte de la obra. La segunda aborda el problema que ha perseguido a esta ciencia desde sus orígenes – el psicologismo – y cómo ya el mismo Husserl, se enfrenta a él de modo magistral.

Sumergiéndonos ya en la primera parte el autor aborda, en primer lugar, lo que ha precedido a la fenomenología, es decir, los objetos con los que ha tratado la filosofía antes de llegar a la fenomenología. Son los objetos con los que se ha topado el hombre ingenuo, el hombre de ciencia, el filósofo positivista y el idealista.

El hombre ingenuo se adentra al mundo de los objetos con los sentidos, sobre todo con el sentido común, en tres dimensiones: el mundo que le rodea, es decir, los *objetos físicos*; el mundo interior, es decir, nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, tristezas, alegrías, etc., es decir, los *objetos psíquicos*; y, por último, los *objetos metafísicos*, es decir, aquellos objetos cuya existencia creemos: las almas, los ángeles, Dios.

El hombre de ciencia usa como método el modelo matemático-experimental. Este nuevo abordaje de los objetos del hombre ingenuo con el método experimental hace que el objeto del primero cambie su naturaleza. Desde esta nueva perspectiva, los objetos físicos del hombre ingenuo tornan en objetos psíquicos, pues son objetos aparentes. A estos objetos físicos del hombre ingenuo les va a llamar *fenómenos físicos*, es decir, apariencia de físico. Este es el cambio que el hombre de ciencia hace con los objetos acostumbrados del hombre ingenuo. Ahora bien, los objetos psíquicos del hombre ingenuo son para el hombre de ciencia *fenómenos psíquicos*, es decir, objetos que se dan en la conciencia, que el sujeto los vive, los experimenta de modo existencial, personal. El hombre de ciencia es el psicólogo, y el psicólogo lo que hace es, con la percepción interna, analizar la conciencia. La conciencia tiene dos acepciones para el hombre de ciencia: por un lado, sería el conocimiento de lo dado; por otro, sería el conjunto de los fenómenos, es decir, el contenido de la conciencia. De tal modo que lo que el científico hace es, en última instancia, reducir todo a conciencia. El mundo queda para el psicólogo encerrado en la conciencia. Por otro lado, los objetos metafí-

sicos ya dejan de ser objeto de interés para el científico, pues su método no los puede abarcar. Los objetos metafísicos se salen de la experiencia, por tanto, el hombre de ciencia, sin negarlos, prescinde de ellos. Aquí nace la ciencia positiva.

El filósofo positivista es aún más radical que el hombre de ciencia. Su radicalidad consiste en atenerse exclusivamente a lo dado. Todo para él se reduce a sensaciones, y ese todo incluye los fenómenos físicos, los fenómenos psíquicos y los objetos físicos y metafísicos. El gran problema para la actitud positivista estriba en cómo reducir los pensamientos a sensaciones. Lo intenta con la teoría de la abstracción, una abstracción que consiste en concentrarse sólo sobre un objeto, dejando a la vez que dejemos de percibir los demás objetos. Esa concentración es abstracción, de modo que los objetos ideales, nuestros pensamientos, se reducen a fenómenos y, en última instancia, a sensaciones. A esto se le llama el *monismo de la sensación*.

El hombre idealista se detiene en el análisis que hace la experiencia, entendiendo por experiencia el conocimiento de los fenómenos. El idealista busca categorías para encerrar su universo de objetos. Tales categorías son cuatro: unidad, realidad, cosa y causa. Todo fenómeno físico tiene estas categorías. Este *monismo de las categorías* hace un sistema basado en lo *a priori*. Las categorías se aplican a los objetos, pero ellas mismas no son objetivas. Ellas construyen los objetos. En el fondo, el problema del idealista estriba en no saber qué es una categoría.

Es aquí, una vez visto sintéticamente el recorrido de la ciencia filosófica, donde aparece la fenomenología, que en cierto sentido es un modo nuevo de abarcar la realidad, pero no con el método científico experimental, sino precisamente con el fenomenológico.

Lo ganado por la fenomenología frente al hombre ingenuo y el hombre de ciencia es que los objetos físicos y psíquicos o los fenómenos físicos y psíquicos – según se trate del hombre ingenuo o el de ciencia – se convierten en objetos que se constituyen en actos intencionales. Pero conviene saber que esta constitución posee un anverso y un reverso. El anverso es que los objetos intencionales dan pie para hablar del ámbito de lo trascendental, esto es, los objetos intencionales son trascendentales a los actos intencionales en que se constituyen. El reverso, en cambio, consiste en que los objetos intencionales sólo existen por obra de los actos intencionales, y esto supone un riesgo de caer nuevamente en el idealismo, tal como viró la dirección del pensamiento de Husserl.

Es ahora cuando el autor nos aclara la consistencia de la fenomenología, su método. En primer lugar el método se funda en la *epoché* fenomenológica, es decir, en la actitud que sustituye la actitud natural ante los objetos por una actitud de abstención o *epoché*. La *epoché* es un acto libre donde ponemos entre paréntesis la actitud natural. Junto a la *epoché* conviene la reducción eidética, es decir, la aplicación de la *epoché* a la tesis referente a un hecho para elevarse a la esencia, al *eidos*. Como la fenomenología versa sobre esencias, es decir, sobre objetos que se nos presentan directamente, sobre objetos que experimentamos, que vivimos, entonces tendrá que usar la intuición empírica. De aquí que a la fenomenología se la haya llamado en ocasiones como el verdadero empirismo o verdadero positivismo, un saber experiencial, vivencial. Tal intuición empírica va a ser necesaria para la intuición eidética. «De la intuición empírica de un objeto podemos elevarnos siempre [...] a la intuición de su esencia.

Esta fundamentación de la intuición eidética en la empírica tiene exclusivamente un sentido psicológico, significa que la intuición empírica “conjura” la intuición eidética correspondiente» (p. 67-68).

Lo que en definitiva intenta el método eidético es descubrir y describir relaciones de fundamentación en las esencias. La fenomenología se presenta así como una ciencia eidética descriptiva. Tal descripción – algunos prefieren llamarla análisis – es posible mediante la intuición, una intuición aclarada. De modo que se puede decir que la fenomenología consiste en practicar la *epoché* con los hechos para quedarse con lo eidético. Su objeto propio son los fenómenos psíquicos puros que constituyen la conciencia pura. Como ciencia sobre las esencias, los juicios con los que juega son juicios que tienen valor universal y necesario a priori, como ciencia de la conciencia pura tiene valor absoluto, y, por tanto, fundamental. En este último punto es donde se observa el rasgo idealista propiamente husserliano cuyos primeros discípulos atisbaron y abandonaron.

Hasta aquí concluye la primera parte de la obra, a la que sigue un apéndice histórico-bibliográfico que no esbozaremos. La segunda parte es una exposición de la brillante crítica que Husserl hace al psicologismo.

La finalidad con la que Husserl hace la crítica al psicologismo rebasa ampliamente los límites de dicha finalidad, pues no sólo se observa una aguda y certera crítica al psicologismo, sino que ha sido la más lúcida superación del positivismo. En este sentido no se trata de una mera crítica al psicologismo sino que hay una significación histórica al superar al positivismo y una fundamentación del ser ideal. El autor quiere resaltar lo dicho pero advirtiendo a la vez los límites de tal superación. Así se llega a bosquejar el panorama de los problemas metafísicos y, sobre todo, señala la forma en que el desarrollo posterior de la fenomenología los ha recogido.

ALBERTO SÁNCHEZ LEÓN

Stephan Otto Horn, Siegfried Wiedenhofer (a cura di), *Creazione ed Evoluzione. Un Convegno con Papa Benedetto XVI a Castelgandolfo*, Dehoniane, Bologna 2007, pp. 202.

«**L**E scienze naturali hanno schiuso grandi dimensioni della ragione che finora non erano state aperte, e ci hanno trasmesso così delle nuove conoscenze. Ma dalla gioia per la grandezza delle loro scoperte esse tendono a toglierci dimensioni della ragione di cui continuiamo ad avere bisogno. I loro risultati sollevano delle domande che vanno oltre la competenza del loro canone metodologico e alle quali in esso non è possibile dare una risposta. Tuttavia, sono domande che la ragione deve porre e che non possono essere lasciate solo al sentimento religioso. Bisogna considerarle come domande ragionevoli e trovare anche dei modi ragionevoli di trattarle» (p. 157). Così Benedetto XVI indicava con molta chiarezza quale sia la prospettiva in cui situare il rapporto tra creazione ed evoluzione, intervenendo nel pomeriggio del 2 settembre 2006 per commentare la relazione “Fides - Ratio - Scientia. Il dibattito sull’evoluzione” presentata dal suo ex-allievo, il card. Christoph Schönborn. Il saggio che presentiamo contiene gli atti del colloquio dell’antico *Schülerkreis* (gruppo di studenti) con il Papa (allora il *Doktorvater*), che si svolse dall’1 al 3 settembre 2006, con lo scopo di

approfondire questo tema, al centro di un dibattito intenso sui media, specialmente dopo la pubblicazione dell'articolo *Finding Design in Nature* del card. Schönborn apparso sul «New York Times» il 7 luglio 2005.

Il volume è una lettura essenziale per chi voglia comprendere i termini del dibattito, la sua origine, i problemi e le implicazioni e l'attuale visione della Chiesa sulla questione. Nella prefazione, curata da Schönborn, si sottolinea in modo particolare come l'argomento non sia una novità ma sia stato già oggetto dell'attenzione della Chiesa: proprio il card. Ratzinger aveva affrontato il tema in diverse occasioni, a partire dagli anni '60, come dimostrano gli ampi e interessanti stralci delle sue riflessioni. Anche il "nuovo" *Catechismo* (1992), la cui stesura è stata opera di una commissione presieduta dal card. Ratzinger, dedicava già ampio spazio alla dottrina riguardante la creazione affrontando il tema dell'evoluzione, pur senza prendere una posizione. Poco meno di dieci anni fa, nel 1999, Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, aveva sottolineato, in una conferenza tenuta alla Sorbona di Parigi, la rilevanza della questione affermando: «La teoria dell'evoluzione si è sempre più venuta delineando come la via per far scomparire finalmente la metafisica, per far apparire superflua l'ipotesi di Dio' (Laplace) e per formulare una spiegazione strettamente 'scientifica' del mondo. Una teoria dell'evoluzione che spiega complessivamente tutta la realtà è divenuta una sorta di 'filosofia prima' che, per così dire, rappresenta il fondamento vero e proprio della comprensione razionale del mondo» (p. 13).

La prima relazione presentata al convegno, "Evoluzione e disegno. Tentativo di una ricognizione della teoria dell'evoluzione" di Peter Schuster (presidente dell'Accademia Austriaca delle Scienze), riguarda gli aspetti dell'evoluzione biologica relativi alle scienze naturali, senza proporre considerazioni filosofiche o teologiche. Tra gli aspetti da sottolineare – anche perché raramente menzionati nel dibattito su creazione ed evoluzione – vi è il fatto che la biologia è una disciplina tuttora in fase di rapido sviluppo, che dopo Darwin ha proseguito il suo cammino e visto nascere nuove teorie; l'evoluzione inoltre non è di per sé osservabile direttamente, a causa dei tempi che devono trascorrere tra successive generazioni (escluso il caso di batteri, virus e molecole di RNA); infine, non è possibile ricostruire la nascita e lo sviluppo della biosfera, per cui è necessario l'apporto della paleontologia. Lo stesso Benedetto XVI citerà questo fatto quando nella discussione dirà: «A me pare importante in particolare che la teoria dell'evoluzione in gran parte non sia dimostrabile sperimentalmente in modo tanto facile perché non possiamo introdurre in laboratorio 10.000 generazioni. Ciò significa che ci sono dei vuoti o lacune rilevanti di verificabilità-falsificabilità sperimentale a causa dell'enorme spazio-temporale cui la teoria si riferisce» (p. 154). In conclusione, Schuster accenna brevemente al tema che sarà poi approfondito sotto vari aspetti in tutto il testo: lo studioso di scienze naturali non introduce l'intervento di un essere soprannaturale per spiegare il processo dell'evoluzione biologica dalle prime molecole fino all'uomo, ma le condizioni così particolari che hanno permesso l'evoluzione prebiotica sulla terra sono paragonabili all'attraversare un non piccolo numero di 'crune dell'ago', tanto che Schuster nota come «la fruttuosa interazione di tutte queste condizioni mi sembra estremamente degna di nota e mi potrei figurare che proprio qui, e non attraverso interventi nel corso dell'evoluzione biologica, ci sarebbe spazio per la costruzione di un ponte fra l'analogia e scienze naturali» (p. 52).

Le due relazioni successive trattano le implicazioni filosofiche del dibattito. “Discesa e Disegno intelligente” di Robert Spaemann (professore emerito di filosofia presso la L. Maximilians Universität di Monaco) evidenzia come le scienze naturali e le discipline umanistiche operino da due punti di vista diversi, senza che l’uno escluda l’altro né lo possa fare proprio. Per questo motivo è possibile affermare che «il processo della nascita (origine, genesi) naturale della vita e delle specie dei viventi incluso l’uomo si fonda nel volere stesso di una sapienza divina che vuole anche il risultato di questo processo, cioè un essere naturale, che scopre la sua origine naturale e ringrazia il Creatore per la vita, quindi per la sua esistenza, per il suo esserci» (p. 59). Anzi, proprio grazie al secondo messaggio – quello della fede – è possibile cogliere un significato più ampio codificato nella stessa informazione, senza che quest’ultima ne perda nulla: «Chi dispone della mentalità dell’incondizionato – prosegue Spaemann – [...] non viene intimorito se le scienze naturali sperano di rinvenire e in parte hanno già rinvenuto nella funzionalità della sopravvivenza la causa sufficiente per la nascita delle specie naturali, incluso l’uomo. Laddove egli incontra il buono, il bello e il santo, o dove incontra la rivendicazione della verità di una teoria scientifica egli scoprirà [...] un messaggio codificato in un modo completamente diverso che non si può in nessun modo ricondurre al primo [...], lo comprenderà solo con l’aiuto del secondo messaggio» (p. 60).

Nella terza relazione, “Il problema della creazione e dell’evoluzione”, Paul Erbrich sj (professore emerito di filosofia naturale dell’Hochschule di Filosofia di Monaco) sottolinea un altro aspetto che spesso si tende a non ricordare. Nel parlare di evoluzione, bisogna distinguere il fatto dell’evoluzione dalla sua causa (o cause) e dal suo meccanismo: molti biologi sono convinti che il meccanismo darwiniano di selezione basata sul caso sia la causa dell’evoluzione e non ammettono che qualcuno possa essere a favore dell’evoluzione senza accettare necessariamente il meccanismo darwiniano. D’altra parte, vi sono delle difficoltà ad associare il caso e la selezione: Erbrich spiega molto bene come la selezione, perché sia tale, debba essere orientata, avere un fine, e non essere diretta semplicemente dal caso. Si deve pensare che alla base della selezione vi sia in realtà una sorta di ‘determinatezza’, che sembra essere riconoscibile nel perseguire un certo fine, come ad esempio l’autoconservazione o la riproduzione. La nozione di ‘caso’ pare quindi richiedere un maggiore approfondimento. Inoltre, alcuni studiosi accettano che gli esseri viventi abbiano un fine, ma non in modo intenzionale, bensì implicito (ossia una teleonomia e non una teleologia), e che vi siano delle cause agenti, ma non finali; inoltre non viene ammessa in generale la categoria della finalità, ma si preferisce parlare di complessità o di auto-organizzazione, categorie che però richiedono a loro volta una causa o un meccanismo...

Nella discussione seguita alle relazioni e riportata nel volume, Schönborn riprende il tema trattato da Spaemann, affermando che alcune domande e risposte sono di pertinenza della religione e non della scienza, altrimenti si correrebbe un grave pericolo: «Se l’asserzione secondo cui il mondo testimonia un progetto, una finalità da parte del Creatore si dimostrasse infondata a livello scientifico, allora il credere in un Creatore e nella sua Provvidenza sarebbe *irragionevole*. La fede nella creazione, allora potrebbe al massimo basarsi su un *credo quia absurdum*. Una fede però che si basasse su

un fondamento assurdo non sarebbe una fede, ma soltanto un'illusione» (p. 78). L'arcivescovo di Vienna prosegue affermando come alla base della teoria evoluzionista darwiniana sia presente anche una componente ideologica: il meccanismo di selezione e caso, in una prospettiva puramente materialista, porta ad una visione immanente in cui non c'è più posto per Dio, il cui intervento, con l'avanzamento delle scoperte della scienza, non serve più. È necessario, secondo Schönborn, riportare chiarezza nel dibattito, e questo è possibile per mezzo della filosofia della natura. È importante anzitutto distinguere tra la scienza e la componente ideologica, tra Darwin e darwinismo, potendo discutere serenamente delle questioni aperte nella teoria dell'evoluzione. A questo scopo la filosofia della natura e la metafisica possono contribuire in modo essenziale a rendere la discussione più consapevole. Un altro elemento fondamentale è il fatto che nel dibattito sono sorte delle vere e proprie caricature: la posizione "creazionista", ad esempio, è basata su un'interpretazione della Bibbia che la Chiesa non condivide in nessun modo. D'altro canto, la Chiesa accetta che l'evoluzione possa essere uno strumento del creatore, ma non condivide una visione evoluzionista del mondo che non sia conciliabile con la fede in un Dio Creatore. Fatte tali opportune distinzioni e separazioni, è di fondamentale importanza soffermarsi sul terreno d'intersezione tra teologia e scienze naturali su cui fondare il dialogo. Infine, non bisogna dimenticare che il darwinismo è una teoria scientifica che presenta ancora parecchi punti interrogativi, mentre viene non di rado accettata come completamente vera e dimostrata. Perché? Secondo l'arcivescovo di Vienna, la ragione è che, fondando la selezione sul caso, qualsiasi cosa accada, sia essa buona, ma anche cattiva e incomprensibile nella sua tragicità, non ha né un responsabile né un significato, mentre nella visione cristiana la risposta deve essere ricercata nella croce di Cristo, attraverso cui bisogna passare per 'evolvere', ovvero per arrivare alla Risurrezione.

Nella "discussione", cui ha partecipato il pontefice Benedetto XVI, vengono ripresi e approfonditi i punti centrali presentati nelle relazioni e vengono suggerite nuove linee di ricerca. Ad esempio, Spaemann sostiene che «la teologia ha bisogno delle conoscenze delle scienze naturali non in linea di principio, ma per un motivo pragmatico: perché essa deve sapere ciò che gli uomini sanno nel momento in cui questo sapere si presenta con la pretesa di aver compreso la cosa stessa, quando però si sono comprese solo le condizioni» (p. 124). Allo stesso modo, Vincent Twomey (professore emerito di teologia morale alla Pontificia Università del St. Patrick's College di Maynooth, Irlanda) fa presente che uno dei problemi verificatisi nel passato è che «la scienza, probabilmente fin dall'inizio, aveva un concetto sbagliato di creazione e che Dio veniva concepito come un tappabuchi. In che misura la scienza si è occupata dell'idea di creazione come in realtà la presenta la teologia?» (p. 127). Infine, Schönborn sottolinea la mancanza di una teologia della creazione – tema ripreso anche nell'appendice – adeguata: «Abbiamo bisogno di una genuina teologia della creazione a livello spirituale che sia alla stessa altezza delle scienze naturali» (pp. 131-132).

Benedetto XVI mette infine ancora in luce un altro punto: molte volte si sentono o si leggono espressioni quali "La natura è..." o "L'evoluzione ha..." come soggetti, quando in realtà non lo sono. Tale ricerca di un soggetto non è solo un espediente, ma ha in sé un significato su cui riflettere: conferma le grandi domande sull'origine e sul futuro dell'uomo e del mondo che sono alla base del dibattito creazione-evolu-

zione. La ricerca di una razionalità nei processi evolutivi e nella materia stessa può portare a dare valore a un itinerario che talvolta appare oscuro o insensato. Tale spiegazione ben si accorda con quanto il card. Ratzinger, allora professore a Tubinga, diceva nel 1968 nel corso di una trasmissione radiofonica: «La teoria dell'evoluzione non sopprime la fede né la conferma. Essa è però la sfida a comprendere più profondamente se stessa e ad aiutare così l'uomo a capirsi e a diventare sempre più quello che egli è: l'essere che in eterno deve dare del tu a Dio» (p. 12).

Nell'appendice finale è riportata la relazione "Fede nella creazione e teoria dell'evoluzione. Differenza e punto d'intersezione" di Siegfried Wiedenhofer (professore di teologia fondamentale alla J. W. Goethe Universität di Francoforte), che offre un esempio di come la speculazione teologica e filosofica possano dare un contributo importante al dibattito talvolta confinato al solo ambito scientifico. L'autore presenta la teologia della creazione nel tentativo di dare un'interpretazione che si inserisce nel contesto delle scienze naturali e affronta alcuni argomenti che confermano quanto sia ricco e allo stesso tempo complesso il dibattito teologico su questo tema.

VALERIA ASCHERI

JOSÉ MORALES, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007, pp. 255.

JOSÉ MORALES en 2007, en *La experiencia de Dios*, ha mostrado como a las *creencias religiosas* se les ha atribuido tradicionalmente un carácter *privado*, inexpresable, inefable o simplemente *místico*. Sin embargo ello nunca ha sido ningún obstáculo para poderles atribuir también un efectivo reconocimiento *público* mediante el cumplimiento de ciertas condiciones que ahora vendrían exigidas por la posterior *transmisión comunicativa pública* de una *fe* efectivamente compartida. A este respecto opina que en los análisis actuales de la *experiencia religiosa* ha ocurrido algo similar a lo sucedido en la filosofía de la *experiencia ordinaria*. En ambos casos se considera que la *convalidación intersubjetiva* del posterior uso teórico, doctrinal o simplemente existencial de este tipo de experiencias *privadas* requiere cumplir una condición previa: llevar a cabo un previo análisis de los específicos presupuestos que a su vez hace posible la posterior expresión compartida de una misma fe o creencia.

En este sentido la *experiencia de Dios*, así como el resto de *creencias religiosas*, presentarían una singularidad respecto de las demás experiencias ordinarias, a saber: en estos casos ya no se concebiría a Dios como un simple *objeto* de conocimiento demostrable a su vez a través de unas pruebas de tipo racional-empíricas, al igual que ocurre con los objetos de la ciencia. Ahora más bien Dios se concibe como un *sujeto* propiamente activo, que se afirma como el verdadero gestor de este tipo de experiencias; es decir, se afirmaría como un presupuesto implícito que envuelve a toda la realidad, de modo que el propio *sujeto* receptor de este tipo de experiencias se acaba concibiendo como un simple *co-sujeto* secundario o simple receptor de un *objeto gratuitamente dado* que totalmente le trasciende y le supera. La experiencia de Dios siempre lleva consigo la *vivencia* de un *mensaje de fe* concebido como un don gratuito por parte de Dios que le capacita al sujeto receptor para recibir una verdad sobrenatural que le trasciende totalmente ya que su destinatario último en todos los casos es la *comunidad eclesial* que comparte aquella misma fe.

A este respecto la *experiencia de Dios* siempre tendría una *estructura paradójica* bastante similar. Se trataría de un tipo de experiencia esencialmente *privada* que, sin embargo, inevitablemente conlleva la *vivencia* y posterior transmisión de un *mensaje revelado* con una clara dimensión *pública*, al menos en el ámbito bíblico o eclesial donde inicialmente comparece. La *experiencia de Dios* reuniría así un conjunto de rasgos antitéticos, ya que teniendo un carácter en sí mismo *inefable*, sin embargo busca expresar esa *vivencia de fe* a través de un *lenguaje humano* verdaderamente compartido. Atribuyéndole un origen *irracional* o al menos *suprarracional*, sin embargo admitiría determinados *procedimientos de convalidación de normas* por parte de la comunidad, a fin de garantizar la posible validez de una *vivencia de fe* efectivamente *compartida*. Perteneciendo al mundo *sobrenatural*, sin embargo la *vivencia de la fe* exigiría materializarse a través de las realidades más cotidianas y naturales.

Se pone a este respecto un ejemplo paradigmático de todos estos contrastes, al menos en el caso del cristianismo: la experiencia religiosa del *Reino de Dios*. A pesar de tratarse de una *vivencia* en sí mismo inefable, sobrenatural y en sí misma interior o privada, sin embargo reiteradamente se recurre a este modelo para hacer recapacitar al *pueblo cristiano* sobre la *autenticidad de su fe* mediante un experimento mental de fácil reproducción, a saber: contrastar en el interior de uno mismo el propio comportamiento en la *vida privada* con sus posteriores realizaciones en la *vida pública*, tratando a su vez de sacar las consecuencias oportunas sobre la coherencia personal respecto de las propias *vivencias de fe* que en cada caso se fomentan. Se localiza así un procedimiento sencillo que permite otorgar una *convalidación pública* al tipo de *vivencias religiosas* que acompañan a la aceptación de dicho *Reino de Dios*, siempre que se cumpla una condición: justificar la aceptación de la llegada del Reino de Dios en el interior de la propia conciencia mediante un *acto de fe verdaderamente sobrenatural*, por tratarse de un requisito esencial del ulterior reconocimiento por parte de los demás de la legitimidad de aquella inicial *experiencia de Dios*. Pero a su vez la tradición cristiana también estableció una recíproca complementariedad entre dos principios contrapuestos, que permitían articular las distintas experiencias de Dios aducidas por las distintas religiones: por un lado el ideal de *integración eclesial externa* verdaderamente omniabarcadora (*extra ecclesia nulla salus*); y, por otro, la simultánea convalidación pública de la *praxis cristiana interior*, siguiendo a su vez el principio evangélico de ‘todo árbol se conoce por sus frutos’ (Lc. 6, 44).

A este respecto la *mística cristiana* siempre estableció determinados procedimientos *públicos* de convalidación institucional que a su vez le permitieron garantizar el mayor o menor relieve eclesial otorgado a este tipo de *experiencias religiosas privadas* que son consustanciales a la trasmisión del *mensaje de la fe*. Se lleva así a cabo una reconstrucción de los diversos procedimientos de convalidación de normas utilizados a lo largo de la historia para otorgar un efectivo *reconocimiento público* a este tipo de *vivencias religiosas* de suyo *privadas*. Se hace gala a este respecto de una erudición en el manejo de fuentes y de autores poco común, que pone de manifiesto la larga ejecución que sin duda ha tenido la presente monografía. Por ejemplo, la Biblia fue el procedimiento usado para otorgar una validez pública a una determinada reconstrucción de la efectiva ‘historia de salvación’, cuya plena comprensión exigía la previa posesión de una *fe sobrenatural* muy precisa. Por su parte los Evangelios



permitieron convalidar la *fe sobrenatural* en el carácter revelado de un determinado “saber de salvación”. El cristianismo primitivo convalidó a su vez la interpretación oficial dada a la *doctrina sagrada* mediante distintos criterios hermenéuticos de validez contrastada que fundamentalmente iban dirigidos a *reforzar la fe* del pueblo cristiano. Pero de igual forma las distintas tradiciones religiosas también utilizaron procedimientos similares para justificar las *vivencias de fe* en sus respectivos “modelos salvíficos”. Más tarde, la posterior espiritualidad cristiana otorgó un relieve público a las correspondientes llamadas vocacionales o a los distintos caminos de espiritualidad, así como al significado sacramental dado a un determinado acto litúrgico, mediante similares procedimientos de convalidación de normas adaptados a las distintas situaciones vitales, pero que en definitiva iban encaminados al reforzamiento de la *fe religiosa*. En todos estos casos la *experiencia de Dios* adquirió formas y manifestaciones muy diversas, admitiendo diversos grados de realización, según acentúen más o menos algunas de las dimensiones antes señaladas. Sin embargo la *mística cristiana*, a diferencia de otras religiones, siempre fue reacia a admitir un tipo de *experiencias religiosas* que pretendiera situar las propias *vivencias de la fe* al margen de estos procedimientos públicos de convalidación de normas, ya que en ese caso se fomentarían planteamientos unilaterales de carácter subjetivista, panteístas, ontologistas o excesivamente dramatizadores.

Para concluir una reflexión crítica. Según Morales, la *cultura post-cristiana* se ha hecho *inviabile* por olvidar un rasgo esencial de la *experiencia religiosa*, al igual que cualquier otro tipo de *experiencia*, a saber: no reconocer que la noción de *experiencia* o de *vivencia*, sea o no religiosa, adolece de un carácter *paradójico*. En efecto, a las *vivencias de la fe* se les atribuye un carácter en sí mismo *privado* sin que ello sea un obstáculo para poder compartir una *fe sobrenatural* con un alcance en sí mismo *público*, dado que sin un efectivo reconocimiento recíproco tampoco podría haber tenido lugar aquella inicial *experiencia de Dios*. Y en este sentido también cabe plantear una última cuestión referida a la actual *cultura postmoderna*. En efecto, si se debe aplicar a la *experiencia religiosa* una teoría de la *experiencia* similar a la propuesta por la filosofía contemporánea, ¿qué procedimientos se deberían seguir para contrarrestar las grandes resistencias que la cultura contemporánea presenta a una posible recuperación de este círculo hermenéutico sin duda *virtuoso* que ahora a la *pedagogía de la fe* se le presenta sin duda como un reto?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

ALDO VENDEMIATI, *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*, Marietti 1820, Genova-Milano 2007, pp. 198.

L'AUTORE, parte dalla constatazione che da sempre – nella storia del pensiero –, si è dato il conflitto tra relativismo e universalismo, a proposito dello statuto dei valori morali. Propone quindi una breve sintesi iniziale degli snodi principali di tale conflitto, fino ad epoca recente. In un certo senso, si tratterebbe dell'eterno conflitto tra sofisti e filosofi, che la domanda sulle questioni etiche rilevanti alimenta tutt'oggi. Il punto è che, come ricorda Spaemann, le persone comuni – nell'agone dialettico e retorico tra relativismo ed universalismo – non sono in grado di distinguere tra sofisti

e veri filosofi, entrambi buoni duellanti in campo retorico e dialettico. Bisognerebbe infatti essere già filosofi, per poter distinguere un filosofo da un sofista. A maggior ragione, in un clima di diffuso emotivismo etico, come quello attuale, dove spesso lo spettatore di questo conflitto opererà ora per i dettami degli uni, ora per quelli degli altri; ma solo in base alle disposizioni emotive del momento. Cioè, senza un approccio razionale al problema, così che uno spot pubblicitario ed un'argomentazione etica sembrerebbero porsi, a volte, democraticamente sullo stesso piano.

Ciò deriva dal progressivo individualismo, che si è imposto nella modernità e si è diffuso gradualmente anche nella post-modernità, corrompendo l'unità nella pluralità, che prima -almeno in parte- contraddistingueva la società umana organizzata, fondata su grandi concezioni metafisico-teologiche condivise. Sembrerebbe operare quel movimento verso la sempre ulteriore specializzazione e complicazione, che però è anche frammentazione - perdita del centro -, che il sociologo Niklas Luhmann attribuisce al nostro tempo. Un'epoca ormai permeata da un secondo *disincanto* weberiano: quello relativo alla fede nel progresso tecnico-scientifico, tanto a lungo sbandierato come panacea di tutti i mali dell'uomo.

Vendemiati afferma che tutt'ora i duellanti sono rappresentati dall'universalismo moderno, quello però sorto dall'illuminismo, da Kant ad Hegel, fino a Kelsen, denso di insolite aporie, e dal relativismo postmoderno, che attualmente cavalca l'insostenibile leggerezza della cosiddetta etica del *politically correct*. Questa, a sua volta, si appoggia a quella corrente di pensiero denominata oggi *pensiero debole*, il cui sdoganamento deriverebbe dal merito della sua pretesa impostazione anti-totalitaria. Occorre peraltro rilevare anche il sorgere del movimento ecologista, che si interroga su una *legge di natura* e su un mondo più umano, calpestati dall'uomo egocentrico e sfruttatore, cui sembra legarsi oggi il risorgere di una domanda etica, legata alla responsabilità per le future generazioni. Fenomeno che ha trovato in Hans Jonas un autorevole portavoce, in campo intellettuale. È oggi dunque possibile superare questa *impasse*?

A tale domanda l'autore cerca di trovar risposta, attraverso i 4 saggi che scandiscono la lettura di questa utile e breve pubblicazione. E la brevità è certamente un pregio, quando si affrontano simili tematiche.

Nel primo saggio, si analizza se esista o meno un fondamento dei valori umani che ne giustifichi l'universalità. Per questo si confronta il pensiero di H. Jonas con le istanze negatrici dei vari J. F. Lyotard, R. Rorty e J. Derrida. La domanda sul fondamento, è imprescindibile: senza di essa, la filosofia non sarebbe mai nata.

Nel secondo saggio, il contrasto tra universalismo e relativismo si staglia sullo sfondo della risorgente profezia, di origine marxista, relativa alla *fine della storia*: in un modo indolore, secondo Fukuyama; o nell'apocalittico epilogo dello *scontro tra civiltà*, ipotizzato da S. Huntington.

Il terzo saggio è una ricognizione sul diffondersi dell'attuale relativismo, nei vari livelli di applicazione in cui si è manifestato: *politico* (specialmente R. Dworkin), *neodarwinista* (R. Rorty), *ermeneutico* (H. G. Gadamer), *epistemologico* (T. Kuhn, P. K. Feyerabend e L. Laudan) ed *etico* (l'intuizionismo di G. E. Moore, l'emotivismo di A. J. Ayer, il prescrizionismo di R. M. Hare, il neo-contrattualismo di Rawls ed Engelhardt, il razionalismo critico di H. Albert). Non ci si limita, peraltro, ad una semplice

descrizione di una costellazione di pensiero, ma al contempo si fornisce tutta una serie di preziose valutazioni critiche, cui presta il fianco ognuna di queste concezioni, avvalendosi di alcuni pensatori non allineati al relativismo. Pensatori del calibro di R. J. Bernstein e Ch. Taylor.

Il quarto ed ultimo saggio, potrebbe avere l'omologo titolo del noto lavoro di A. Da Re, *Figure dell'etica*. Infatti, descrive diverse impostazioni di razionalità etica, limitandosi a quelle oggi più significative: l'utilitarismo, nelle sue complesse e sofisticate varianti; il contestualismo, il recupero dell'etica prudenziale basata sulla ragionevolezza (*phronesis*), proposta da Gadamer, o della *praxis* greca (in specie R. Bubner), o dell'*ethos* (H. J. Ritter, MacIntyre). A seguire, l'*etica discorsiva* di J. Habermas e di K. O. Apel, nonché la conclusiva indagine sull'*etica della relazione* o *della trascendenza* (M. Buber ed E. Levinas).

Nella postilla finale viene proposta una bussola, per opporre alcune argomentazioni valide alla sfida relativistica. Vendemiati si pone alla ricerca di un'etica che sia capace di universalismo ed al contempo di pluralismo, dove l'unità di fondo non degeneri in uniformità totalitaristica. Un'etica, in cui la rilevanza del consenso non finisca per surrogarsi alla verità, dal momento che *il fatto* che si constati un determinato consenso, non sarà mai sufficiente a determinare un dovere *a priori* di coagulare un tale consenso. Di un'etica, che altresì sappia reperire quei criteri universali, idonei a giudicare le varie figure di filosofia morale, tra le differenti tradizioni morali oggi espresse nel villaggio globale in cui viviamo. Per arrivare a questo, è necessario passare però da una severa critica a quell'illuminismo, che mal difende oggi la sua proposta universalistica, destinata a soccombere all'attuale relativismo post-moderno.

Infine, *pluralismo* non è sinonimo di *relativismo*: per l'autore, infatti, quest'ultimo esclude una ragione condivisa, mentre il primo neanche potrebbe sussistere, senza una ragione condivisa. Si tratta pertanto di smascherare quel *volontarismo*, tipico dei sofisti, che spesso si occulta dietro argomentazioni, apparentemente presentate come oggettive e razionali. I filosofi sanno piuttosto che la morale non si fonda su precetti e regole, ma sulla vita buona, garantita da ciò che è giusto.

I modelli etici oggi più diffusi, siano essi inquadrabili nell'etica *teleologica* o *deontologica*, finiscono sempre, al contrario, per cadere in un'etica *del dovere*: della priorità del giusto, sul bene. Lo si vede nell'obbligo palesato da queste due alternative etiche, o di ottimizzare il maggior benessere per il maggior numero, o di ottemperare agli imperativi universali, arbitrariamente imposti dall'illuministica Dea Ragione. *Teleologia* e *deontologia*, appaiono dunque due figure etiche di sintesi – apparentemente opposte –, ma entrambe fondate sulla supremazia dell'obbligo, del giusto, del dovere.

In ultima analisi, sarebbero altrettanti sofisti anche quanti hanno inteso finora difendere l'universalismo, ma in base a quella ragione illuminista che si fonda sul malcelato *volontarismo* cartesiano. Bisogna lasciar perdere queste "cattive" ragioni. Una ragione realmente filosofica non può cedere al *volontarismo* più o meno camuffato dei sofisti: siano essi razionalisti o scienziati. Pertanto, deve osare difendere le proprie tesi fondative sulla sola forza universale della verità, esposta da adeguate argomentazioni.

Insomma, il duello tra *universalismo* e *relativismo* è certamente destinato a continuare, ma sarebbe ormai auspicabile che lo spadaccino che finora ha preteso di rap-

presentare l'universalismo, si metta da parte, per esservi sostituito da uno più dotato e capace, nel difenderne le ragioni. Perché ci sia un autentico duello, perché gli spettatori non siano presi in giro, abbiamo bisogno infatti di veder duellare sulla pedana non due sofisti, ma almeno un filosofo ed un sofista.

GIORGIO FARO