

l'evoluzione è avvenuta per macromutazioni, non in modo graduale. Questa critica suppone che, qualora l'evoluzione fosse sempre avvenuta in modo graduale, allora la spiegazione darwinistica sarebbe stata valida. Senonché ciò non è affatto vero. La vera critica da fare è che, nell'ipotesi casuale, la formazione graduale non è più probabile della formazione rapida o improvvisa. 2) Alcuni anti-casualisti hanno fatto la critica che l'evoluzione casuale lenta avrebbe richiesto un tempo più lungo di quello che di fatto è stato possibile utilizzare (3-4 miliardi di anni). Questa critica suppone che se l'evoluzione avesse potuto durare più a lungo, allora la spiegazione darwinistica sarebbe stata valida. Senonché anche questo non è affatto vero. Nell'ipotesi casuale, se l'evoluzione fosse stata più lunga, sarebbe stata ancora più improbabile, poiché avrebbe richiesto un maggior numero di strutture regolari. 3) Altri anti-casualisti hanno puntato l'attenzione sul fatto che la selezione naturale non ha quell'alto potere discriminatorio che le attribuiscono i darwinisti. Ma anche questa critica non colpisce il punto essenziale: questo non è costituito dal maggiore o minore potere discriminatorio della selezione naturale, ma dal fatto che nell'ipotesi casuale la selezione non ha neanche senso, perché non c'è niente da selezionare.

Le affermazioni che ora ho fatto non sono qui sufficientemente provate; ma penso di averle provate in altri miei scritti (per es. in *Theories on the Nature of Life*, Philosophical Library, New York 1969 e in *Vita, Ordine, Caso*, Morcelliana, Brescia 1967). Non credo di aver risolto definitivamente il problema in tutti i suoi aspetti e considero come un urgente dovere dei pensatori cristiani quello di dare molto lavoro e molto tempo all'esame dell'argomentazione darwinistica, che è veramente speciosa. Se, in particolare, gli autori del libro che ora ho recensito, vorranno esaminare i miei scritti e pubblicare le loro osservazioni critiche, ciò potrà costituire un contributo alla comune ricerca e ne sarò loro sinceramente grato.

GIOVANNI BLANDINO

PIETRO DE VITIIS, *Ermeneutica e sapere assoluto*, Milella, Lecce 1984. Un volume di pp. 232.

La « filosofia ermeneutica » non costituisce soltanto un importante filone del pensiero contemporaneo: essa è lo stesso pensiero contemporaneo al tempo stesso polemico nei confronti di qualsiasi pretesa *totalizzante* della ragione e della scienza, ma anche impegnato a fornire *positive* indicazioni di senso per il cammino della ragione e dell'uomo. Tale positività appare preziosa; essa infatti non è ciò che semplicemente resta dopo la devastazione operata dalla critica alle ideologie e lo spietato esercizio del « sospetto », ma è il frutto di una scoperta di cui la filosofia del Novecento (con premesse in Kierkegaard e Nietzsche) può andare orgogliosa: la funzione di fondamento sapienziale di cui è capace la finitezza umana, se liberata dal riduzionismo dialettico, storicistico e scientistico, e se colta come apertura alle cose ed alle epoche.

La via ermeneutica al sapere non può non suscitare aspettative intense: se l'interpretare non è più condannato al dilemma tra l'arbitrio del fraintendimento e l'adeguazione servile ad una non più credibile oggettività in sé, allora esso può fornire spazi insperati al lavoro dello storico, del teologo, del linguista, alle scienze umane tutte. Ma si tratta di una via ardua. Essa è tracciata, per così dire, sullo stretto crinale che corre fra la rinuncia relativistica ed opportunistica ad ogni impegno fondativo e la pigra tendenza ad un sapere che si pretende assoluto ma che, in effetti, è solo totalizzante.

Nel libro di De Vitiis viene appunto esplorato prevalentemente questo secondo versante del delicato percorso ermeneutico, e si fa vedere che non sempre i maestri dell'ermeneutica contemporanea si sono liberati dal pericoloso fascino dell'assolutezza

del sapere dialettico hegeliano, ma anche che il riferimento all'assoluto non si risolve sempre e necessariamente in una dialettica esiziale per il sapere ermeneutico. De Vitiis passa in rassegna le proposte, i dibattiti, le rettifiche di cui è ricca la recente storia dell'ermeneutica. Heidegger e Gadamer ne sono i protagonisti, ma l'A. non manca di soffermarsi con impegnate analisi su Dilthey, Rothacker, Lipps, Habermas, Apel, Ricoeur, Pareyson, e dedica una particolare attenzione a Pannenberg, a motivo del suo esplicito tentativo di coniugare il sapere assoluto di matrice hegeliana con la finitudine, riconosciuta come irriducibile, dell'uomo e della storia. Meglio un chiaro riconoscimento di ciò che l'ermeneutica deve a Hegel — fa capire De Vitiis — piuttosto che restare irretiti a livello di « logica del tutto » dalla tanto osteggiata dialettica hegeliana, come nel caso di Apel: « Anche se Apel ritiene che la filosofia trascendentale da lui elaborata sia una posizione postmetafisica, non solo rispetto, ovviamente, alla metafisica precritica, ma anche rispetto alla scienza filosofica hegeliana, ci si può chiedere, però, se all'autoriflessione, nell'impostazione trascendentale di Apel, non finisca per competere una sorta di assolutezza, che ne fa ancora una figura metafisica; è significativo che egli condivida la critica di Hegel a Kant, critica che è rivolta contro il concetto di cosa in sé in quanto limite per la ragione » (p. 30). L'originalità del percorso ermeneutico sembra meglio tutelata in Pannenberg, che riconosce ad esso « una sua dialettica, poiché le parti hanno un senso solo in riferimento al tutto » (p. 63), e che sostiene, al tempo stesso, che tale riferimento al tutto può costituire, se proposto in una « forma » rispettosa della differenza con l'Assoluto, il contributo originale della finitezza umana: « Il riconoscimento della finitudine e condizionatezza storica della coscienza umana non esclude la possibilità per l'uomo di afferrare il senso ultimo e totale della storia, al di là delle molteplici prospettive ermeneutiche, anche se poi questo senso ultimo può esser posseduto soltanto nella forma dell'anticipazione » (p. 79). Ne risulta un lucido bilancio del tentativo di Pannenberg: « Proprio per questo, infine, ci sembra che la difesa dell'idealismo tedesco tentata da Pannenberg non sia dettata soltanto dalle istanze di una teologia in senso confessionale. La rinuncia ad una logica dell'Assoluto, la quale pretende di conoscere Dio in sé prima della creazione del mondo, e la sostituzione di essa mediante una logica ermeneutica, rispondono in Pannenberg a quell'esigenza di salvaguardare la finitudine del pensiero che giustamente Heidegger ha fatto valere contro Hegel. Implica, però, la rivendicazione della finitudine necessariamente, il rifiuto di teologicizzare l'essere, come vuole Heidegger? A noi sembra che in rapporto a questa domanda la teologia pannenbergiana possa interessare anche la meditazione — che poi, come Heidegger afferma, è sempre una controversia (*Streit*) — sulla *Sache* del pensiero » (pp. 84-85).

La riscoperta del ruolo ermeneutico della finitudine è merito essenzialmente di Heidegger. De Vitiis fa osservare, a questo proposito, che la finitudine, di cui Heidegger parla diffusamente in *Kant und das Problem der Metaphysik*, si configura in modo diverso nel « secondo » Heidegger, e richiama l'attenzione su quanto si trova affermato nel protocollo del seminario su *Zeit und Sein*, contenuto in *Zur Sache des Denkens*: « Della finitudine dell'essere si parlò dapprima nel libro su Kant. La finitudine dell'evento, dell'essere, del quadruplice (*Geviert*), cui si è fatto cenno nel corso del seminario, si differenzia da quella del *Kant-Buch*, in quanto non viene più pensata a partire dal rapporto all'infinità, ma come finitudine in se stessa: finitudine, fine (*Ende*), limite (*Grenze*), ciò che è proprio (*das Eigene*) — essere raccolti in ciò che è proprio. In questa direzione — cioè a partire dall'evento stesso, dal concetto di ciò che è peculiare — è pensato il nuovo concetto della finitudine » (cfr. pp. 216-217). Ritengo che con questa affermazione Heidegger intenda semplicemente liberarsi dal condizionamento spurio che la finitudine riceveva, nel libro su Kant, dal suo essere introdotta in contrapposizione con l'*intuitus originarius* divino, di cui parla appunto Kant, e che quindi la « novità » resti piuttosto estrinseca alla scoperta del ruolo della finitudine, già nettamente ed autonomamente individuato in *Sein und Zeit*. Resta comunque chiarificante il richiamo di De Vitiis a questo protocollo per una migliore comprensione della finitudine come elemento fondamentale non solo del pensiero heideggeriano ma anche della problematica ermeneutica in generale.

Va, a questo proposito, segnalato che De Vitiis richiama ripetutamente l'attenzione sulla « filosofia positiva » di Schelling: « È importante notare che per Schelling... la filosofia positiva non è un sistema, non è mai pienamente conclusa, e pertanto è, appunto, filosofia, cioè ricerca, e mai possesso definitivo, del più alto sapere; la prova, pur sufficientemente sviluppata ad un livello antecedente, può sempre esser contraddetta dal livello successivo. In ciò si può vedere una distanza di Schelling dalla conclusività e sistematicità hegeliane — conseguente all'introduzione dell'esperienza che è poi esperienza dell'accadere fattuale, come elemento costitutivo della filosofia — e quindi un implicito riconoscimento della finitudine del pensiero » (pp. 222-223). In questo modo l'A., raccogliendo un suggerimento di Pareyson, conferisce a Schelling il ruolo di tappa obbligata in quella che potrebbe essere una storia della funzione sapienziale della finitudine.

Dalle analisi di De Vitiis si può trarre che, nonostante la fine delle ideologie e il proclamato avvento dell'età postmetafisica, la dimensione del sapere assoluto non è eludibile per l'ermeneutica. Tuttavia tale sapere non si profila più come opposto dialetticamente alla finitezza dell'interpretare e volto prima o poi a fagocitarlo, ma piuttosto come la matrice dinamica dell'inesauribilità dell'interpretare stesso.

UMBERTO REGINA