

virtù e felicità, vizio e infelicità (un tema costante a partire dalla prefazione ai *Sermons* di Whichcote) » (pp. 291-292).

I testi pubblicati in appendice sono funzionali rispetto agli argomenti sviluppati nel libro: ci sono due sermoni di Whichcote (nel primo « l'esercizio della religione » è presentato come la « caratteristica formale dell'uomo »; nel secondo sono discussi i motivi e gli effetti della vera religione) e la prefazione di Shaftesbury ai *Select Sermons* di Whichcote.

ALBINO BABOLIN

C. MONTENANT - P. ROUX - L. PLATEAUX, con la collaborazione di J.-P. SIGNORET - M. GODINOT, *Pour lire la création dans l'évolution*, Éds. du Cerf, Paris 1984. Un volume di pp. 131.

Questo libro è il risultato di un lavoro collettivo, fatto in riunioni mensili durante parecchi anni, da un gruppo interdisciplinare costituito da un sacerdote cattolico (P. Roux, di formazione scientifica) e da alcuni scienziati cristiani: un geologo (C. Montenant), un biologo (L. Plateaux), con una partecipazione meno regolare, ma anch'essa preziosa, di un etologo (J.-P. Signoret) e un paleontologo (M. Godinot).

Gli autori hanno voluto mostrare la possibilità e la necessità di una armonia tra la fede e la conoscenza scientifica, mettendo in evidenza come l'evoluzione esprima la storia della creazione.

Il libro si svolge in sette capitoli, trattando delle caratteristiche degli esseri viventi, dell'origine della vita, dello sviluppo degli animali, della comparsa dell'uomo dotato di pensiero e di libertà, del significato delle narrazioni della *Genesi*, del problema del male, della Nuova Alleanza in Cristo, e infine del futuro dell'evoluzione.

È un'opera elaborata con molta cura e serietà, con competenza e delicatezza, presentata in una bella veste tipografica. Vi sono in questo libro molte idee che condivido completamente. Condivido il pensiero che l'intervento di Dio Creatore non deve essere concepito come un'azione che continuamente corregge e guida volta per volta, ma come un'azione che sin dall'inizio della creazione ha posto (e poi ha conservato) tutte le leggi naturali necessarie per causare il sorgere e l'evolversi progressivo dei corpi viventi. Questa concezione non è arbitraria, ma giustificata dal comportamento fisso, deterministico, dei processi biologici vegetativi (cioè di quelli in cui non influisce direttamente il soggetto conoscente animale o umano).

J. Monod, nel suo libro *Il caso e la necessità*, dice che il principio: « La causa diretta degli eventi naturali deve essere ricercata nei fattori naturali » è un postulato non dimostrabile, ma che si deve accettare se si vuole entrare nella concezione scientifica moderna. A mio parere quel principio non solo è ordinariamente valido, ma è anche dimostrabile induttivamente, non è un postulato indimostrabile. Infatti i fenomeni materiali deterministici si accordano bene con l'ipotesi che essi siano causati da proprietà attive fisse, insite nella materia; e questo accordo rende probabile l'ipotesi. Invece i fenomeni deterministici non si accordano bene con l'ipotesi che siano direttamente causati da una libera Intelligenza (la quale tende ad adattarsi volta per volta alle varie situazioni, in modo non fisso).

Come già è presumibile a priori, il libro si presta a varie discussioni. Ne discuterò qui due punti.

Gli autori sostengono esplicitamente la spiritualità o non-materialità dell'io umano. Riguardo all'origine dell'io umano, a p. 76, col. 2, viene prima detto che non sembra possibile che lo spirito umano derivi dalla materia, però poco più giù, nella stessa colon-



na, è ammessa come possibile anche l'ipotesi di « una lenta creazione (dello spirito) risultante da un certo livello di complessificazione della materia che conferirebbe al nuovo complesso proprietà superiori ».

A mio parere un soggetto conoscente immateriale è una realtà talmente diversa dalla materia che, anche dal solo punto di vista filosofico, è del tutto inverosimile che possa esser causato dalla materia. Per di più mi pare che l'aumento della complessità di una molecola (cioè l'aumento del numero degli atomi tenuti insieme dalla forza elettro-magnetica) sia del tutto irrilevante e inessenziale per dare alla materia la capacità di produrre uno spirito umano.

Non solo, ma a me pare che anche i soggetti conoscenti animali debbano essere immateriali, anche se ontologicamente diversi e inferiori (con vari gradi) dallo spirito umano, e che non possano essere prodotti dalla materia. La mia convinzione dell'immaterialità dei soggetti senzienti animali parte dalla considerazione delle mie cognizioni sensoriali: a mio parere anche le mie cognizioni sensitive sono essenzialmente diverse da ciò che intendo quando parlo di « materia ». Anche la più bassa delle mie sensazioni, quale una sensazione di dolore (che propriamente non può esser neanche detta una vera e propria « cognizione »), è qualcosa che, per esprimermi in qualche modo, *nessuno può vedere, né toccare*. Non ha neanche un senso. Così le mie immaginazioni e i miei sogni: *nessuno può vederli o toccarli*. E anche quando sono immaginazioni visive di corpi estesi hanno una estensione che è solo fenomenica, ma che *non occupa nessuno spazio fisico*. Da questa mia convinzione riguardo alle mie sensazioni deriva, per analogia, la mia convinzione che anche le sensazioni degli animali, e quindi i soggetti di tali sensazioni, siano immateriali.

A mio parere, c'è tra materia e cognizione un salto totale, anche maggiore di quello che c'è tra cognizione animale e cognizione umana. (Il lettore può trovare una esposizione molto più ampia e completa di queste idee nel mio libro *I massimi problemi dell'essere*, Ed. Paoline, Roma 1977, pp. 218-249; 267-282; 439-446).

Una seconda osservazione critica riguarda l'estrema debolezza dell'argomentazione portata per negare che tutta l'evoluzione dei viventi sia dovuta solo al caso e alla selezione, come sostiene la teoria neo-darwinistica. A p. 15, col. 1, si dice che le tappe della genesi dei viventi si presentano « come avvenimenti che sembrano predeterminati piuttosto che aleatori ». Nelle pagine successive si trova qualche altra frase simile, ma sempre molto timida. Questo è proprio poco, troppo poco! E la questione è della massima importanza, perché se fosse ammissibile che la formazione dei viventi è frutto solo del caso e della inevitabile selezione, tutto il libro perderebbe il suo senso: non sarebbe vero che si può « leggere la creazione nell'evoluzione ». Questa critica non è un rimprovero che rivolgo agli autori di questo libro; è invece la constatazione di una generale situazione di inferiorità dell'attuale pensiero cristiano. I filosofi e gli scienziati cristiani hanno lavorato poco, molto poco, a cogliere il punto esatto dell'insufficienza del caso e della selezione per costruire l'ordine biologico. Il risultato è che in varie nazioni, specialmente in quelle anglosassoni, la convinzione della validità del darwinismo e quindi della non-validità della prova « dall'ordine all'Ordinatore » si è diffusa in tutti i ceti sociali e viene insegnata fin dalle scuole medie come un risultato pacifico e incontrovertibile della scienza moderna. C'è chi ha scritto che Darwin è stato il massimo genio dell'umanità perché è riuscito a risolvere l'enorme problema dell'ordine biologico individuando due fattori estremamente semplici, il caso e la selezione, senza bisogno di ricorrere all'azione di nessuna Intelligenza divina ordinatrice.

Non solo i pensatori cristiani si sono impegnati molto poco in questo campo, ma assai spesso, senza rendersene conto, hanno accettato il fondo casualistico del darwinismo ed hanno fatto a questa teoria critiche male impostate, che al più possono valere come critiche *ad hominem*, ma che non colpiscono al centro l'insufficienza del caso. Le critiche male impostate alle quali alludo sono soprattutto le tre seguenti. 1) Secondo i darwinisti l'evoluzione casuale è dovuta avvenire in modo lento e graduale poiché essi suppongono che la formazione casuale graduale sia più probabile della formazione casuale improvvisa; allora gli anti-casualisti hanno fatto la critica che in vari punti

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 scientifico, 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