

sempre le strettoie del precedente neopositivismo e soprattutto essere in grado di misurarsi con l'effettivo carattere processuale della scienza. In realtà, accanto ad indubbi e notevoli progressi, l'autrice mette in rilievo nella parte finale della sua ricerca l'ostinata permanenza di un presupposto realistico, che si estrinseca nell'affermazione di un'insuperabile frattura tra la *doxa*, la congettura, come struttura della conoscenza, e la verità, come corrispondenza ad un referente reale estrinseco, per cui l'ipotesi non si trasforma mai in certezza (p. 111). Popper, insomma, continuerebbe anch'egli a porre il problema epistemologico nei termini di un rapporto tra pensiero e realtà, solo toglierebbe di mezzo il dogmatismo di una corrispondenza presupposta tra questi due termini in sé eterogenei. Ma il rifiuto di questa corrispondenza, ove si mantenga lo schema di fondo, conduce ad una separazione tra i due termini, la quale paga l'abbandono della chiusura del conoscere entro la mera specularità con una nuova chiusura del medesimo, stavolta entro la contraddizione che si stabilisce tra la sua struttura e le sue aspirazioni. Ed è questa una contraddizione che riduce il conoscere ad inutile conato.

Nella sua breve conclusione, la Giacomini riprende e ribadisce sinteticamente i risultati dell'indagine. Riguardo a Popper, questa meriterebbe forse di essere ulteriormente ripresa ed approfondita altrove: tuttavia ci sembra di poter concordare nella sostanza con quanto viene sostenuto intorno al punto di partenza che questo autore condividerebbe con quelli che lo hanno preceduto e, in genere, con tutto il movimento. Riteniamo anzi che, se lo studio della Giacomini ha un merito precipuo, questo sia quello di mostrarci con finezza e ricchezza di analisi la molteplicità di atteggiamenti che il medesimo fattore (al fondo, nient'altro che il famigerato dualismo gnoseologico presupposto) può assumere nella varia evoluzione di un movimento di pensiero che da esso è sempre costitutivamente dipeso, condividendone l'inaccettabilità a livello teoretico.

La ricerca si raccomanda per la sua notevole lucidità e altresì per la chiarezza cristallina dello stile, usata anche nell'espone, più di una volta, impostazioni interpretative in parte già note, e risalenti a studiosi autorevoli: la documentazione dell'autrice è ottima, e di praticamente tutti i più notevoli studi sul neopositivismo, italiani e stranieri, vengono riportate e valutate, nelle note, le fondamentali tesi ed interpretazioni. Forse non sarebbe stato male riellenarli tutti, libri e contributi vari, in una bibliografia ragionata al termine del volume.

DARIO SACCHI

PAUL M. VAN BUREN, *Alle frontiere del linguaggio*, Armando, Roma 1977. Un volume di pp. 191.

L'epistemologia è certamente una disciplina che oggi va per la maggiore: giunge quindi a proposito la decisione dell'editore Armando di pubblicare, a cura di Dario Antiseri, una nuova collana di testi dedicati alla riflessione sulla, od all'utilizzazione della scienza nei vari campi dell'indagine umana. Il ventaglio delle proposte copre un ampio panorama; basta indirizzare un rapido sguardo alle pubblicazioni già disponibili in libreria, per rendersene conto. Finora sono usciti: H. Marcuse - K.R. Popper, *Rivoluzione o riforme?*; O. Neurath, *Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*; C.G. Hempel, *Come lavora uno storico*; P.M. Van Buren, *Alle frontiere del linguaggio*; P.F. Strawson, *Analisi, scienza e metafisica*; E. Rivero, *Riferimento e struttura*; I. Ph. Semmelweis, *Come lavora uno scienziato*; R. Harré (a cura di), *Rivoluzioni scientifiche e rivoluzioni ideologiche*; J. Salk, *La sopravvivenza dei più saggi*; W.R. Elton (a cura di), *Estetica e linguaggio*; K. Lorenz, *Lorenz allo specchio*; W. Wieser, *Konrad Lorenz e i suoi critici*; G. Ryle, *Animale ragionevole*; ed altri titoli vengono annunciati, tutti di grande interesse. Non si tratta di volumi che abbiano fatto epoca — o non sempre,



per lo meno, le opere pubblicate risultano tali — ma di volumi agili, utili per una rapida informazione e capaci di rispondere alle curiosità del lettore (od, eventualmente, a suscitarle). Molti tra questi volumi verranno recensiti sui prossimi fascicoli della rivista: per ora presentiamo *Alle frontiere del linguaggio*; il lettore potrà così confrontarsi con un testo che sintetizza, come meglio non si potrebbe, le caratteristiche di fondo della nuova collana e verificare il proprio interesse verso i titoli che essa raccoglie.

Il nome di Van Buren è ormai molto noto anche in Italia, dopo la traduzione di *The Secular Meaning of the Gospel (Il significato secolare dell'Evangelo)*, Gribaudi, Torino 1969), l'opera che lo ha lanciato come « teologo della morte di Dio » ed apologeta della secolarizzazione: in *The Secular Meaning of the Gospel*, infatti, Van Buren si proponeva di disincagliare la religione cristiana da tutti quei riferimenti al trascendente, al miracoloso, all'ultraterreno, che costituivano — per lui, come per molti altri teologi: si pensi ad un J.A.T. Robinson (*Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1965) o ad un H. Cox (*La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968) — un « peso » inutile nel Cristianesimo, e comunque qualcosa di inaccettabile per la sensibilità e la cultura scientifica dell'uomo contemporaneo. Per la scienza, solo ciò che è verificabile è significativo, perché può essere controllato con metodo empirico: e solo a ciò che è verificabile occorre allora ridurre — concludeva Van Buren, sulla scia dei neopositivisti — il linguaggio religioso.

Con una notevole perdita, per il Vangelo, della sua carica soterica: il Cristianesimo si riduceva semplicemente, nell'interpretazione elaborata in *The Secular Meaning of the Gospel*, ad alcuni elementi storici ed etici, legati all'umanità di Cristo. Ma nel corso degli anni '60 queste tesi di Van Buren subirono un radicale processo di revisione, dovuto in parte alle critiche ed alle obiezioni — almeno, alle più costruttive — che vennero avanzate contro *The Secular Meaning of the Gospel*, in parte ad un lento ma sicuro processo di riconsiderazione del metodo avviato dallo stesso autore. *The Edges of Language. An Essay in the Logic of a Religion*, pubblicato nel 1972 ed ora presentato nella traduzione italiana, costituisce appunto il primo esito di quel delicato travaglio; lo seguirà poi, nel 1974, il più indicativo e decisivo *Ci può essere una teologia oggi?* (in Autori Vari, *Teologia dal Nordamerica*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 417-432). Solo in quest'ultima opera, a dire il vero — come sottolinea giustamente D. Antiseri nel suo saggio *Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di Paul M. Van Buren* (Queriniana, Brescia 1976, pp. 12, 59) — egli recupererà appieno il senso della trascendenza, e quelle peculiarità del Cristianesimo, che *The Secular Meaning of the Gospel* aveva decisamente sacrificato al dogma del verificazionismo; ma non si deve dimenticare che è proprio in *Alle frontiere del linguaggio* che Van Buren pone le basi di quel successivo recupero, riconoscendo gli errori commessi in quella prima fase del suo itinerario speculativo (in modo particolare l'accettazione della teoria linguistica elaborata dal neopositivismo, con la conseguente pretesa di una morte della parola 'Dio'; ma cfr. p. 155) ed utilizzando una teoria linguistica alternativa e più consona, vuoi a spiegare, vuoi eventualmente a giustificare, la significanza del discorso religioso.

Il suo modello, ora, è Wittgenstein: il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, che vede nel linguaggio « il nostro modo specificamente umano di possedere e di scoprire il nostro mondo » (p. 64) e quindi lo strumento indispensabile, tanto del pensare, quanto del vivere. Ma è un Wittgenstein, quello di Van Buren, che viene riletto, con lucidità, secondo le indicazioni a suo tempo espresse da Austin e sviluppate nel recente *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language* di John Searle (il lettore può consultare la traduzione italiana: *Atti linguistici: saggio di filosofia del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1977).

Noi, quando viviamo — e per vivere — parliamo, e la lingua della vita di tutti i giorni è un intreccio complesso di regole per l'uso delle parole; appunto dall'uso dipende poi il significato delle nostre proposizioni. Alcune regole linguistiche sono precise, inequivocabili: si tratta delle regole che consentono la costruzione di asseriti scientifici, ad esempio, o delle espressioni più tipiche ed usuali della vita quotidiana; il loro uso è tanto pacifico, che neppure ci accorgiamo della loro esistenza. Ma vi sono

anche regole elastiche, capaci di ampi, anche se non di infiniti, adattamenti: come avviene con la metafora, ovvero con l'utilizzazione significativa di un termine, usuale solo entro certi contesti, in un contesto insolito, al fine di sottolineare delle analogie altrimenti impensate... Ci si trova, in tutti questi casi — riconosce Van Buren —, alle frontiere del linguaggio: ma non si cade ancora, anche se lo si rischia continuamente, nel non senso. Non è insignificante, infatti, ad esempio, parlare di « profondità del pensiero », pur se il pensiero non è una entità fisica.

Appunto alle frontiere del linguaggio sta di casa il linguaggio della religione. In questo suggerimento, la proposta avanzata da Van Buren manifesta una indubbia originalità, oltre ad un grande interesse: nessuno, prima di lui, aveva immaginato tanto. Anche se la caratterizzazione, diciamo così, in positivo, delle ragioni per le quali ciò è vero, non possiede la lucidità e la chiarezza che accompagnano invece l'esposizione della teoria wittgensteiniana o la stessa analisi dell'uso metaforico del linguaggio.

Quali sono, infatti, le regole che consentono, anche al discorso religioso, di presentarsi come un discorso significativo? O, in altri termini, qual è l'uso delle parole religiose? Purtroppo, Van Buren è preciso solo nell'indicare ciò che il discorso religioso *non* fa, mentre il resto della sua argomentazione rimane piuttosto nel vago. Il discorrere religioso non è il discorrere su un Essere supremo, effettivamente esistente in una realtà soprasensibile: non è in questo senso, per lo meno — ci assicura Van Buren —, che il termine 'Dio' viene usato nei testi sacri. Dio è invece qualcosa che « sarà tutto in tutti », che ci incontrerà nel futuro (cfr. p. 84). Gli stessi attributi della divinità « non sono qualità che fanno capo ad un oggetto; sono, piuttosto, i soggetti sui quali il cristiano cerca di dire più di quanto permettano le nostre convenzioni linguistiche ordinarie » (p. 149). Cioè 'Dio' — ma lo stesso discorso varrebbe per 'trascendenza', 'miracolo', 'resurrezione', ... — è una parola che viene usata per dire di più sulla realtà dell'universo, o della vita dell'uomo e del suo stesso futuro, di quanto non consentano tanti altri termini non difficoltosi del nostro linguaggio. Ad esempio, il cristiano « vuol dire quanto più è possibile dire sulla paternità... Vuol parlare di un padre amoroso, adoperando tutte le immagini che si può fare di un padre perfetto in ogni cosa. Vuole spingersi ancor più in là e dire che noi uomini stiamo insieme come si potrebbe immaginare che stiano i fratelli, con un solo padre perfetto... Il cristiano dice che questa "paternità" ...è "per noi" e si può sapere che è per noi "in Gesù Cristo", perchè questo Gesù fu "risuscitato dai morti". Egli vuol dire quanto più si può dire sul modo in cui la vita di un uomo può costituire per noi una chiave per il senso della vita o può influenzare altri uomini perché mutino il loro modo di intendere la vita » (p. 150); per cui, insoddisfatto di ogni altro discorso (quello scientifico, quello storico, quello morale, quello metafisico...), il cristiano « adotta il comportamento che ha appreso dalla sua comunità religiosa. A questo punto egli ha imparato a dire "Dio" » (p. 151).

Ma questo Dio, di cui parla il cristiano, è anche qualcosa che esiste o è invece un parto della fantasia umana? Ecco il vero problema: non corre forse il rischio, Van Buren, in *Alle frontiere del linguaggio*, di pagare la significanza del discorso religioso con la pura e semplice riduzione del *discorso di Dio* ad un mero discorrere umano intorno a Dio o, meglio ancora, per mezzo di Dio? Voglio dire: non tende forse, l'autore, a mettere completamente fra parentesi il fatto che, secondo la coscienza cristiana (e non è proprio questo il punto decisivo?), la Bibbia è il *rivelarsi di Dio*, il Suo segnare per l'uomo un cammino di salvezza..., per sottolineare invece quello che — a suo dire — diventa il *modo* in cui l'uomo *moderno*, così attento a non cadere nel non senso, dovrebbe aprirsi a Dio? E non identifica forse ciò, *tout court*, con la religione? A ben vedere, Bultmann non è lontano; con tutti i problemi, ed i dubbi, che la sua metodologia ermeneutica pone alla coscienza, ed all'intelligenza, del cristiano. Ma non solo: se è Dio che parla, che si rivela, che senso c'è a negarne l'esistenza in un mondo che non è il mondo sensibile (come pur sembra fare Van Buren)? Una lettura attenta all'*uso concreto* che, delle parole religiose, si fa nei testi sacri, avrebbe dovuto riconoscere anche questo: indipendentemente dalle difficoltà che l'uomo secolare prova ad accettarlo.