

Il pensiero moderno viene ricostruito a partire dall'istanza della lingua universale, presente in Bacone, Cartesio e nella Logica di Port Royal, opportunamente chiamata in causa come un testo base della filosofia del linguaggio di ispirazione cartesiana. La rassegna comprende quindi, fra l'altro, le pagine più significative del *Leviatano* di Hobbes e del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, istituendo poi un confronto interessante fra Hume, Berkeley e Leibniz in relazione alla natura dei termini generali. Seguono i testi di Vico e di alcuni autori illuministi, soprattutto francesi, mentre i contributi di Kant, Hamann, Herder convergono attorno al problema del confronto tra linguaggio e ragione. La concezione romantica viene efficacemente esemplificata anche attraverso le pagine più significative di Humboldt, dalle quali traspare la nota concezione del linguaggio come *enérgeia*, in cui l'istanza ideale e quella reale configurano « i poli di una dialettica in continuo divenire » (p. 147).

Dell'orizzonte contemporaneo Pieretti offre una panoramica ampia e articolata, ricostruita attraverso accostamenti significativi e non sempre scontati. Si va da Cassirer a Saussure, da Frege a Schlick e Carnap. Riguardo all'idea di una « grammatica universale », Pieretti pone a confronto autori come Husserl e Chomsky; il disegno di una semantica intesa essenzialmente come « terapia mentale » viene chiarito attraverso i testi di Chase e Chisholm, mentre Wittgenstein ed Austin sono chiamati in causa, rispettivamente, per i loro contributi decisivi ad una teoria del significato come uso e del linguaggio come insieme di atti.

Il panorama che ne risulta è indubbiamente ricco e stimolante, caratterizzato da un raro equilibrio fra le esigenze della sintesi e quelle dell'approfondimento e dell'analisi critica. La visione complessiva del problema, che obiettivamente poteva prestarsi alla tentazione di una lettura generica o, al contrario, orientata in senso eccessivamente specifico e riduttivo, è invece ampia e puntuale, attenta ad evitare identificazioni risolutive con proposte o correnti storicamente definite. Quel che più conta, soprattutto, è che tale scelta non sembra minimamente obbedire ad una sorta di calcolato (e del resto impossibile) neutralismo storiografico; risponde piuttosto alla consapevolezza teorica della complessità del problema ed alla necessità di riconoscerne le implicazioni più profonde, che investono direttamente la dimensione del pensiero e della realtà e chiamano in causa la vita stessa dell'uomo, il senso del suo essere e del suo agire nel mondo.

LUIGI ALICI

GIORGIO PENZO, *Il comprendere in Karl Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Armando, Roma 1985. Un volume di pp. 124.

I pensatori che hanno fatto dell'« esistenza » l'organo del filosofare sono stati da molte parti accusati di scarso rigore speculativo e di vaghezza metodologica; non poco ha giocato in questo senso il loro atteggiamento antiscientifico. Tuttavia i successi e gli approfondimenti recentemente conseguiti dall'ermeneutica (impensabili senza la scoperta dell'esistenza come apertura non più storicistica del comprendere) hanno portato a valutare diversamente il rapporto tra i filosofi esistenzialisti e il mondo della scienza. Degna di essere ripensata da questo punto di vista è la figura di Karl Jaspers, che fu scienziato (e con preoccupazioni eminentemente metodologiche) ancor prima di diventare uno dei padri dell'esistenzialismo.

Giorgio Penzo, autore già nel 1972 di uno studio su Jaspers (*Dialettica e fede in Jaspers*, Pàtron, Bologna 1981³), ha sentito legittimamente il bisogno di ritornare sul filosofo di Oldenburg in questo nuovo studio, in cui la problematica ermeneutica viene dipanata proprio a partire dagli scritti dedicati dal giovane Jaspers alla psicopatologia. Già in questi, infatti, viene colta la dialettica fra uno « spiegare » (*Erklären*) operato

dall'intelletto al fine di un'oggettivazione ed universalizzazione di risultati, ed un « comprendere » (*Verstehen*) in cui è in atto la ragione, intesa come la capacità di cogliere i confini delle varie scienze e di fare di questi altrettante occasioni di responsabilità e di progresso scientifico e dialogico: « Jaspers non preferisce una teoria scientifica all'altra ma pone le diverse teorie una accanto all'altra, cercando di mettere in rilievo i limiti di ogni indagine. In tal modo egli allarga una semplice spiegazione di un determinato fenomeno a una più profonda comprensione » (p. 26). In questa valorizzazione del limite non vi è né concessione al relativismo né una nascosta premessa per superamenti dialettici; lo attesta il fatto che per Jaspers il comprendere resta « cifra », ossia un trascendere tutto volto al servizio di ciò che è immanente nella presenza, un veicolo di trasparenza per ciò che nella sua esibita determinatezza resterebbe altrimenti opaco: « Proprio questa oggettività trasparente che si configura quale presenzialità di ciò che si sottrae a ogni presenza determinata, rappresenta quella tipica realtà che Jaspers denomina con il termine cifra » (p. 45). Non si tratta di superare lo spiegare nel comprendere, ma di istituire fra i due una tensione « polare » che tutelando la loro diversità previene operazioni pericolosamente riduzionistiche sia sul piano del sapere sia su quello dell'agire.

Un'applicazione particolarmente efficace di tale funzione tutelante della cifra viene in luce nella polemica tra Jaspers e Bultmann a proposito della demitizzazione, polemica alla quale è dedicato il capitolo centrale dello studio di Penzo. Se la cifra è un trascendere che rinuncia a spiegare per poter comprendere, essa una volta de-cifrata perderebbe il suo tipico rilievo ermeneutico. Per Jaspers la demitizzazione perseguita da Bultmann consiste appunto in una rinuncia al carattere di cifra che ha di diritto il mito; porre in questo come unicamente significativa la componente « esistenziale », rinunciando alla dimensione dell'immagine, ossia all'« esistitivo », che essenzialmente lo costituisce, significherebbe per Jaspers fare di nuovo prevalere l'astratta « categoria » sulla viva esistenza: « Il linguaggio del mito è in fondo lo stesso linguaggio della cifra ... La ragione della polemica di Jaspers con Bultmann ha la sua spiegazione nel fatto che Bultmann non riesce a cogliere nella dimensione del mito la dimensione della cifra » (p. 63).

Osserviamo che Heidegger, al quale Bultmann si ispira, aveva certamente provveduto — in *Sein und Zeit* — a chiarire che l'esistenziale non è una riduzione intellettualistica dell'esistitivo ma una sua chiarificazione sul piano della riflessione ontologica; nel caso di Bultmann, che non è impegnato ad elaborare un sapere ontologico, resta tuttavia legittimo sospettare che il passaggio dall'esistitivo all'esistenziale consista in una sua riduzione a ciò che è oggetto della scienza della natura. Penzo fa opportunamente notare la denuncia da parte di Jaspers di tale pericolosa ambiguità: « E estremamente ambiguo secondo Jaspers cercare di mettere in luce proposizioni esistentive (*existentielle Sätze*) della Bibbia basandosi su una interpretazione esistenziale (*existentiale Auslegung*) che pretende di essere condotta a livello scientifico » (p. 68). La discussione, apparentemente solo terminologica, costituisce un discriminante fondamentale circa la portata della demitizzazione. Solo se questa resta sul piano esistitivo può distinguersi da un qualsiasi processo di riduzione razionalistica del simbolico: « L'intuizione mitica deve essere purificata (*gereinigt*) e non già eliminata (*abgeschafft*). La purificazione avviene soltanto grazie alla chiarificazione esistitiva (*existentielle Erhellung*) » (p. 71).

Penzo osserva che, nonostante Jaspers non voglia essere teologo, non è tuttavia estrinseca la denominazione di « teologia della liberalità » che egli finì per accettare per la sua riflessione su Dio e sul Sacro, denominazione che ben la distingue sia dalla teologia liberale sia da quella dialettica: « La teologia liberale si muove su un piano scientifico, facendo propri i metodi storico e filologico, mentre quella dialettica si muove su un piano esistenziale e quella della liberalità infine si muove su un piano esistitivo » (p. 80). Nel suo scritto *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione* (1962) Jaspers vede in Giobbe la stessa personificazione dell'irriducibilità esistitiva del rapporto tra Dio e l'uomo: « Se i teologi che cercano di convincere Giobbe vogliono in fondo che alla fine trionfi non la verità ma la loro sagesza, Giobbe invece preferisce

alla saggezza umana dei teologi, che si fonda sulla forza di convinzione dell'intelletto, la sapienza senza-fondamento di Dio » (p. 76). Con ciò Jaspers non intende far posto a soluzioni misticheggianti; è la stessa dimensione razionale dell'uomo che esige il controllo su ogni tentazione di imporre il proprio arbitrario punto di vista intellettuale su ciò che ci viene incontro come cifra vivente. Come Penzo sottolinea, Jaspers « ritiene un atto di arroganza il voler pensare il proprio Dio come l'unico Dio, dato che è nello stesso tempo il mio Dio come il Dio del mio nemico » (p. 56). La libertà dell'uomo si radica in questa consapevolezza del proprio limite come conquista della ragione rispetto all'unilateralità dell'intelletto, come superiorità del comprendere rispetto allo spiegare.

Anche il pensiero politico di Jaspers è tutto incentrato su questa dinamica. Nel terzo capitolo del suo saggio Penzo fa chiaramente vedere come i grandi temi politici trattati da Jaspers, dalla questione della riunificazione delle due Germanie a quella della bomba atomica, vengano da lui affrontati a partire da un « orizzonte sovra-politico » in cui finiscono per coincidere senso del limite, comprensione razionale e tutela della libertà. Si tratta di un'apertura non politica alla politica, in cui il filosofo promuove il « naufragio » dei politici professionisti, ma al fine di fornire criteri non transitori (da qui il suo attaccamento all'idea di una « filosofia perenne ») per una politica della libertà: « Il problema di Jaspers non è quello di formare nell'avvenire uomini competenti che possano fare in modo di impedire che l'uomo libero diventi schiavo, ma piuttosto quello di rendere ogni uomo conscio del pensiero che riguarda il suo fondamento... Egli ha coscienza di battere in tal modo quella stessa strada che prima di lui hanno seguito pensatori come Platone, M. Eckhart, Kant, Hegel, Kierkegaard e Nietzsche » (p. 108).

UMBERTO REGINA

FABIO ROSSI, *Yves-Marie André. Antropologia religiosa*, vol. I, Ed. Benucci, Perugia 1984. Un volume di pp. 277.

L'antropologia religiosa di Yves-Marie André (1675-1764) intende essere una descrizione ed esaltazione delle « meraviglie » che costituiscono l'intero composto umano, sia di quelle che manifestano la perfezione fisica dell'uomo, sia di quelle che manifestano invece le sue capacità conoscitive e pratiche, sia, infine, delle meraviglie derivanti dall'unione intima dell'anima e del corpo, nonostante « l'intervallo infinito che le separa » (p. 11). L'uomo, in quanto creatura ed immagine di Dio, che ne costituisce la *causa subsistendi*, la *ratio intelligendi* e l'*ordo vivendi*, manifesta una perfezione che lo rende *res sacra* agli occhi del ricercatore (p. 12). Ricollegandosi a Descartes e a Malebranche, André considera il corpo umano come una « macchina vivente », che può venire indagata separatamente dall'anima, non però con finalità meramente scientifiche, bensì per rilevarne il carattere di opera perfetta e incomparabile, prodotto di una « intelligenza infinita » (p. 17). Per quanto riguarda l'anima, vale il medesimo principio, invertito nei suoi termini, di indagarla prescindendo da qualsiasi considerazione sul corpo: essa rivela immediatamente le caratteristiche di unità, semplicità, attività e immensità, ma, soprattutto, rivela la propria razionalità e libertà (p. 20). L'unione dell'anima con il corpo è invece concepita da André come « una sorta di mutuo rapporto tra queste due sostanze eterogenee » (p. 25), in virtù del quale si verifica costantemente una sorta di reciproca azione e reazione. Più « intima » e più « gloriosa » della unione con il corpo è però, secondo André, l'unione dell'anima con la *ragione*, concepita come una luce eterna che irradia all'anima umana i principi e le « verità immutabili » che costituiscono il fondamento di tutte le scienze, nonché le leggi eterne della morale che regolano la condotta dell'uomo (pp. 26-27), in breve come principio di scienza e di virtù. Una siffatta ragione, suprema, essenziale e necessaria, viene dall'André identificata con l'intelletto divino.