CAPITOLO SETTIMO

LA PAROLA E IL LINGUAGGIO

Il capitolo precedente ha messo in evidenza alcuni legami tra la permanenza fenomenale (la temporalità) e la permanenza dell'atto (la durata). Più la permanenza fenomenale sembra stabile ed evidente, meno l'atto si esercita, ed inversamente. Nel caso del minerale, per esempio, non si parla molto di azione continua; la pietra si lascia frantumare. Nel caso dell'uomo invece, la permanenza fenomenale è alquanto fragile, mentre la durata interiore si afferma con forza. La differenza tra la manifestazione e l'atto si approfondisce in rapporto alla potenza dell'atto. Non diremo tuttavia che l'atto si ritrae dal suo manifestarsi, alla maniera di Heidegger per il quale l'essere si ritrae dall'essente. In realtà, più che ritrarsi, l'atto si riserva. L'uomo non si pone in atto proteggendosi dalle sue espressioni fenomenali, ma vi si impegna, pur approfondendo in sé allo stesso tempo una insoddisfazione ed un'attesa sempre più vive.

L'attuazione del suo essere sarebbe per l'uomo drammatica e destinata al nulla se l'atto della libertà che la costituisce interiormente non fosse un richiamo all'altro, non già per colmare l'insufficienza che la percorre interiormente, per ridurla in una pienezza fallace e chiusa in sé, senza estasi, ma per esserle accanto. L'appello all'altro e la sua invocazione sono importanti perché l'uomo possa permanere nella sua durata estatica.

Abbiamo già trattato dei due primi aspetti del linguaggio, la 'lingua' e il 'discorso'. Ci soffermeremo adesso sui due ultimi, la 'parola' e il 'linguaggio' propriamente detto. Esponendo la 'parola', insisteremo sull'atto personale dell'espressione, quell'atto che si compie nello scambio con l'altro, nel 'linguaggio'.

1. LA PAROLA

Per 'parola', non intendiamo un termine situato nello spazio dei significati che tracciano i nostri dizionari, ma il suo uso reale, vale a dire il suo inserimento in un discorso che noi effettuiamo nei nostri dialoghi in modo tale che le nostre frasi, sensate, possano essere comprese correttamente dagli altri. Un 'termine', descrittivo o operatorio che sia, rimane disponibile per qualsiasi attuazione da parte di chiunque in qualunque frase, come mostra la produzione metaforica o il numero *a priori* senza fine delle nostre possibili combinazioni linguistiche. La parola, che unisce i nostri vocaboli nelle frasi proposte agli altri, non gode della stessa flessibilità. Essa riceve il suo limite dalla comprensione degli interlocutori. Il sostantivo 'parola' connota il verbo 'parlare',

e noi parliamo sempre ad un altro volendo farci comprendere da lui, anche quando noi stessi ci poniamo come interlocutori privilegiati dei nostri monologhi.

La parola non attua soltanto i termini resi disponibili dalla lingua e organizzati in frasi. Il discorso opera già una tale attuazione. Ma la sola razionalità astratta che caratterizza il discorso non considera chi lo pronuncia e colui al quale è indirizzato. Il discorso non realizza pienamente ciò che è la 'parola'. Esso vale universalmente, direttamente e in maniera anonima, anche se non è rivolto a nessuno. Le leggi di Newton sulla gravitazione universale non appartengono a Newton ma a tutti gli scienziati che adottano i suoi principi. Tuttavia, di fatto, questa legge scientifica è stata messa a punto da quello studioso, di cui spesso porta il nome (per esempio, le leggi di Keplero). L'attuazione della lingua nel discorso universale non richiede certo che tale individuo sia l'autore di questo discorso, ma se nessuno parla, nessun discorso, anche scientifico, esisterà. Il discorso scientifico risulta dall'impegno e dalla fatica all'opera di una persona particolare, che comunica ad altre i risultati neutralizzati delle sue ricerche.

Considerare la 'parola' come tale, e non soltanto come un vocabolo o un discorso, implica di considerare chi prende la parola e chi si rivolge al suo interlocutore stabilendo con lui una relazione interpersonale irriducibile ad una situazione impersonale. La parola pronunciata condiziona d'altronde l'effettività di qualsiasi costruzione concettuale e di ogni discorso. Essa non è solo un termine del dizionario o un discorso; essa si offre a vantaggio degli altri e di chi vi aderisce. Un termine ed un discorso sono veri nella parola scambiata. «Sì, questo discorso è vero. Sì, quest'affermazione è esatta». Un termine emesso senza un destinatario non ha che un significato arbitrario e modificabile a volontà. Un discorso che non dovrebbe essere inteso da nessuno non mostra alcun senso. La lingua e il discorso stessi risultano dallo scambio delle nostre parole e degli atti che esercitiamo parlandoci, ascoltandoci e rispondendo gli uni agli altri.

La parola è stata definita da de Saussure in una maniera quasi canonica: «La *parole* è <...> un atto individuale di volontà e di intelligenza, nel quale conviene distinguere: 1. le combinazioni con cui il soggetto parlante utilizza il codice della lingua in vista dell'espressione del proprio pensiero personale; 2. il meccanismo psico-fisico che gli permette di esternare tali combinazioni»[1]. Noi non svilupperemo qui la seconda caratteristica indicata da de Saussure, la fonologia o i meccanismi psico-fisici, se non notando ciò: non vi sono parole scambiate senza una sollecitazione dei corpi degli interlocutori. Una parola non funziona solo mentalmente. Essa dipende anche dalla sua giusta pronuncia, senza la quale, incomprensibile, non sarebbe altro che un rumore. Ma ora ci fermiamo piuttosto sulla prima delle caratteristiche di ogni parola, sull'unione della lingua con l'espressione nell'attività della persona che parla, vale a dire sulle combinazioni che il soggetto parlante compone utilizzando i codici della lingua in vista di esprimere il suo pensiero a favore di qualcun altro.

La parola nasce da un atto personale. Questo atto si inscrive nella lingua. Esso viene espresso utilizzando forme grammaticali, per esempio 'io' («io leggo», «io sono felice», ecc.).

---

[1] F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, 24.

Tuttavia, tra tutti i vocaboli che compongono tutte le nostre possibili frasi, il termine 'io' gioca un ruolo unico. Émile Benvéniste ha insistito su questo punto: «Ciascuna istanza di utilizzazione di un nome[2] si riferisce ad una nozione costante e 'oggettiva', atta a restare virtuale o ad attualizzarsi in un singolo soggetto, rimanendo sempre identica nella rappresentazione che essa determina. Ma le istanze di impiego di *io* non costituiscono una classe di riferimento, poiché non vi è 'oggetto' definibile come *io* al quale possano rinviare identicamente queste istanze. Ciascun *io* ha il proprio riferimento, e corrisponde ogni volta a <un> essere unico, posto come tale»[3]. Questo carattere molto speciale dell''io', condiviso è vero dai nostri diversi deittici ('ciò', 'qui' 'ora'), non impedisce a questo termine di doversi inserire tra gli altri segni linguistici rispettando le norme grammaticali di questa messa in situazione ('io' non è 'tu'). Tuttavia, i deittici non esercitano la loro funzione referenziale nella stessa maniera degli altri termini delle nostre proposizioni, dei nostri concetti o dei nostri verbi, dei nostri termini indicativi o operatori.

Il termine 'uomo' conviene a Giampiero e ad Agnese, senza che la sua rappresentazione concettuale o la sua definizione, vale a dire il suo significato, cambi in funzione di queste diverse attribuzioni. Tuttavia, in ogni caso, il senso o il riferimento di questo concetto è realmente differente. Lo stesso si può dire per 'io', ma anche per 'tu' e 'ciò', per 'qui' e 'ora'. Questi deittici, come i concetti, hanno un significato costante ma applicazioni variate, ogni volta singolari. Ciò che differenzia un concetto da un deittico, è la presenza o l'assenza di una rappresentazione al momento della sua effettuazione. Un concetto rappresenta formalmente la realtà. Ma i deittici non rappresentano nulla: essi presentano. La realtà che essi presentano scaturisce sempre singolarmente e sfugge ad ogni fissazione universalizzante[4]. Il concetto significa universalmente e rappresenta forme comuni a molteplici individui. Al contrario, il deittico significa un singolare senza rappresentarlo. Esso gode di un riferimento puro, originale. Non rinvia ad alcuna essenza definita. Non rappresenta alcuna forma. Esso presenta l'essente nel suo essere attuale, nell'avvenimento della sua presenza, nel suo atto puro. Esercita in qualche modo esso stesso l'atto al quale fa riferimento. Ora, da questo punto di vista, il termine 'io' è ancora più originale di 'qui' e 'ora'. Con i deittici di luogo e di tempo, noi indichiamo avvenimenti precisi. Questi vocaboli sono 'deittici' nel senso epistemologico del termine[5]: essi mostrano, al pari di quando si indica col dito una sostanza individuale. Invece, non si mostra 'io' col dito. 'Io' *mi* mostro in ciascuno dei miei atti di parola. Nell'atto di presentarmi, 'io' sono radicalmente auto-referenziale. Ed è perciò che «*io* non posso essere definito che in termini di 'locuzione', non in termini di oggetti, come lo è un segno nominale. <...> La sua definizione può allora essere precisata così: *io* è l''individuo che

---

[2] In realtà, un concetto come 'uomo', valido per Giampiero e per Agnese.

[3] É. BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 252.

[4] Noi distinguiamo il particolare che significa e rappresenta l'universale dal singolare che significa l'essente unico nel suo atto. La particolarità concerne l'essenza sostanziale e la singolarità il suo esistere.

[5] Dal greco *deiknumi*: 'mostrare con la mano', 'far vedere'.

enuncia la presente istanza di discorso contenente l'istanza linguistica *io*'»[6].

Ora le nostre proposizioni non esisterebbero, e non avrebbero alcun senso né alcun significato, se non fossero parlate, articolate da un *io* più o meno esplicito, che noi non possiamo ricondurre alla forma di un altro elemento linguistico, mediante questo *io* che invita a dare la sua adesione ai suoi giudizi per farne luoghi di verità o di falsità. L'*io* in atto fonda il senso dei suoi discorsi. Esso si trova all'origine di ogni presenza sensata e quindi di ogni significato. Noi lo enunciamo al presente dell'indicativo, al passato o al futuro. In tutti questi tempi, esso designa colui che parla, che impone un concatenamento alle sue parole, che costruisce i suoi discorsi nel suo proprio stile, che cerca di farsi comprendere e di convincere, anche se non si fa avanti 'in prima persona', se non dice *io*. Le nostre proposizioni reali lasciano risplendere in sé l'impegno necessario di un 'io' che presiede alla loro formazione.

Questo *io*, enunciato esplicitamente o no, agisce in seno alle nostre proposizioni. Ora, malgrado la sua grande libertà ed originalità, esso non può creare come vorrebbe le parole e le regole che gli permettono di comporre le sue frasi in maniera intelligibile. L'atto originario dell'*io* non è libero da ogni costrizione. Nessuno ha tratto dal nulla il linguaggio che gli permette di parlare, di esprimersi. Il significato dei nostri concetti (lingua) e i nostri codici di linguaggio (discorso) non sono innovabili secondo le nostre fantasie individuali. Le nostre rispettive culture ce le impongono; fuori di esse, non potremmo che tacere. Noi parliamo in maniera sensata a condizione di accettare i codici e i termini che ci permettono di comprenderci. La parola in prima persona, che attua ogni significato e ogni senso, accoglie dunque una cultura per esercitare ciò per cui essa è fatta: parlare all'altro e comunicare con lui. Ogni parola sensata e significativa è attuata nello stesso tempo in cui è ricevuta.

Le nostre combinazioni di parole sono tuttavia molteplici e lasciano spazio per creare effetti speciali secondo le nostre maniere personali di comunicare ciò che noi intendiamo dire. Considerate astrattamente dalle nostre prassi reali, le nostre lingue e i nostri discorsi sono anonimi. Ma le nostre parole concrete non lo sono. Certo, si inseriscono in una cultura, che in questo senso esse subiscono, ma generano anche, almeno nella misura del possibile, combinazioni uniche. Noi parliamo creando dei nostri stili personali. A tutti una lingua ed un discorso, a ciascuno il suo stile. Lo stile media così la passività e l'attività che costituisce ogni parola. L'unicità dello stile rivela l'unicità dell'atto di ciascun interlocutore, unicità che si esercita nell'universalità dell'essenza linguistica, dei nostri vocaboli e dei nostri codici sintattici.

2. ARISTOTELE E AGOSTINO

[6] É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, 252. Sottolineiamo il paradosso della spiegazione data da Benvéniste: *Io*, ogni volta unico, vi è inteso secondo la sua essenza descrivibile, vale a dire universale. Questa situazione è la stessa di quella dell'atto di essere che, ogni volta unico, è sempre e per tutti unico. Io è in questo senso analogo.

La definizione della parola da parte di de Saussure introduceva un altro aspetto, abbastanza delicato e da intendere bene malgrado la sua apparente evidenza, quello dell'‘espressione personale’. Come intendere questa ‘espressione personale’? Noi dobbiamo affrontare qui ancora una volta la questione complessa della struttura intenzionale del segno linguistico.

Si dice spesso che la parola esprime il pensiero, come se essa dimorasse dapprima nello spirito di ciascuno di noi e in seguito venisse ad essere espulsa ed inviata nel mondo, fuori della sua origine mentale e ‘soggettiva’, per condurvi una vita ‘oggettiva’. Le tradizioni aristotelica ed agostiniana hanno affrontato l'‘espressione personale’ in questa prospettiva, analizzando la sua genesi ed incrociando due dei suoi aspetti: la costruzione della parola sensata e la sua espressione. Esse hanno così messo in evidenza l'importanza dell'impegno intellettuale nell'evento del linguaggio, ma lasciando in ombra l'aspetto più strettamente personale o intersoggettivo di questo impegno.

La teoria aristotelica dell'astrazione è spesso servita da modello per spiegare la costruzione della parola sensata. Secondo il finale dei *Secondi analitici* (II, 19), il concetto risulta dall'unificazione mentale delle nostre esperienze per mezzo dell'induzione e del lavoro della memoria. La comprensione di un concetto implica quindi l'intesa di tutte le esperienze possibili che hanno dato sostanza alla sua formazione: questa è la ragione del suo significato. Gli aristotelici del XIII secolo dicevano che il nostro intelletto paziente forma dapprima nel nostro spirito i *phantasma* incoscienti delle nostre esperienze vissute, che noi rendiamo in seguito coscienti grazie all'intelletto agente (nascono così i concetti) e che infine esprimiamo nelle nostre parole. Le nostre parole sono dunque le espressioni dei nostri concetti che rappresentano coscientemente i nostri *phantasma* segretamente indotti.

Questa dottrina, la cui messa a punto testimonia l'interesse del XIII secolo per l'universalità scientifica, ha una storia complessa. Conformemente alla teoria dell'induzione, l'intelligibile si depone dapprima passivamente in noi allorché la molteplicità delle nostre esperienze provoca spontaneamente nel nostro intelletto paziente la formazione di un *phantasma*. Il nostro intelletto agente assume in seguito questo *phantasma* per farne un concetto mediatore del reale, accordandogli di rappresentare le sostanze sperimentate. Infine le nostre parole esprimono i nostri concetti, portando a compimento l'intenzione realista dello spirito esercitata fin dalla costruzione del *phantasma* e la sua trasformazione concettuale ad opera dell'intelletto agente. L'intelletto paziente costituisce una struttura operativa mentale comune a tutti, e ugualmente l'intelletto agente, in modo tale che le nostre parole, sorgendo da queste strutture condivise da tutti, possano essere intese e comprese da tutti.

Secondo gli interpreti medievali di Aristotele, tra l'intelletto agente e l'intelletto paziente, occorre situare un intermediario, l'intelletto possibile, che Averroé[7] diceva unico per tutti gli uomini. L'intelletto possibile è un'ipotesi costruita per risolvere questo problema: poiché, secondo

[7] Su questo punto e sulla disputa dell'Averroismo latino a Parigi, cfr F. VAN STEENBERGEN, *La filosofia nel XIII secolo*, 319-370, la discussione delle tesi di Sigieri di Brabante.

l'epistemologia antica, il simile conosce il simile, il *phantasma* risulta dall'incontro dell'informazione materiale ricevuta dall'intelletto paziente con la capacità di conoscere formalmente che appartiene a questo intelletto silenzioso. L'informazione ricevuta provoca così l'attuazione dell'intelletto possibile e la formazione del *phantasma*. Si potrebbe commentare qui l'immagine della tavola di cera (essa non è soltanto cartesiana[8]): l'intelletto paziente riceve di che formare un *phantasma* perché esso lo può, perché è come una tavoletta di cera e non di acciaio. La forma dell'intelletto paziente, che costituisce l'intelletto possibile, predetermina quindi la conoscenza degli essenti. Che l'intelletto paziente e quello agente siano comuni a tutti, almeno per quanto riguarda le loro strutture operative, numerosi autori l'hanno affermato per render conto della nostra comprensione comune delle cose[9]. Ma definendo anche comune l'intelletto possibile, Averroè si rinchiude in un monismo radicale che i prolungamenti teologici della dottrina chiamano 'panteismo'. La discussione è troncata da san Tommaso con l'osservazione che se ciascuno pensa grazie ad intelletti dalle strutture comuni, è ciascuno che pensa in prima persona, e non un altro[10].

Riteniamo che la problematica dei diversi intelletti è insufficiente a spiegare il senso completo dell'atto espressivo perché troppo legato alle rappresentazioni che lo spirito individuale si costruisce, senza considerazione per l'uso concreto delle nostre parole, per la comunicazione intersoggettiva. La posizione di un intermediario tra l'intelletto paziente e quello agente sottolinea in che cosa questa problematica è teoricamente senza uscita. Se occorre un intelletto possibile per collegare l'intelletto agente e l'intelletto paziente, occorreranno anche nuovi intermediari tra l'intelletto paziente e l'intelletto possibile da una parte, e tra questo e l'intelletto agente dall'altra. Eccoci dunque messi a ruotare, *ad infinitum*. Un tale pensiero così rinchiuso nella potenza delle nostre rappresentazioni e così poco attento all'atto semplice di conoscere ignora inoltre che la conoscenza è nulla senza le sue parole espresse, e che queste non si possono considerare soltanto come strumenti fonici disponibili in vista della realizzazione della conoscenza derivata dai nostri *phantasma*[11]. Lo spirito non elabora dapprima incosciamente i suoi *phantasma*, che in seguito trasforma in concetti, prendendo infine nei nostri movimenti orali i supporti sonori capaci di esprimerli senza tradire il suo intimo pensiero. La distinzione tra l'intelletto agente e l'intelletto paziente non serve granché a rendere conto della nostra conoscenza effettiva e comunicata. I nostri concetti non giocano il ruolo di intermediari tra i fantasmi reconditi ed interiori e le parole palesi ed esteriori. Non vi è conoscenza reale senza parole che attuino effettivamente i nostri concetti e il nostro accoglimento degli essenti. L'interiorità dei *phantasma* non ha alcuna precedenza reale

---

[8] «Dev'essere di esso come di una tavoletta, in cui non c'è niente scritto» (ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4 [429b31-430a2]).

[9] Per di più, secondo i filosofi del Medio Evo, illuminati dalla loro fede, noi, elaborando i nostri concetti ad arbitrio dell'esperienza e riferendoli agli essenti secondo le strutture dell'intelligibilità, conosciamo questi essenti partecipando a ciò che ne conosce l'intelletto divino.

[10] Cfr TOMMASO D'AQUINO, *L'unità dell'intelletto*, cap. V.

[11] Cfr M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 246-250.

sull'esteriorità delle nostre parole, poiché senza questa esteriorità essi non hanno alcuna potenza di essere. L'intimità spirituale non ha alcuna priorità ontologica sull'esteriorità dell'espressione. Senza le nostre parole, i nostri *phantasma* sono vani. Nelle spiegazioni aristoteliche non appare essenziale la parola, senza la quale tuttavia i nostri concetti non sarebbero mai definiti, e che quindi rende possibile l'esercizio effettivo della nostra conoscenza. Se la problematica psicologica degli intelletti è utile da un punto di vista ontologico, lo sarà estendendola e superandola dal lato della formazione delle nostre parole e dell'espressione intersoggettiva.

Sant'Agostino è un'altra fonte principale per interpretare geneticamente l''espressione personale'. Egli si distingue anzitutto da Aristotele, fin dai primi scritti, per la sua teoria dell'illuminazione, e in seguito, negli ultimi anni, per la sua meditazione trinitaria. La teoria dell'illuminazione, secondo la quale Dio ci fa vedere la verità dei nostri giudizi, ma anche secondo la quale noi vediamo talvolta la verità in Dio[12], serve a confermare la certezza della nostra conoscenza, che il nostro spirito è incapace di fondare in se stesso. Essa permette così di correggere l'induzione aristotelica che fallisce nel fondare la conoscenza scientifica ed universale. Essa presenta in effetti una struttura della razionalità che tiene conto del fatto che lo spirito umano, facilmente distratto e in ogni modo limitato al suo spazio personale, non può pretendere di essere a fondamento dei suoi giudizi. L'illuminazione agostiniana non considera tuttavia, non più che la concettualizzazione aristotelica, il ruolo specifico della pronuncia delle nostre parole nel nostro sapere. Tuttavia, il dottore africano cercherà più tardi la giusta portata di questo pronunciamento esponendo la sua teoria trinitaria.

Agostino tratta della genesi del verbo ne *La Trinità*, di cui noi citeremo qui un ampio estratto: «È necessario che nasca dalla scienza che conserviamo nella nostra memoria un verbo che sia pienamente della stessa specie della scienza da cui è nato. Il pensiero che si è formato a partire da ciò che già sappiamo è il verbo che pronunciamo nel cuore: verbo che non è né greco né latino, che non appartiene ad alcun'altra lingua; ma quando c'è bisogno di portarlo a conoscenza di coloro ai quali parliamo, si fa ricorso a qualche segno che lo esprima. Tale segno è nella maggior parte dei casi un suono, talvolta è un gesto; il primo si dirige agli orecchi, il secondo agli occhi, affinché per mezzo dei segni corporei venga fatto conoscere anche ai sensi corporei il verbo che portiamo nello spirito <...>. Il verbo che risuona al di fuori è segno del verbo che risplende all'interno e che, più di ogni altro, merita tale nome di verbo. Perché ciò che pronunciamo materialmente con la bocca è voce del verbo e si chiama anch'esso verbo in quanto serve al verbo interiore per apparire all'esterno <...>. Dobbiamo giungere dunque a quel verbo dell'uomo, a quel verbo di un essere dotato di anima razionale <...>, verbo che non è nemmeno proferito in un suono né pensato alla maniera di un suono - ché allora dovrebbe appartenere a qualche lingua - ma che è anteriore a tutti i segni in cui viene espresso ed è generato dalla scienza immanente all'anima, quando questa stessa scienza si esprime in una parola interiore tale quale è. Infatti la visione del pensiero è in tutto simile

[12] Il che, malgrado tutte le sfumature che si potrebbero apportare, inaugura l'ontologismo, secondo cui la nostra intelligenza ha come oggetto immediato le idee divine (cfr *Il libero arbitrio*, II, xiii, 36; *Ottantatrè questioni diverse*, q. 46).

alla visione della scienza. Perché questa scienza, quando viene espressa attraverso un suono o qualche segno corporeo, non viene espressa com'è, ma come può essere vista o udita dal corpo. Ma quando ciò che è nel verbo riproduce esattamente ciò che è nella conoscenza implicita, è allora che c'è un verbo vero e c'è la verità quale l'uomo la desidera»[13].

La riflessione agostiniana sul linguaggio ebbe un grande influsso durante tutto il Medio Evo[14]. Ecco uno schema che chiarisce l'esposizione:

suono ...	senza senso ..	né significato (rumore)
...	con senso	senza significato (tosse)
		.... con significato (parola)

Ogni parola è connessa ad un suono. Noi distinguiamo tuttavia la parola dal suono. La parola ha sempre un significato. Al contrario, il suono, pura azione corporea, non ha sempre significato; il significato è infatti sottoposto all'arbitrio dei segni linguistici. Tuttavia, il suono può avere, senza significato, un senso immediato (per esempio una certa maniera di tosse significa la bronchite). Vi sono infine dei suoni che, senza significato, non hanno neanche senso; sono i rumori che noi provochiamo arbitrariamente pronunciando ciò che il Medio Evo chiamava *flatus vocis* ('bab-lo-fa', in italiano). Riassumendo, vi sono suoni che hanno un senso (il vocabolo di un dizionario, la tosse), e altri che non ne hanno (un rumore arbitrario). Tra i suoni che hanno un senso, le parole hanno inoltre un significato linguistico, contrariamente ai suoni che Agostino qualifica 'naturali' (la tosse).

Agostino distingue i segni, *signa naturalia* (per esempio la tosse), e le parole, *signa data*. I s*igna naturalia* non sono soltanto sonori; per esempio il cielo che si rannuvola è il segno di una pioggia vicina; non ci occuperemo qui di questo genere di segni, che non riguardano direttamente la riflessione sul linguaggio. D'altronde, alcuni segni, per esempio la tosse, fanno parte dei segni naturali. Agostino li descrive in questo modo: essi fanno conoscere qualcosa d'altro, al di là di essi stessi, ma senza intenzione né desiderio di significare. Invece l'intenzione ed il desiderio di significare appartengono propriamente ai *signa data* di ordine linguistico.

La parola fa parte del gruppo dei segni sensati, ma avendo un significato intenzionale; risulta da un'intenzione di significare. La parola non è qualsiasi segno sonoro. Ecco un criterio molto importante che, rivelando l'intenzione di significare delle parole, permette di precisare il mondo dei loro significati. Un segno naturale può essere riflesso, analizzato, ma tramite mezzi che non appartengono a questo segno. Per esempio, un fumo è segno di un fuoco, e si può provare perché e come grazie al linguaggio scientifico che non è né fumo né fuoco ma parole. Allo stesso modo, la tosse segnala una malattia che il medico scoprirà grazie alla sua scienza e ai suoi concetti.

---

[13] AGOSTINO, *La Trinità*, XV, 19-20.

[14] Cfr O. TODISCO, *Le creature e le parole. Da Agostino a Bonaventura*.

Ma un segno linguistico non può essere spiegato senza mettere in opera altri segni linguistici. Il significato di una parola appartiene al mondo delle parole, al loro inserimento nel dizionario, al gioco delle intenzioni e dei desideri che si articolano grazie a loro. Esso non è dunque naturale. Esso dipende dai segni che si rinviano l'un l'altro e che si significano reciprocamente per farsi avvenire come segno. La questione di sapere da dove deriva il significato di una parola non trova quindi soluzione nella sua sola arbitrarietà, poiché non possiamo giocare arbitrariamente con i nostri dizionari ed i sistemi di segni ricevuti dalle nostre culture in cui esercitiamo le nostre intenzioni e i nostri desideri spirituali, i nostri appelli all'altro. Vi è della necessità nel significato. Il tratto proprio del significato è piuttosto la sua duplicazione interiore, il suo riferimento al sistema che esso costituisce e che lo costituisce.

Per il dottore africano, il significato e il suo sistema non si collocano nella parola pronunciata. Essi nascono dal legame intessuto tra il suono esteriore e lo spirito interiore, dal mutamento del suono grazie all'intenzione spirituale. Senza il sostegno dell'intenzione spirituale, il suono non acquisirebbe alcun significato. «La parola interiore è dotata di significato in modo essenziale mentre la parola esteriore lo possiede solo per partecipazione»[15]. Il significato esatto della parola esteriore è dunque fondato sulla parola interiore e sull'intenzione spirituale che costruisce silenziosamente i suoi sistemi di significato. Esso non ha in sé alcuna autonomia. L'esteriorità corporea non gli aggiunge nulla. Agostino lo prova facilmente. «Poiché le parole esteriori possono essere astratte e vere o false - mentre le cose reali non sono astratte e neppure vere o false - il loro significato si rapporta direttamente a una parola interiore»[16]. L'origine di ogni significato è dunque pre-espressiva, ma non senza un verbo interiore.

Agostino osserva che «le parole interiori corrispondono alle realtà, le parole esteriori sono prodotti di convenzione ed uso»[17]. Come nota ugualmente de Saussure, non vi è corrispondenza tra il verbo interiore e la parola esteriore, se non mediante l'atto dello spirito che mette nelle sue espressioni materialmente arbitrarie e ricevute dalla tradizione ciò che esso intende dire. Tra il verbo interiore e la parola esteriore, il nesso non è dunque di imitazione (la parola non imita un pensiero), ma di espressione (la parola esprime ciò in cui il pensiero esercita il suo progetto intenzionale). In questo, Agostino non si allontana troppo dall'aristotelismo. Il sapere, fondamentalmente interiore, riconosce nella parola esteriore l'espressione di quel che esso intende in sé. Facendo ciò, esso accorda a una materia linguistica arbitraria un significato indubbio, situandola tra altre materie linguistiche, altre parole articolate vocalmente e corrispondenti ad altre intenzioni spirituali, il tutto in un sistema coerente i cui elementi si distinguono gli uni dagli altri ma la cui base si trova in un sapere spirituale strutturato *a priori*.

Tuttavia, la spiegazione agostiniana della parola significante non convince più di quella di

---

[15] B. LONERGAN, *Conoscenza e interiorità*, 32.

[16] *Id.*, 33.

[17] *Id.*

Aristotele, e per le stesse ragioni. Infatti, non basta dire che le nostre parole si radicano in un pensiero interiore che le precede e che esse traducono nel mondo dei suoni esteriori, poiché gli danno un corpo affinché esso possa esercitarsi veramente. Nessuno dei nostri pensieri perviene alla sua chiarezza e al suo significato senza un'enunciazione esplicita o esterna alle nostre parole scambiate. «Ciò che si concepisce bene si enuncia chiaramente», affermava Boileau[18]. De Saussure notava che, «senza il soccorso dei segni, noi saremmo incapaci di distinguere due idee in modo chiaro e costante. Preso in se stesso, il pensiero è come una nebulosa in cui niente è necessariamente delimitato. Non vi sono idee prestabilite, e niente è distinto prima dell'apparizione della lingua»[19]. Un pensiero efficace è un pensiero che si esprime in un sistema di segni ricevuti da una cultura. Il verbo interiore di cui parlava Agostino non pronuncia nulla se è isolato dalla sua espressione. Non conosce nulla se non si determina in una materia linguistica.

3. IL LINGUAGGIO

Il pensiero, per pensare, richiede l'esteriorità dei suoni, della lingua e dei discorsi. Agostino, come Aristotele, sembra credere che esso nasca nella solitudine dello 'spirito' separato dal corpo, e che la sua espressione non gli aggiunga granché, appena di che avviare una conversazione, la quale sarebbe tutto considerato secondaria e trascurabile per quanto riguarda l'atto di pensare ciò che è. Ma il verbo interiore non è compiuto nel profondo della nostra memoria prima che noi possiamo dirlo, ma dopo averlo espresso. I concetti mentali non provengono da una costruzione dell'*ego* superbamente solo di fronte all'universo. Essi non risultano da un lavoro che sarebbe proprio di ciascun individuo rinchiuso nella solitudine del suo spirito e della sua memoria. La loro formazione nel nostro spirito è accompagnata dalla nostra educazione e dal nostro apprendimento, dalla nostra vita sociale. Per comprendere che cos'è un concetto realmente significativo, occorre riconoscergli fin dalla sua origine una struttura di esteriorità.

Perveniamo così al quarto livello che distinguiamo nel linguaggio: dopo la 'lingua', il 'discorso' e la 'parola', ecco il 'linguaggio' propriamente detto, che costituisce lo scambio delle nostre parole. Il linguaggio crea avvenimenti tra gli interlocutori, gli avvenimenti della comunicazione.

Emmanuel Lévinas ha insistito sull'esteriorità che appartiene alla natura di ciò che abbiamo denominato la 'parola'. Egli ha messo in luce la trascendenza che scaturisce dalla sua immanenza. Facendo ciò, si opponeva a Husserl e prolungava le critiche di Heidegger al suo maestro di Friburgo. Per Husserl, almeno nelle *Idee I* e nelle *Meditazioni cartesiane*, l'intenzionalità della coscienza presiede alla costituzione formale del significato e del senso. Ma in queste condizioni,

---

[18] N. BOILEAU, *Art poétique*, canto 1.

[19] F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, 136.

come anche in Aristotele e in Agostino, noi rischiamo di rinchiudere la coscienza nella sua identità[20]. Per Heidegger, il senso scaturisce similmente dal movimento della coscienza, ma questa non si desta all'essere a partire da se stessa. Il suo essere-nel-mondo precede la sua intenzionalità, la quale riceve con ciò la sua forma esistenziale. Heidegger fa così passare in secondo piano il dominio epistemologico nel quale il fondatore della fenomenologia confinava la coscienza. Per Heidegger, l'intenzione della coscienza risponde all'appello che le rivolge l'essere al momento del suo impegno nel mondo, appello che concerne il tutto dell'uomo. La generazione del senso in mezzo al mondo risponde all'appello dell'essere. In ciò, Heidegger è più ontologico di Husserl. Tuttavia, anche per Heidegger, l'eco di questo appello assume innanzitutto la forma di una comprensione[21].

Lévinas vuole andare più in là di Heidegger e della problematica della comprensione. In realtà, la predominanza del punto di vista della comprensione, anche interpretativa, finisce sempre per ridurre gli esistenti differenti allo 'stesso', riconducendo tutti sotto il principio di una coesione formale. L'intelletto mira l'universale e si completa in esso. Ma l'essente è ogni volta unico[22]. Il pensiero rigoroso e fedele alla realtà intende rispettare l'irriducibilità dei diversi e non accontentarsi di comprenderli. L'essere, principio universale, riassorbe tutto nel suo grigiore, nel «vi è» che opprime e soffoca[23]. L'esperienza ontologica fondamentale, che risuona fin nelle nostre insonnie, richiama la venuta di un'alterità che ci libererà da questo 'essere' spaventoso e indistinto al quale noi non possiamo sfuggire[24]. L'Altro, libero e sorprendente, ci libera dall'essere. Il linguaggio, che nasce dalla sua presenza, contiene certamente la possibilità della riduzione formale. Ma prima di stabilizzarsi nelle sue forme, invoca un liberatore o risponde a un'invocazione.

Lévinas distingue la tematizzazione dalla comunicazione[25]. La tematizzazione ordina e oggettiva le nostre conoscenze secondo i canoni della scienza del momento. La comunicazione si trova all'origine della tematizzazione. Non vi è alcuna parola né alcun discorso che non scaturisca da uno scambio. L''essere', che Lévinas sottopone spesso alla sua critica, viene comunque dopo l'Altro. Nella comunicazione, l'oggettivazione è vissuta come un bene desiderabile, voluta per lo scambio con l'altro. La semplice conversazione, meraviglia delle meraviglie[26], esercita il richiamo

---

[20] Il giudizio di Lévinas si sfuma tuttavia in tre articoli scritti su Husserl nel 1957 e pubblicati in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 111-144.

[21] Cfr M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, §§ 32-34.

[22] Lévinas insiste sul predominio degli essenti sull'essere universale di Heidegger. Cfr l'"Introduzione" di ID., *Dall'esistenza all'esistente*, 11-14.

[23] Cfr E. LÉVINAS, "De l'évasion", 377: l'essere è «come un imprigionamento da cui si tratta di venir fuori».

[24] Cfr E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, 59-61: 'L'insonnia'.

[25] Cfr É. FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage. Itinéraire philosophique d'E. Lévinas*, 46-49.

[26] Cfr E. LÉVINAS, "Etica e spirito", in ID., *Difficile libertà*, 58.

all'Altro e al suo ascolto, e si presenta all'origine di ogni pensiero oggettivo.

Non ci sono parole che non siano destinate a non essere comunicate nel dialogo o nella conversazione. Il fondamento della parola non si trova nella possibilità della sua comunicazione, nel suo esercizio almeno virtuale? Parlerei io se fossi solo? Io potrei parlare con me stesso, ma come con un interlocutore privilegiato, capace di sopportare i miei dubbi e le mie incertezze. La solitudine perfetta, senza alcun interlocutore, tace. Le nostre parole sono destinate ad essere dette, condivise dagli altri. La loro pronuncia, la loro esteriorizzazione, non è una perdita della loro interiorità, ma un guadagno della loro assenza. «Il linguaggio rende possibile l'oggettività degli oggetti e la loro tematizzazione»[27]. La ragione di essere delle nostre parole, la loro causa finale se si vuole, è il loro scambio nel linguaggio, e con ciò il risveglio dell'oggettività. «Il detto non è semplicemente segno o espressione di un senso: esso proclama e consacra questo in quanto quello»[28]. Determina un senso preservandone la realtà, essendo rivolto ad un faccia a faccia affinché esso lo riconosca e lo approvi, facendolo suo. Il senso avviene nello scambio delle parole, che costituisce il linguaggio. Grazie alla reciproca fiducia e all'adesione personale a ciò che dice l'interlocutore, è resa possibile l'oggettivazione o la tematizzazione del mondo. Il mondo che io comprendo appartiene anche a ciò che comprende l'altro, e più originariamente ancora all'adesione che noi diamo insieme a questa comprensione comune. Io conosco il mondo e voglio esprimere ciò che ne riconosco dicendolo al mio interlocutore, cercando di convincerlo e proponendogli la mia comprensione al suo consenso libero.

Il significato di una parola, diceva de Saussure, si elabora a partire dalle differenze che vi sono tra i segni del sistema linguistico in cui essa è data. «Nella lingua non vi sono se non differenze», asseriva[29], intendendo il termine 'lingua' nel senso ristretto che è stato il nostro, quello dei significanti. Infatti, per discernere un concetto significativo, occorre intenderne la parola, e per intendere questa parola, occorre distinguerla dagli altri suoni che sono costitutivi di altri segni che noi possiamo anche intendere. La prima difficoltà, nell'apprendimento di una lingua straniera, non è spesso di intendere distintamente i suoni pronunciati, di ben raggrupparli in parole indipendenti e significative? Tuttavia, una volta distinti e raggruppati i suoni intesi, noi ancora non abbiamo per questo appreso una lingua completa, poiché, dopo de Saussure, tra il sistema di differenze dei suoni-parole intesi (i significanti) e quello dei concetti pensati (i significati), non vi è identità ma di nuovo arbitrarietà. Il sistema completo della lingua articola il significato e il senso delle parole senza che questi due livelli ruotino insieme l'uno sull'altro. Secondo il *Corso di linguistica generale*, il gioco delle differenze di un livello è diverso dal gioco delle differenze dell'altro livello. Le differenze giocano quindi anche sul piano dei concetti. Esse hanno importanza tanto sul piano dei significati quanto su quello dei significanti. «Si prenda il significante o il significato, la lingua

---

[27] E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, 215.

[28] E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 45.

[29] F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, 145.

non comporta né delle idee né dei suoni che preesistanto al sistema linguistico, ma soltanto delle differenze concettuali o delle differenze foniche uscite da questo sistema»[30].

Un sistema così complesso come il linguaggio, quali che siano le sfumature che i linguisti gli apportano, non è assiomatizzabile, se non bloccandolo nella costrizione dell'univocità e del sincronico, dove si fa corrispondere a quel segno di cui si è definito il significato (per esempio un segno 'gatto') quella cosa intenzionata (il gatto reale). Ma «un sistema linguistico è una serie di differenze di suoni combinate con una serie di differenze di idee»[31]. Questa combinazione varia sempre. La vita reale di una lingua storica, diacronica, intersoggettiva, genera un 'sistema di valore' flessibile e mai definitivamente fissato. L'assiomatizzazione non esaurisce le possibilità di una lingua, che sopravvengono secondo la vita reale dei suoi locutori. Non vi è lingua sensata che non sia anche l'eco dello scambio delle parole situate nella storia dei nostri incontri umani. Da qui l'incompiutezza necessaria di ogni analisi linguistica, l'abisso che è il linguaggio. «Il linguaggio si riferisce alla posizione di colui che ascolta e di colui che parla, vale a dire alla contingenza della loro storia. Raccogliere, per farne l'inventario, tutti i contesti di linguaggio e disposizioni in cui si possono ritrovare gli interlocutori è un'impresa insensata. Ogni significato verbale è nel confluire di innumerevoli fiumi semantici»[32]. La totalità del linguaggio resterà per sempre non analizzabile. E tuttavia ogni scambio di parola produce un avvenimento. Come pensare questo avvenimento?

Non si accede al senso ontologico del linguaggio a partire dai suoi soli significati formalizzati, ma dal suo uso storicamente contestualizzato, a partire dal quale si forma il suo significato. Ora il senso ha bisogno del significato e della definizione formale per poter essere espresso. Ciò che non ha significato, per esempio nel vocabolario italiano i suoni 'ba-bo-bo-mi', non ha neppure senso. Ma la necessità di farci intendere dagli altri impone di riconoscere gravami storici differenti che generano significati anche differenti. Noi ci mettiamo quindi d'accordo sui nostri segni, conversiamo fissando i nostri sistemi di significato, tematizziamo i nostri pensieri perché desideriamo intenderci e comunicare tra noi. Il desiderio di comunicazione fa sì che incontriamo i nostri interlocutori, che li vogliamo differenti da noi, che facciamo affidamento sulla loro capacità di dare liberamente la loro adesione a ciò che noi diciamo, ma a condizione che essi ci comprendano, che facciano proprio ciò che intendiamo dire loro. Nella conversazione sensata, gli atti della libertà sono più originari di quelli della comprensione. Senza un atto di libertà, senza un'adesione a ciò che è inteso[33], le nostre conversazioni si ridurrebbero a monologhi e noi ci rinchiuderemmo nei nostri rispettivi *phantasma*. «L'intrico della comunicazione, esperienza pura, precede ogni comunicazione di contenuti e rende possibile il linguaggio, la razionalità e il

---

[30] *Id*.

[31] *Id*., 146.

[32] E. LÉVINAS, "La signification et le sens", 127.

[33] Il 'consenso' costituisce lo specifico del 'giudizio oggettivo' (cfr SP 318-21).

pensiero»[34]. Nella conversazione, in cui il linguaggio porta a compimento ciò per cui è stato fatto, io mi abbandono alla buona volontà del mio interlocutore e alla sua libera attenzione. Se mi dispongo correttamente per accogliere 'ciò che è' e che non dipende da me, io lo dico e lo presento all'altro neutralizzando ciò che, nelle mie espressioni, non sarebbe che mio.

Prima di ogni convenzione linguistica, avviene il richiamo all'altro perché entri in unione con me, liberamente, in maniera disinteressata[35]. Questa unione non si esercita senza allontanare l'arbitrario personale. Sullo sfondo della comunicazione e della libertà, la tematizzazione o l'oggettivazione diventa possibile. «Le cose assumono un significato razionale e non solo di semplice uso, perché un Altro è associato alle mie relazioni con esse. Designando una cosa, la designo ad altri <...>. L'oggettività dipende dal linguaggio che permette di mettere in causa il possesso. Questo disimpegno ha un senso positivo: entrata della cosa nella sfera dell'altro»[36]. Il significato delle nostre parole scaturisce dalla comunicazione come sua condizione. Esso condiziona il nostro pensiero liberandolo dalle sue pretese solitarie. Si evidenzia con ciò il posto legittimo e necessario della scienza e delle nostre conocenze formali nell'intimo delle nostre comunicazioni.

Giungiamo così ad un punto che i nostri contemporanei hanno preso in considerazione come mai prima: la volontà di uniformare le nostre culture sotto la legge di una scienza univoca spinge l'umanità in situazioni insolubili se la differenza degli interlocutori non viene rispettata. L'evoluzione politica del nostro pianeta a partire dagli anni Cinquanta e l'avvento all'indipendenza di numerosi paesi nuovi, nonché le guerre civili di questi ultimi anni, hanno scosso profondamente le nostre ideologie unitarie, le nostre pretese di enunciare verità definitive e uniche per tutti. Tuttavia, le nostre comunicazioni non possono essere intese come avvenimenti soltanto accessibili. Certo, la loro apertura intersoggettiva precede la loro formalizzazione; esse sono l'avvenimento più radicale, il luogo vitale di ogni verità. Il linguaggio è più che una lingua, più che un discorso e più che una parola. Esso è tuttavia parola (impegno personale), discorso (razionalità) e lingua (significato). È parlato da diversi interlocutori che, trasmettendosi i loro messaggi, cercano di intendersi, si intendono in realtà talvolta, e anche abbastanza spesso, producendo così avvenimenti che non sono l'appannaggio di nessuno in particolare, avvenimenti realmente oggettivi, frutto di un lavoro in comune, avvenimenti ontologici. La comunicazione scientifica è di quest'ordine. Ciò che viene in primo luogo, è la volontà di comunicare. Ma se questa volontà non accetta la mediazione della neutralità della lingua, diverrà violenta.

Ogni scambio di parole, o ogni linguaggio, risulta da una scelta da parte di coloro che intervengono e dal loro desiderio di entrare in comunicazione. Tutte le parole proposte nei nostri scambi, vale a dire in funzione dei nostri interlocutori, sono prese in contesti che si impongono ad

---

[34] S. PETROSINO, *La verità nomade*, 53.

[35] Vedi di E. LÉVINAS, "La sostituzione".

[36] E. LÉVINAS, *Totalità e infinito*, 214.

essi, ma nei quali e a partire dai quali essi si impegnano liberamente. Al di fuori di questi scambi e di questi contesti, le nostre parole non sussistono. Le parole che noi utilizziamo nei nostri dialoghi risultano dalle nostre scelte alternate. Perfino un discorso strettamente formale si sottopone a questa libertà di scelta. Gli scienziati, che parlano tra loro in maniera tale da riconoscersi come scienziati, si adoperano appunto a ben maneggiare il loro linguaggio e i loro discorsi per farne parole degne di circolare nel loro linguaggio e nelle loro comunicazioni, secondo criteri comunemente accettati (quindi socialmente accolti), 'scientifici'. Il linguaggio dispone un mondo per le libertà che si intersecano in maniere diverse, a livelli differenti, che si uniscono in ciò che supera ciascun interlocutore e che feconda attivamente i loro diversi apporti.

In questa unità attiva e diversificante, risiede la ragione di tutti i livelli di linguaggio che noi abbiamo esposto, i nostri vocaboli, i nostri discorsi, le nostre parole. Noi possiamo distinguere nel succedersi di questi livelli due aspetti principali, dapprima quello delle forme linguistiche scelte nel tesoro della lingua e secondo le regole del discorso, e poi quello, più nascosto ma originario, dell'esercizio libero degli atti degli interlocutori, il piano dell'impegno delle libertà unite le une alle altre nelle conversazioni, grazie al loro ascolto e alla loro adesione mutua alle loro proposizioni. Il passaggio da un aspetto all'altro, là dove il 'discorso' lascia il posto alla 'parola', si fa quando compare la persona umana, colui che parla liberamente.

Per le culture in cui l'astratto è l'originario, è avvenimento ciò che noi possiamo scomporre ed analizzare, la materia per un eventuale scambio ulteriore delle libertà. Ma questo dato astratto dall'atto libero, superficiale, composto di termini e di regole di legamento tra questi termini, risulta dalle nostre storie culturali, dai liberi scambi dei nostri antenati. Il peso ontologico della materia linguistica, dei nostri vocaboli e delle nostre regole, proviene da una durata la cui origine prima è oggi indisponibile ad un'ardua ispezione. Ogni momento della storia di una lingua risulta da una successione di scelte particolari e largamente rischiose, effettuate al momento degli spostamenti dolorosi delle nostre popolazioni, delle mescolanze dei nostri idiomi e dei nostri sforzi liberi per meglio comprenderci su un certo numero di punti di interesse comune o meno. Assumere un linguaggio è assumere queste scelte, al tempo stesso morte ma sempre vive nelle nostre prassi attuali. Parlare oggi, è entrare in contatto con quelli che hanno determinato ieri il significato delle nostre parole e del loro senso, ma senza poter entrare in dialogo con essi come con dei viventi. Noi non possiamo più assistere ai dibattiti che hanno stabilito, in un tempo oggi dimenticato, il significato e il senso delle nostre parole e delle nostre regole che compongono le nostre frasi e i nostri argomenti. Per questa ragione, l'intesa completa dei nostri linguaggi ci sfugge incessantemente. Le loro origini tacciono per sempre, presentandosi soltanto attraverso ciò che esse non sono più e di cui noi siamo oggi, senza averlo voluto, tanto gli eredi quanto i responsabili. Noi non possiamo che interpretare i nostri linguaggi, ma riconoscendo che in essi sopraggiunge ugualmente del senso.