

Mario Signore

FILOSOFIA E COMUNICAZIONE.
TRA SILENZIO E PAROLA, ATTRAVERSO LA «PERSONA»

1. La storia del «silenzio» come tema filosofico corre parallela e s'interseca con la storia della riflessione filosofica, lasciandosi ricostruire nel confronto con il destino del «logos» e con il ruolo della persona, lungo tutto lo sviluppo del pensiero occidentale.

Tematizzare il silenzio nel complesso controluce del «logos» può significare, a tutta prima, esporsi alla sconfitta del primo, fino a subire l'imposizione di «tacere del silenzio», a fronte della consolidata egemonia del «logos», sfolgorante nella luce della parola detta e da dirsi, consumato senza residuo nell'apofansi inappellabile, che lo pone all'inizio e alla fine della storia dell'universo e lo proietta nell'eternità della parola performativa di Dio, del Dio/parola del Cristianesimo ellenizzato, efficacemente espresso nel Prologo giovanneo:

«In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; quod factum est in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt»¹

¹ (Giovanni, 1, 1-5 Edizione della Deutsche Bibelgesellschaft di Stuttgart).

Se questo spiega e giustifica in un certo modo il *silenzio sul silenzio* del pensiero occidentale, d'altra parte costringe ad una riflessione più alta, ad una considerazione «forte» del silenzio, che non lo chiuda e riduca a mera categoria letteraria o (ancor peggio) a particolare figura retorica.

Vogliamo dire che, non si può tematizzare il silenzio se non nel suo rapporto con la parola, con il duplice e reciproco beneficio della dicibilità del silenzio e di una più adeguata collocazione della parola all'interno di un orizzonte di senso, in cui il silenzio è chiamato a svolgere un ruolo di risemantizzazione della parola, per farla uscire dalle secche della mera valenza indicativa, in quanto segno di ...

Ma per ottenere questo doppio risultato (di poter dire il silenzio e di risemantizzare la parola per evitarne la cristallizzata caduta di senso) dobbiamo ricollocare il silenzio tra il *cogito* e la parola, ritrovandolo e riscoprendolo come anima del primo e come la dimensione significativa e significante della seconda.

Certo ci sono situazioni filosofiche in cui questo duplice compito non potrebbe che essere destinato alla sconfitta. Se ci atteniamo alle posizioni del pensiero moderno della ragione tutta dispiegata, o del tutto dicibile professato dalla ragione tecnica, non ritroviamo che decise condanne del silenzio, o la sua caduta residuale tutta al di fuori del rigore rassicurante della ragione, in un pensiero non pensante e quindi non costituente relativamente alla concezione dominante di un progresso ad *infinitum*, lineare ed ininterrotto, sostenuto da una concezione del tempo, in cui *kronos* è in permanente stato di veglia, in cammino lungo la strada già segnata, in cui anche le variabili sono tutte previste e pianificate e nulla è concesso al *discontinuum*, all'enigma, al frammento. «Dramma religioso del pensiero moderno», che consiste «nell'aver incarnato gli strumenti cognitivi, linguistici, logici, matematici in un dominio di cose, sostanza e processi; ... nella circostanza di interpretare la teoria scientifica e la conoscenza come l'esplicitazione, mediante concetti e segni linguistici (la parola come *Erklärung*), di una realtà che è da sempre precostituita e delineata. E, ciò che più conta di una realtà in cui è già tracciato il disegno della trama cognitiva che verrà svelandosi nel tempo»². Dramma del pensiero moderno raccontato dalla *Scienza della logica* di Hegel, il quale potrà sostenere che l'ineffabile non è «ciò che vi è di più elevato, di più vero, ma ciò che vi

² A. Gargani, *Introduzione a AA.VV., Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1973, p. 13.

è di più insignificante, di meno vero»³, in tutta coerenza con la soppressione del silenzio che gli deriva dall'aver identificato il sapere con l'essere e dalla conseguente trasformazione della metafisica in logica. Non a caso proprio all'inizio della *Logica*, Hegel paragona la fine della metafisica con la scomparsa dei monaci che nel silenzio di consacrano alla contemplazione dell'Eterno.

Là dove domina il sapere assoluto, un sapere sostanziale, non c'è più spazio per il silenzio, perché non c'è più spazio per quell'attitudine alla *reconnaissance* che giustifica e motiva il filosofare come *immer wieder*. Sarà per questo che Hegel, cedendo al narcisismo senile, finì col ritenere conclusa con lui la grande avventura del filosofare, prefigurando il grande ed eterno silenzio della filosofia, ovvero il silenzio *dopo* la filosofia, avendo quest'ultima esaurito il suo compito di *connaissance*. Alternatività radicale tra filosofia e silenzio, che li rende incompatibili e impedisce alla filosofia di tematizzare il silenzio, giacché il silenzio si farebbe innanzitutto *silenzio della filosofia*.

Lo stesso si può dire dell'ininterrotto e assordante «parlare» della tecnica, che teme e perciò vieta il silenzio, perché coglie in esso un pericolo mortale per il progresso. Il silenzio viene esorcizzato elevando il tono della parola, rendendola assordante in una situazione in cui tutti parlano senza comunicare.

E' forse necessario uscire, magari solo temporaneamente, dalla stretta pertinenza del pensiero (o del pensare) occidentale per poter sperimentare percorsi diversi, in cui le assillanti questioni che finiscono con l'impedirci violentemente di «fare silenzio», vengono sostituite da questioni e domande alle quali si risponde senza rispondere o rinviando la risposta, e la filosofia viene sì chiamata a interrogare l'essere «non però alla maniera della *Seinsfrage* di Heidegger, ma risalendo incessantemente *dalla sua manifestazione* al suo significato, cioè ponendosi come riduzione etica dell'essere, come 'risalita' all'intrigo etico che lo *precede* e gli rende giustizia», per dirla con Adriaan Peperzak⁴, che così vuol dare conto, della radicale domanda leviniana, se la «simultaneità nel Detto» sia «più vera o meno vera della diacronia affermata da questo detto», questione che «suppone un'indifferenza in rapporto alla *significazione*», con la conseguenza

³ G.G.F. Hegel, *Scienza della logica*, Utet, Torino 1981, p. 156.

⁴ Cfr., E. Lévinas, *L'etica come filosofia prima*, Parte Seconda. Commenti, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 73-154.

che «il Detto in cui tutto si mostra è l'*origine* e l'ultimo della filosofia. Ma si dimentica così il pre/originario in cui si articola la *significazione*. Si dimentica la stra/ordinaria possibilità di un enunciato *scettico* che ritorna, come figlio legittimo dello Spirito, dopo ciascuna delle confutazioni che lo scacciano dalla casa paterna, che contesta la *verità* in un enunciato preteso *vero* - pensiero *uno* ma non pensiero nello stesso tempo»⁵.

Richiamo al pre-originario che capovolge l'originario in un «prima del prima» (come si esprime Alberto Moscato nell'introduzione a *Umanesimo dell'altro uomo*⁶, che non si dà mai in originale, «ma a cui si deve sempre risalire, riconoscendo ch'esso è implicito in ogni implicazione, immediato in ogni mediazione, anteriore in ogni anteriorità»⁷. Un «prima del prima» al quale possiamo «alludere», allusività del presupposto immemorabile di ogni presente nel quale ha luogo il dire filosofico (con le sue regole formali e la coerenza lineare delle sue deduzioni); anacronismo in qualche modo «indicibile», che pure in qualche modo la filosofia deve cercare indiscretamente di strappare all'indicibilità, se è vero che per Lévinas «l'indiscrezione riguardo all'indicibile è probabilmente il compito stesso della filosofia»⁸. Attenzione, il silenzio dell'indicibile non sopporta la discrezione che lo lascerebbe eternamente nel suo silenzio e quindi nella sua indicibilità, insopportabilità dell'eccessiva discrezione che condanna al silenzio, che inevitabilmente diverrebbe il silenzio *della* filosofia.

Si tratta di esperire altre vie ed altre regole capaci di sottrarre l'indicibile al silenzio mortale, senza voler essere parola definitiva, detta una volta per tutte, magari «trasgredendo le regole della logica formale e la coerenza lineare delle sue deduzioni», magari pre-ponendo l'etica come filosofia prima che non nega l'ontologia, ma addirittura la rende possibile, plausibile; o predisponendosi al pensiero allusivo o alla parola metaforica, che nella sua polisemia aperta dice il dicibile, consapevole, nella sua umiltà, di non aver mai esaurito nel *detto*, il silenzio che mette in moto l'incessante e mai soddisfatta esigenza del *dire*. Dinamicità del *dire*, che nel silenzio trova la carica per la sua inesauribilità. Ricchezza della metafora che si costituisce

⁵ E. Lévinas, *Altrimenti che essere. Al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 106 (in nota).

⁶ Melangolo, Genova 1985.

⁷ E. Lévinas, *L'etica come filosofia prima*, cit., p. 158.

⁸ E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 10.

non solo attraverso l'espressione di ciò che dice, ma anche del silenzio di ciò che non è detto, ma è in attesa della possibilità infinita di venir detto. Non è certo un vezzo, né mero esercizio letterario l'eccedenza «della metafora, che P.A. Rovatti, rileva in Lévinas⁹ oppure la tematizzazione della *metafora viva* da parte di Ricoeur. E se in Lévinas la trasgressione delle regole della logica formale induce a sperimentare altri percorsi del dire, che certo non condurranno alla spiegazione definitiva, il silenzio di Abramo, colto da Kierkegaard in *Timore e Tremore*, conduce al paradosso del dire tutto attraverso il silenzio, essendo la parola del silenzio l'unica significante, nell'impossibilità di dare una spiegazione che giustifichi in qualche modo l'immoralità della sua decisione di obbedire al comando divino: «Abramo dunque non ha parlato. Una sola frase sua ci è stata conservata, la sua unica risposta a Isacco, che prova a sufficienza come egli non avesse detto nulla fino ad allora. Isacco chiede al padre dov'è l'agnello per il sacrificio. 'Abramo rispose: Figlio mio, Dio si provvederà da sé l'agnello per l'olocausto». E più avanti «E tuttavia, una frase suprema di Abramo ci è stata conservata; e per quanto posso comprendere il paradosso, posso anche comprendere l'intera presenza di Abramo in quella frase. Anzitutto non dice nulla, e in questo modo dice *quel che deve dire*»¹⁰. Sovrabbondanza del silenzio sulla frase, perché il silenzio dice comunica più della parola, non potendo quest'ultima dire l'immensa paradossalità del comando divino. Kierkegaard si fa Johannes de Silenzio, per entrare nella significatività del silenzio di Abramo.

Dal silenzio di Abramo di fronte alla parola inappellabile di Dio, al silenzio di Dio nell'evento tragico di Auschwitz, più tragico del «Dio è morto» di Nietzsche altra modalità del silenzio, gravido di un significato che chiede di essere indagato attraverso quell'esercizio ermeneutico, che ancora una volta ci costringe al di là del pensiero logico-argomentativo, ci chiede di dare fondo a tutta la ricchezza della nostra esperienza umana, di mettere in moto tutta la forza della nostra cultura, senza disdegnare il prestito da altre culture. Silenzio/assenza di Dio che è ancora più tragico di fronte al grido di sofferenza, preludio di morte, che si innalza dai campi di sterminio nazisti e diviene rimprovero in Bonhoeffer: «dov'eri tu o Dio?», e in-

9 Cfr., *L'insonnia. Passività e metafora nella «fenomenologia» di Lévinas*, in *A partire da Lévinas*, «Aut Aut» 1985 n. 209-210, pp. 61-78.

10 S. Kierkegaard, *Timore e Tremore*, Edizioni di Comunità, Milano 1948, p. 142.

terrogazione ne *La notte* di Elie Wiesel, in cui il silenzio di Dio diventa simmetrico quasi al silenzio del bambino, l'angelo dagli occhi tristi, che condannato alla forca insieme a due adulti, resta per più di mezz'ora a lottare tra la vita e la morte agonizzando sotto gli occhi degli altri internati, testimoni costretti a guardare in faccia quell'innocente crocifisso che si rifiuta di morire, ma non esprime il dolore, tace e sembra non condividere lo sdegno di chi si ostina a chiedersi «Dov'è il buon Dio? Dov'è», «Dov'è dunque Dio?», senza riuscire a capire, ed è la conclusione di Wiesel testimone tra testimoni, che Dio era lì appeso alla forca, in quel bambino, simbolo dell'impotenza di Dio, che non si manifesta nello scandalo della croce da cui si inizia il cristianesimo, dove però Cristo grida nell'ultima ora, contro il silenzio si Dio!, ma in quel bambino sulla forca. Quando per un Ebreo sono esaurite tutte le risposte della teodicea alla domanda sul silenzio di Dio, che permette il male, e quando l'evento del male è talmente cosmico da non rientrare più nei limiti della sofferenza *jobica*, non rimane, come fa Hans Jonas, che tentare audacemente una risposta «diametralmente opposta a quella del libro di Giobbe della Bibbia». «Mentre essa si richiama alla pienezza di potenza del Dio creatore, la mia (conclude Jonas) si richiama alla sua rinuncia alla potenza. E nonostante ciò -per quanto la cosa possa risultare strana- l'una e l'altra intendono lodare e glorificare Dio: la rinuncia avvenne infatti acciocché noi potessimo essere. Anche questa, almeno così a me pare, è una risposta a Giobbe: il fatto che in lui Dio stesso soffre¹¹. Il silenzio di Dio si riempie tragicamente della parola dell'uomo, *che fa seguito* al Dio parlante che dà il nome alle cose. E' il silenzio dell'impotenza di Dio, che fa essere la responsabilità dell'uomo. Il silenzio che apre il processo di secolarizzazione e consegna nelle mani dell'uomo il mondo creato. Come non leggere la breve conferenza citata alla luce di *Das Prinzip Verantwortung* dello stesso Jonas!.

Siamo ormai abituati alla consuetudine della parola e del comunicare ad ogni costo, all'inevitabilità del grido e della protesta, alla normalità del linguaggio così che parola e linguaggio ci appaiono decisamente ovvii, facendoci perdere completamente lo stupore e la sorpresa di fronte al fenomeno linguistico. La parola e la comunicazione ci appaiono definitive, come definitivo ci appare il mondo verso il quale

¹¹ H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine judische Stimme*, Suhrkamp Verlag;vn tr. it., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Melangolo, Genova 1990, p. 39.

ci mostriamo conseguentemente de-responsabilizzati. La parola non è più evento che rompe il silenzio, non è la novità a cui siamo continuamente chiamati, non è più ciò che ci chiama a responsabilità, almeno come responsabilità di rompere il silenzio. Ci compiacciamo di vivere, come sottolinea Merleau-Ponty, in un mondo in cui la parola è «istituita», anche nei suoi significati, in «un mondo già parlato e parlante», trascurando di comprendere che «la nostra visione dell'uomo rimarrà superficiale perché non risaliremo a questa origine, finché non ritroveremo, sotto il brusio delle parole, il silenzio primordiale, finché non descriveremo il gesto che rompe questo silenzio»¹². Dal mondo «trasformato» dalla comunicazione illimitata alla discrezione del silenzio sull'uomo e sul mondo.

E allora la filosofia, che voglia e deve andare, al di là della superficie, dev'essere chiamata a percorrere la strada del ricorso al silenzio, sottraendosi alla fascinazione del *Logos* come parola ininterrotta e riscoprendo una dimensione metafisica, in cui è possibile pensare simultaneamente il silenzio e la parola, e la parola non come ciò che contraddice il silenzio, ma come ciò che in esso trova la sua polarità significativa e significante, e costituisce la struttura stessa del linguaggio, introducendo alla parola sobria ed essenziale, Una filosofia che tematizza il «disagio» di fronte alla parola, al linguaggio, alla comunicazione violenta non per costringere al silenzio come «dire nulla», ma per scoprire una parola autentica, che dica di più e dica meglio di quel parlare quotidiano, «poesia dimenticata e come logorata, nella quale a stento è dato ancora percepire il suono di un autentico chiamare¹³, che dica al di là della chiacchiera, riappropriandosi della capacità di essere «nominante chiamare, ... invito alle cose e al mondo a farsi presso muovendo dalla semplicità della differenza»¹⁴. Ma per questo va riscoperto il silenzio come fonte originaria, in cui si costituisce il senso della parola e la sua comprensione. Ciò vuol significare che la parola, per così dire, viene da lontano, emergendo da un fondamento esistenziale, da una con-comprensione preliminare, in cui il «tacere» vede esaltate le sue possibilità: «Nel corso di una conversazione, chi tace può 'far capire', cioè promuovere la comprensione più autenticamente di chi non finisce mai di parlare.

¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 255.

¹³ Cfr., M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 42.

¹⁴ *Ibidem*.

L'ampiezza di un discorso su qualcosa non equivale affatto all'ampiezza della comprensione della cosa. Proprio al contrario, un fiume di parole su un argomento non fa che oscurare l'oggetto da comprendere, dando ad esso la chiarezza apparente dell'artificialità e della banalizzazione. tacere non significa però essere muto. Al contrario, il muto tende 'a parlare'. Un muto non dimostra come tale di poter tacere, perché gli manca perfino la possibilità di dimostrarlo. Anche chi è taciturno per natura non dimostra più del muto di tacere e di poter tacere, chi non dice mai nulla non ha la possibilità di tacere al momento opportuno. *Solo il vero discorso rende il silenzio autentico*¹⁵. La sapienza del discorso si carica della sapienza «nascosta» del silenzio.

Ma una volta indagato il terreno del silenzio, si tratta di non rimanere rinchiusi e prigionieri nella sua pretesa esaustività, soddisfatti di un «elogio del silenzio» che faccia cadere nel nulla l'esercizio del filosofare e la possibilità della comunicazione, vanificando pensiero ed Essere nel silenzio «perenne pestilenza» e «ambiguo nemico». Rischio che Stanley Rosen coglie proprio nelle posizioni di Wittgenstein e Heidegger, ai quali contrappone la sua interpretazione del silenzio come ciò che non è «la spiegazione dei desideri, ma la negazione della spiegazione», spingendosi a subordinare, nella comprensione, il silenzio al linguaggio, senza il quale «il silenzio sarebbe invisibile, non sarebbe nulla»¹⁶.

Si tratta allora di riaprire, sia pure da questa prospettiva nuova, il discorso sul linguaggio, sul valore della parola e della comunicazione, senza disperdere il guadagno che deriva da quelle posizioni teoriche, che individuano «il cominciamento» delle operazioni della coscienza nell'«esperienza pura e per così dire ancora *muta*»¹⁷. Che è come dire mettersi in correlazione con l'*origine*, per comprendere se originariamente è la parola e/o il silenzio.

E forse, da questo risalimento alle origini ricaveremo una nuova verità sul silenzio e sulla parola. Comprenderemo che in principio non vi può essere solo il silenzio, che di per sé non avrebbe avuto e non avrebbe l'energia di farsi parola e quindi di «rendersi visibile» anche come silenzio. Ma non vi può essere nemmeno la parola tutta dispie-

15 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1976, p. 265.

16 Stanley Rosen, *Nihilism: A Philosophical Essay*, Yale University Press, New York Haven 1969, pp. 200-1.

17 E. Husserl, *Meditazione cartesiane e discorsi parigini*, Bompiani, Milano 1969, p. 85.

gata, la parola già tutta detta sin dall'inizio, perché anche in questo caso non avrebbe senso il dire, vanificato in una parola ripetitiva e già morta sin dall'inizio, incapace di essere creativa come di fatto è la Parola, che ancora risuona nelle cose e nella storia, in maniera inesauribile.

All'origine va posto il *cogito tacito*, che «deve far comprendere come non è impossibile il linguaggio», anche se «non può far comprendere come esso è possibile. Rimane il problema del passaggio dal senso percettivo al senso *langagier*, dal comportamento alla tematizzazione. D'altronde la tematizzazione stessa deve essere compresa come comportamento di grado più elevato -il rapporto fra i due è rapporto dialettico: rompendo il silenzio, il linguaggio realizza ciò che il silenzio voleva e non otteneva. Il silenzio continua ad avvolgere il linguaggio; silenzio del linguaggio assoluto, del linguaggio pensante»¹⁸.

Il *cogito letto o parlato*, «quello messo in parole e compreso solo in base a parole, non raggiunge il proprio scopo, giacché una parte della nostra esistenza ... sfugge alla fissazione e al pensiero»¹⁹. Non si può perciò concludere che il linguaggio ci avvolge, che siamo guidati da esso «così come il realista crede di essere determinato dal mondo esterno o il teologo guidato dalla provvidenza»²⁰. Se è vero che le parole tendono ad avere un significato universale che trascende l'esperienza e il pensiero di ciascuno, è ancor più vero, che non coglieremmo nessun senso, non riusciremmo a leggere nessun testo, «se, prima di ogni parola, io non fossi in contatto con la mia propria vita e il mio proprio pensiero, se il *Cogito parlato* non incontrasse in me un *Cogito tacito*. E' questo *Cogito* silenzioso che Cartesio aveva di mira quando scriveva le Meditazioni», mettendo in primo piano la sua esistenza. «Tutto il problema nel comprendere bene il *Cogito tacito*, nell'attribuirgli solo ciò che gli compete veramente e nell'astenersi dal ridurre il linguaggio a un prodotto della coscienza, con il pretesto che la coscienza non è un prodotto del linguaggio»²¹.

Il problema consiste nel non immaginare la parola come qualcosa che giunge troppo tardivamente a dire il senso e che quindi non è in grado di sottrarlo all'ipoteca psicologista della soggettività. Il linguaggio segue il destino della coscienza (*noli foras ire!*), ma ha in più

18 M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969, p. 208.

19 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 515.

20 *Ibidem*.

21 *Op. cit.*, pp. 516-17.

il compito di trascenderla e di non lasciarsi rinchiudere irreparabilmente in essa (*trascende te metipsum*). Perciò la parola che discende dal *Cogito tacito* dev'esser riportata al *vissuto linguistico* che si esprime nella comunità entropatica e linguistica, in cui i prodotti del singolo entrano nel circuito generale e vengono compresi attivamente degli altri. Il *Cogito tacito* si fa parola, che a sua volta si fa tutt'uno con il tessuto delle relazioni che costituisce l'orizzonte della comunità, e trasmette un contenuto che coinvolge gli altri in un attivo processo di co-realizzazione dell'agire presentificato, mettendo, tra l'altro, in evidenza l'identità della formazione spirituale, attraverso i prodotti di chi parla e di chi ascolta. E' qui ribadito il valore attivo ed attivante che va attribuito alla lingua, rinviandone l'essenza, come fa Husserl al *vissuto espressivo* che di fatto diviene *espressione vivente*. «Nell'unità della comunità comunicativa di più persone, la formazione ripetutamente riprodotta non si presenta più alla coscienza come uguale, bensì come a tutti comune in generale»²². Una volta attivata la comunicazione nel contesto reale e vivente della comunità comunicativa, il senso non è più meramente trasmesso. La lingua compie il miracolo di costituire un «senso» che si rinnova, che si impone sempre come nuovo, perché espressione vivente in un vissuto espressivo, in cui la parola dev'essere parlata, altrimenti ne va del «senso», che essa è chiamata a costruire e non solo ad indicare.

La parola, ancora, deve assolvere al compito di consentire la *conservazione* degli oggetti ideali, che si deve tradurre nella garanzia di «un'esistenza permanente degli oggetti ideali, un'esistenza che duri anche attraverso quei tempi in cui lo scopritore e i suoi compagni non vivono nella vita desta, nella connessione comunicativa, oppure addirittura non vivono più affatto»²³. La parola da parlata si fa scritta, letteratura, per impedire che si disperda la gravidanza di senso che si trasmette sull'esperienza comunicativa in atto e consentire di mantenere viva, *in modo virtuale*, l'attitudine comunicativa. L'evidenza della formazione di senso non si consuma tutta in un momento, non si auto distrugge con il suo compiersi, in uno spazio e in un tempo determinati, nella sincronia della comunicazione. Essa è sostenuta, nella vita desta dei soggetti parlanti e comunicanti dall'inesauribile ricchezza

22 E. Husserl, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 387. Si tratta della terza *Beilage*, sull'origine della geometria.

23 *Op. cit.*, p. 387.

di senso contenuta nel *Cogito tacito*, e al di là di questi, quando tace il frastuono delle parole che si dicono, nella parola scritta, nel testo, nell'opera (letteraria, d'arte, nel monumento, nell'opera musicale), che sta lì per essere letta, interpretata, riposseduta, fatta rifluire nella corrente viva dell'esperienza vitale.

Non basta possedere il «senso» tacendo, o dire il senso dicendolo, secondo la vecchia contrapposizione della parola al silenzio. Bisogna «sostenerlo», garantendosi la sua permanenza nell'opera, che attende paziente di farsi di nuovo parola detta, in chi leggendo e interpretando ne fa rifluire l'evidenza di senso attraverso la riapertura della comunicazione.

E qui è persino troppo facile rievocare tutte le istanze espresse dall'ermeneutica, che proprio dall'attitudine dialogica col testo prende le mosse, sia per mettere in guardia contro la parola cristallizzata di quel sapere enunciativo/definitorio che vanifica qualsiasi sforzo inteso a risvegliare il senso sedimentato e condanna alla passività, sia per esorcizzare proprio la condanna al silenzio a cui è costretto a sottostare chi non vuol correre il rischio ermeneutico di trasformare il *Cogito tacito* in *Cogito langagier*.

Irrompendo dalle scaturigine del silenzio, la lingua si porta dietro il suo carico di senso sedimentato nell'esperienza vissuta, con la quale inizialmente è solidale nella relazione produttiva del «vissuto espressivo». Certo, poi si sviluppa, diviene adulta, rivendica la sua autonomia, sconfessa le sue origini apparentemente povere e finisce con l'isterilirsi in formulazioni logiche sempre più prive di senso umano. Compagnono le patologie linguistiche e forte si fa la tentazione di rinchiuersi nel silenzio e nell'incomunicabilità che in se stessi sono anch'essi luoghi sterili per assenza di senso, se non sono colti come luoghi originari del «vissuto espressivo», in cui è già tutto presente il linguaggio che attende di esprimersi con tutta la sua pregnanza di senso.

E' tutto qui il coraggio di rimettersi alla ricerca del luogo originario in cui il senso del silenzio diviene senso della parola, iniziando quel risalimento fino alla sorgente costituita dal silenzio, o meglio dal *Cogito tacito*, da cui scaturisce anche l'impegno etico a farlo essere continuamente *Cogito langagier*, pensiero parlato, espresso, comunicazione pur nella consapevolezza del rischio che si corre. Ma per amore della verità della vita *Cogito tacito* non continuerà a ... tacere.

Alla domanda di Vattimo, se è morto Marx, non potrebbe essere morto Saussure? ci sentiamo di rispondere che anche nella certezza che

Saussure è morto, e non abbiamo lacrime da versare per questo, il linguaggio continuerà a risuonare anche su uno sfondo di silenzio, perché permane l'impegno di dire, di comunicare il vissuto e di esprimere la precarietà e la relatività della cultura di cui pure è espressione.

Su di uno sfondo di silenzio, il linguaggio sarà destinato a comunicare, a parlare, perché ad esso il *Cogito* affida il compito di esprimere le varie culture, i loro conflitti, le albe e i tramonti, finché tutto non sarà silenzio, nel qual caso estremo non ci occorrerà più la parola.

Ricchezza e povertà del linguaggio e della comunicazione che sono finché c'è pure il silenzio, e che però non hanno più ragion d'essere quando tutto sarà silenzio, o sarà solo il ... frastuono!

2. E' questo il punto in cui è necessario restituire alla filosofia i problemi della comunicazione, com'è già accaduto per l'ermeneutica, magari anche al di là, o prima ancora, della «svolta comunicativa», che l'ha interessata in quest'ultimo scorcio di secolo, ma naturalmente senza prescindere.

Dico senza prescindere dalla svolta linguistica, perché non mi pare si possa sottovalutare quello che, ad es., dice Heidegger in apertura di *Unterwegs der Sprache*: «L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola». E' questa un'affermazione che può bene indicare l'orientamento di gran parte della filosofia contemporanea. Si parla di «svolta linguistica» o addirittura di «semiotizzazione del kantismo»²⁴. Nel preconizzare, poi, la trasformazione della filosofia sulla base della centralità riconosciuta al linguaggio, secondo alcuni Apel avrebbe dato luogo piuttosto ad una «kantianizzazione» dell'ermeneutica, in quanto, in lui come in Habermas, il linguaggio sembrerebbe il nuovo nome del *transcendentale*, presentandosi quasi come «una nuova versione della ricerca kantiana sulle condizioni di possibilità di ogni esperienza», come Apel stesso aveva suggerito.

Senza voler indagare sulle motivazioni di questa «svolta», mi pare di poter condividere la tesi di chi rileva come il riferimento al linguaggio ha avuto una funzione particolare «nel mantenere, o nel ridefinire, l'identità della filosofia in un'epoca in cui da molte parti se ne indicava la fine, anche in nome dell'imporsi delle scienze partico-

²⁴ Cfr. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt A.M. 1973; tr. it a cura di G. Corchia, intr. di G. Vattimo, Rosenberg, Torino 1977.

lari; e in cui non sembrava più bastare, a questo scopo, l'identificazione con l'epistemologia, la logica, la metodologia della scienza, classici rifugi della specificità della filosofia nel clima del positivismo classico e del neopositivismo»²⁵. Una riprova di questo fervore filosofico riferito al linguaggio e alla comunicazione la si può trovare in tutto quel settore della riflessione più recente che va dalla teoria degli atti linguistici, alla filosofia dell'agire comunicativo di Apel e Habermas, alle varie declinazioni dell'ermeneutica che si collocano tra Gadamer e Derrida, Pareyson e Ricoeur.

A questo punto, il riferimento essenziale alla «persona» è innanzitutto una scelta di direzione, che dovrebbe rendere possibile la tematizzazione della comunicazione senza ridurla entro le strettoie tecniche dell'elaborazione logico-linguistica e della trascendentalizzazione, anche se quest'ultima prospettiva non va liquidata troppo affrettatamente. In questo contesto l'attitudine ermeneutica e linguistico-comunicativa va verificata in atti intenzionali, ad es. alla maniera husserliana, che trascendendo in un certo modo la configurazione empirica del fenomeno della lingua consente di coglierne il radicamento nel vissuto intersoggettivo.

Riprendendo il problema del *rapporto* tra la lingua non solo e non più come limite trascendentale della nostra esperienza, (secondo la tendenza della kantianizzazione del linguaggio), ma «in quanto funzione dell'uomo nell'umanità», e il mondo «in quanto orizzonte dell'esistenza umana», la lingua finisce con l'essere restituita alla competenza dell'esperire umano e dell'uomo in quanto io-che-esperisce-il-mondo²⁶, costantemente cosciente del mondo come orizzonte dell'esistenza umana, in cui si slarga l'orizzonte aperto dell'umanità, l'orizzonte di tutti gli altri uomini nel quale ci ritagliamo un orizzonte più stretto, secondo i criteri della contiguità e anche della reciprocità. Si tratta, infatti di orizzonti (compresi dall'orizzonte degli orizzonti che è, appunto, il «mondo») che si aprono ad ogni uomo, ad ogni mio simile, che intanto può interagire socialmente con me e può comprendermi ed essere compreso, in quanto ha in comune con me e con tutti gli altri uomini questo orizzonte. La lingua viene fatta, quindi, rientrare nell'orizzonte dell'umanità, che attraverso la lingua può continua-

25 G. Vattimo, *Introduzione a «Filosofia '90»*, p. VIII.

26 E. Husserl, *Manoscritto*, C 4, p. 22.

mente superare la limitatezza dei propri limiti e della propria datità spazio-temporale, consentendoci di comunicare in modo comprensibile.

La lingua, con la sua capacità di dare il nome alle cose, costituendone quindi la denominabilità, rende il mondo obiettivo un «mondo per tutti», che, a sua volta «presuppone gli uomini, in quanto uomini che hanno una lingua generale». Di qui la correlazione forte tra la lingua come funzione e il mondo, l'universo degli oggetti. Ciò vuol dire che «gli uomini in quanto uomini, gli altri, il mondo -il mondo di cui gli uomini parlano, di cui parliamo e possiamo parlare noi- e, d'altra parte, la lingua, sono un intreccio che non può essere disfatto, un intreccio che è sempre nella certezza della sua inscindibile unità relazionale, anche se di solito soltanto implicitamente, nella dimensione dell'orizzonte»²⁷.

In questa direzione, se è vero che da un lato la lingua è «segno linguistico» che come altri segni *indica* il senso, dall'altro è ciò che va riportato al vissuto linguistico di una comunità di persone, in cui diviene tutt'uno con il tessuto delle relazioni che costituisce un contenuto soggettivo o destinato a rimanere tale, ma coinvolge gli altri in un attivo processo di co-realizzazione dell'agire, mettendo, tra l'altro, in evidenza l'identità della formazione spirituale, attraverso i prodotti di chi parla e di chi ascolta. Si costituisce insomma un'identità della formazione spirituale, che rende comprensibili i prodotti spirituali entro l'esperienza concreta della comunicazione. Valore attivo ed attivante della lingua che rinviata al *vissuto espressivo*, diventa *espressione vivente*, accrescendo la formazione spirituale che non rimane identica a se stessa, perché diviene comune a tutti in generale. Una volta attivata la comunicazione nel contesto reale e vivente delle comunità comunicative, delle persone che comunicano, il «senso» non è più meramente «trasmesso»; non rimbalza, per così dire, da soggetto a soggetto, ma si ricarica, diviene un «nuovo» senso. e l'operazione è un'operazione di «creazione di senso». E' questo forse il significato attivo del «consenso» che Habermas preconizza attraverso il *Diskurs!*.

Ma questo «di più» di senso che si costituisce nella «vissuta» esperienza della comunicazione non può dipendere totalmente né dalla situazione empirica del comunicare in quanto tale, né dai protocolli linguistici pre-disposti, e nemmeno dagli atti linguistici presi nella loro autonomia, ma richiede il riferimento ad un centro di significato

²⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 386.

in cui sia possibile fare spazio ad altre forme di pensiero, e ad altre forme di conoscere: ad esempio un pensiero «allusivo» e un conoscere «ermeneutico».

E questa duplicità di esigenze (richiamo alla situazione empirica, apertura ad un significato ulteriore) può trovare risposta, forse, proprio all'interno del duplice livello costitutivo della persona, quello empirico immanente e quello metafisico, che, almeno secondo la mia lettura personalistica vanno oggi riscoperti.

Si aprono così nuovi spazi alla comunicazione, che ne dilatano la possibilità nella direzione di un ampliamento semantico per così dire infinito, legato all'esercizio ermeneutico, che trova però il suo polo di unificazione e di organizzazione sia pure sempre provvisorio, nella struttura della persona che fa proprio il processo di unificazione della molteplicità degli atti intenzionali, creando un centro di significato alla luce del quale i singoli atti possono venire interpretati.

Ricostruire, per così dire, un orizzonte personalistico consente di guadagnare un significato convergente dei singoli atti intenzionali, non solo quindi polo soggettivo dal quale si dipartono gli atti ermeneutici e comunicativi, in quanto atti intenzionali, ma anche luogo terminale e garanzia dell'unità di significato di questi atti, che alla struttura della persona si rifanno per essere costituiti in unità significativa.

Le strutture della persona sono, secondo questa ipotesi, strutture ermeneutiche e comunicative, per cui si richiede che alla persona si «risalga», per non perdere il senso di tutti gli atti intenzionali di interpretazione (ermeneutici) e di comunicazione²⁸.

Nulla si vuole sottrarre, ribadisco, al carattere oggettivo degli atti linguistici, alla ricerca di quadri protocollari e se vogliamo all'oggettività delle grammatiche e delle logiche. Solo si vuole, attraverso un «rigoroso» esercizio filosofico, superare il momento della fascinazione del *Logos*, per ritrovare quel momento originario in cui la parola e il linguaggio si riconoscono già nella loro capacità interpretativa, in quanto luoghi in cui si esprime la polarità significativa e significante della persona, ed è possibile l'esercizio di «sostegno» del senso intenzionato, e con esso la comunicazione.

In definitiva porre la persona come principio e compimento di atti intenzionali ermeneutici e comunicativi, può essere utile, secondo que-

²⁸ Cfr., A. Rigobello, *La persona come condizione ermeneutica della norma*, in *Persona e norma nell'esperienza morale* (a cura di A. Rigobello), Japadre, L'Aquila 1982, pp. 317-28.

sta impostazione, per riaprire un dibattito, mai spentosi in verità, anche al fine di rivedere la sostenibilità attuale di approcci post-heideggeriani e post-moderni (ad es. Derrida), che insistono nel considerare l'ermeneutica e la comunicazione come un prodotto della metafisica occidentale, prodotto del *Gestell*, che vuole oggettivare ciò che non può essere oggettivato, e cioè il significato dell'essere temporale, oppure l'evento della differenza. Oppure dell'approccio della filosofia post-empirista della scienza, che ha reso obsoleto l'intero dibattito sviluppatosi da Dilthey a Max Weber, fino al positivismo logico, a Wittgenstein e dopo, soppiantandolo con l'idea che anche le scienze naturali abbiano presupposti ermeneutici, proponendo un sostituto pan-ermeneutico al programma positivistico per una scienza unificata.

In questo orizzonte problematico riaprire la discussione sulla centralità della persona come ho cercato di fare io, può essere una via utile anche per riaprire la comunicazione tra le culture, evitando le radicalizzazioni, inevitabili quando si perde di vista il referente comune, appunto la persona, come principio e come compimento.